

А. И. Матвеева

**ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО:
ПРОБЛЕМА
СОЦИАЛЬНО-ДУХОВНОГО
ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ**

Монография

Казань
Издательство «Бук»
2016

УДК [159.923+316.3]:36

ББК 88.52

М 33

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.

М 33 **Личность и общество: проблема социального и духовно-
го взаимодействия:** монография / А. И. Матвеева. — Казань:
Изд-во «Бук», 2016. — 166 с.

ISBN 978-5-9908020-3-2

В монографии раскрываются сущность и основные пути развития духовной социализации личности в современном российском обществе. Особое внимание уделено анализу духовных основ и социально-правовых проблем социального взаимодействия.

УДК [159.923+316.3]:36

ББК 88.52

ISBN 978-5-9908020-3-2

© Матвеева А. И., 2016

ВВЕДЕНИЕ

Методологической основой современных либеральных трактовок процесса социализации личности служит искусственная психологизация проблемы. Однако современная психология расколота сегодня как никогда раньше. Противоречия, существующие между бихевиористами, гештальтистами, эволюционистами, адаптивистами, обстоятельно раскрыты М. Хантом [260]. Они свидетельствуют о том, что у психологов нет единого мнения о гносеологических и онтологических основаниях социализации личности.

Это обстоятельство также в полной мере находит свое отражение и в современной социологии, которая в качестве науки претендует на выяснение таких оснований. Так, В. Радаев, рассуждая о так называемом «социологическом империализме» (стремлении социологии взять на вооружение достижения других гуманитарных наук), обратил внимание на то, что в его основе лежит *рациональный выбор*. Теория рационального выбора, как известно, исходит из того, что человек заранее обладает *всей полнотой* информации о внешней среде и осуществляет свой выбор, сообразуясь с *индивидуальными экономическими* интересами [230, с. 158–160]. Но это порочная теория, поскольку никогда и нигде человек не обладал и не обладает *всей полнотой* информации об окружающей его внешней среде, а тем самым его индивидуальный выбор в строгом смысле слова никогда не будет рациональным. А уж тем более, когда этот выбор сводится к удовлетворению индивидуальных экономических потребностей, преимущественно низшего уровня. Ссылаясь на создателя *социологии рационального выбора* Дж. Коулмана (1926–1995), В. Радаев, однако, признает, что основанием «макротеории» этого автора является поиск им «микрооснований» [241, с. 49–50]. Вот уж действительно будет справедливым рассматривать «проблему набивания желудка» в качестве «микрооснования» для «макротеории» социализации личности.

А именно так и ставит вопрос современная западноевропейская неклассическая философия. При этом вопросы духовного развития личности для нее остаются в значительной степени на периферии исследований. А если оные и осуществляются, то в таких терминах, что ни о какой духовной социализации говорить не приходится. Так, Ж. Делез и Ф. Гваттари для обозначения смыслообразования используют термины «плато», «ризом», «сборка», но что лежит в их основе — не проясняют. Их главный тезис состоит в самопричинности и самопроизвольности таких смысловых «сборок» и «ризом». В работе «Капитализм и шизофрения» (1980) авторы прямо заявляют, что «сборки не перестают изменяться, они сами подвергаются трансформации» [220, с. 136]. Доведенная до беспредельности множественность смысловых конфигураций вообще уводит читателя от понимания того, как формируется духовность человека и есть ли она вообще. Если это и не шизофренический подход, то методология, которая «перестала быть», доведенная до абсурда.

В связи с этим многозначительным является признание Ж. Бодрийара о том, что «в современных условиях происходит отказ от традиционных ценностей. Сама реальность под влиянием информатизации растворяется в виртуальности, естественное — в искусственном, жизнь — в смерти. Само существование человека вовлечено в парадоксальную симулятивную систему, сама жизнь становится призрачной» [216, с. 310–313].

Поэтому нам представляется совершенно уместным сделать вывод о том, что ни современная западная психология, ни социология или философия по большому счету не берут в расчет то фундаментальное обстоятельство, что человек — это существо духовное. Прагматизм западной гуманитарной науки сегодня превзошел все мыслимые границы. Фетишизация меркантильного начала в человеке представляется ярчайшей ее характеристикой. Но в таком случае правомерно вести речь не о человеке как таковом, а о некоем *гомункуле*, отраженном в кривом зеркале наукообразной фразеологии.

Мы же исходим из совершенно иной предпосылки, согласно которой гоминид становится человеком в той мере, в которой он осваивает, усваивает и развивает (усовершенствует) ценности духовной куль-

туры. Человекообразное существо или шишковидная обезьяна — это недочеловек, предчеловек. Кстати, весьма интересен и вывод В. Мерцалова о том, что «современный человек занимает отнюдь не верхнюю, как принято думать, а лишь промежуточную ступень на «лестнице» своей эволюции. Происхождение человека еще не завершилось» [235]. Учитывая состояние его духовной социализации в современных условиях, с этим суждением можно согласиться.

Поэтому *объект* нашего исследования — *личность*, а *предмет* нашего анализа не исчерпывается *природой гоминида*, он непосредственно касается *природы человека*. А природа человека «схвачена» в его духовности, а отнюдь не в его животности. Поэтому возникает вопрос об определении места и роли духовности в иерархии подлинно человеческой природы. Для ответа на этот вопрос необходимо обратиться к *поведению* человека, к его *поступку*. Философия поступка есть отражение роли духовности в жизни человека. Вне такой философии нет и не может быть поступка. Речь идет не о психосемантике, достаточно активно исследуемой в современной психологии [234, 261], а именно о философии, являющейся основанием для формирования мировоззрения личности. Поскольку животные не обладают способностью к поступку как осмысленному действию, детерминированному ценностными ориентациями, поскольку у них нет духовности и сознания, они мало чем отличаются от предчеловека — от *гоминида*. Иное дело — человек, т. е. живой организм, наделенный духом и сознанием, которые детерминируют его поведение. «Слепота некоторых людей к моральным правилам — это почти то же самое, что недостаток здоровья или ума. Отсюда мы можем заключить, что они страдают тяжелым моральным недугом» [84]. Поэтому *предмет* настоящего исследования охватывает также и само *поведение* индивида, которое мы рассматриваем не в социально-психологической плоскости, а в социально-философском и духовно-нравственном аспектах. Именно поэтому *духовная социализация личности* — *предмет* нашего анализа, рассматривается в контексте поведения людей. Как поведенческий феномен, социализация неразрывно связана с психологией, которая играет важную роль в формировании и закреплении определенных стереотипов поведения. Э. Берн справедливо отме-

чал наличие «я-концепции» в структуре индивидуальности и ее связь с процессом воспитания [215]. Но одной психологии недостаточно для объяснения человека как существа духовного и социального. Необходима социально-философская реконструкция такого процесса воспитания, которая и есть не что иное как духовная социализация личности. В настоящей работе предпринята попытка такой социально-философской реконструкции феномена духовной социализации личности с опорой на достижения русской философии, прежде всего, на наработки представителей идеал-реализма. Диалектическое единство этических и социальных аспектов данной проблемы предполагает рассмотрение конкретных условий, механизмов и способов духовной социализации личности в контексте различных предметно-практических форм социального взаимодействия.

Духовная социализация немыслима без таких исторически конкретных стереотипов взаимодействия, как *солидарность*, *кооперация*, *товарищество*, *сизигийность*, *соборность*, *коллективизм*, *партнерство* и т. д. Поэтому комплексный социально-философский подход к проблеме духовной социализации личности предполагает выявление таких стереотипов поведения и условий их формирования. Это — традиционные для нашего народа ценностные основания духовной социализации. И именно они, а не либеральные «ценности» Сорбонской инициативы (1998) или Болонского процесса (1999), должны быть положены в основу реформирования российской системы образования. Следует напомнить, что в основном духовность формируется именно в процессе образования и через воспитание, т. е. приобщение личности к духовным ценностям. А для ярых сторонников реформирования российского образования по Болонскому образцу приведем оценку А. Спуну, президента университета Лейпана в г. Люненбург (Германия), профессора в области менеджмента университетского образования: «Содержание и первые результаты Болонского процесса, в рамках которого университетское образование перешло на бакалавриат и магистратуру, должны быть рассмотрены крайне критично, так как они не соответствуют требованиям образования XXI века» [255, с.109].

Глава 1

ДУХОВНАЯ ОСНОВА СОЦИАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

*Как познать самого себя? Отнюдь не созерцанием,
только действиями. Попробуй исполнять свой долг,
и тот час же себя познаешь.*

И. Гетте

*Блажен, кто смолоду был молод,
Блажен, кто вовремя созрел.*

А. С. Пушкин

Важной задачей науки является выяснение и раскрытие субъектной природы (основы) духовной социализации человека. Духовная социализация — это не простое приобщение человека к уже имеющимся духовным ценностям, к сложившейся духовной культуре социума. Это 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.

Имеющиеся на сегодняшний день основные философские концепции человека (натуралистическая, социологическая, идеалистическая, теологическая и т. п.) трактуют его сущность как нечто универсальное. Авторы этих концепций полагают, что личность обладает

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 не только многомерностью его бытия и единством разных его уровней, но и характером его духовной социализации. А последнее обстоятельство предполагает формирование в человеке субъектных свойств и способностей. Они необходимы для осуществления такой социализации, как в *адаптивном*, так и в *креативном* ее аспектах.

Для понимания сущности и характера духовной социализации необходимо иметь в виду 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 собственной мере творя тем самым действительное многообразие [175, с. 160]. Индивидуальность человека проявляется в его взаимосвязях с другими людьми, в его взаимоотноше-

ниях с ними. Можно сказать, что индивидуальность духовного имеет социальную оформленность. «*Отношение к другому — это точка зрения сознания человека, захваченного вещественностью предмета. Отношение к самому себе — позиция субъекта, как знающей себя социальности*» [44, с. 409]. Развивая вопрос о значении духовной (в его терминологии — *внутренней*, обращенной на самого себя) культуры для развития субъектных способностей личности, автор пишет: «В культуре внутреннее, духовное определяет достоинство внешнего, материального: духовный смысл направляет технику жизни, а нравственность — право» [44, с. 413].

Способность человека осмысливать, осознавать *самого себя*, осуществлять свою самоидентификацию, свое самоопределение и самоуправление и составляет существо субъектных способностей личности, без которых духовная социализация не осуществляется. *Самоидентификация* есть процесс распознавания характеристик внешнего мира, в котором живет человек. В процессе такого распознавания индивид отвечает на вопросы: понятно — не понятно, ясно — неясно, но он не делает выбор в пользу тех или иных обстоятельств, той или иной окружающей его предметности. Самоопределение уже есть выбор, который индивид осуществляет в пользу тех или иных предметностей, тех или иных условий, обстоятельств и явлений. В процессе самоопределения индивид отвечает на вопросы: нужно — не нужно, полезно — бесполезно, целесообразно — нецелесообразно, родное — чужое. Отталкиваясь от понимания *субъектности* как формы человеческой социальности, характеризующей его со стороны его же способностей к самоопределению, самоорганизации, самоуправлению, самореализации и нормотворчества, можно сделать предварительное заключение о том, что *субъектность* неразрывно связана с духотворением, «духовным деланием». Ведь ответы на вопросы и на вызовы представляют собой именно духовный акт, являются по существу процессом духовного становления и развития человека как социального существа.

Однако для *конкретного* понимания *субъектности* требуется конкретизация тех способностей, со стороны которых личность характеризуется как *субъект*. И здесь, прежде всего, необходимо конкретизи-

ровать понятия *самоидентификация* и *самоопределение*. Самоидентификация означает определение своего сложившегося положения, наличного места в природно-социальном мире. Мировоззренческое самоопределение личности означает поиск и выбор ею *своего* должного 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, познавательно-теоретического и деятельностно-практического освоения действительности [89, с. 5].

Однако то обстоятельство, что само мировоззрение имеет определенную, трехкомпонентную структуру, не объясняет, каким именно образом все-таки осуществляется (происходит) самоопределение личности. Вместе с тем, данный вопрос является ключевым для понимания глубинной сути процесса самоопределения. Ведь мировоззрение имеет каждая личность, что, однако, никак не означает, что она, эта личность, *apropi* — уже вполне 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. Такое духовно-нравственное самоопределение может быть формально индивидуальным, но по своей природе оно — процесс общественный, социальный. Ведь *определяешься не только по отношению к идеалу, образу или норме, но и во взаимоотношениях с людьми по поводу этих идеалов, образов и норм*. Тем самым в структуре самоопределения можно выделить два уровня: субъектно-объектный и субъектно-субъектный.

Очевидно, что мировоззрение, не завершенное самоопределением, может быть аморфным, незрелым, неструктурированным. Только самоопределение в отношении мировоззренческих идеалов, принципов

и убеждения как основные координаты духовного мира человека делают 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. Но духовная социализация предполагает и субъектно-субъектное самоопределение, в котором человек находит себе единомышленников, союзников, партнеров, друзей, учеников и учителей.

Идеалы как метафизическая предметность являются выражением духовно-практической зрелости человека и формируются посредством «*духовного делания*», «*работы со смыслами*», освоения и усвоения ценностей 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 духовной культуры мировоззренческие *идеалы* формироваться не могут. Вне духовной культуры и на основе только лишь материальной культуры могут формироваться некие образцы и стереотипы, которые не обладают и не могут обладать характеристиками подлинного идеала. «Под *идеалом* понимается состояние, которое было бы абсолютно совершенным» [103, 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?» [103, с. 189]. Абсолютный характер как раз и является универсальным основанием для духовной социализации людей.

Мировоззренческий идеал, отражающий и выражающий способность личности к самоопределению, есть высшее совершенство, которое каждая здоровая и вменяемая личность воспринимает и осмысливает в качестве абсолютной ценности. Такие ценности человеком осмысливаются и воспринимаются как *абсолютное благо*. Это означает, что благо бесценно. Отказ от мировоззренческих идеалов означает для человека духовную, а порой и физическую смерть. Мировоззренческими идеалами становятся только те установки и нормы, ко-

торые 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» [103, с. 27]. Рассматривая понятие *идеал*, английский философ, по сути, относится к нему как к 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 умоэзрительной вивисекции) представляется совершенно неверным.

Если идеал есть «органичное единство» (Дж. Э. Мур) в ценности, то он уже, по определению, не «*простой*». Сводить понятие «идеал» к более простым понятиям (правило, норма, стандарт и т. д.) нельзя. З. Бауман и И. Лойфман, например, справедливо указывали, что идеал — это *аскиологическая* универсалия культуры, а правило — *технологическая* ее универсалия [16, 89]. Мировоззренческие идеалы выступают в форме чувственно-обобщенных образов, в которых *сущее* представляется как *должное*, воображаемое как действительное. 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 дела-

ет свой выбор, который является актом его духовной свободы и предполагает единство цели и средств.

Но этот духовный выбор человек как субъект осуществляет осознанно и свободно. Прерогатива свободного и духовно зрелого человека заключается в том, чтобы «ставить перед собой *любые* цели вообще» [73, с. 305]. Отталкиваясь от данной формулы И. Канта, мы неизбежно уходим от упрощенного представления о том, что «свобода — это осознанная необходимость» в сторону того, что свобода — это результат духовной социализации.

Если вести речь о духовной свободе, являющейся естественной основой для формирования мировоззренческих идеалов личности, то следует вспомнить следующее рассуждение В. С. Соловьева: «Признавая вообще существование нашего духа, мы должны признать, что он имеет первоначальное субстанциональное бытие *не зависимо* от своего частного обнаружения и проявления... он существует *глубже* всей той внутренней действительности, которая составляет нашу текущую, начальную жизнь» [150, с. 91]. Что же это за *субстанция* духа, которую отрицал Н. А. Бердяев, но постулировал В. С. Соловьев? Именно в мировоззренческих *идеалах* воплощается желаемый и должный образ самого человека и самой человеческой жизни. Идеал как некая субстанция духа становится практическим основанием для духовной социализации личности. Он «входит» в душу человека, приобретая в ней характер императивной целевой установки, некоей максимы — долга.

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» [89, с. 6.].

Но интересна и мысль о том, что «идеал не становится лучше, когда он реализуется. Если Бог понимается как идеал, то ошибочно утверждать, что его совершенство включает его существование. Он несколько не менее совершенен, будучи не существующим» [38, с. 48].

Но 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» [175, 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 вы-

ражением 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» [200, 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» [122, с. 135]. 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. Неудовлетворенность, испытываемая многими творческими личностями по отношению 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 ка-

чества 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» [88, 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» [190, 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 позиций абсолютных, совершенных ценностей (значений). Этот перечень продуктивно-творческих сил личности субъекта творчества был составлен и основан И. А. Ильиным. Во многом схожей с этой версией является трактовка специфики православного миропонимания, данная В. Тростниковым [171, 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» бы-

тие) полагается как основание формирования субъектности, а также отмечается, что именно дефицит духовности и, наоборот, избытие 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 репродуктированием, с ксерокопированием, с простым воспроизводством. Вместе с тем, *самопризнание* как внешнее проявление самоопределения личности опре-

деляет *призвание* человека. «Что касается определенного *призвания*, которое кажется какой-то *судьбой*, — писал Гегель, — тот нужно, прежде всего, лишь снять с него форму внешней необходимости. Свою судьбу надо выбирать свободно и так же переносить и осуществлять» [40, 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 от одного живого субъекта на другой живой субъект. Социальное творчество есть творчество для людей. 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 овеществление 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» [151, с. 629].

Обладая самосознанием, человек осознает и должен осознавать тот факт, что он действительно может быть лучше. В этом, собственно говоря, и заключается предпосылка социального творчества. Поэтому совершенно прав В. И. Филатов, когда пишет: «Присутствие духа в человеке заключается том, что у человека существует глубинная ориентация, стремление на постижение высшей гармонии, идеала, эталона своего существования» [175, 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» [149, 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» [17, 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*, осуществить 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 постиндустри-

ального развития такой код не годится [170, с. 92–117]. Новым кодом эпохи постиндустриализма, по Э. Тоффлеру, является 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. 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 [8].

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» [175, 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 [86, 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» [86, с. 22–24], то в ее интерпретации вообще утрачивается 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» [86, с. 27].

В нашем исследовании проблемы 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 определенного *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 [197, с. 219–232]. И хотя «знаковая ситуация не может рассматриваться в качестве тождественной общению» [145, с. 276], сама по себе знаковая ситуация характеризуется сложной совокупностью таких реально существующих элементов, как субъект (адресант и адресат), объект (денотат, десигнат, референт) и знак (знаковые системы), а также многообразными законо-

мерными взаимосвязями между ними» [80, с. 158–159]. 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 [105, 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 *семирамида* основополагающих элементов духовного кода русского социума-этноса была определена на основе проведенных многочисленных исследований коллективом авторов

фундаментальной научной работы «Философии российской экономики» в двух томах на базе Федерального Межвузовского центра гуманитарного и социально-экономического образования при Уральском государственном университете им. А. М. Горького [177]. 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, *религиозная 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» [69, с. 230]. Однако, такое служение понималось и понимается многими 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 спо-

собом 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 территорией, 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».

Сегодня, к сожалению, значительная часть нашего народа заражена вирусом потребительской психологии и стереотипами гламурного общества. Западничество, мода на все импортное, идолопоклонство перед чужеродным, массовое поветрие под названием «вестернизация» охватили, прежде всего, нашу молодежь. Растление нашей современной молодежи на основе западных либеральных ценностей вызывает обоснованную тревогу. Алкоголизация и никотинизация достигли чудовищных масштабов. Сегодня в России курит 67% юношей и 54% девушек; употребляют алкоголь ежедневно почти 6%, несколько раз в неделю — больше 21%, несколько раз в месяц — 20% молодых людей [10, с. 99]. В августе 2009 г. Президент РФ Д. А. Медведев публично назвал алкоголизм «*национальной угрозой*». В июле 2011 г. он подписал указ о запрете на рекламу пива. Но до сих пор с экранов СМИ продолжается реклама алкогольной продукции

как ни в чем не бывало. А трезвление, в том числе и духовно-нравственное — это важнейший признак здорового образа жизни. Поэтому нельзя, в связи с этим, не отметить угрозу утраты одного из ключевых элементов духовного кода нации, что может привести к утрате ею своей историко-культурной идентичности и способности к социальному творчеству.

Важнейшей характеристикой духовного кода нации является *патриотизм*. Казалось бы, патриотизм присущ любому народу, любой нации. Смысл патриотизма часто сводят к любви ко всему родному. Но любовь есть чувство, эмоция. Их очень легко разрушить с помощью психотропного и более эмоционального воздействия на сознание и подсознание человека. Для русского человека патриотизм представляет собой не просто осознанную, а исторически укорененную во всех конструктах самого человека (его сознании, душе, сердце, менталитете и т. п.) ценностную приверженность к родному, родному, своему. И эта приверженность выступает в форме здорового национализма, который, не отвергая ценность других культур, ставит для себя свои собственные ценности выше (И. А. Ильин). И в этом состоит принципиальное отличие русского патриотизма от современного американского или европейского «патриотизма», который ставит свои ценности выше всех других не только для себя, но и для других, что неизбежно ведет к противоборству, к «культурным поглощениям» (утрате многообразия культур) и конфликтам.

Важным 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» [171, с. 223]. Но *соборность* — это не только особый коллективизм, обусловленный суровыми природно-климатическими условиями, в которых 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 не-

которые 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 «обескультуривается», когда в ней, пользуясь словами 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» [147, с. 65]. Высший ранг культуры как ключевого компонента нашего духовного кода определил Б. Пастернак, назвавший культуру «плодотворным существованием». Он писал: «Культура — плодотворное существование. Дайте человеку творчески изменяться в веках, и города, государства, боги, искусство появятся сами собой, как следствие, с той естественностью, с которой зреют плоды на фруктовом дереве» [115, с. 292].

Наконец, само творчество. 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 [36, 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 им-

провизированием, 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.

* * *

1. 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 идеалообразования 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.

2. 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 стремление личности выйти за рамки своей данности, порыв к самосовершенствованию.

3. В основе социального творчества не только каждого социума-этнoса, 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 *семирамида* 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.

Самореализация личности как цель духовной социализации

*Истинный общественный прогресс —
в большем и большем единении людей.*

Л. Н. Толстой

*Желание служить общему благу должно
непрерывно быть потребностью души,
условием личного счастья.*

А. П. Чехов

Способность к *целеполаганию*, т. е. самостоятельному формулированию, определению, постановке цели — одна из ключевых субъектных способностей человека. Данная способность возникает и развивается в рамках *самодетельности* личности и составляет как бы продолжение ее свойства к *самоопределению*. Тем самым индивид как бы *самоуполномочивает* себя действовать в строго определенном направлении. Раскрывая суть *самоуполномочивания*, С. З. Гончаров отмечает: «Самоуполномочивание — это «нерв», «душа», важнейший и весьма тонкий момент новаторства. Оно возникает тогда, когда субъект проникается общественным интересом, рассматривает свой интеллект (разум, волю, чувства) как равноценную частичку общественного интеллекта, доверяет своему разуму и своей совести и тем самым осознает себя равноправным началом («начальником») всего нового и общеинтересного для других» [46, с. 12].

Продолжая исследование субъектности в современных условиях, этот же автор пишет: «В *самодетельности* субъект устремлен на обновление и развитие творческих сил путем выхода за границы уже достигнутого, которые и осознаются им как подлежащие преодолению, а не как «священная грань». Такое выходение осуществляется путем разрешения противоречия между репродуктивным и продуктивным. Это созидательное противоречие есть «локомотив» творчества, оно импульсирует субъекта к обновлению схем действия, общения и мышления, формирует индивидуальность, неравную себе

самой, способную к новым вариантам самореализации» [47, с. 14].

Мы привели два фрагмента, один из которых касается *самоуполномочивания*, а второй — *самодетальности*, для того, чтобы обратить особое внимание на тот факт, что данные характеристики человеческой субъектности требуют их четкого научного определения в увязке со способностью субъектов социального творчества к самостоятельному целеполаганию. В противном случае, человек становится объектом для внешнего манипулирования, и цели такому объекту будет задавать уже другой субъект. Манипуляция сознанием предполагает неспособность (ее уничтожение) человека (манипулируемого) самостоятельно формулировать и определять цели своей деятельности.

Существуют самые разные подходы к определению *манипуляции*. Во-первых, это вид духовного или просто психологического воздействия (а не физическое насилие или угроза); во-вторых, это скрытое воздействие, факт которого не должен быть замечен объектом манипуляции; в-третьих, это воздействие, которое требует значительно мастерства и знаний [77, с. 16–17]. Смысл манипуляции состоит в том, что это *часть технологии власти*. Но точно также и *самоуполномочивание*, продолжением которого является *целеполагание*, является *частью технологии власти*, но власти, обращенной не во вне человека, не на других людей, а *внутри* самого человека, на самого себя. Когда в основе такого воздействия, направленного внутрь самого человека (на его сознание, его душу, его сердце), лежат высшие ценности духовной культуры, то в человеке формируется то, что митрополит Иоанн образно называл «*духовным самодержавием*». Когда же в основе такого воздействия на самого себя лежат ценности цивилизации, то формируется бездуховность, часто прикрываемая лишь видимостью прагматизма и рационализма, но, по своей сути, эгоистическая и гедонистическая пошлость и пустота.

Для того, чтобы выработать в себе субъектную способность к целеполаганию, человек должен быть предупрежден против угрозы манипулирования, т.е. знать технологии и основные доктрины манипуляции сознанием. Основные доктрины такого манипулирования достаточно подробно изложены в специальной литературе [56, 77, 101,

182]. Но для того, чтобы человек мог формировать в себе способности к осмысленному, осознанному и самостоятельному самоуполномочиванию и целеполаганию, он должен быть *укоренен* в национальной духовной культуре, в национальной традиции. Иначе говоря, для осуществления успешной самоидентификации, а тем более — самоопределения, индивид должен отталкиваться от традиции, исходить из нее. Почему это так важно? Потому что манипулирование *традиционным сознанием и традиционным мышлением* (или как его называют сейчас, вслед за Л. Леви-Брюлем, *пралогическим*) практически невозможно. Вот что пишет по этому поводу С. Кара-Мурза: «Для нас важно, что манипуляция сознанием, основанная на *пралогическом* мышлении, как технология невозможна. Дело в том, что это мышление непредсказуемо для технолога, он не может вычислить его «алгоритм»... Напротив, логическое мышление предсказуемо, и его структура прекрасно изучена» [77, с. 112–113].

Здесь, как нам представляется, «схвачена» суть основанного на традиции мышления — его духовная социализированность. Именно поэтому им и невозможно манипулировать. Если духовная социализация состоялась, и индивид стал личностью и находится в среде своих единомышленников, любого манипулятора, «командированного» извне, такое окружение вовремя «поправит» или даже «отправит», куда следует. А вот заброшенная и одинокая личность становится легкой добычей различных «гуру», «специалистов», «экспертов» и т. д.

Однако нельзя согласиться с отождествлением понятий *пралогического мышления* и *первобытного мышления*, а первобытного мышления с *традиционным мышлением*. Здесь уже имеет место подмена понятий и та самая манипуляция сознанием, о которой шла речь выше. И, конечно, нельзя согласиться с мнением К. Леви-Строса о том, что «противопоставление логического и пралогического мышления — это ложная антиномия» [88, с. 325]. Вопреки его заявлениям о том, что «недоразумение рассеяно», такое противопоставление и смешение понятий — вовсе не недоразумение, а все та же манипуляция сознанием. И дело, конечно, не в том, что существуют капитальные различия между мышлением первобытных людей и современным технологическим логическим мышлением. Дело еще и в том, что логиче-

ское мышление основывается на *ratio*, на пользе, тогда как традиционное мышление — на *spiritus*, на духе. Дело также и в том, что мышление, оторванное от традиции, от духа народа и его истории, становится легкой добычей для манипуляции, поскольку становится легковесным и легковерным, поверхностным и формализованным. Тогда как мышление, основанное на традиции, есть мышление одухотворенное, наполненное высшими, предельными, абсолютными значениями, разрушить и девальвировать которые практически невозможно. А тем самым такое мышление устойчиво, самодостаточно, креативно и полноценно. Вот и называют такое мышление некоторые антропологи и этнографы «первобытным», хотя само слово «первобытный» содержит в себе не презрительно-отрицательный, как можно было бы думать, а наоборот, конкретно-положительный смысл: *первое бытие* человека и есть его духовная культура, которая закладывает нравственный код для всей последующей его предметно-вещной деятельности.

Но вот в чем оказался прав К. Леви-Строс, так в том, что «сопоставляемые существа противостоят друг другу и как субъекты и как объекты; и простое изменение в коде, который они используют, в разделяющем их расстоянии, имеет силу бессловесного заклинания» [88, с. 288]. Символично, что К. Леви-Строс упоминает о некоем коде, который необходимо разрушить для того, чтобы «не противопоставлять» разные существа (субъекты) друг другу. Интересно также и то обстоятельство, что изменение этого кода он связывает не с дискурсивной, а с презентативными формами символики. О том, что такие формы предпочитает исследовать и С. Лангер, мы уже отмечали. Все это, на наш взгляд, не случайно. Можно предположить, что современные исследователи пытаются каким-то образом исправить оплошность Л. Леви-Брюля, открывшего миру секрет неподвластности пралогического мышления манипуляции. С другой стороны, рассуждениями К. Леви-Строса «подводится мина замедленного действия» под традиционную сакральную и секулярную духовность любого социума-этноса.

Для русского социума-этноса именно *дискурсивная* символика была наиболее характерной для обеих форм духовности. Для религи-

озной духовной традиции таковой была *молитва*, для секулярной — *фольклор*. И ведь как же тогда можно будет манипулировать таким пралогическим мышлением и сознанием, если для русского человека, например, «богатство — это, прежде всего, благословение Божие, а не горы злата» [198, с. 205]. Как тут разобраться в том, какую цель себе поставил человек и чего он в действительности хочет. Ведь для этого необходимо понимание и взаимопонимание, а оно становится труднодостижимым из-за того, что у каждого социума-этноса свое собственное «*культурное ядро*». То самое «культурное ядро», которое когда-то предлагал разрушить А. Грамши.

Таким образом, подлинное субъектное целеполагание — это не просто самостоятельное и осознанное (осмысленное) формулирование цели в деятельности (в нашем случае, для практики социального творчества), но это еще и формулирование (определение) цели, *основанное на традиции* как исторически сложившейся и прошедшей проверку временем системы ценностей конкретного социума-этноса. Можно лишь согласиться с мнением о том, что «возврат к традиции во всех сферах общественной и личной жизни всех социальных групп нашего населения сохранит его как народ, будет способствовать восстановлению духовной общности между всеми стратами общества» [191, с. 248]. Отсюда, неприятие традиции западными исследователями-модернистами. Ведь для того, чтобы заставить каждого отдельно взятого человека и целые социумы-этноты выполнять чужие цели, нужно оторвать их от традиции.

Важным аспектом целеполагания в самостоятельности субъектов социального творчества выступает их личное «духовное делание» как основа общественного феномена духовного производства. Но следует отметить и обратную связь между личным «духовным деланием» и общественным феноменом «духовное производство»: от характера такого духовного производства зависит и сама самостоятельность. В условиях практического применения доктрины «массового общества» сегодня формируется нивелированная личность, не обладающая способностями к выработке идей и постановке целей. Для массового общества как раз является характерным разрушение традиционных ценностей и вульгаризация культурных стандартов.

Именно поэтому в системе современного воспитания необходимо учить человека самостоятельности в определении цели своей деятельности. Понятие *цели* характеризует *диахронию* жизни, являясь *стратегическим* ее элементом. В отличие от *жизненных задач*, имеющих *тактический* характер и дифференцирующихся в зависимости от фазы жизненного цикла, *цель отражает смысл жизни* и потому столь важна для самой жизни. Неправильно сформулированные жизненные задачи можно успеть переформулировать, неправильно определенную цель жизни чаще всего переформулировать, а тем более осуществить, не удастся. Именно поэтому те, кто манипулирует, чаще всего предпочитают подталкивать человека в направлении решения вполне правильных, даже объективно верных задач (например, учиться, трудиться и т. д.). Но цель таких манипуляций совершенно «неконгруэнтна» самому смыслу жизни: предлагая учиться и трудиться только для того, чтобы *сделать карьеру*, манипуляторы фактически обедняют смысл и само содержание жизни своих подопечных.

Когда человеку цели задаются *принудительно* и *извне* (не важно, задаются ли они друзьями или врагами, своими или чужими, с благими помыслами или без таковых), то это превращает человека в духовного иждивенца и социального калеку. Эта горькая истина чаще всего не осознается жертвой такой «*жизненной дереализации*», поскольку, формально, человек, ставший объектом манипуляции, может быть сыт и успешен, популярен и свободен. Но, как говорится, «не хлебом единым жив человек».

Формирование в себе способности к самостоятельному целеполаганию деятельности (целеполаганию самодеятельности) неразрывно связано с духовной *самодисциплиной*. Для понимания смысла такой дисциплины следует иметь в виду, что «дух — это нематериальная составляющая бытия... Под духом понимаются не сами материальные элементы природы, а способ их связи, закон их функционирования, т. е. то, что обозначается терминами «форма», «гармония», «порядок», «самоорганизация» и что вносит *активное живое начало* (выделено авторами) в природу» [110, с. 278]. Если говорить о природе человека, то дух — это то, что соединяет в единую гармонию (ансамбль) такие свойства человека, как сознание, психика, мораль, вера, любовь, на-

дежда и т. д., которые отражаются в трех высших проявлениях человеческого духа искусстве, философии и религии (по Гегелю).

Следовательно, прежде чем ставить перед собой некую цель, человек должен определиться со сферой собственной деятельности и дисциплинированно следовать поставленной цели именно в избранной им сфере деятельности. Даже тогда, когда его психика, чувства, надежды или мораль подталкивают его к тому, чтобы свернуть с однажды избранной дороги, опустить руки и уйти от проблем, он осознает и верит, что должен последовательно и упорно следовать раз поставленной цели. В этом и состоит самодисциплина субъекта деятельности, который, сохраняя свою жизненную цель, сохраняет и самого себя в жизни. Такая самодисциплина представляет собой важнейший элемент духовности человека, поскольку «*качественно* характеризует *внутренний мир* самого человека и его сознательно-бессознательные связи с миром» [79, с. 448–450]. Целеполагание есть непосредственное проявление целостной личности. Сама схожесть слов (общий корень) *целеполагание* и *целостность* говорит за себя. Следовательно, целостная личность может и должна посредством целеполагания определять свою цель и образ своей жизни. Когда Дж. Дьюи заявляет о том, что у индивидов должны быть только такие цель и образ жизни, которые для них установило общество» [61, с. 119], он практически допускает саму возможность манипулирования индивидом от имени общества. Факты и примеры массового манипулирования людьми в условиях демократической власти сегодня носят массовый характер. И в этом смысле демократия и либерализм ничем не хуже и не лучше тоталитаризма или авторитаризма. Напомним, что манипуляция — технология власти, причем власти любой.

Следовательно, чтобы противостоять угрозе манипуляции, целеполагание самостоятельности должно основываться на таком фундаменте, который не подвержен манипуляции. Признано, что таким фундаментом является вера. «Отношение идеи или образа к чему-то внешнему, — утверждает Б. Рассел — заключается в вере» [129, с. 107]. За неимением возможности манипулировать верой ее чаще всего и пытаются просто разрушить. Разрушение веры ведет к утрате личностью возможности целеполагания в самостоятельности и становится

предварительным условием превращения ее из субъекта в объект деятельности. Именно поэтому целеполагание должно осуществляться с верой (уверенностью) в правильности тех целей, которые формулирует (определяет) для себя личность. Без веры целеполагание является очевидным случаем «чистого», но отнюдь не *продуктивного* воображения. Как известно, любая цель имеет определенное значение и формулируется в виде определенного предложения. *Целеполагание* в самом общем смысле этого слова можно определить как способность формулировать и предлагать что-то (в качестве цели) кому-то или самому себе. *Целеполагание* как раз и осуществляется субъектом социального творчества ради значения цели и в форме предложения.

«Имеются две стороны значения, которые могут быть названы субъективной и объективной. Субъективная сторона относится к состоянию человека, произносящего предложение, тогда как объективная сторона относится к тому, что делает предложение истинным или ложным», — указывает Б. Рассел [129, с. 109]. При этом он делает вывод о том, что идеи возникают до дискурса: «Необходимость признания «идей» существующими до языка будет более очевидна, если рассмотрим, что выражают слова» [129, с. 95]. На наш взгляд, этот тезис ошибочен, поскольку идеи возникают в определенной форме, т. е. они формулируются, а формулируются они в языке. Именно поэтому духовная культура включает в себя культуру языка, а попытки верифицировать культуру языка путем засорения его чужеродными символами, словами, знаками как раз и является одной из форм манипуляции, кодированием нашего сознания, его подготовкой к несамостоятельности, к утрате способности к целеполаганию и самостоятельности.

В условиях современного «постиндустриального» развития способность личности субъектов социального творчества к целеполаганию обусловлена борьбой между двумя основными типами социокультурных изменений: с одной стороны, это изменения, ведущие к обогащению и дифференциации культуры и связей между различными ее элементами; с другой стороны, это тенденция к ослаблению дифференциации или устранению некоторых элементов культуры и, прежде всего, устойчивых норм и идеалов, тенденция к упрощению культуры и ее упадку и деградации.

В условиях современной глобализации происходит процесс сближения и даже, в некоторых случаях, интеграции культур, который довольно часто выливается в очередную ассимиляцию, поглощение или уничтожение одной культуры другой. Казалось бы, что термин *уничтожение* неприменим к функционированию культурной системы. Но любая культура неразрывно связана с цивилизацией, которую эта же культура и создает. «Вопреки распространенному, особенно в англосаксонской традиции, мнению, понятия культуры и цивилизации не взаимозаменяемы» [89, с. 47]. И все-таки нельзя согласиться с тем, что «выведение культуры из культа и утверждение ее сакральной природы не представляется убедительным» [89, с. 47]. Поскольку сакральная и секулярная формы духовности, духовная и материальная формы культуры развивались в органичном единстве, на наш взгляд такое выведение более чем обоснованно. Ведь, именно высшее определяет низшее, смысл — форму, идея — вещь. Имеющиеся в литературе представления о том, что «ход идей следует за ходом вещей» — самая вульгарная версия материализма. И уж совсем нельзя согласиться с утверждениями М. де Унамуну о том, что «все цивилизации служат тому, чтобы порождать культуры, а культуры — чтобы порождать человека» [173, с. 225]. При всей верности второй части этого умозаключения, первая его часть не выдерживает проверки фактами. В мировой истории можно найти сколько угодно фактов, свидетельствующих о том, что цивилизация, обладавшая более примитивной культурой, разрушала высокоразвитые культуры только ради завоевания жизненного пространства и места в «пищевой цепочке». Техногенная цивилизация во многом способствует утрате личностью способности к целеполаганию, а тем самым и к социальному творчеству. Растущая компьютеризация, создание искусственного интеллекта, по версии некоторых западных исследователей, вообще «освобождает» личность от ответственности и самостоятельности. Всякий упадок в различных культурах и в различных сферах даже высокой культуры связан с тем, что ослабевает духовная значимость тех или иных элементов культуры [59, с. 285]. Следовательно, эта самая *духовная значимость* и *определяет* возможность самореализации личности. Это обусловлено тем, что именно духовная жизнь в *наи-*

большей степени способствует формированию и самоосуществлению личности, ее *интенсивному*, а не *экстенсивному* развитию. *Интенсивная* модель развития как раз и обращена на духовность, когда именно духовная культура развивается наиболее динамично и продуктивно. *Экстенсивная* модель развития связана с преимущественным развитием материальной культуры. Именно экстенсивная модель в развитии человека способствует тому, что цивилизация начинает превалировать над культурой, порой — подменять ее, способствуя тем самым утрате человеком способности к социальному творчеству.

В условиях научно-технических революций в Европе так и произошло: фетишизация научных и технических достижений породила не только товарный фетишизм, но и технологический детерминизм. С позиции этих идеологем роль цивилизации видится «ключевой» в решении чуть ли не всех (в том числе и нравственных, идеологических, этических, экономических и социальных) проблем посредством техники и технологии. Осознание наивности подобных представлений хорошо выражено А. Тойнби, одним из разработчиков цивилизационного подхода, который писал: «В обществе, которое открыло «ноу-хау» изготовления рога изобилия, несправедливость в распределении земных благ, перестав быть практической необходимостью, превратилась в чудовищное моральное преступление» [168, с. 34]. К аналогичной точке зрения пришел и один из разработчиков концепции технологического детерминизма Дж. К. Гэлбрейт, который с горечью писал: «Решающим инструментом преобразования является не государство и не личность, а современная корпорация» [51, с. 67]. В условиях современной корпоративной экономики, господствующей в индустриально развитых странах, многие блага цивилизации оказываются распределенными несправедливо, но, что самое существенное, личность оказывается нивелированной. Возникает так называемое «одномерное общество» (Г. Маркузе), идеалом которого становится навар (барыш, прибыль). Ни о какой *самореализации* личности и ее творческого потенциала в условиях господства бюрократической цивилизации, ориентированной на товарный фетишизм, по мнению Дж. К. Гэлбрейта, речи идти не может. «Власть системы основана на том, что эта система может *воздействовать на мнение*» [51,

с. 289]. Как видно, речь идет о возможностях манипуляции. О самореализации и подлинном социальном творчестве в условиях *такой* цивилизации рассуждать не приходится. Отсюда возникает вопрос о том, как современные социокультурные изменения влияют на способность личности к самореализации, если личность, под влиянием таких изменений, постепенно утрачивает свои субъектные свойства? Ответ видится в следующем. При утрате своей субъектности личность утрачивает и способность к самореализации, утрачивает свою *целостность, полноту своего бытия*. Борьба за кусок хлеба или недобросовестная конкуренция никак не могут быть отождествлены с полнотой бытия и целостностью личности.

Но вот что интересно: чем дальше мы смотрим в будущее цивилизации, тем в большей степени индивид выступает не самостоятельным, утрачивающим свою субъектность. Вместо *автономии личности* мы обнаруживаем *мнимую автотрофность* (термин В. И. Вернадского) общества. Вместо самореализации личности мы обнаруживаем тотальное манипулирование ею и ее растущую зависимость. Причиной этого «возвращения к истокам» является деградация культуры и ее подмена цивилизационными мышлением и сознанием.

Но если раньше человек был несамостоятельным из-за своего бессилия перед природой, то сегодня он оказывается несамостоятельным из-за своего бессилия перед созданной им же цивилизацией, которая отчуждает его от метафизических оснований духовной культуры. Отказ от духовной культуры в пользу прагматизма современной цивилизации есть отказ от высшей сущности человека в пользу его физиологической природности. Сведение смысла жизни к комфорту или к доходам показывает разлагающее влияние на человека любой цивилизации, оторванной от метафизических основ духовной культуры. Но *возвращение к метафизическим основам духовной культуры* как раз и выступает *генеральным условием самореализации личности*. Ведь без такого апеллирования к духовной культуре личность обречена на морально-нравственный застой потому, что она утрачивает критерии *собственной самоидентификации*. Застой в духовном развитии — характеристика отнюдь не малых этнических культур, как полагал Б. С. Ерасов [59, с. 284]. Сегодня, и это необходимо с со-

жалением признать, более чем крупные этнические культуры свидетельствуют о духовном застое целых социумов-этносов.

Ответить на вопрос о том, почему так происходит, без понимания того элементарного обстоятельства, что данные социумы-этносы оторвались от собственной духовной культуры, невозможно. И здесь сколько угодно можно приводить факты, свидетельствующие о частных (конкретных) примерах следования традициям, обычаям и ритуалам; но этими (по большому счету сугубо формализованными и «холостыми» примерами) невозможно будет доказать, что метафизика данных культур сохранена в *целостности*, что данные цивилизации питаются (*культивируются*) именно *этой* метафизикой.

Самореализация личности субъекта социального творчества детерминирована не только исторически или культурно, но и *социально*. Сами по себе, способности личности — предмет и область исследования психологии, педагогики, социологии и других наук. Но только философия культуры может дать *интегральное* представление о сущности способностей, причем способностей именно *субъектных*. Пытаясь дать всесторонний анализ способностей личности как категории именно культуры, основоположники социобиологии Э. Уилсон и Ч. Ламсден еще в конце 50-х гг. XX в. ввели в научный лексикон понятие «*культурген*» как единицу культуры. Они выдвинули тезис о наличии у человека четырех основных способностей: способности учиться, способности к подражанию, способности к обучению и способности к созданию символов и абстракций. «Мы считаем, — писали они, — что ключ к пониманию проблемы взаимодействия генетической и культурной эволюции лежит в понимании процессов развития мыслительных способностей человека и его поведения» [65, с. 135]. Однако социобиология не объясняет и не может объяснить значения *духовной культуры* в *самореализации личности*; она не в состоянии раскрыть и сам *механизм* формирования субъектных способностей человека, а уж тем более, механизм социального творчества. Гораздо более последовательной представляется попытка ряда исследователей раскрыть действие механизма самореализации личности через категорию *самоуправление*. Так, например, утверждается, что «самоуправление есть процесс самореализации личности посредством

осуществления ею собственной самостоятельности и самоорганизации» [160, с. 11]. Справедливо критикуя некоторых современных исследователей за трактовку «самоуправления как метода социального управления» [30, с. 82], некоторые авторы, например, отмечают: «В случае самоуправления субъект одновременно является и объектом, а смысл самоуправления сводится к самокоординации, саморегулированию своего собственного мышления и поведения», тогда как в случае управления «субъект управления отделен от объекта управления; здесь возникает определенное социальное отношение, в структуре которого имеют место два контрагента. Один управляет, а другой — управляем» [160, с. 12].

Если отталкиваться от логики указанных авторов, то именно *разрыв* между субъектом и объектом управления и может служить препятствием для максимально полной самореализации личности, поскольку каждой из них управлением (технологией манипулирования) предписывается строго определенная социальная роль. Выход за рамки технологии управления как технологии манипулирования людьми может быть найден лишь на путях развития самостоятельности и инициативы, социальной творческой активности самого человека. Ведь сказано же, что «дорогу осилит идущий». И тут возникает необходимость уточнить причины существования самого феномена управления и его соотношение с проблемой самоуправления личности. Обычно считают, что в основе управления лежит объективный процесс общественного разделения труда и связанная с ним специализация. Отсюда делается вывод о том, что: 1) менеджмент (управление) — это функция (специальность) отдельной социальной силы (группы) и 2) отделение функции управления от субъекта деятельности — закономерность развития человеческого общества.

Но следует обратить внимание на тот факт, что процесс общественного разделения труда исторически развивался *стихийно* (!) и до сих пор никто всерьез даже не попытался хотя бы скоординировать его, а уж тем более придать ему планомерный характер. Даже в плановых экономиках недавнего прошлого идеи о «планомерности как сознательно поддерживаемой пропорциональности» трактовались чисто волюнтаристски, исходя из развития общественных и лич-

ных потребностей (которые сами, в свою очередь, формировались и развивались стихийно!). Результатом такого стихийного разделения труда стали не только монополия на управление со стороны определенных социальных сил, но и диспропорции в экономике и культуре, отставание ряда стран в своем социокультурном и технико-экономическом развитии от передовых государств и т. д.

В связи с этим возникает вопрос о способах устранения указанных перекосов и, прежде всего, устранения монополии отдельных социальных сил (так называемых «административных органов», «номенклатуры», «плутократии», «охлократии», «бюрократии» и т. д.) на осуществление функций управления (а значит и манипулирования). Это тем более значимо, что благодаря такой монополии и манипуляции складывается своеобразная виртуальная реальность, которая предполагает взаимодействие человека не друг с другом, и даже не с конкретными вещами (предметами), а с виртуальными образами — симуляциями. Находясь в такой виртуальной реальности (а лучше было бы ее назвать псевдореальностью) индивид утрачивает свою духовную идентичность и способность к духовной социализации. Он во все большей степени воспринимает окружающий его мир как некую игровую среду, сознавая при этом ее условность. «Весь мир — театр, и все мы в нем — актеры» — этот тезис становится едва ли не кодовым ключом к пониманию поведения и поступка современного «рыночного человека». То обстоятельство, что он с недопустимой легкостью (несерьезностью) относится к собственной жизни, само по себе печально. Но то обстоятельство, что он начинает точно так же относиться к жизни и законным интересам других людей — это свидетельство деградации традиционного гуманизма, который объявляет в качестве высшей ценности саму человеческую личность.

Необходимость различать старый и новый типы социальной организации с помощью матрицы «виртуальное — реальное» предполагает развитие человеческого «я» в координатах духовности. Иначе говоря, только с помощью соотнесения своего эго с высшими абсолютными ценностями человеческого бытия индивид может самоопределился и выявить характер его собственного бытия как виртуальной или реальной данности. Современная философия постмодер-

на (Ж. Бодрийяр, Ж. Ф. Лиотар, А. Турен и др.) не в состоянии дать ответ на вопрос о том, каким способом можно преодолеть противоречие между образом реальности и самой реальностью. Так, Ж. Бодрийяр под реальностью подразумевает ценностное наполнение вещей и поступков, но ничего не говорит о *природе* этих ценностей. Пошлость интерпретации реальности здесь состоит в том, что вся реальность практически отождествляется у него с некими анонимными знаками. Десоциализация индивида объясняется им утратой различения знака — образа и референта — реальности. Как это происходит? Сначала знак действительно является, по мнению французского постмодерниста, отражением реальности, но в какой-то момент он вдруг становится «кривым зеркалом», извращающим и маскирующим подлинную реальность. В конечном счете знак — образ перестает вообще иметь какую бы то ни было связь с подлинной реальностью. Так возникает и завершается отчуждение индивида от подлинной реальности, например, от реальной социальной среды [277].

Результат такой духовной десоциализации — цепная реакция виртуализации бытия, всех его аспектов. «Знаки» не конвертируются больше в «означаемое», становятся симулякрами, а бытие — симуляцией. Развитие симуляции сегодня повсеместно. Мы можем наблюдать симуляцию заботы или активности, любви или работы, отчаяния или восхищения... Этот процесс включает в себя индивидов — объектов манипуляции, которые также становятся симулянтами — псевдоличностями. Происходит умирание самой человеческой природы в человеке, а он превращается в пустой сосуд, лишенный подлинного своего содержания. Сосуд, конечно, может быть прекрасен и сам по себе, но пытаться объяснить это жаждущему все равно, что стремиться остановить бег времени.

Важнейшим способом решения данной проблемы как раз и является расширение и углубление личностного самоуправления человека, основанного на высших ценностях духовной культуры. Именно эти ценности, а не предписания «административных органов», могут и должны регламентировать процесс социального творчества, а шире — всю деятельность людей. Об огромном потенциале самоуправления сегодня можно судить, например, по состоянию в сфе-

ре «управления качеством» (продукции персонала, бизнеса в целом и т. п.). Так, сравнивая японскую и американскую модели управления качеством, некоторые авторы отмечают, что в японских кружках «управления качеством» на первом месте стоят именно инициатива, самостоятельность и активность самих работников, тогда как в США контролем качества занимаются специальные отделы (службы) предприятий и организаций [164, с. 317–347]. Разница в качестве на японские и американские товары видна, как говорится, невооруженным глазом.

Именно самоуправление личности раскрепощает ее творческий потенциал и создает максимально благоприятные условия для самореализации и социального творчества. Сегодня существует множество различных теоретических моделей самоуправления. Так, в Японии с 1962 г. наиболее популярной моделью социального взаимодействия (на основе широкого социального самоуправления) является модель К. Исикава. В нашей стране также имеются различные теоретико-методологические модели самоуправления, разработанные авторами применительно к разным сферам деятельности [2, 18, 62]. Способность к самоуправлению как бы *завершает* всю иерархию субъектных способностей личности к: 1) самоидентификации, 2) самоопределению, 3) самоуполномочиванию, 4) самооценке, 5) самоконтролю, 6) самодисциплине, 7) самодетальности, 8) саморазвитию и 9) самореализации, и является тем *праксисом*, который доводит все выше перечисленные способности до *операционального* уровня, до *актуализации* их в деятельности.

Набор субъектных способностей личности еще требует своего дальнейшего углубленного исследования и уточнения. Но должно быть ясно, что именно этот набор способностей обуславливает структуру и содержание *комплексного (интегративного) потенциала личности* как субъекта социального творчества. Когда речь идет о физиологических способностях, или о духовном, интеллектуальном, социальном или каком-либо ином потенциале, то следует иметь в виду, что их *синтез* задается именно субъектными способностями самого человека. Без таких способностей и их использования сам *комплексный (интегративный)* потенциал личности может оказаться не инте-

гральным результатом развития человека, а простой суммой отдельных частностей. Для того, чтобы получить не *сумму*, а *произведение*, да еще *интегральную величину*, как раз и необходимы *субъектные способности*, операциональным завершением которых является способность личности к самоуправлению.

И в этом смысле можно лишь согласиться с выводом К. Маркса о том, что подлинным человеческим богатством является «всемирно-историческое накопление человеческих способностей». Но накопление *субъектных способностей* происходит далеко не само собой, отнюдь не стихийно (как, например, развивается общественное разделение труда или формируются многие наши потребности); оно возможно лишь под благотворным влиянием духовной культуры, которая составляет основу воспроизводства и самого человека как субъекта социального творчества.

* * *

1. Самореализация личности как важнейшая цель социального творчества обусловлена способностью субъекта *целеполагать* себя в качестве объекта собственной деятельности. *Целеполагание* самодеятельности личности или, иначе говоря, целеполагание субъектом социального творчества самого себя в контексте своей деятельности, есть *непосредственное* проявление целостной личности. Способность правильно выбирать и формулировать цель процесса социального творчества и ее добиваться представляет собой интегрированный результат развития субъектных характеристик (способностей) личности.

2. В основе этого интегрированного результата лежат субъектные способности личности, составляющие в комплексе ее особую функцию самоуправления, посредством реализации которой личность нацеливается на достижение главной цели социального творчества — развития, улучшения и продолжения самой жизни человека. Смысл социального творчества, взятый в качестве его цели, таким образом, выступает как повышение *качества жизни*, под которым следует понимать наполнение самой жизни высшим смыслом человеческого бытия, что возможно на почве освоения и усвоения человеком высших ценностей духовной и социальной культуры.

Глава 2

СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

*Суете сует, суета сует, — все суета!
И томление духа.
Еккл. 1,2*

*Люди не рождаются, а становятся
теми, кто они есть.
К.А. Гельвеций*

*Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству
и в своем лице и в лице всякого другого
так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему
только как к средству.
И. Кант*

Духовная социализация человека может и должна быть рассмотрена в поведенческом контексте. Дело в том, что от поведения во многом зависит и успех духовной социализации личности. Кроме того, в поведении обнаруживаются различные социальные отклонения. Тем самым, существует и «социальная десоциализация», т. е. такое состояние личности, при котором она сознательно или подсознательно отказывается от конструктивного социального взаимодействия с другими людьми на основе поиска, освоения и усвоения общих ценностных ориентаций.

Социальные отклонения представляют собой противоположный духовной социализации личности полюс ее бытия. Смысл таких отклонений пытались выяснить еще древние греки. Так, Гераклит рассматривал социальные отклонения как прямое нарушение законов (т. е. общественных формальных норм). Он утверждал: «Народ должен сражаться за закон как за свои стены... Своеволие следует гасить скорее, чем пожар». Аристотель, в свою очередь, усматривал суть социальных отклонений в поведении людей в «непропорциональном увеличении или уменьшении полезного или вредного в отношении себя и других». Тем самым, социальное отклонение от нормального поведения представляет собой нарушение справедливости в личной и общественной жизни. Несправедливость, по мнению Аристотеля, может различаться а) по установлению и в) по природе. Справедливость «по установлению» — это законы, нарушение которых есть отклонение от социальной нормы. Справедливость «по природе» — это *справедливость вообще*, естественное состояние, одобренное обычаями и традициями.

Социальные отклонения в поведении людей имеют самые различные причины и последствия. Собственно говоря, социальным отклонением или *девиантным поведением* называют деятельность человека, не соответствующую установившимся в данном социуме социальным нормам, образцам, стереотипам поведения. Однако, существует немало проблем с отнесением того или иного поступка к разряду «отклоняющегося». Во-первых, термин *девиантное поведение* — довольно размытая категория. Девиантное поведение нельзя определить четко и юридически корректно. В настоящее время девиантное поведение определяется как поведение, отклоняющееся от социальной нормы. Но вряд ли такое определение исчерпывающе. Более логично было бы рассматривать девиантное поведение как *уклонение* (т. е. сознательное действие индивида) от социальной нормы, от конструктивного социального взаимодействия, как некую духовно-нравственную *оппозицию* обществу. Это тем более было бы справедливым, что в основе девиантного поведения лежат именно психические и морально-нравственные деструкции. Болезнь, тем более душевные расстройства, вряд ли могут служить достаточным основанием для при-

числения больного к числу субъектов девиантного поведения: ограниченность его дееспособности априори избавляет его и от необходимости соблюдать социальные нормы, и от санкций за их нарушения. Подчеркнем, речь идет не о знании или незнании законов, а многочисленных психических расстройствах и заболеваниях, по числу которых российское общество в последние десятилетия уверенно стремится в мировые лидеры. Ни о какой духовной социализации здесь уже не может быть речи по определению.

Самым сложным представляется проведение грани между нормальным и девиантным поведением. Возникает в связи с этим закономерный вопрос: что нужно считать *социальной нормой* поведения? Ответ на данный вопрос необходим для того, чтобы отграничить нормальное поведение от девиантного.

Ю. В. Кудрявцев утверждает: «Социальные нормы — продукт познания и переработки в сознании людей информации о прошлом и настоящем, о наиболее рациональных приемах поведения и деятельности, оправдавших себя на практике и ведущих кратчайшим путем к полезному техническому или общественному результату» [154, с. 75]. Но в такой интерпретации социальной нормы как «продукта информации» неинформированность (например незнание законов) должно освобождать человека от несоблюдения этой самой нормы. А этого нет. М. И. Бобнева рассматривает социальные нормы в контексте проявлений самой личности: «Выступая как мощные средства социальной регуляции поведения, социальные нормы являются «мостом», связывающим все проявления личности человека, его поведение с важнейшими институтами современного общества, его структурой, его требованиями» [26, с. 47]. Однако в этом толковании социальной нормы априори отменяются как факт, как реальность ненормативные проявления личности. Если социальная норма характеризует *все* проявления личности, то тогда абсцессная лексика, хулиганство или иные примеры девиантного и деликвентного поведения можно было бы считать социальной нормой. Но этого делать нельзя.

И здесь встает вопрос о *качестве* социального отклонения от социальной нормы. Л. А. Журавлева полагает, что «определение социального отклонения исходит из дихотомии «социальная норма — от-

клонение (нормонарушающее поведение)», независимо от правильности, «естественности», адаптивности социальных норм... Сложность при определении социальных отклонений вызвана неопределенностью ожиданий окружающих, несогласием в вопросе соблюдения установившихся правил поведения» [60, с. 217].

На вопрос о том, что такое универсальная (общая) социальная норма, также нельзя ответить однозначно, так как в разных социальных группах существуют свои, определяемые именно этой группой, нормы и правила поведения. При этом многие групповые нормы и правила даже не закреплены в письменной форме и не кодифицированы. Они представляют собой скорее *неформальные* регуляторы социального поведения: ритуалы, обычаи, передающиеся от одних участников социума к другим. Ввиду неопределенности диспозиций моральных норм, социальные отклонения всегда можно трактовать как нормальное поведение, если оно не противоречит законам. Так, традиция бывших пограничников или десантников купаться в городских фонтанах в праздники может быть истолкована и как девиантное поведение, и как нормальное поведение. Для одних оно свидетельствует о корпоративном духе, о некоем неформальном единстве, а для других — о мелком хулиганстве и даже нарушении общественного порядка. Власть реагирует по ситуации.

С другой стороны, любое креативное поведение, любое творчество, тем более социальное творчество — это отклонение от социальной нормы, ее очевидное и откровенное нарушение. В противном случае ни в искусстве, ни в культуре, ни в сферах экономики и политики не появлялось бы принципиально новых решений, проектов, продуктов.

При изучении множества теорий, объясняющих причины и сущность социальных отклонений в поведении, обнаруживается преобладание психологического и биологического подходов при явном дефиците философских исследований на эту тему. Так, сегодня выделяют три основных подхода: биологический, психологический, социологический.

В рамках *биологического* подхода отклонения в поведении объясняются наследственностью, генетической предрасположенностью, физиологическими и физическими особенностями индивида. Ос-

новоположником этого подхода является Ч. Ломброзо (Италия), который разработал таблицу признаков прирожденного «нарушителя» (преступника), в которой описал «атавистические» черты личности, от рождения наделенной преступными наклонностями. Теория Ч. Ломброзо оказала влияние на развитие криминологии, получила широкое распространение в социальных науках

В XX в. У. Шелдон (США) пришел к выводу о том, что у людей определенного типа конституции присутствуют различные характерологические особенности. Он разделил всех людей на ряд групп:

Эндоморфы (люди умеренной полноты, с мягким и несколько округлым телом) — в основном общительны, умеют ладить с другими, в меру эгоистичны, потворствуют своим желаниям.

Мезоморфы (люди, имеющие сильное и стройное тело) — активны, напористы, не слишком чувствительны, проявляют склонность к беспокойству.

Эктоморфы (люди с хрупким и тонким телосложением) — наделены повышенной чувствительностью и нервозностью, склонны к самоанализу.

По мнению У. Шелдона, наиболее склонными к социальным отклонениям являются активные мезоморфы.

В середине XX века были получены данные о том, что некоторые умственные расстройства (особенно шизофрения) могут быть обусловлены генетической предрасположенностью. В 80-е годы исследования врачей подтвердили генетическую предрасположенность к заболеванию алкоголизмом и наркоманией.

Р. Прайс (Великобритания) установил, что наличие дополнительной хромосомы Y в большей степени свойственно мужчинам с серьезными психопатическими расстройствами и повышенной агрессивностью. Дальнейшие исследования показали, что среди мужчин с дополнительной хромосомой наблюдается более высокий уровень правонарушений. Кроме того, они обладают более низким интеллектуальным потенциалом.

Однако, сугубо биологический подход игнорирует социальную обусловленность девиаций, абсолютизирует влияние биологических факторов на поведение человека. В рамках *психологического* подхода

социальные отклонения в поведении объяснялись психологическими факторами и психическими отклонениями. Данный подход связан с именем австрийского психиатра З. Фрейда. Причинами социальных отклонений, по З. Фрейду, являются внутренний конфликт, душевный дискомфорт и сексуальная неудовлетворенность. З. Фрейд ввел понятие «чувство вины». Хотя следует отметить, что независимо от З. Фрейда это самое «чувство вины» прекрасно изобразил в своем романе «Преступление и наказание» Ф. М. Достоевский. Рассуждая о различных влечениях индивида к деструкции, З. Фрейд, как известно, объяснил их неправильной сексуальной социализацией в детстве. О неправильной духовной социализации в детстве в его сочинениях не было ни слова.

Акцент на психологические факторы в поведении личности прослеживается и в концепциях неофрейдизма (К. Хорни, Г. С. Салливан, Э. Фромм и др.). Так, К. Хорни связывает социальные отклонения в поведении индивидов со «страхами», порожденными внешней средой. Как реакция на страх возникают различные защитные механизмы:

- рационализация или преобразование невротического страха в рациональный страх перед внешней опасностью;
- подавление страха, при котором он замещается другими симптомами, иногда бравадой, тягой к риску, повышенной агрессивностью;
- «наркотизация» страха (либо «прямая», с помощью алкоголя и наркотиков, либо «переносная», в виде бурной внешней деятельности);
- бегство от ситуаций, вызывающих страх.

Как показывает практика, такие «средства защиты» приводят к социальному и духовному отчуждению личности, провоцируют неврозы, социальные отклонения в поведении человека.

Наконец, *социологический* подход к анализу социальных отклонений в поведении связан с выяснением социальных причин, вызывающих такие отклонения. Социологические теории отчасти учитывают социальные и культурные факторы, на основе которых возникают и развиваются социальные отклонения, социальное отчуждение, социальная оппозиция.

Общие подходы к анализу этих вопросов были заложены еще в трудах ученых XIX — начала XX вв. Напомним сочинения О. Конта (идея социального порядка и контроля), Г. Спенсера (концепция социальных институтов и их роль в развитии социальных норм), Т. Веблена (специфика социальных групповых отклонений), К. Маркса (идея отчужденной социальности), П. А. Сорокина (идея девиантности как конфликта разнородных шаблонов поведения) и др.

Наиболее основательно методология анализа отклоняющегося поведения была разработана в конце XIX в. Э. Дюркгеймом. Он, в частности, уточнил само понятие социальной нормы как ситуации, которая складывается в большинстве случаев (например, характеризует жизнь большинства из имеющихся социумов). Так, он считал преступность «нормальным» явлением, так как ни одно общество, лишенное ее, никогда не существовало. О «ненормальности» феномена преступности можно говорить лишь тогда, когда наблюдается ее резкий скачок. Но сама по себе, как исторически и социально обусловленное явление, преступность, по его мнению, никогда не исчезнет, но будет менять свою форму.

Среди основных причин социальных отклонений в поведении человека Э. Дюркгейм называл *аномию*, под которой он подразумевал аморфность и неотрегулированность многих сфер личностного и общественного бытия. Свою теорию аномии он использовал в исследовании феномена самоубийства. Объясняя причины самоубийств, он подчеркивал, что социальные правила играют важную роль в регуляции жизни людей. Когда социальные нормы управляют поведением человека, люди знают, чего им следует ожидать друг от друга. Жизненный опыт людей более или менее соответствует ожиданиям, которые обусловлены социальными нормами. Однако во время кризисов или иных радикальных социальных перемен жизненный опыт перестает соответствовать идеалам, воплощенным в социальных нормах. В результате люди испытывают состояния дезориентации. Чтобы продемонстрировать воздействие аномии на поведение людей, Э. Дюркгейм показал, что во время неожиданных экономических спадов и подъемов традиционные социальные нормы обычно разрушаются, а уровень самоубийств, как правило, становится выше обычного.

Хотя теория Дюркгейма подвергалась критике, основная ее мысль о том, что социальная дезорганизация является причиной девиантного поведения, и в наши дни считается общепризнанной. Термин «социальная дезорганизация» означает состояние общества, когда культурные ценности, нормы и социальные связи отсутствуют, ослабевают или противоречат друг другу. Это может быть, например, результатом смешения религиозных, этнических и расовых групп, имеющих различные верования, проявляющих верность различным идеалам. Но это же может наблюдаться при высоком уровне миграции населения или неустойчивости социальных взаимосвязей.

Идеи Э. Дюркгейма нашли свое отражение в работах Т. Хирши. Он, в частности, утверждал, что чем больше люди *верят* в ценности, принятые обществом (например, в правильность законов), чем активнее они стремятся к конструктивному взаимодействию и тем менее они подвержены социальным отклонениям в своем поведении. Однако эмпирические исследования не подтверждают выводов, сделанных Т. Хирши. Группы сверстников действительно регулируют поведение своих членов, но они же могут поощрять преступное поведение.

Теория Э. Дюркгейма была воспринята и продолжена в работах Р. Мертон (в рамках структурно-функционального подхода). Он несколько модифицировал теорию аномии, приспособив ее к условиям стабильного (американского) общества [12, с. 69–81].

Р. Мертон рассматривает, в частности, *нормативную структуру* общества и способы социальной адаптации к ней. Под *нормативной структурой* он понимает структуру отношений между нормами, ролями, статусами, ценностями и институциональными порядками. Он также признает нормальным то обстоятельство, что отношения между некоторыми нормативными компонентами могут быть конфликтными.

Мертоновская трактовка аномии многомерна и позволяет выделить несколько различных смыслов социологического понятия «аномия», идущего от Э. Дюркгейма:

- Аномия является свойством социальной системы в целом, она возникает в результате распада нормативного и ценностного согласия в обществе.

- В узком смысле под аномией понимается нарушение соответствия и согласованности между нормами и ценностями, регулирующими один и тот же тип поведения. В случае, если нормативное поведение оказывается неэффективным, то для достижения значимой для субъекта цели могут использоваться нормативно запрещенные средства. Например, допинг в профессиональном спорте. Наоборот, при «обесценивании» исходных целей самодостаточную ценность приобретает следование институционально предписанным нормам поведения (ритуализм).
- Социальная структура рассматривается Р. Мертоном не просто как нормативная структура, координирующая нормы-ценности, но и как структура возможностей людей, предопределяющая их поведение в условиях выбора средств для достижения поставленных целей. В этом смысле под аномией понимается та или иная степень диссоциации, расхождения между нормативной структурой возможностей человека.

Таким образом, он считает, что причиной социальных отклонений в поведении людей является разрыв между культурными целями общества и социально одобряемыми средствами их достижения. Другими словами, если люди ставят перед собой цель, которую нельзя достичь принятыми в данном обществе средствами, они пытаются найти иные средства, в том числе и социально осуждаемые. Естественно, это ведет к разного рода девиациям. Но это — свидетельство культурной десоциализации человека, его отказа от освоения и усвоения ценностей культуры.

Проблема заключается в том, чтобы определить, что это за средства, что за социальные силы, которые заставляют человека искать социально неодобряемые пути достижения цели. Вероятно, большая часть из них относится к числу агентов социализации. Это семья, школа, среда ближайшего окружения, трудовой коллектив, средства массовой информации.

Однако необходимо иметь в виду, что эти факторы не автоматически влияют на появление отклоненного поведения. Социологи давно уже доказали, что неблагополучие в семье гораздо сильнее и актив-

нее способствует возникновению отклонений в поведении, чем благополучие. Эта тенденция прослеживается и в отношении иных агентов социализации.

Но, вместе с тем, девианты появляются и в благополучных семьях, школах, коллективах и др. Значит, девиация представляет собой следствие комплексного воздействия на личность, что требует учета ее особенностей, предшествующего образования, воспитания, склада характера, психологических черт, ситуации в обществе и в конкретной социальной среде.

Р. Мертон разработал классификацию девиантного поведения. Он выявил типы приспособлений (адаптивные типы) индивидов к нормам, одобряемым средствам и целям: *конформизм* (полное подчинение социальным нормам, согласие с целями общества и законными средствами их достижения); *«инновация»* (согласие с целями, но отрицание существующих социально одобряемых способов их достижения); *ритуализм* (отрицание общественных целей, но использование законных средств их достижения, возведение их в абсолют); *ретритизм* (отрицание общественных целей и средств); *бунт* (отрицание старых и формирование новых целей и средств) [99]. Критики этой типологии обычно подчеркивали ее чрезмерно абстрактный характер, «индивидуализацию» отклоняющегося поведения и игнорирование многообразия субкультур и нормативных порядков в обществе, а также пренебрежение различиями между рациональными и иррациональными формами «инновации» и «бунта».

Инновация как специфический тип адаптации (по классификации Р. Мертон) преобладает в обществе с выраженной социальной динамикой. В таком обществе цель — будь то материальный успех или власть как его эквивалент, редко может быть достигнута без нарушения социальных норм. Нормы же защищены соответствующими социальными институтами. Тем самым перераспределение богатства и власти достигается путем нарушения социальных норм. Но такое нарушение может служить благом и быть позитивным, а может быть негативным и наносить вред. Все дело в том, что новация сама по себе отнюдь не есть творчество, не есть креатив. Новация есть появление нового, обновление прежнего. Но будет ли такое обновление

качественно лучше, совершеннее, общественно полезнее — вопрос отдельный. Часто бывает с точностью до наоборот. Тот факт, что сегодня многие авторы по существу отождествляют понятия «инновация» и «творчество», свидетельствует, на наш взгляд, о серьезных философских упущениях в данном вопросе. Реформирование, модернизация — это тоже инновация, провозглашаемая сегодня к месту и ни к месту. Но, как учит опыт социальных, политических, экономических и культурных реформ в нашем обществе, далеко не всегда проводимые реформы улучшают положение личности и общества, служат их процветанию. Благими же намерениями, как тоже известно, «вымощен путь в ад».

Потребительское поведение большинства современных молодых людей ориентировано на поиск наслаждений и удовольствий, на то, чтобы «все взять от жизни». Средства массовой информации, реклама усиленно пропагандируют развлечения и гедонистические ценности. «В России сформировался разрыв между православными ценностями, идеалами справедливости и нестяжательства и экономическими устремлениями предпринимательства. Эта проблема охватывает одну из важнейших особенностей русского менталитета: «Сознание неправды денег в русской душе невытравимо» [64, с. 223]. Без денег не может быть никакой инновации. Но современный культ денег в российском обществе создал парадокс: никакими деньгами инновацию теперь не «включить». Все чаще слышатся суждения о греховности российских, да и зарубежных капиталов: «Деньгами души не купишь»; «Богатому черти деньги куют»; «Грехов много, а денег — больше» и т.д.

В условиях кризиса современного общества проявляет себя еще один тип социальной адаптации (ритуализм), который наиболее характерен для тех, кто не надеется выиграть, но имеет много шансов все потерять. В такой ситуации естественно держатся рутинных форм социального поведения. Лишенные перспективы получить работу, образование, не имея средств создать семью, молодые люди ищут способы ухода от обыденной серости с помощью алкоголя и наркотиков, временно снимающих фрустрацию, социальные фобии. Главные ценности нарождающегося общества в данном случае отвергаются как ведущие к слишком большому риску.

Естественно, что отмеченные выше типы адаптации являются виртуальными. В действительности, наблюдается духовная и социальная дезадаптация, а шире — десоциализация, нарастание социального и духовного отчуждения между людьми. Еще больше об этом свидетельствует и такой тип социальной адаптации, как ретритизм. В условиях ретритизма в большей степени самореализуются люди, которые «пребывают» в обществе, но, по сути, не являются его членами, да и не желают быть ими. Они не просто не участвуют в реализации общих ценностей. Им вообще до них дела нет, как и до существующих норм и институтов. Это классический тип приспособления к социальным нормам и конкретному социуму лиц с криминальными наклонностями.

Во времена кризисов, резких социальных потрясений баланс между устоявшимися и инновационными ценностями нарушается. Общество, являясь саморегулирующейся системой, ищет средства, которые способствовали бы более успешной социальной и духовной адаптации членов социума к изменившейся ситуации. Но возникающий ценностно-моральный релятивизм отдельных граждан сопровождается поисками новых, более выгодных для них лично смыслов и ценностей, конфликтами норм, идеалов, смысложизненных принципов. Предлагаемые той или иной элитой или богемой новые и далеко не лучшие поведенческие «стандарты» постепенно начинают усваиваться в других социальных стратах. Им как более привлекательным и престижным начинает следовать сначала меньшая часть общества, затем и его большинство. Изменяющиеся (трансформирующиеся) общества обычно плюралистичны, и наряду с ценностями прошлого и будущего сосуществует немалое количество ценностей переходного времени (как правило, сиюминутных).

Усиливающаяся социальная дифференциация модифицирует восприятие ценностей в разных социальных группах и десоциализирует общество. Обостряется проблема этического выбора и на индивидуальном, и на групповом, и на общесоциальном уровнях. Общество начинает раскалываться на конкурирующие, враждебные группы именно по принципу конкретного понимания его участниками новых целей-ценностей. Конфликт ценностей приводит к социальным потря-

сениям и нарастанию духовных деструкций. Отшельничество, уход от мира, сектантство, с одной стороны, и нарастающий цинизм, жестокость и пошлость, с другой стороны — вот новая картина единства и борьбы противоречий в сфере духовной жизни современного общества.

Т. Парсонс выделил четыре так называемых «функциональных императива» развития личности в современном обществе: а) адаптацию, в) целеориентацию, с) интеграцию и d) поддержание образца. Развивая теорию социальной стратификации в современных условиях и используя сугубо структурно-функциональный подход, он особое внимание уделил анализу фактора социальных ролей в развитии социальных систем. Парсонс пишет: «Следует кратко упомянуть об одном очень важном аспекте сочленения личности с социальной системой. Когда организованная система взаимодействия между *эго* и «*другим*» становится устойчивой, начинают возникать взаимные ожидания относительно действий и установок каждого из них. Эти ожидания представляют ядра того, что можно назвать ролевыми ожиданиями» [100, с. 442].

Сразу возникает ряд вопросов. *Во-первых*, если родовые ожидания, по мнению Т. Парсонса, представляют «очень важный аспект» развития социальных систем, почему же о них нужно упоминать «кратко»? *Во-вторых*, в чем же состоит столь выдающаяся «важность» таких ролевых ожиданий, если они возникают *после того, как социальная система становится устойчивой*? *В-третьих*, что же такое в понимании Т. Парсонса «сочленение» личности с социальной системой, уж не полная ли социализация самой личности? Умение рассуждать научнообразно, как известно, несколько не приближает ни автора, ни самого читателя к пониманию существа вопроса. Скорее наоборот. Этим и страдает, в известной мере, современная социология, которая крайне широко понимает свой объект и предмет и претендует на статус науки об обществе вообще.

А вот еще один фрагмент из сочинения Т. Парсонса, посвященный возникновению новых социальных норм, эталонов поведения, культурных эталонов и т. д. «При институционализации, в социальной структуре культурных эталонов, особенно эталонов целостной ориен-

тации, взаимная интеграция личности, социальной системы и культуры образует *полный круг* (выделено нами — А. М.). Такие ценностные эталоны, институционализированные в социальной структуре под действием ролевого механизма, в сочетании с другими элементами организуют поведение взрослых членов общества. В процессе социализации они, в свою очередь, обеспечивают становление структуры нового взрослого члена общества, оформляя пластичность детской личности. Процессы социализации ... зависят от социального взаимодействия... Следует иметь в виду, что нами представлена весьма общая и абстрактная схема. Мы вполне отдаем себе отчет в том, что она не исчерпывает всего богатства и разнообразия человеческого существования...» [100, с. 454]. Вот уж верно, очень уж абстрактная схема, суть которой выражена в тезисе о том, что ролевые механизмы оказывают влияние на институционализацию неких ценностных эталонов. А идея о том, что процессы социализации зависят от социального взаимодействия, так просто не требует комментариев. Автор-то считает, что это социальное взаимодействие зависит от уровня и характера социализации, а не наоборот. Но, видимо, логика Т. Парсонса обладает весьма своеобразной эластичностью: он производит рокировку причины и следствия. Но подобные шахматные приемы вряд ли уместны в сфере научного анализа.

Представляется, что Т. Парсонс вообще не разобрался в сущности *духовной социализации* как генеральном условии осуществления «*социальной социализации*», а последнюю вообще отождествил с адаптацией, т. е. первой фазой более длительного и сложного процесса. Извиняет автора лишь следующее признание: «Сложность эмпирического материала настолько грандиозна, что свет нынешних знаний не в состоянии пробить мрак, окружающий неисследованные области. По нашему мнению, прогресс в распутывании этой сложности... зависит от более точного понятийного представления компонентов действия и способов их взаимосвязи» [100, с. 454]. А анализ таких взаимосвязей, их характера и содержания — это компетенция социальной философии и философской антропологии.

С позиций современной социологии (в частности, конфликтологии) выступал Селлин, который подчеркивал, что социальные отклонения

возникают из-за конфликтов между нормами культуры и их представителями. Он занимался изучением поведения отдельных групп, нормы которых отличаются от норм остального общества. Это объяснялось им тем, что интересы группы могут на каком-то этапе развития социума не соответствовать нормам общества в целом. Например, в таких субкультурах, как уличные банды или группы заключенных, полиция скорее ассоциируется с карательной или продажной организацией, чем со службой по охране порядка и защите частной собственности. Член такой группы усваивает ее нормы и, таким образом, становится неконформистом с точки зрения широких слоев общества.

Но почему лишь некоторые люди усваивают ценности «девиантной» субкультуры, в то время как другие отвергают ее? Э. Сатерленд (1939) попытался объяснить это на основе используемого им понятия *дифференцированной ассоциации*. Он утверждал, что преступности (форма девиации, которая интересовала его в первую очередь) обучаются. Люди воспринимают ценности, способствующие нарушению социальных норм, в ходе общения с носителями этих ценностей. Если большинство друзей и родственников того или иного человека занимаются преступной деятельностью, существует высокая вероятность, что он тоже станет преступником. Аналогично обстоит ситуация и с профессиональной ориентацией: дети ученых имеют больше возможностей подняться в сфере научной работы по так называемому «социальному лифту», дети артистов или художников — в сфере искусства и т. д.

Э. Сатерленд тщательно описал факторы, сочетания которых способствуют криминализации поведения. Он подчеркнул, что важную роль в этом играют не контакты с безличными организациями или институтами (например, с законодательными органами или церковью), а повседневное общение — в школе, дома или на месте постоянных «уличных тусовок». Частота контактов с девиантами, а также их количество и продолжительность оказывают влияние на интенсивность усвоения человеком новых «ценностных эталонов». Важную роль играет и возраст. Чем человек моложе, тем с большей готовностью он усваивает образцы поведения, предлагаемые другими его сверстниками или теми, кто за ними стоит.

Анализу сложной диалектики социализации (или десоциализации) содействует идея Дж. Г. Мида о «плюрализме социальной реальности». В ней важен тезис о том, что каждая конкретная социальная ситуация отличается от других, поскольку зависит от *контекста*, в котором она возникает, а также *прошлого опыта* и взглядов различных действующих лиц. На основе этой идеи позднее появилась теория «стигматизации». Существуют первичные и вторичные социальные отклонения, свидетельствующие о разной степени десоциализации личности. Под *первичным отклонением* в социальном поведении понимаются нарушения некоторых социальных норм поведения, которые допускают многие люди в своей повседневной жизни и которые не стали устойчивыми стереотипами такого «отклоненного» поведения, не вошли в привычку, не превратились в «символ веры». *Вторичное отклонение* в социальном поведении представляет собой уже устойчивый, оформившийся стереотип действия, поступка. Э. Гоффман и Х. Беккер назвали такое отклонение «стигматичным». «Стигма» становится символом, оказывающим влияние на поведение людей, которые начинают действовать в соответствии с ожиданиями окружающих. В своем классическом исследовании душевнобольных в книге «Приюты» (1968) Э. Гоффман описал процесс становления такого отклоненного асоциального поведения под влиянием приклеенного к человеку ярлыка. В книге Х. Беккера «Аутсайдеры» (1963) механизм становления отклоненного поведения описан как вменение индивиду того надуманного образца действия, которое данное лицо еще не совершило. Если обвинять или упрекать молодого человека в том, чего он еще не совершал, или не делал системно, то результат будет противоположным тому, на который рассчитывают «обвинители». Приклеивание ярлыков еще не сделало святым ни одного подозреваемого. Очевидная нетерпимость со стороны одной части общества вызывает социальную оппозицию со стороны другой. «Ах, раз вы так обо мне думаете, то и получите, что хотели», — рассуждает индивид, который вместо социализации оказывается в поле отчуждения. В отличие от концепций, обращающих основное внимание на особенности индивидов, способствующие социальным отклонениям в поведении и нарушению существующих социальных норм, теория стигматизации в значительной мере проясняет

(но не объясняет) то, *каким образом* формируется отношение к людям, случайно или однократно оказавшимся в числе «нарушителей». А объяснить такую стигматизацию можно только на основе утраты человеком духовной любви, человеколюбия, обычной человеческой солидарности, элементарной доброжелательности.

В современных условиях теория стигматизации подвергается обоснованной критике. Связано это, в первую очередь, с отношением разных исследователей к самим социальным конфликтам. Для одних они — норма функционирования социальной системы, для других — аномалия. Одни предлагают научиться управлять конфликтами, другие — предупреждать их. Поэтому, для одних обострить ситуацию в случае непреднамеренного и единичного социального отклонения, — это хороший повод устроить «бурю в стакане воды». Для других — это сигнал тревоги, знак того, что необходимо укрепить человеческую солидарность, обеспечить духовную социализацию, наладить эффективное социальное взаимодействие.

Еще более ярко выраженный подход к анализу социальных отклонений выбран группой социологов, которые называют себя «радикальными криминологами». Они отвергают все теории преступности, трактующие ее как нарушение общепринятых законов; утверждают, что такие концепции характеризуют общество как абсолютно нормальное. Согласно их точке зрения, разработка законов и подчинение им является частью подспудно присутствующего в обществе фундаментального конфликта, происходящего из-за явных или неявных нарушений так называемого «общественного договора» (Ж. Ж. Руссо). Иллюстрируя эту ситуацию, О. Турк (1969) привел следующий довод: когда возникает конфликт между властями и некоторыми категориями граждан, власти обычно избирают вариант *принудительных мер*. Но и те, кого, по мнению представителей власти, можно подавлять, не встречая сопротивления, начинают сопротивляться. Разрастание конфликта — ненормальное явление. Следует создать систему сдержек и противовесов в системе власти, гражданское общество и его институты, и улаживать данный конфликт до его обострения. Но сам факт существования такого конфликта в потенциальной форме не подвергается О. Турком сомнению.

Все это было бы так, если бы история не знала феноменов «родной советской власти» или своей «народной демократии», культа личности лидеров (батька, атаман, царь-батюшка и проч.), приступов идеализации государственных институтов в общественном сознании и т. д. Следовательно, исторически, выше упомянутый конфликт существует не всегда и не везде. Противоречия между обществом и государством, конечно, отражают социальную реальность, но под конфликтом понимается не всякое противоречие, а ситуация противопоставления интересов сторон, такая диспозиция, когда интересы одной из них реализуются в ущерб и за счет другой стороны. «Снятие» противоречия может быть осуществлено латентно и до возникновения конфликта как такового и, тем более, до перерастания его в фазу антагонизма. Но это приводит нас в лагерь тех исследователей, которые выступают за предотвращение конфликтов и отрицают основы современной конфликтологии.

Социальные отклонения (как положительные, так и отрицательные) в современной литературе обозначаются термином «*девиация*». Впервые термин «*девиация*» был использован С. А. Стауффером и А. Коэном [75]. В отечественной литературе этот термин также прижился, но в основном в литературе по социологии и психологии [42].

Социальные отклонения реализуются через девиантное поведение индивидов и социальных групп. В этом смысле девиации представляют собой объективные социальные феномены, являющиеся предметом изучения социологии и социальной психологии. Однако, до сих пор отсутствует социально-философский анализ социальных отклонений и девиантного поведения. В связи с этим возникает потребность их исследования под углом зрения духовной социализации личности, поскольку отклонение от такой социализации как раз и составляет основу для девиантности. Чрезвычайно важной и теоретически мало разработанной является проблема «двойственной оценки девиации». Она возникает как следствие *неоднозначных* исходных понятий «норма» и «социальная норма».

«Естественная», адаптационная норма — это допустимые пределы структурных и функциональных изменений, при которых обеспечивается сохранность объекта и не возникает препятствий для его развития.

Социальная норма определяет исторически сложившийся в конкретном обществе предел, меру, интервал допустимого (дозволенного или обязательного) поведения, деятельности индивидов, социальных групп, социальных организаций. Социальная норма может соответствовать объективным закономерностям существования и развития общества (отражать, выражать их), и тогда она является «естественной», адаптационной. Но социальная норма может быть результатом искаженных (мифологизированных, идеологизированных и т. п.) представлений об «интересах» общества и его закономерностях. И тогда социальная норма не является адаптационной. Напротив, следование таким нормам «вредно» для общества, угрожает его благополучию, а то и существованию.

Однако нельзя сводить все понимание девиации только к чисто релятивистским положениям, к признанию полной относительности в характеристике любого вида поведения. Есть такие действия и поступки, которые всегда (или практически всегда) считаются девиантными. Особенно очевидными они становятся в том случае, если связаны с крайней формой отклоняющегося поведения — правонарушениями. К ним, в частности, относится любое преступление, если при этом доказано, что оно является общественно опасным деянием, предусмотренным уголовным законом, виновно (с умыслом или по неосторожности) совершенным вменяемым лицом, достигшим возраста уголовной ответственности.

Авторы современных теорий десоциализации, социальных отклонений и нарушения социальных норм, учитывая идеи и выводы всех предшествующих концепций, используют многофакторный принцип объяснения отклоняющегося поведения, а «аномия» признается ведущей социальной причиной такой десоциализации. Термин «аномия», введенный в научный оборот Э. Дюркгеймом, как уже было указано выше, стал сегодня одним из понятий, с помощью которого описываются социальные причины социально деструктивного поведения. В полной мере, на наш взгляд, многообразие различных форм такого поведения в современном российском обществе можно объяснить «аномичностью» переживаемого нашей страной периода. Кризисное состояние общества, его переходный, нестабильный, неустойчивый

характер, ненадежность многих прежних социальных норм и установок вызывают социальное, культурное и экономическое расслоение, дальнейшую глубокую дифференциацию моральных норм в разных слоях населения (так называемый «моральный релятивизм»). Следует признать, что высокая духовность личности, высокий уровень ее культуры, высшее образование (даже престижное) не выступают сегодня гарантией успешной социальной и профессиональной карьеры и материального благополучия. Наблюдается тенденция невостребованности интеллектуального труда, гуманитарного знания, девальвируются такие основания личности, как ее духовность, мораль, нравственность, порядочность, честь и достоинство. Слоганы «если ты такой умный, то почему такой бедный» или «знания на бутерброд не намажешь» в полной мере отражают духовный упадок современного общества, характер и глубину духовной, профессиональной и всякой иной десоциализации. Таким образом, выдвинутое Р. Мертоном объяснение социальных отклонений в поведении, связанное с поляризацией социально одобряемых целей («быть богатым») и отсутствием социальных средств (официальных каналов достижения этой цели), отчасти верно. Но в том-то и дело, что духовно цельный человек не нуждается в каких-то внешних одобрениях, внешних санкциях или поощрениях. Он живет внутренними силами своей души, высшими проявлениями духа. И здесь становится понятным, что преодоление негативных социальных отклонений в поведении людей может быть успешно осуществлено не с помощью чьей-то хвалы или наказаний, репрессий или поощрений, предписаний или угроз, разных форм шантажа и принуждения, а только на основе духовного самоопределения человека, его духовной самоидентификации. Известно ведь, «что горбатого только могила излечит», а «давать советы глупцу — только злить его». Но известно и другое: существует высший нравственный закон, нарушение которого оборачивается для любого человека бедой. Поэтому «лучше мгновение, прожитое в законе, чем миллионы лет беззаконной жизни».

В целом же преодоление духовной десоциализации и социальных негативных деструкций может быть только на одном пути: «Люби людей, чтобы люди любили тебя». В условиях современного информа-

ционного общества индивид, к сожалению, все больше отклоняется от этого императива. Отсюда и сама социализация, само единение становится порой извращенным. Как отмечал Э. Фромм, «стремление к единению с другими может проявляться как в низших формах поведения (в актах садизма и разрушения), так и в высших (солидарности на основе общих идеалов и убеждений). Оно является также главной причиной в адаптации: люди пуще смерти боятся быть отверженными. Для любого общества решающим является вопрос о том, какого рода единство и солидарность оно устанавливает и способно сохранить в условиях данной социально-экономической структуры» [186, с. 166].

«Рыночный человек» сам по себе демонстрирует пример духовной десоциализации при формальной адаптации к системе. «Высшей целью рыночной личности является полнейшее приспособление к требованиям рынка. Человек этого типа больше *не имеет своего эго* (каким располагал любой индивид в XIX веке), своего стержня, который должен его неизменно поддерживать. Ибо он меняет свое я постоянно, исходя из принципа: «Я таков, каким ты хочешь меня купить». Человек такого типа все время суетится, у него только одна цель: всем нравиться, делать все как можно лучше, с максимальной эффективностью... Поскольку рыночная личность не имеет ни с кем глубоких связей, она ничего не принимает близко к сердцу, и не столько из эгоизма, сколько из-за поверхностной оценки себя и других» [186, с. 227–228]. Раскрывая тип «рыночной личности», Э. Фромм сделал вывод о том, что она обладает исключительно *манипулятивным интеллектом (инструментальным мышлением)*. А такого интеллекта явно недостаточно для становления человека как духовно-нравственного существа, для духовной его социализации. Тем самым мы можем сделать вывод о том, что рыночные отношения развращают человека и убивают в нем способность к духовному развитию, превращают его из субъекта подлинно социального творчества в объект для манипуляций, в духовно десоциализированное и отчужденное существо. Не случайно поэтому еще К. Маркс употребил понятие «*отчужденная личность*», ибо люди такого типа действительно испытывают отчуждение — от своей культуры, от своих соотечественников, от своей родины, наконец.

* * *

1. Духовная социализация осуществляется в условиях синергетического аксиологического поля, в переплетении, взаимодействии и противодействии различных ценностных ориентаций людей. Эти ориентации оказывают свое мощное влияние и на поведение индивидов и целых социумов. В связи с этим типичной ситуацией обратного характера является ситуация социального отклонения в поведении человека. Десоциализация представляет собой трансформацию асоциального типа индивидов в антисоциальный тип, когда конкретный человек не желает или не может соответствовать должному — уже сформировавшимся и объективно верным идеалам, нормам и принципам в системе духовно-нравственных координат человеческого бытия.

2. Десоциализация всегда имеет отрицательный духовно-нравственный заряд, направленный на нигилизм, на отрицание и даже разрушение имеющихся аксиологических оснований человеческого бытия. Десоциализация не предлагает объективно более совершенных образцов и норм, она сопряжена с попытками отдельных социальных субъектов подменить эти образцы и нормы субъективно более привлекательными и комфортными эрзацами. Поэтому инноватика отнюдь не адекватна совершенству, а креативность — созиданию.

3. Наряду с десоциализацией, существует и девиация, которая может быть представлена как не антисоциальная новация, имеющая своей целью дополнение имеющегося комплекса объективно верных идеалов, норм и принципов человеческого бытия. В качестве такой неординарной, но в общем и целом безвредной коммуникации девиация предполагает ее классификацию на два типа: деликвентную и девиантную составляющие. Одна из них связана с пограничным отношением социального субъекта к действующим идеалам, нормам и принципам, с возможностью нарушения неформальных институций. Другая представляет собой прямое и однозначное нарушение таких идеалов, норм и принципов, ведущее к деградации и самого аксиологического поля личности и социума.

4. В связи с этим, необходимо развитие и усовершенствование самой субъектной основы таких социальных отклонений в поведении людей. Субъектность личности определяется теми духовными практиками, о которых было сказано в предыдущей главе. Превращение индивида в личность происходит в той мере, в какой он осваивает и усваивает указанные духовные практики и из объекта внешнего манипулирования превращается в свободного и духовно состоявшегося участника процессов духовной социализации и социального творчества.

Особенности духовной социализации в современном российском обществе

*Во всякой философской системе безусловно
отражается настроение ее создателя.*

В. И. Вернадский

*Величайшее счастье не считать себя особенным,
а быть как все люди.*

М. М. Пришвин

В современном социуме человек всё яснее осознаёт, что полнота жизни во многом зависит от эффективности взаимодействия каждой конкретной личности с социумом. В связи с этим не является случайным выдвижение широкого круга проблем социализации (социальной и духовной адаптации, самоидентификации и самоопределения, социального творчества и т. д.) как основы личностного саморазвития. 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, формируемых в обществе, 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 есть «Я»?) существенно зависят от социального ресурса индивидов, потенциала индивидуальных возможностей адаптации.

Вместе с тем, одной адаптации не достаточно для успешной социализации личности, которая путем приспособления не может самореализовать себя. Она лишь добивается более или менее комфортных условий своего существования. За фазой адаптации в процессе социализации наступает и черед *интериоризации*. Ее мы определяем как *выработку собственных ценностных ориентаций и критериев в структуре личностного сознания и самосознания для превращения индивида из объекта социального воздействия в субъекта социально-го творчества и эффективного социального взаимодействия*.

Наконец, фаза интериоризации также не завершает процесс социализации личности, поскольку выработанные в ее рамках ценностные ориентации и критерии еще необходимо применить на практике, превратить в регуляторы своего социального поведения. Тем самым наступает черед фазы *социального творчества*, которая является высшей фазой в структуре процесса социализации личности. Социальное творчество (как высшую фазу духовной социализации) мы определяем как *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*.

Динамизм социальных изменений в России предъявляет к людям и сообществам повышенные требования, связанные с конкуренцией или «сшибкой» идентичностей прежнего времени и ещё не вполне устоявшихся идентичностей нового, что плачевно сказывается на процессе социализации. «Социализация — это трансмиссия культуры от поколения к поколению» [37, с. 37]. В связи с трансформациями общества эта трансмиссия нарушается. В современных условиях особое значение приобретает конкретно-исторический анализ со-

циализации, ее форм, факторов и механизмов. Эмпирические исследования этого процесса зачастую «выхватывают» какой-то один временной промежуток тяжелого десятилетия кардинальных социально-экономических преобразований. Кроме того, эмпирическому анализу в работах ученых чаще всего подвергается определённый спектр тактик (стратегий) адаптивного поведения, использующих или институциональные формы, готовые и вновь созданные, существующие в «экономическом пространстве российского общества», или «домашние», преимущественно неформализованные [6, с. 123]. С другой стороны в последнее время усилилось внимание к проблематике социального творчества, которое характеризует третью, высшую фазу процесса социализации личности [32, 78, 137, 177].

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

Социально-философский анализ общественно-политических социализаторских практик (кооперации, солидаризации и др.) ушедшего века показывает, что для современных социально-политических систем (режимов) характерны не только соответствующие последним типы личности, но и острое противоборство старых и новых социализаторских технологий. В частности, особое место в современном российском обществе занимает система социального партнерства как специфическая технология социализации.

Экономические и социально-политические изменения, связанные с переходом стран бывшего Восточного блока от тоталитаризма к демократии, потребовали от модернизируемых социально-политических систем осознания, постановки и решения целого комплекса задач по кардинальному изменению всего арсенала устаревших в новых условиях социализаторских стратегий, связанных с поиском качественно новой культурно-цивилизационной парадигмы

XXI века. Речь идет не только о соотношении культуры и цивилизации, но и внешних детерминантах таких практик: глобализации, информатизации, интернализации, диверсификации и т. д.

Стремительная, но не системная политика догоняющей модернизации всех сторон жизни российского общества показала на практике, что существенной особенностью современных процессов социализации является их *вынужденный* характер. В условиях социального и имущественного расслоения народа социализация скорее выглядит попыткой *верхов* обезопасить свою монополию на власть и административную ренту, чем объективной потребностью самих социальных *низов*. В предшествующие переходные периоды нашей истории (особенно послеоктябрьский) люди, как правило, вынужденно отказывались от многих ранее сформированных моделей поведения. Исключительная важность этих процессов в социуме определяется в том числе и тем, что социально-политическая стабильность, легитимность любого режима зависят от того, насколько эффективно в нем организованы процессы социализации личности. Если она насаждается сверху, то это можно расценить как вызревание известной ситуации «верхи не могут — низы не хотят жить по-старому». «*По-старому*» означает, как в лихие 90-е годы XX века продолжать «распиливать» бюджет и собственность. Как тут не вспомнить слова Л. Н. Толстого: «Собственность в наше время есть корень всего зла: и страдания людей, имеющих ее или лишенных ее, и укоров совести людей, злоупотребивших ею, и опасности за столкновение между имеющими избыток ее и лишенными ее. Делением, обеспечением собственности занят весь мир» [189, с. 144–145].

В свою очередь эффективность социализирующих процессов в социуме напрямую зависит от набора стратегий, с помощью которых режим воздействует на процессы индивидуальной, групповой и социальной социализации. Следовательно, социально-философский анализ стихийных или специальным образом организованных (используемых) этими режимами практик — это не только правомерная, но и весьма актуальная научная задача.

Процессы социализации личности в социуме всегда детерминированы теми внешними и внутренними, объективными и субъективны-

ми факторами и воздействиями, которые имеют зачастую решающее влияние на эти процессы и их результаты. «Содержание глобальной конфронтации демократической и тоталитарной социально-политических систем в XX веке до сих пор продолжает воздействовать на характер и специфику процессов адаптации личности в посттоталитарную эпоху [53, с. 5].

Основной интерес для нас при анализе особенностей социализации личности в условиях тоталитаризма представляют не столько политическая эволюция самого режима, сколько характер и специфика изменений соответствующих индивидуальных и социетальных социализирующих механизмов, сфера духовно-нравственных практик.

Как свидетельствует общественно-политическая практика, существуют две «траектории движения» личности «от толпы к индивиду» и «от массы к личности». Социализирующая 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 есть «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». Такой режим стремится к унификации всего процесса жизнедеятельности личности [219, с. 48]. Следовательно, он тяготеет к упрощению и унификации процессов социализации, выхолащиванию ее глубинной духовно-нравственной основы (традиции) и подменен ее т. н. «современной моралью». Тотальность и безальтернативность — вот две главные особенности инфостратегии любого тоталитарного режима.

Роль современных информационных стратегий в осуществлении процессов социализации определяет во многих отношениях характер социальной адаптации и интериоризации. Но при таком влиянии информационных стратегий, разрабатываемых подконтрольными государству СМИ, социализация остается незавершенной, она не переходит в конечную фазу социального творчества. Причиной тому являет-

ся то обстоятельство, что репрессивный контекст манипулирования индивидуальным и общественным сознанием в условиях тоталитарных и даже псевдодемократических режимов формирует не субъекта социального творчества, а объект — манипулянта, робота, исполнителя, репродуктивного работника. Унифицированная со стороны верхов адаптация 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. Каждый из этапов общего процесса социализации в условиях тоталитаризма строго ограничен рамками «дозволенного». Он фактически заранее предписан индивиду в виде ограниченного набора конкретных социализирующих стратегий, одобренных социально-политической системой. Например, развитие личной инициативы в сфере хозяйственной деятельности людей и переход к бригадному подряду был когда-то сперва *разрешен* (совхоз «Акчи»), затем *запрещен* государством (дело И. Н. Худенко), а затем снова *разрешен*. Объединение в кооперативы в конце 80-х — начале 90-х годов XX века было также санкционировано государством и строго регламентировалось. Но затем кооперативы стали рассматриваться как неразвита́я форма хозяйственной деятельности в условиях рыночной экономики по сравнению с корпоративным бизнесом. В результате появились сначала частные, затем государственные корпорации, ставшие основой для коррупции в нашей экономике. Такая непоследовательность в сфере социальной и экономической политики наносила существенный вред всему процессу социализации, прежде всего, духовной социализации. Она как бы лишала людей уверенности в правоте своей деятельности, ощущения стабильности и определенности. А все это вносило элементы хаоса в процессы социального, экономического и культурного развития страны. В итоге — использование индивидом заданных режимом социализирующих тактик и стратегий вроде бы существенно облегчает и упрощает весь процесс социализации, но «убивает» активную, неудовлетворенную, творческую личность, превращая ее в «винтик» бюрократического механизма. Напрашива-

ется вывод: взаимодействие в системе «личность и общество» в условиях тоталитарного режима характеризуется *формализацией* процесса социализации, выхолащиванием ее глубинной духовно-нравственной основы. Собственно говоря, для такого выхолащивания и необходима манипуляция сознанием. Но важно и другое: вместо духовной социализации в таких условиях происходит лишь формальная, а значит не полная и не эффективная адаптация индивидов к «правилам игры». Социализирующее воздействие социума подменяется влиянием самого режима на индивидов. Такое влияние оказывается значительно сильнее и эффективнее, чем духовно-нравственные ориентации самой личности. Налицо явный дисбаланс между процессами духовной социализации и социальной адаптации, что приводит в результате к кризису индивидуальной групповой идентификации. Поскольку тоталитаризм как социально-политический феномен возник и достиг своего расцвета именно в XX веке, 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 самутверждения воли к власти» [53, с. 21–35.]

Таким образом, становится понятно, что «информационно-коммуникативная система выполняет функцию своеобразного интегратора общества на новой идеологической основе» [82, с. 26–27]. Но характер такой интеграции полностью зависит от контекста самого режима — того социально-политического и социально-экономического строя, который сложился в том или ином обществе. Можно называть этот строй формацией (К. Маркс), цивилизацией (А. Тойнби), стадией развития (У. Ростоу) или еще как-то — вопрос от такой аббревиатуры ничуть не меняется. Зависимость между социализацией личности и таким строем (общественным устройством) налицо.

Режим навязывает индивиду и социуму свои алгоритмы поведения. Через формирование идеологических установок и стереотипов он как бы задает личности вектор ее поведения, ее действия. Никакие другие сценарии поведения, не вписывающиеся в предлагаемые властью стереотипы и сценарии, просто не допускаются. Всех, кто пытается вести себя иначе, зачисляют в диссидентов. В целом данную

стратегию можно назвать антигуманной, поскольку центральной установкой комплексной стратегии социализации в условиях тоталитаризма стало принятие толпы в качестве главного объекта воздействия на личность. Благодаря трудам 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 ее» [126, с. 416]. Но при этом следует иметь в виду, что толпа — не общество. И принципиальные различия между толпой и обществом состоят не только в том, что первая не организована, тогда как общество внутренне организовано и структурировано, а, прежде всего в том, что толпой управляют, манипулируют извне, тогда как общество в силу своей (само) организации и структурированности обладает способностью к самоуправлению. Основой этого являются духовная социализация, самоопределение личности, ее автономия.

Именно в ситуации «психологического заражения» и элиминирования духовности многократно возрастает сила информационного воздействия на человека в толпе. Режим предлагал человеку такую информацию, которая включала бы в себя не только заданные социальные ситуации, но и дозволенные властью стратегии и тактики социализации. Информационная стратегия тоталитаризма обусловила появление такого типа личности, который способен мимикрировать 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. Во многих случаях с антидемократическими режимами данный тип личности получил название «авторитарного». Это понятие было введено Э. Фроммом, и прототипом для него стал «человек толпы» [183, с. 223]. Если охарактеризовать этот тип в целом, то ничего нового в нем не обнаруживается. Тут справедлива известная истина: «новое — это хорошо забытое старое». Э. Фромм, рассуждая о формировании современного нового человека, пришел к следующему выводу: «Сердцевиной новой *религии прогресса* стало триединство безграничного производства, абсолютной свободы и бесконечного счастья. Новый земной Град Прогресса пришел на сме-

ну Граду Божьему» [186, с. 9]. Но этот тип будто бы *нового* человека, как оказалось, есть тип *универсального буржуа*, который исторически хорошо известен. Просто в условиях зрелого индустриализма и постиндустриализма он доведен до своего логического завершения. Но это завершение лишь кажущееся. По мнению Э. Фромма оно иллюзорно и разрушается по мере того, как «постепенно все больше людей приходит к пониманию следующих фактов:

- счастье и всеобщее благоденствие не могут быть достигнуты путем безграничного удовлетворения всех потребностей;
- мечта о свободе и независимости исчезает, стоит только осознать, что все мы — лишь колесики в бюрократической машине;
- наши мысли, чувства и привязанности являются объектом манипулирования со стороны средств массовой коммуникации;
- экономический прогресс касается лишь богатых наций, а разрыв между богатыми бедными становится все более вопиющим;
- технический прогресс принес с собой экологические проблемы и угрозу атомной войны;
- каждое из этих последствий может стать причиной гибели всей цивилизации, если не самой жизни на Земле» [186, с. 10].

Однако, человек именно такого типа, который руководствуется мотивом *иметь*, становится наиболее агрессивным и наименее свободным. Так складывается *авторитарная личность*. Основаниями для ее возникновения являются радикальный гедонизм, эгоизм, себялюбие и жадность [186, с. 11]. Исследования «авторитарного типа личности» уже имеют определённую устойчивую традицию. Концепция представителей Франкфуртской школы Т. Адорно, Г. Маркузе, Э. Фромма 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 [49, с. 95]. Но для любого общества справедливо утверждение о том, что «жажда

наживы ведет к бесконечной классовой борьбе... Жажда обладания и мирная жизнь исключают друг друга» [186, с. 16].

Для развития России в XX столетии особое значение имел процесс «догоняющей» индустриальной модернизации, повлекший за собой маргинализацию и массовизацию 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. Исследуя генезис массового маргинализма в России, можно выявить специфику социализаторных процессов в условиях тоталитаризма. В этих условиях «человек масс» эпохи раннего капиталистического индустриализма начала XX в. становится главным субъектом и объектом тоталитарного общества. Но в конце XX в. мы вновь пережили феномен «раннего капиталистического индустриализма». В то время, когда передовые капиталистические страны мира вошли в фазу постиндустриального развития, мы оказались в условиях дезиндустриализации. Известно, что в нашей стране почти на 90% изношены основные фонды, практически отсталая инфраструктура, крайне низка доля высоких технологий в производстве и т.д. Таким образом, после развала СССР наше общество вновь вернулось на старую «смоленскую дорожку», по которой его подталкивают назад, к модернизации и формированию зрелой индустриальной экономики. Но это пройденный путь и тупиковый вектор развития. Для ответа на вопрос о том, почему так происходит, необходимо помнить следующее: «Хозяйственный механизм стал рассматриваться как автономная область, которая не зависит от человеческих потребностей и воли, как система, которая живет сама собой и по своим собственным законам... Развитие экономики стало определяться не вопросом, *что лучше для человека*, а вопросом, *что лучше для системы?*» [186, с. 17]. Суть авторитарного общества как раз и состоит в том, что оно развивается не в интересах самого человека, а в интересах системы, режима. И тут о духовной социализации рассуждать уже не приходится, поскольку налицо разрастающийся феномен социального и духовного отчуждения между населением (народом) и властью (режимом). Какой бы демагогией не при-

крывалось это все более возрастающее отчуждение, какие бы извращенные формы оно не принимало, какие бы усилия не прилагал режим для его преодоления, тоталитарный режим в исторической своей перспективе оказывается обреченным.

По мере своего 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. Социализирующая деятельность режима в конструируемом им пространстве начинается со смены символов. Но она не может не начаться вообще. Идея «разделяй и властвуй» вовсе не означает необходимости режима отказаться от социализаторской практики. Вопрос состоит лишь в том, на какой основе новый режим будет стремиться объединить индивидов в общество. «Сперва нужно размежеваться, а затем объединяться» — эта формула лидера российских большевиков известна и широко используется в политике. Но объединять толпу, электорат, контингент все же приходится, поскольку управлять одним объектом легче, чем сотнями и тысячами разрозненных групп и группировок.

Поэтому столь важной для нового режима в вопросах адаптации становится символика. 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 информационно-ценностного поля социализации. 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 некоей самоидентификации личности с государством. Роль тотема, допускающего такое отождествление, играет харизматиче-

ская 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 в стратегиях социализации. Но еще раз подчеркнем, что это относится только к первой, адаптационной фазе процесса социализации личности. Внутренняя оппозиция режиму скрыта от внешних проявлений и оказывается сконцентрированной на уровне так называемого скрытого самоопределения. Поэтому самоидентификация не перерастает в самоопределение, принятие «правил игры» остается вынужденным и не превращается в свободный выбор личности.

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 со стороны индивида. 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» [204].

Представляется, что различие между этими типами тесно связано с инновационным выбором субъектом социализации тех или иных частных адаптивных стратегий. В свою очередь, различная оценка ими информации приводит к возникновению плюралистической основы нового общества.

Однако, разрыв между адаптацией и интериоризацией, между самоидентификацией и самоопределением, между вынужденным вы-

бором и свободным выбором порождает «маргинальную личность». Этот термин был введен в научный лексикон в 20-е годы XX в. Р. Парком и до сих пор используется достаточно активно [124, с. 77].

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* [99, с. 91–97].

Подчеркнём, что именно рассогласование между навязываемыми социокультурной средой целями и взятыми на вооружение маргиналом средствами приводит индивида к необходимости поиска адаптивных стратегий. Т. Парсонс отмечает, что «приспособленческая активная» ориентация ведёт к инновации, «приспособленческая пассивная» — к ритуализму. «Отчуждённая активная» ориентация — к «мятежу», «отчуждённая пассивная» — к «ретреатизму». Аномической же маргинальная личность является в силу того, что она ориентируется на стратегии антисистемного, 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.

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. При таком понимании маргинал — это дезадаптированный субъект в состоянии аномии, который, столкнувшись с кризисной ситуа-

цией и отказавшись от использования неэффективных в новых условиях, но социально приемлемых в прошлом социализирующих стратегий, начинает практиковать стратегии, не одобрявшиеся в условиях старого общества, но эффективные и допустимые в новой социальной ситуации.

Не видя истинных причин кризисного положения, маргинальная личность готова особенно активно воспринимать информацию, содержащую рецепты избавления от мучительного состояния социального аутсайдерства, отчужденности. Исторический опыт России наглядно показывает, как маргинальные слои общества легко становятся объектом разнообразных манипуляций. Не вызывает сомнения, что лозунги «революционных» партий начала XX столетия лишь паразитировали на объективных проблемах и потребностях народных масс, эксплуатируя на деле страстное желание людей решить все их проблемы и немедленно. Российский предпролетариат середины XIX века, возникший в качестве социально-экономического и политического феномена в результате реформ 1860–1880-х годов, стал первым по настоящему массовым маргинальным явлением, поскольку переселявшиеся в города бывшие крестьяне утрачивали принадлежность к крестьянскому миру и никак не могли адаптироваться в городской фабрично-заводской среде. Аналогичные социальные процессы имели место и в европейских странах, но процесс формирования пролетариата, занявший в Западной Европе века, в России шел около 50 лет. В результате в начале XX в. подавляющая часть новых пролетариев по определению несла на себе печать маргинальности. Первая мировая война и революции катализировали маргинальные процессы. Отсюда можно сделать вывод о том, что к 1917 г. маргинализм стал массовым явлением. Конечно, объективный исторический характер процесса маргинализации не означает неизбежного установления тоталитарного режима, поскольку помимо процессов маргинализации весомую роль в развитии нации, государства и политической системы играют экономические, политические и социокультурные условия. Решающее значение в данном случае имеет также степень развития общественных институтов, уровень политической и гражданской культуры, национальные традиции и многое дру-

гое. Вот как выразился С. Л. Франк: «Социализм увлѣк (маргинальные по свой сути) народные массы не своим положительным идеалом, а своей силой отталкивания от старого порядка» [180, с. 217].

В результате Россия стала первой в мире страной, в которой логика исторического развития была изменена путѣм воплощения в жизнь утопического социалистического проекта с опорой на массовый социальный тип маргинала. Российское общество столкнулось с проблемой обретения своего места в стремительно меняющемся мире, который в одно мгновение превратился из простого и понятного в агрессивный и недоступный для понимания миллионов «маргиналов поневоле».

Действительно, оказавшись после революции в новой информационной и социально-политической обстановке, маргинал был вынужден заново (на новой основе) решать задачу собственной духовной социализации. В результате этого новая власть столкнулась с необходимостью переделки миллионов деструктивных маргиналов в массовый тип личности, адаптированный к условиям «социалистического строительства» [111, с. 108].

Весь этот краткий исторический экскурс был нам необходим лишь для того, чтобы сформулировать принципиальный вывод: стратегия режима на социализацию человека сводилась 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 включала в себя комплекс мер, частных адаптивных стратегий и тактик широкого спектра воздействия, вынуждающих общество воспроизводить в массовом масштабе такую личность, а массового маргинала подстраиваться под заданные критерии. Следовательно, *тотализированная личность — это закономерный продукт деятельности одноимѣнного 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-ис-

полнитель — вот идеал системы. Но такой человек — не субъект социального творчества, не креативная личность и, в подлинном смысле слова, личность идеологизированная. Действительная социализация в условиях антигуманного общества возможна лишь путём глубокой трансформации личности, а также отказа от традиционных морально-нравственных норм. И в этом смысле тотализированная личность, в терминологии Д. Рисмена, — это «извне ориентированная личность». С точки зрения адаптации человека к тоталитарной системе особое значение имеет осознанный 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. Таким образом, 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 внутренней 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» [3, с. 26]. В основе данного целенаправленного процесса лежит деятельность по созданию подконтрольного режиму информационно-адаптивного про-

странства, 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 (полное или частичное изъятие последней из социетального или глобального инфофонда, её искажение или подлог) могут привести к деформации всего интеллектуального и адаптационного процесса. Результат такой информационной стратегии тоталитаризма — деформация и дегуманизация интеллектуальной сферы как личности, так и общества. Мифологизированная социалистическая идея подменила 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 созна-

тельном уровне, она, постепенно накапливаясь в подсознании, оказывает влияние на личность.

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

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

Рассмотрим каждую 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 приёмы 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 социальной адаптации личности к особенностям любого политического режима составляет основу действительно стабильной социально-политической ситуации. В итоге все режимы кровно заинтересованы в устойчивости процесса социальной адаптации. Сама по себе социальная 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.

Приспособительный процесс в условиях как тоталитаризма, так и демократии объективно играет положительную 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 адаптированной тоталитарной неразвитой личности, чем мир жёстких рыночных отношений 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 сво-

боды. 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». [132, с. 220].

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 приспособляться 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» [39, 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 — лич-

ность 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 дезадаптацией. 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 такого западно-ориентированного «прогресса» до сих пор остаётся феномен российского национального самосознания. Он влияет на адаптивные процессы в обществе [108, с. 246].

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» [87, с. 45].

Данное противоречие лишь подтверждает мысль о том, что с конца 1980-х годов российское общество столкнулось с *глобальным адаптивным синдромом*, который все еще 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» [152, с. 162–236].

Рассмотрим два аспекта проблемы «адаптивного синдрома»:

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

Относительным «достоинством» дискретного самосознания являются его гибкость и адаптивная мобильность, для которой характерен *антигуманный* характер, поскольку адаптация идёт лишь в интересах государства, за счёт чего формировалась устойчивая традиция игнорирования интересов конкретного человека и гражданского общества. 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. Социальная практика последних десятилетий доказывает, что традиционная, этатистски-ориентированная

стратегия социальной адаптации (а в целом, и социализации) безнадежно устарела. Разрешение глобального адаптивного кризиса в России возможно только на путях отказа от старой и выработки новой — гуманистической, лично-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, мнящееся 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 не ограниченная 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 на-

селения (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» [114, с. 77].

Менее всего способствуют реформированию общества «основы тоталитарного менталитета — это господство общинно-государственного сознания при подавлении сознания индивидуально-личностного» [114, с. 78]. Однако, следует иметь в виду, что и индивидуально-личностное сознание — не панацея от тоталитаризма. Разобщенные люди, не обладающие солидарным и духовно-единым сознанием, очень быстро становятся объектами для манипулирования и со стороны властных структур во вполне казалось бы демократическом государстве. Поэтому когда мы говорим о демократическом типе личности, это не означает ее полной десоциализации и асоциализации. Наоборот, демократический тип личности предполагает понимание самого корня данного словосочетания: демос — это народ. Следовательно, демократический тип личности есть такой тип, который характеризуется солидарностью, духовной социализацией и органичным, свободным и основанным на духовной любви, совестливом акте, воле к совершенству взаимодействием с социумом.

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 реадaptации 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, а также в социальной и психоло-

гической способности пережить чрезвычайную ситуацию перехода от одних общественных порядков к другим» [48, 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. Вот только о какой *целостной системе* общественных отношений в такие *переходные* периоды истории можно говорить? Это большой вопрос. На наш взгляд, признаками целостности общественные системы в условиях ломки фундаментальных ценностных оснований и перехода к модернизации вряд ли обладают. Больше того, именно утрата этой ценности, сопряженная с утратой своей духовной идентичности, и осложняет процесс социализации личности в целом, а ее адаптации в частности.

О свершившемся факте такой «адаптации» можно говорить лишь условно. А именно 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. Но мы не случайно взяли данный термин в кавычки, поскольку в такой интерпретации адаптация вообще вряд ли возможна как таковая. Неудовлетворенность — системный признак процесса адаптации, а его полное преодоление — из области фантастики. Когда человек утрачивает характеристику неудовлетворенности чем-то и кем-то, он становится вещью. Его жизнь в ее подлинном смысле слова становится пустой. Как когда-то выразился И. С. Тургенев, она «пуста и проходит». Только в постоянном поиске, в постоянной неудовлетворенности человек живет и развивается. А отсюда следует, что адаптация — не самоцель и даже не результат, а всего лишь условное понятие, обозначающее некое положение индивида в процессе его социализации. Обратный процесс — процесс индивидуализации — это процесс дезадаптации или ухода от себя, а не в себя, как обычно принято думать. Такая индивидуализация, в конечном

счете, означает и отказ от своей духовной и социальной сущности самого человека. Погружение в себя — это не духовный акт, не акт духотворения, а чисто психологическая модуляция. Обретение nirваны, йога, сансори и прочие практики психологической отрешенности не имеют ничего общего с тем, что мы называем духовной социализацией, с тем, что русские философы называли духотворением. Свидетельством тому является использование в большинстве случаев наркотических, психотропных и допинговых стимуляторов: окуривание, прием препаратов, зомбирование, гипнотическое воздействие и т.д.

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 их действительного несоответствия мировоззренческой системы координат с комплексом адаптивных стратегий, когда в силу каких-либо обстоятельств 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:

- 1) между системой мировоззренческих координат, определяющих жизнедеятельность индивида, и комплексом адаптивных стра-

тегий (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 приспособительной схемы, характерной скорее для антигуманной адаптации.

Итак, процесс социальной адаптации можно назвать устойчивым в случае отсутствия серьёзного рассогласования между основами мировоззрения индивида и теми частными адаптивными стратегиями, которые обеспечивают реализацию приспособительного процесса в конкретной 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 привыч-

ные 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:

- 1) *операционно-процессуальный* (отвечающий за конкретные способы, стратегии приспособления к адаптивной ситуации);
- 2) *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» [130, с. 24].

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 социальной адаптации 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 социальной адаптации 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 социальной адаптации личности в России за пятнадцать лет рыночных реформ — это многомерный процесс, в котором увязывается целый комплекс перемен в разных сферах общественной жизни. В свою очередь перемены в социальной адаптации личности россиян, происходившие с 90-х годов XX века и по настоящее время, — показатель перемен и трансформации российского общества в целом.

Процесс социальной адаптации современных россиян весьма специфичен, как и весь процесс их социализации (в т. ч. и духовной) в начале XXI века. 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 воспроиз-

водятся, 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 социальной адаптации 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 социальной адаптации россиян еще не приобрёл черты устойчивой, целостной системы адаптационного поведения. Да и наивно было бы этого ожидать в условиях, когда не отработаны и не налажены стратегии таких адаптивных практик. Например, когда система социального партнерства деформирована и лишена, по сути, единых, общих для ее участников, духовно-нравственных оснований. Ясно, что в неустойчивом адаптивном поведении индивидов представлены модели, стандарты и стили, которые были унаследованы и (или) произвольно заимствованы из разных исторических систем, разных культур, а поэтому они слабо совместимы между собой. Это позволяет считать стратегии адаптации, использующиеся россиянами, «переходными». Иное дело, когда речь идет об устойчивом адаптивном поведении. Оно основано не на культурных заимствованиях, не на ревайвализме, а на традиции, ее восприятии и творческом развитии. Здесь нет ксенофобии и изоляционизма, субъект такого поведения открыт к инокультурным влияниям, но он укоренен в своем духовном коде, в своей духовной традиции. Когда приходится делать выбор (а осуществление выбора — основа социализации), индивид делает его в пользу традиции, а не скороспелых рецептов модернизации, инновации и вестернизации. «Семь раз отмерь — один раз отрежь» — это в менталитете россиян. Когда-то это называли «охранительным консерватизмом»

(К. П. Победоносцев, П. Б. Струве и др.), сегодня это явление вновь востребовано к жизни (например, известный манифест Н. С. Михалкова или доктрина РПЦ).

Население России, особенно молодёжь, весьма активно интегрируется в западный образ жизни — начиная с массовой компьютеризации и кончая моделями одежды, стереотипами отдыха и развлечений, трудовыми притязаниями. Но это поверхностная мимикрия, дань моде. Говорить об успешности такой адаптации вряд ли уместно. Ведь какой костюм (хоть от Кардена или Версаччи) не надень на хама или педофила, они все равно останутся теми, кто есть, все теми же хамами или педофилами.

Старшему поколению приходилось и приходится испытывать наибольшие трудности к социальной адаптации в современном обществе. Но это связано не с тем, что у этого поколения утрачены духовные коды, нравственные основы, традиционные ценности, а с тем, что эти коды и ценности подвергаются постоянной дискредитации со стороны различных социальных сил как внутри российского общества, так и извне. И противостоять такому натиску, таким попыткам культурной ассимиляции необходимо со всей жесткостью.

Известно, что трудности первичной адаптации стимулировали поиск «новых» приспособительных механизмов. Далеко не все из них были легитимными, но большинство новых моделей поведения были направлены на разрушение традиционного морально-правового порядка. Они явились реакцией общества на резкое ухудшение условий жизни, утрату некоторых привычных ценностей, резкую социальную и экономическую дифференциацию и т. д. Сегодня ситуация изменилась. Бесспорно, период острой кризисной перестройки в процессе социализации миновал. Россия вступила или вступает в стационарный алгоритм развития. Социальные проблемы не исчезли, но люди в той или иной мере адаптировались к ним. Но вот проблемы духовной адаптации как были, так и остаются острыми. Поэтому сегодня можно говорить о том, что в России начал оформляться новый образ жизни, но он все еще находится в определенном противоречии с исторически сложившимся менталитетом и духовной культурой россиян. И наиболее яркая черта такого противоречия — это исторически

характерное для русского народа долготерпение, смирение, упорство и «саморегуляция поведения» [138].

Прежнему, 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 специфики его будущей работы. Опыт передавался от поколения к поколению практически неизменным. Наставничество окружало молодого специалиста в течение 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 законодательств, изменение ценностей, устоев, наложение культур диктуют личности необходимость отказа от уже сложившихся доминант образа жизни и интернализации (интериоризации) 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, который учитывает основные про-

блемы и факторы социализации и социальной адаптации в современном российском обществе. Среди них: 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 образцов и моделей поведения западной культуры); 4) НТР, ускорение социодинамики, быстрое устаревание не только опыта старших поколений, но и инноваций; 5) рост технологичности, функциональности в социальной жизни (информатизация, компьютеризация и т. д.); 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 при массовом снижении качества образованности россиян; 10) удлинение детства и продолжительности периода молодости; растущий разрыв между ранним половым созреванием и более поздней социальной зрелостью; 11) рост различия в материальном 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 социальной адаптации приобретает особое значение в рамках общего процесса социализации. Поэтому личности необходимо в процессе социальной 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». Человеку необходимо также превратить эти самые нормы и ценности в свои убеждения, в максимы своего поведения, в императив своей деятельности. 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 постепенно переходит в новую фазу социализации — *интериоризацию*. Эта фаза социализации характеризует не приспособление индивида к условиям среды, а его духовное становление и развитие, его самоопределение. Формирование убеждений, обретение смысла жизни как раз и связано именно с формированием внутреннего духовного мира человека.

* * *

1. Духовная социализация представляет собой многомерный и диалектически сложный процесс. Однако, в общем и целом, можно выделить три основные фазы данного процесса: 1) социальную адаптацию; 2) интериоризацию; 3) социальное творчество. Соответственно им происходит и развитие самой личности как социальной системы. На первом этапе осуществляется ее самоидентификация, на втором — самоопределение, а на третьем — самореализация. Генезис личности есть процесс развития от биологической предметности социального существа к его духовной определенности. Иначе говоря, духовная социализация представляет собой духовно-нравственное обретение человеком самого себя посредством «духовного делания» (И. А. Ильин).

2. Первая фаза духовной социализации связана с *апперцепцией*, т. е. первичным освоением получаемых из внешнего окружения информационных сигналов. В рамках этой фазы в значительной мере социальное самочувствие человека детерминировано его биологическим самочувствием, а духовный потенциал находится в закрытом и неразвитом состоянии. Тем не менее, содержание этой фазы есть не что иное как «накопление в себе сил добра» (С. Л. Франк), того эмоционально-духовного заряда, который должен вывести человека из животной плоскости существования в высшую сферу бытия — бытие духа. Именно поэтому так важно относиться к нашим детям с любовью

и добротой. Заложенные в них любовь и доброта непременно «прорастут» новыми всходами.

3. На второй фазе духовной социализации осуществляется *интеприоризация*, т. е. формирование внутреннего духовного мира человека, включение в его орбиту внешних сигналов, выработка определенных обобщений, убеждений, приоритетов. Иначе говоря, после первичного знакомства (освоения) происходит более глубокое усвоение («*работа со смыслами*» — термин В. С. Соловьева) получаемой информации. Именно поэтому на этом этапе такое важное значение имеют образование, знакомство с образами и образцами духовной культуры, а не пошлыми «ценностями» поп-арта.

4. Третья фаза процесса духовной социализации личности — *социальное творчество*, в котором полученные, усвоенные и освоенные информационные пласты начинают развиваться, реструктуризироваться, усовершенствоваться и применяться на практике под влиянием конкретно-исторических условий. Личность начинает самостоятельно действовать, делать свое дело, осуществляя его в заранее сформированных ценностных координатах. Именно поэтому на данном этапе так важна «*взаимная помощь*» (П. А. Кропоткин) и человеческая *солидарность*, а не холодный скепсис или формальное, но бездушное «социальное партнерство».

5. Процесс духовной социализации обладает сложной ритмикой и динамикой, которые зависят от диалектики социальной и биологической составляющих в человеческой природе. Однако, если влияние этих составляющих особенно сильно на первых этапах духовной социализации, то на этапе социального творчества оно сдерживается и регламентируется духовным началом. Иначе говоря, несмотря на телесную и социальную «усталость» (подобно «усталости» у самых крепких металлоконструкций), личность оказывается в расцвете своих продуктивно-творческих сил именно в фазе социального творчества. «*Время разбрасывать камни*» проходит для всех. И только для «духовных калек» (термин Л. Н. Толстого) это время бесконечно. «*И дольше века длится день*»... Тогда как для духовно состоявшихся людей наступает совсем иное прекрасное время — «*время возделывать свой сад*».

Правовые аспекты духовной социализации личности

*Моральную силу невозможно создать
параграфами закона.*

К. Маркс

И вечный бой, покой нам только снится...

А. Блок

Реалии бытия и функционирования современного российского государства, идущего по демократическому пути развития, свидетельствуют, что проблема осуществления прав и свобод личности выступает одной из важнейших приоритетов реализации государственной правовой политики. В этом контексте особое значение приобретает вопрос о том, на каких духовных основах предполагается осуществление прав и свобод наших граждан. Гегель вообще полагал, что в развитии духа общественности заключается глубина и сила самого государства. Здесь совершается непосредственное проникновение частных интересов общими. Комментируя эти идеи, П. И. Новгородцев подчеркивал, что именно эта духовная социализация, эта внутренняя и самобытная жизнь общества обеспечивает государству его нравственный и правомерный характер и создает для власти нормальное и правомерное положение [107, с. 222]. Поскольку «свои силы и средства государство черпает из недр общества», то оно обязано «отдавать им свое применение», т. е. служить обществу. Когда же государство служит самому себе либо крайне неэффективно служит интересам всего общества, то его «правомерное положение» прекращается. Но, как говорится, государство такое, какое и само общество. Идея о том, что государство может и должно «возвыситься» над обществом и едва ли не «силой привести его к единству», представляется П. И. Новгородцеву просто абсурдной потому, «что в таком случае оно изменяет своему призванию и приводит к общественным потрясениям» [107, с. 226]. Попытки такого явного и тайного возвышения всегда приводили к одному: к революциям, которые «потрясали

мир», но низвергали все общества в очередную волну упадка духовности и культуры.

В настоящее время, когда российское общество выстраивает правовые отношения во всех сферах своей жизнедеятельности, решение проблемы обеспечения прав личности является одной из важнейших. Современный мир, особенно в первой четверти XXI века, переживает процессы эволюции правовых систем, и значит соответственно эволюцию философии прав личности.

Русская философия никогда специально не занималась исследованием проблемы прав личности, поскольку предмет ее интереса — добро, зло, свобода, совесть — поглощал данную тематику. Решение вопроса о правах личности находилось в русле философского дискурса о свободе, целостности и ее духовности. Но именно на основе православно-гуманистической парадигмы русской философии формировались представления о правах личности в тех культурных сферах, где они признавались ценностью.

В философии существует традиция — рассматривать личность как устойчивую систему социально-значимых черт, характеризующих индивида как члена того или иного общества или определенной общности, а также как индивидуального носителя этих черт. Изучение типов личности интенсивно велось в XIX веке 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.

Права личности в обществе имплицитно связаны с культурой народа, но эта связь опосредована формой государственного устройства. В основе такого предположения лежит трактовка культуры как системы общечеловеческих ценностей, имеющих национальную определенность в истории каждого народа.

Можно сказать, что закономерности развития культуры являются необходимыми, а закономерности развития государства — достаточными условиями становления прав личности. Соответственно, концептуальное оформление их должно носить междисциплинарный ха-

ракти, но при этом методология данной концепции адекватно может быть представлена в культурологических терминах социальной философии.

Таким образом, можно сделать вывод, что Россия представляет собой уникальный исторический пример неаддитивности прав человека в форме государственного устройства. Именно поэтому становление этих прав в русской истории демонстрирует перспективность их культурологического описания и объяснения в контексте развития духовной идентичности россиян.

Однако Россия — и самая государственная, самая бюрократическая страна в мире, утверждает Н. А. Бердяев, ибо все в России превращается в орудие политики, а самый безгосударственный анархический народ покорен бюрократии и «как будто даже не хочет свободной жизни» [4, с. 80]. Принципиально важным для понимания диалектики прав человека в России можно считать этап становления государственности, тот исторический момент, когда нравственные нормы интегрировали в законы, а патерналистская традиция — в монархическую. Важно, что и после этого моральная оценка продолжала доминировать в отношении к правам человека [4, с. 82].

Нравственность — важнейшая социально-психологическая категория национального самосознания русского человека, не удивительно, что этический аспект сильнее онтологического и в работах русских философов «серебряного века». Не удивительно и то, что нравственный критерий всегда превалировал над правовым, юридическим. Различное отношение к нравственности лежит в основе православно-славного сознания, с одной стороны, и западного — протестантского, с другой. Европейец формируется на ценностях протестантской этики с ее приоритетом личности и индивидуальной самореализации и совершенствования, между тем как православные добродетели — прежде всего коллективизм, скромность, трудолюбие («не для себя, для мира»).

В период Киевской Руси была заложена и еще одна традиция, которая наложила свой отпечаток на правосознание русского народа на многие столетия. Речь идет о возникновении, наряду со светским княжеским правом, права христианского, которое выполняло функ-

ции идеологического базиса нового государства, государства уже не языческого, а христианского. Традиция эта была заложена первым русским митрополитом Иларионом, возведенным в этот сан отцом «Русской правды» Ярославом Мудрым в 1051 г. Таким образом, общий источник двух ветвей русского правосознания — культуральной и юридической — один, это мифосознание молодого русского этноса.

Один из самых блестящих аналитиков «конституционного восьмилетия», В. А. Маклаков писал: «В отношении русского народа к исторической власти долго существовали две крайности: раболепное послушание или тайное сопротивление. Понятие согласия и сотрудничества с властью было обществу незнакомо. История вырабатывала два крайних типа общественных деятелей — «прислужников» и «бунтовщиков». Независимых, самостоятельных, но лояльных по отношению к власти людей жизнь не воспитывала» [94, с. 603].

Становление российской государственности положило основу двойственности представлений о правах личности в последующей русской истории. Патриархальные традиции русской общины предполагали иерархичность в получении и реализации прав и свобод личности, которая выражалась в сохранении патерналистской трактовки прав человека. К необходимости этого приводили и бесконечные войны, тяжесть двойного подчинения в эпоху татаро-монгольского ига. Говоря современным языком, в период становления русской государственности человек стремился получить право жить в государстве.

Но та же двойная зависимость формировала и настроения вольности (не свободы еще, а именно воли, как отмечалось выше). Кроме того, опыт избрания или приглашения князей, практика советов князя с дружиной, корпоративность исключительно в военной сфере (объединяться вынуждал внешний враг), но, прежде всего, отсутствие статусных институтов государственной власти — все это заложило фундамент будущего диссидентского понятия о правах человека как права не зависеть от государства.

Таким образом, уникальность русской культуры проявилась в бинарности представлений о правах личности. С одной стороны, формировалась правовая система государства, в которой присутствовали

нормы прав и свобод личности, ограниченные в зависимости от степени зрелости государства. С другой стороны, народная культура понимания этих прав сохраняла антропологизированный образ свободы как воли, создавая сугубо моральное восприятие закона, которое присуще русскому менталитету и в наши дни.

Период окончательного оформления Русского централизованного государства (XV–XVI вв.) развил традиции понимания личных свобод, сформированные на предыдущих исторических этапах, и институализировал основные гражданские права и обязанности. Право жить в государстве было реализовано, но баланс между правами личности и правами государства еще не был достигнут. Стохастические процессы в социальной жизни во многом были связаны с тем, что права человека не осознавались как таковые. Нравственная интуиция народа уживалась с его же правовой безграмотностью. Преодоление этой диспропорции было возможно только в условиях сильного государства и стабильной государственной власти. Кроме того, сама эта власть в лице государя должна была первой осознать свои права и обязанности.

Самодержавие еще не есть абсолютизм. Для абсолютной монархии характерно наличие сильного, разветвленного профессионального бюрократического аппарата, сильной постоянной армии, а также ликвидация сословно-представительных органов и учреждений. Все эти признаки были присущи и российскому абсолютизму. Однако у него были свои существенные особенности. Установление абсолютной монархии — это укрепление государства. Юридическое оформление взаимоотношений в государстве было адекватно реально существующим отношениям и потребностям в сильном государстве. Защитить человека может только сильное государство. Следовательно, уровень защиты граждан в условиях абсолютизма объективно повышается. Субъективно права и обязанности воспринимаются в зависимости от уровня жизни в данном государстве и степени правовой и моральной зрелости личности.

Известно, что Петр I в свое время закрепил на века новый тип общества — «государственное общество». Знаменитая «табель о рангах» структурировала это социальное устройство так, как того желала

власть. Россия так и не познала свободного гражданского общества, независимого от власти. Ее цивилизация — это государственность. Петр, в отличие от всех прежних царей, называл себя *слугой государства*, величие которого составляло сущность его устремлений и преобразований. Но в условиях самодержавия, когда «государство — это я» (Людовик XIV), быть слугой государства — это быть слугой самому себе. Поэтому только представления монарха о самом государстве и общественном устройстве служили ему путеводителем в его реформаторских усилиях. Народ здесь безмолствовал, а о его личных и гражданских правах вообще не было и речи.

Более того, впервые о неотчуждаемых человеческих правах — о свободе, о равенстве перед законом, о верховенстве закона — русские люди слышали также от царской власти, которая стала «просвещенной», восприняла некоторые западные либеральные идеи. Речь идет о «Наказе» Екатерины II, составленном ею самой и ее сотрудниками. Он был приурочен к Собору, который должен был собраться для *выработки* (в соответствии с указаниями монарха) новых (юридических) законов в европейском духе.

Рассуждая о правах личности, нельзя не учитывать религиозности русского человека, которая во многом определяла его отношение к таким законам и сам характер правоприменительной практики. 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» [91, с. 251]. Такая «живучесть» религиозного чувства характерна для русского человека, она и есть его особенность. «Не только русские писатели, также и иностранцы, внимательно наблюдающие русскую жизнь, в большинстве случаев отмечают выдающуюся особенность русского народа» [91, 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 религиозно-

сти связана с формализацией этого чувства, а, следовательно, с выхолащиванием из него подлинной нравственности.

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, леность, 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» [91, с. 359–360].

Нельзя отрицать вклад российской монархии в становление корпуса прав человека в России. Но формирование установки на реализацию этих прав происходило все же не в политическом, а в культуральном поле национального сознания. И здесь существенная роль принадлежит русским либералам.

Русский либерализм явился наиболее своеобразной рефлексией прав личности в монархическую эпоху в России. Основные его этапы:

- а) пробуждение правовой совести русского дворянства, зафиксированное дворянским протолиберализмом последней трети XVIII — начала XIX столетия (Я. П. Козельский, С. Е. Десницкий, А. Н. Радищев; Н. С. Мордвинов, А. П. Куницын, Н. М. Муравьев);
- б) либерально-конституционалистское движение эпохи «великих реформ» (60–70-е годы XIX в.). Его можно подразделить на следующие течения: 1) «кадетер-либерализм» К. Д. Кавелина, Б. Н. Чичерина и других представителей «русских государствен-

ников»; 2) разночинно-интеллигентский публицистический либерализм (В. П. Безобразов, А. Д. Градовский, И. И. Иванов, К. К. Арсеньев); 3) критический либерализм А. И. Герцена и ранних народников;

- в) особую веху в развитии отечественного понимания прав человека образуют сочинения В. С. Соловьева — первого в России философа-правозащитника, откликнувшегося в своих сочинениях практически на все ущемления личных свобод, учиняемые правительством и церковью. В «Оправдании добра» (1895) В. С. Соловьев совершает решительный прорыв к нравственному признанию права. Он предпринимает попытку обосновать неотчуждаемые субъективные права. Причем делает это через представление о человеческой личности как «возможности неограниченной действительности» и кантовское понятие «цели самой по себе»;
- г) реформация русско-православного правопонимания. Она была начата В. С. Соловьевым и находит завершение в неолиберализме конца XIX — начала XX столетия (П. И. Новгородцев, Б. А. Кистяковский, Н. Н. Алексеев, И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев, С. Л. Франк и др.) [119, с. 232].

Россия не знала реформации и борьбы за веротерпимость. Первичная для Западной Европы правовая проблема — гарантия независимого суждения, никогда не была здесь народной проблемой (она еще и по сей день зачастую рассматривается как вопрос, интересный лишь для интеллигенции). Отсутствовали в России и многие другие формы низовой гражданской инициативы.

Особый интерес для изучения прав личности в России представляют работы Э. Ю. Соловьёва. В своей работе «Предпринимательство и патриотическое сознание» он утверждал, что «...Правовое обеспечение личности, начавшееся в XVIII столетии, имело у нас характер *октроэктивного процесса* (осуществлялось в форме пожалований, даруемых сверху). В 1765–1785 гг. было освобождено дворянство от государственной повинности; в конце XVIII — первой трети XIX в., принят ряд государственных актов, очертивших гражданский статус духовенства, купечества и мещанства; к середине XIX-го

дело дошло до освобождения крестьян. Это поэтапно-сословное «введение подданных в гражданство» каждый раз было половинчатым, ибо мотивировалось утилитарно-рассудочными соображениями «государственного блага», предотвращения хозяйственной стагнации и слепых народных бунтов, сами участники которых ни на какие права личности не притязали. Гражданские свободы трактовались как средства совершенствования государственного управления и дозировались в соответствии с чисто административными представлениями. Страна, самоидентификация которой издавна покоилась на понятиях «духовности и нравственности», обнаруживала предельный материализм и утилитаризм в ответе на вопрос «зачем нужны права личности?».

Это наложило печать на всю российскую рецепцию прав личности. До 80-х гг. XIX в. ни один из русских мыслителей не пытался взглянуть на них как на юридическое развертывание христианской этики (соответственно, Реформация, эпоха борьбы за веротерпимость и развитие американского конституционализма оставались за пределами внимания отечественных историков «естественного права»). Французская Декларация прав человека и гражданина и Кодексы Наполеона, наследовавшие ей, прежде всего, в понимании права собственности, долгое время оставались эталонным материалом социальных и юридических толкований. Можно сказать, что образованная Россия черпала свои представления о базисных правах из «французской идеологии». Их вторичная рационализация (в сочинениях последователей Гельвеция, физиократов и руссоистов) принималась за изначальное и единственно правильное выражение «западной правовой идеи».

Эпигонское одушевление позднее просветительским натурализмом подставляло концепцию «естественного права» под сокрушительную критику тех, кто видел в ней манифестацию эгоизма и имморализма (славянофилы, революционные народники, Н. Федоров, Л. Толстой). Да и сами защитники «правовой идеи» (прежде всего — либеральные западники), примеряя ее к наличным условиям России, чувствовали себя тем неувереннее, чем более утилитарно, прагматично и натуралистически они рассуждали.

Признанию «священного» (то есть безусловного, сверхутилитарного) смысла прав человека препятствовал своего рода *сакральный этатизм*, так или иначе сказавшийся в самых различных направлениях русской общественной мысли.

Эта установка вызрела в народном сознании в XV–XVII вв., в пору формирования русского национального государства. Генетическое противостояние ордынскому игу и опасности агрессии с Запада сообщило всей социальной практике Московской Руси устойчивый и долгосрочный *военно-мобилизационный характер*. Жертвенно-аскетическое отношение народа к государству было закреплено византийско-православной догматической традицией.

Э. Ю. Соловьёв в работе «Правовой нигилизм и гуманистический смысл права» подчеркивает, что в российском обществе существуют четкие идеологические стереотипы: «Царь и царство — от Бога», «правовая идея — от человека». Все правоохранительные институты «*профаничны*» по природе и еще должны найти свое оправдание (доказать свою состоятельность) у государственного интереса. Укрепление и расширение державы — последний (этический) критерий права, сколь бы естественным оно ни представлялось нашему уму.

Эти парадигмы, известные на Западе лишь в качестве крайних выражений абсолютистской идеологии (Боден, Боссюэ, де Местр), в России связаны уже с первичной практикой централизованной монархии. До середины XIX в. эти парадигмы не поддавались никакой рациональной критике. Сакральный этатизм мог быть поколеблен только в процессе его «*оказенивания*», выхолащивания и профанации, учиненном самой монархической властью. Этот процесс начался после победы над Наполеоном. Важнейшими его вехами оказались административно-авторитарное правление Николая I, завершившееся поражением России в Крымской войне, и полицейская государственность, установленная после убийства Александра II и продолжавшаяся до позора русско-японской войны. К 1914 году основные формулы сакрального этатизма («православие, самодержавие и народность», «общинное начало» и др.) утратили не только священное звучание, но и элементарную нравственную убедительность для значительной части российского населения. Неподатливые для критики, они обес-

силели в результате казенного, утилитарно-политического износа...» [152, с. 160, 162].

Насколько трудным, неуверенным и вместе с тем неотвратимым был процесс признания прав личности в России, обнаруживает *история отечественного либерализма*.

В течение долгого времени изучение истории подвергалось тщательному идеологическому воздействию. Сегодня здесь наблюдается настоящий писательский бум. На наш взгляд, наиболее точной является систематизация исторических фактов, данная Э. Ю. Соловьёвым в выше упомянутой работе «Правовой нигилизм и гуманистический смысл права».

Фактор, на который, прежде всего, хотелось бы обратить внимание, — это *поразительное многообразие* русских либеральных течений при отсутствии среди них какого-либо одного, которое можно было бы признать *эталонным и классическим*. Некоторые исследователи (например, В. Ф. Пустарнаков) находят здесь примету робости, бесхребетности, социально-классовой неприкаянности и — будем договаривать до конца — врожденной ущербности русского либерализма. Э. Ю. Соловьёв видит в нем «выражение «ренессансного плюрализма» русской либеральной мысли, ее социокультурной юности, ее способности усомниться в достоинствах *программно-политической однозначности* (категорически обязательной для социально-зрелых стяжателей власти)» [152].

Так же нельзя не согласиться с Э. Ю. Соловьёвым в том, что «программно-политическая неоднозначность русского либерализма не мешает ему шаг за шагом приближаться ко все большей определенности правопонимания».

В пору почти безраздельного господства юридического позитивизма в странах Западной Европы, русские либералы вступают на путь «возрождения и обновления концепции естественного права»; они предлагают решительные версии этического обоснования субъективных прав-свобод и перестают относиться к эпитету «священные» как к риторико-метафорическому выражению.

В свою очередь, С. Булгаков отмечал: «Русский неолиберализм трактует права человека как необходимое выражение христианской

этической культуры». Он настаивает на том, что освоение подлинного смысла этих прав, возможно, только для «обновленного, неподражательного западничества», которое видит историческую миссию России в воспроизведении исходного духовно-нравственного усилия новоевропейской цивилизации, то и дело забываемого и даже отвергаемого самим Западом [28].

Интересно, что Э.Ю. Соловьёв утверждает, что в русском неолиберализме достаточно ясно осознается смысловое единство и смысловая упорядоченность прав личности: неустраняемая первичность гражданских прав и необходимость их восполнения «социальными правами. Было бы преувеличением утверждать, будто российская традиция отлучения права от нравственности и российский сакральный этатизм были теоретически преодолены в неолиберализме (большинство его представителей до конца дней поклонялось двум святыням: «праву» и «державе», пытаясь обе их уместить на одном алтаре). И все-таки, идея примата прав личности по отношению к государственному, а затем и народному суверенитету уже проложила себе дорогу (по крайней мере, при продумывании модели *конституционной демократии*).

Начало двадцатого столетия — время формирования новой политической культуры, к постулатам которой принадлежат гарантия личной неприкосновенности; обеспечение свободы вероисповедания, слова и печати; расширение полномочий местного самоуправления; гражданско-политическое равенство сословий. После мучительных полувековых споров нация сходит на покаянном осуждении крепостничества (вместе с сопутствовавшим ему правительственным, помещичьим и общинным патернализмом). Крепостное состояние отвергается как хотя и давняя (неоспоримо отечественная), но греховная и позорная традиция, не заслуживающая ностальгии. Широкое признание получает идеал независимого производителя (прежде всего — крестьянина, свободно распоряжающегося собственной землей), а также — идеал добровольной трудовой кооперации. За десятилетие с небольшим осуществляется более глубокая и массовая либерализация «низового» сознания, чем на протяжении всего XIX века.

В осмыслении проблемы прав личности и попытках законодотворчества в этой области отечественная элита всегда была ориентирована на западные образцы, но, поскольку их нельзя было реализовать без учета национальной специфики, усилия в этой области часто носили декларативный характер.

В России, как правило, на официальном уровне отсутствовало понимание необходимости философско-культурологического осмысления системы прав личности, в то время как интеллектуальная элита склонялась именно к такой трактовке.

Во время распада монархии, которая уже не могла оставаться абсолютной, но так и не смогла преобразоваться в конституционную, формулируется квинтэссенция правовой идеологии русского либерализма. Она актуализируется в программах растущих, как грибы после дождя, политических партий. Причем удивляет совершенное соответствие «отсталой» России «передовой» Европе в том, что касается осмысления прав человека. Замечательным документом такого рода был манифест «Политика либеральной партии», принадлежавший перу П. Б. Струве, где он писал: «В свободе личности мы признаем альфу и омегу нашего политического символа веры». Отталкиваясь от этой идеи, его часто записывают в либералы. Однако вот что тот же П. Б. Струве утверждает в своих «Отрывках о государстве»: «В основе нации всегда лежит культурная общность в прошлом, настоящем и будущем, культурное наследие, общая культурная работа, общие культурные чаяния» [162, с. 67].

Эта мысль впоследствии превратилась в общее кредо столь не похожих друг на друга практических политиков, как П. Б. Струве и П. Н. Милюков, С. А. Муромцев и В. Д. Набоков, А. А. Мануйлов и Ф. Ф. Кокошкин. Именуя себя конституционными демократами, они безоговорочно сходятся в следующих утверждениях, которые Э. Соловьев называет «правовой этикой русского Серебряного века»:

- а) неотчуждаемые права-свободы должны быть признаны раз и навсегда, в значении главного принципа и императива;
- б) они должны стать нормативным базисом, над которым надстраиваются любые материально-настоятельные законодатель-

ные формулы (протекционистские или фритредерские, аграрные, фабричные, социально-благотворительные и т. д.);

- в) конституционно-правовая дисциплина государства более важна, существенна, «первична», нежели господствующая форма правления [153, с. 36].

Россия не знала реформации и борьбы за веротерпимость. Первичная для Западной Европы правовая проблема — гарантия независимого суждения — никогда не была здесь народной проблемой (она и сейчас рассматривается как вопрос, интересный лишь для интеллигенции). Отсутствовали в России и многие другие формы низовой гражданской инициативы.

Страна, самоидентификация которой издавна покоилась на понятиях «духовности и нравственности», обнаруживала предельный материализм и утилитаризм в ответе на вопрос «зачем нужны права личности?».

Это наложило печать на всю российскую рефлексию прав человека. До 80-х гг. XIX в. ни один из русских мыслителей не пытался взглянуть на них как на юридическое развертывание христианской этики (соответственно, Реформация, эпоха борьбы за веротерпимость и развитие американского конституционализма оставались за пределами внимания отечественных историков «естественного права»). Может быть, потому, что этика православная не отождествлялась с западным христианством. Но, может быть, по причинам, указанным славянофилами.

Ситуация с правами личности в монархической России всегда имела некую духовную подоплеку. Они рассматривались не в чистом виде, как в Европе, а в контексте долга, обязанностей человека. Но и государство рассматривалось не в чистом виде, а как некое духовное, даже мистическое образование. Во всяком случае, П. И. Новгородцев, П. Б. Струве и Л. А. Тихомиров употребляют термин «*мистическое государство*». Даже профессиональные теоретики права вынуждены были прибегать к культурологическим аргументам, когда речь заходила о правах личности. Это подтверждается в работе Л. А. Тихомирова «Монархическая государственность», где классик отечественной юриспруденции прямо пишет: «Государство, для руководства своих

органов, может стараться дать юридическую формулировку правам человека, признаваемым в данное время, но эта формулировка по необходимости явится весьма изменчивой. В общей же философской формуле «сверхгосударственным» правом человека можно определить его право на самостоятельное бытие, как существа нравственно-разумного, чувствующего, обладающего способностью осуществлять стремления своего нравственного разумного бытия» [165].

Вместе с тем, в контексте духовной социализации государство трактуется как «союз», причем «союз целого народа» [166, с. 29]. И далее еще более конкретно: «Мы можем определить государство как союз членов социальных групп, основанный на общечеловеческом принципе справедливости, под соответствующей ему верховной властью» [166, с. 31].

Очевидно, что исходными побуждениями в оценке состояния прав личности являются не правовые, а этические установки. Это касается как апологетов государственности, так и ее противников. По сути дела, оценка уровня осмысления прав личности имеет ту же природу, что и само осмысление. И это следует признать действительно российской особенностью.

В настоящее время российское общество переживает перестройку общественной жизни, осмысление её социокультурных предпосылок и последствий составляет одну из основ перехода к новому состоянию жизнедеятельности. Это объясняется рядом известных фактов. Россия провозглашена правовым государством, в рамках осуществляемой правовой реформы. Россия представляет собой уникальный исторический пример неаддитивности прав личности форме государственного устройства. Именно поэтому становление этих прав в русской истории демонстрирует перспективность их культурологического описания и объяснения.

В социальной философии проблема прав личности практически не разработана. Однако имеется ряд исследований, которые так или иначе с ней связаны. Противоречивость оценок культурологического осмысления истории Отечества в работах русских философов и историков, имеющие несомненное культурологическое содержание, очевидна. Необходимо выделить в отдельную группу труды И. А. Иль-

ина, К. Д. Кавелина, В. К. Кантора, П. Краснова, В. В. Леонтовича, В. А. Маклакова, П. И. Новгородцева, И. М. Степанова, С. М. Степняка-Кравчинского, Л. А. Тихомирова, Г. П. Федотова, Б. Н. Чичерина, Н. Я. Эйдельмана и др.

Все работы этих авторов представляют собой глубокие, серьезные исследования, разноплановость которых позволяет составить достаточно полную картину реальной ситуации с решением проблемы прав человека в истории России. Труды чисто культурологической направленности, посвященные проблеме прав человека, практически, отсутствуют.

В последнее время с позиций культурологического осмысления проблемы выступает православная философия. Но и она не избежала крайностей политизации проблемы. Так, в 2005 г. авторский коллектив Центра динамического консерватизма и Фонда «Русский предприниматель» представил на суд общественности так называемую «Русскую Доктрину» — идеологический документ с претензией на экономическую и социально-политическую программу развития российского общества. Документ вызвал неоднозначную реакцию в нашем обществе. Но и наше современное общество далеко не едино. Часть VI Доктрины называется «Пути преобразований». В первой же главе идет речь о преобразовании правовой системы, которая, на первый взгляд, вроде бы даже противоречит в настоящее время русской культуре, русской истории и русской духовности [220].

Но, если вдуматься глубже, речь не идет о восстановлении теократической власти или тем более о передаче государственной власти церкви. Речь идет о необходимости духовно-нравственного изменения самой государственной власти, ее представителей. «Править должны лучшие». А вот тут-то и скрыт корень вопроса: не хотят многие наши чиновники вести себя морально, не желают принять церковные наставления. Но как же тогда говорить об обществе, если «рыба гниет с головы»? И как можно не соглашаться со следующими словами: «Нельзя менять человека без его на то свободного согласия» [7, с. 2–3].

Очевидно, избежать крайностей в изучении проблемы прав личности можно, выйдя за границы политико-правового дискурса и обратившись к более общим категориям — культурологическим катего-

риям социальной философии. Такую попытку сделала в 2008 г. РПЦ, приняв на Архиерейском Соборе документ под названием «Об основах учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека». Пятая глава этого документа — «Принципы и направления правозащитной деятельности Русской Православной Церкви» — посвящена практической деятельности в области прав человека. Важно, что именно ценности культуры — нравственность, духовность, свобода, достоинство, добро и справедливость — фигурируют в обсуждаемом документе в качестве базовых для понимания ситуации с правами человека. Реализация прав человека, по мнению РПЦ, может проявляться в самых разных формах, например, в свидетельстве перед лицом власти, в интеллектуальных разработках, в проведении кампаний в защиту тех или иных категорий людей и их прав, главное, чтобы это было *нравственно ориентированное* социальное действие.

Социальные, культурные и политико-правовые условия являются необходимыми для становления эффективной системы прав человека и как социального института, и как аксиологической рефлексии положения человека в мире. Данный феномен необходимо рассматривать с позиций диалектики внутреннего и внешнего, формы и содержания, сущности и явления. И в этом смысле универсальность культурологической сущности прав личности предстает в виде изменчивости культуры прав человека. Другими словами, необходимо различать права личности как часть культуры и культуру этих прав. Первое характеризует внутреннюю, содержательную сторону прав человека, а второе — внешнюю форму реализации этих прав, особенности их осмысления в конкретно-историческом процессе.

В своей работе «Золотой век» русской культуры» А. В. Петров утверждает, что русская культура — явление уникальное. Это высказывание подтверждает ряд факторов. Географически наше Отечество на протяжении всего своего существования находилось на перекрестке Западной и Восточной цивилизаций. Наша культура сложилась позже большинства азиатских и европейских цивилизаций и находилась с ними в постоянном контакте, но никогда не опускалась до «голого» их копирования, а с XIX в. она начала оказывать серьезное влия-

ние на культуру других народов; формирование нашей культуры происходило не только в благоприятных условиях, но и в условиях насильственного насаждения чуждых образцов и идеалов, путем приказов и запретов, разрушения и наказания. Однако русская культура сумела создать свой особый тип мышления и самочувствия, которые нельзя однозначно отнести ни к восточному, ни к западному вариантам. Русь (а затем Россия) всегда была многонациональным и поликультурным социальным организмом, который способствовал образованию особой единой культурной основы своей общей Родины. Находясь на протяжении значительного периода своей истории в положении отстающей и догоняющей, Россия приобрела редкую способность не просто быстро усваивать передовые идеи, но и перерабатывать их, приспособлять к своей культурной среде. Но следует иметь в виду и архаичную, крайне прочную и неповоротливую государственную машину. Поэтому единственной сферой для развития свободы была духовная сфера, где находили свое воплощение различные теории и идеи [118, с. 73]. Как когда-то точно выразился Н. А. Бердяев, единственно свободная сфера для человека — это сфера его духа.

С религиозностью народа связана и его удивительная способность к духовному сердечному созерцанию. В работах у И. А. Ильина и С. Л. Франка речь идет именно о *сердечном созерцании*. От духовности, духовной цельности и зрелости самого народа зависит существование искусства и культуры, а также степень их высоты. И. А. Ильин считал, что человек не может творить культуру, не чувствуя себя *предстоящим* тому, что он осуществляет в своем творчестве. Основания русской культуры органичны. Ее ценности — любовь, доброта, совесть, справедливость, милосердие. Это культура *цельности* и *соборности*: цельное знание, неотделенность чувства и разума, истины и справедливости, личных интересов от общественных, коллективное, соборное и согласное духовное социальное бытие. Это культура *главенства духовного над материальным*, *содержательного над формальным*, *нравственного над правовым*. Это культура сочувствия, соучастия и сопричастности ближнему, а естественная ее основа политики и экономики — *солидаристская* парадигма. Славянскую культуру определяют как культуру «иоанновскую» (по имени автора Апока-

липсиса), ибо она ориентирована на Царствие Божие, на эру Добра и Милосердия [25].

В своей монографии «Права человека в русской культурной традиции» А. В. Петров утверждает, что для русской философии характерна иррациональность, особенно в метафизической проблематике [118, с. 82]. В ней нераздельны разум и чувства, главными являются темы любви, правды, духовного подвига. В начале XX века философская мысль, основываясь на культурной традиции, выработала триаду «духовность, богочеловечество, соборность», которая противопоставлялась сущностным определениям европейской культуры — материализму, человекобожеству (или даже зверочеловечеству), индивидуализму и функционально-механическому принципу социального объединения. Русское самосознание в философии XIX в. отвергает рационально-механистическое мировоззрение Запада, а вместе с ним и узко-позитивистское отношение к правам человека. Это проявляется в конфликте *кардиогнозиса* П. Д. Юркевича [209] и вульгарного материализма Н. Г. Чернышевского. Характерно, в связи с этим, что В. С. Соловьев пишет диссертацию на тему «Кризис западной философии. Против позитивистов», а И. А. Ильин утверждает, что культура как внутреннее и органическое явление, захватывает самую глубину человеческой души. П. Новгородцев, Е. Трубецкой и другие русские исследователи важнейшей культурной доминантой признают религиозную веру, а Н. Лосский считает таковой стремление к абсолюту, поиск «абсолютных оснований добра», а С. Франк — степень погруженности в «непостижимое» и «накопление в себе сил добра».

Но хотелось бы подчеркнуть, что русская духовная культура не отвергает рационализм вообще. Как точно подметил С. З. Гончаров, «получается, что нравственные отношения (не путать с моралью) — не отражение экономических отношений, но *первичные, субъектообразующие* не только в антропогенезе, но и во все времена человеческой истории. Нравственность сохраняет весть о подлинно человеческих отношениях... В отличие от права нравственность есть *неинституциональная императивная* регуляция поведения...» [45, с. 132, 133]. Иначе говоря, русская духовная культура даже в сфере правового регулирования исходила не из *ratio* — польза, а из *spiritus* — дух. И это

была объективно правильная для нашего народа иерархия ценностных оснований. Никакое *casio* не спасло бы наш народ и не дало бы ему выжить и подняться во весь рост в тяжелейших природно-климатических и геополитических условиях. Да и европейские народы со своим *casio* очень быстро бы «загнулись» в условиях долгих и холодных зим, чудовищных перепадов температур, колоссальных необжитых территорий и под постоянным давлением внешних врагов.

Принципиальным для русской философии является осознание смысла жизни как *самотождественности с другим*. В этом тезисе нашла свое наиболее яркое отражение идея именно духовной социализации, а точнее — духовного единства, солидарности русских людей. Ф. М. Достоевский констатировал: «Важно не то, чтобы жить, а то, для чего жить». А. В. Петров в монографии «Права человека в русской культурной традиции» утверждает, что в этом смысле интересна концепция В. В. Медушевского, который показывает, как распадается *плнромность* (полнота) духа в западной культуре. Происходит «разъятие» истины, разделение истины, силы, любви, сущего. С таким выводом можно согласиться, если вспомнить саму методологию философии Запада: дизъюнктивизм, релятивизм, индивидуализм и т. д.

По теории И. Киреевского, западный человек стал понимать разумное, полезное, прекрасное, возвышенное и моральное не просто разными частями своей души, а как-то выборочно, схоластически. Человек, человечество и его культура «психологического иллюзионизма», по выражению П. А. Флоренского, стали *польми* внутри, утратив непостижимые богатства «умного чувства» (Диадок Фотийский, Григорий Палама), «Божьего чувства» (Ориген).

По мнению А. В. Петрова, в западной цивилизации происходит распад *органичного* и *умного* видения на *представление* и *понятие* [118]. Представление и понятие, отщепившись от *умного видения Истины*, стали *фантазийными*. Несоизмеримость и несогласованность такого фантазийного представления и органичного видения мироздания обусловлены противоречиями индивидуального и коллективного, а это в свою очередь связано с разрушением *соборности*. Соборное начало в фантазийном представлении трактуется как некий атавизм, как проявление механического коллективизма, тогда как его подлинно объ-

единяющее духовное начало элиминируется. В органичном видении соборность наоборот воспринимается как синтез объединяющего всех русских людей духовного начала (всеединство) и социального коллективизма, органично из этого начала вырастающего и развивающегося. Духовное единство идет от «соединения» людей любовью и красотой. При утрате любви и ощущения красоты культура как бы выпадает из мира онтологии и аксиоматики в мир психический и мир вещный. Она утрачивает символическую организацию, связывающую ее с духовностью, и становится знаковой, указывающей на материальный и психический миры. Выбор между добром и злом основывается на *актах совести* как органе различения добра и зла. Но совесть связана со свободой (свобода совести), а свобода эта «лежит» исключительно в сфере нравственного выбора (кантовский императив), а не в пошлом материальном детерминизме. Духовная свобода — способность добровольного выбора самого человека пути нравственного совершенствования. Свобода личности растет по мере ее духовного очищения. Мы не являемся абсолютно свободными в смысле индетерминизма, как если бы наше волеизъявление было ничем не стеснено, такую мысль можно найти у Н. А. Бердяева. Ему возражает И. А. Ильин. По его мнению, при такой свободе воли человек не мог бы меняться в сторону духовного возрастания, не мог бы испытывать благие влияния. Этой свободы ни у кого нет, да и никогда не было. Это была бы жизнь непредвидимого беззакония, духовного бессилия и бездны зла. Свобода дана человеку как «все возрастающая независимость от зла и пошлости». Но в контексте правосознания И. А. Ильин употребляет другой термин — «свободная лояльность». Он констатирует, что «расцвету формальной юриспруденции соответствовало пренебреженное и разлагающееся правосознание» [66, с. 262]. Рассуждая о свободной лояльности и творческом правосознании, русский философ разъясняет свою точку зрения на соотношение свободы и закона: «Человек призван не к *внешнему самоосвобождению от закона* (таков путь революции, анархии, деспотизма); но к *внутреннему самоосвобождению в пределах закона* (таков путь лояльности, правопорядка и здравого смысла). Внутреннее освобождение совершается в духе и выражается в добровольном самообязывании...» [66, с. 268].

А. И. Ильин, однако, не дает ответа на вопрос о том, как должен поступать человек в случае, если формальный закон оказывается античеловеческим, принимается узким кругом лиц и навязывается всему обществу. Для него закон все равно что «священная корова»; внутри закона личность вроде бы и свободна, но за его пределами — никак нет. Тогда, при такой лояльности к действующему законодательству, вообще не понятными становятся источник и сам механизм законотворчества. Ведь ясно же, что таковым источником может быть только критическое отношение к закону, а не лояльность к нему. Лояльность есть послушание, исполнение требований закона, который вдруг оказывается антигуманным, античеловеческим, антисоциальным. Нам представляется, что глубже понять рассуждения И. А. Ильина можно только в контексте его *религиозных* исканий и представлений о законе Божьем, а также о самой государственной власти как власти, данной от Бога. И. А. Ильин — не республиканец и не демократ, не либерал и не анархист. Поэтому ему чужды сомнения, свойственные последним в природе самой государственной власти. Как глубоко верующий человек, И. А. Ильин рисует образ, по сути, весьма напоминающий теократию. Но для атеистического общества эти идеи представляются явно неадаптированными. Другое дело, что и к чему нужно адаптировать: развращенное цивилизацией современное «открытое общество» к закону (заповедям) Божьему, или религиозно-правовые интенции И. А. Ильина к современной и весьма печальной социальной реальности.

В целом можно сказать, что русская философия права — это живой и динамичный процесс поиска эффективных социальных технологий духовной социализации. Она в полной мере отразила искания русских людей в области справедливости, религиозности, организации собственного труда, служении обществу, правдоискательстве. Он несла и несет на себе отпечаток социально-философского характера, отпечаток национального характера, национального психологического склада, особого типа мышления и мировоззрения, т. е. она является одним из ресурсов ретроспективного портрета народа. Именно в русской философии права заложен культурологический смысл прав личности, в соответствии с которым главной основой их укреп-

ления и развития является духовное возрастание человека и его духовная социализация. Таким образом, нужно признать, что проблема прав личности в России не может быть адекватно рассмотрена и решена вне духовной культуры, вне духовной традиции, исключительно в «профессиональном» политико-правовом поле. Более того, ограничение ее рассмотрения этим «профессиональным» полем приводит к искажению смысла свободы личности. Возникает теоретическая конфронтация между исследователями, различные ее толкования, что, собственно, и происходит как в нашей стране, так и в современном мире в целом. А это как раз и означает, что проблема прав личности имеет более широкий и глубокий смысл и должна быть соотнесена с абсолютными, высшими и поэтому общечеловеческими ценностями, занимающими в аксиологической иерархии более высокое место, чем ценности права и политики.

* * *

1. Социальное творчество проявляется наиболее ярко и очевидно в сфере правового регулирования жизни людей. Право как формальный институт может быть юридическим. Но существует и иное право: право первого, право сильного, право умного... Такая модальность права не имеет формального статуса и их соотношение с формальным правом определяется духовной и социальной компетентностью личности.

2. Никакие формальные правила и законы не будут соблюдаться, а будут лишь нарушаться, если они не соответствуют высшим смыслам человеческого бытия, абсолютным ценностям и идеалам. Известно, что современные законы «как дышло — куда повернешь, туда и вышло». Упадок правовой культуры и несовершенство современных законов — не просто оплошность или вина конкретных субъектов социального творчества, а скорее отражение дефицита духовности, недооценка духовной культуры и ее роли в жизни людей.

3. Никакие либеральные идеалы свободы, равенства и братства не будут в состоянии служить основой современного права, если они будут абсолютизироваться и подменять высшие и безусловные ценности Любви, Добра, Веры, Красоты, Надежды. Пора признать, что ли-

беральные ценности современной демократии имеют ограниченное значение. Иначе говоря, это значение исключительно рабочее, сугубо функциональное, строго подчиненное. Только под влиянием *высших* ценностей человеческого бытия эти либеральные ценности могут конструктивно функционировать. В российском обществе давно уже возник колоссальный духовно-нравственный вакуум. Он возник в силу разрушения сначала православных, затем советских ценностей. Последние тридцать лет их пытались заменить либеральными идеалами рыночной экономики, гражданского общества и правового государства. Но правовое государство выродилось в коррумпированный класс бюрократов. Рыночная экономика превратилась в насос, работающий в основном на экспорт. Наконец, гражданское общество оказалось столь маргинализированным и пауперизированным, что постепенно превратилось в общество всеобщего потребления со всеми вытекающими отсюда последствиями.

4. Возрождение правовой культуры как части духовной культуры невозможно вне духовной социализации всего нашего общества. Необходимо отказаться от двухфазовой модели социального партнерства, когда на первом его этапе какие-то доморощенные «эксперты», «специалисты» и «посвященные» разрабатывают нормы и принципы взаимоотношений между людьми, а на втором его этапе миллионам наших сограждан предлагают слепо соблюдать эти правила и принципы, поскольку *«dura lex — sed lex»* — закон суров, но это закон. Вот только кому он нужен. Сами же блюстители порядка нарушают его на каждом шагу.

5. Необходима не очередная модель «представительной демократии», «свободной демократии», «народной монархии» или «правового государства». Необходимо духовное возрождение нации, которое может и должно начаться с семьи и со школы. Именно поэтому приоритетами духовной социализации должны стать укрепление семьи и сохранение школы. Такое укрепление возможно только на почве духовной любви, любви каждого из нас к близким, и, прежде всего, к своим детям — будущему поколению, которому предстоит хранить и обустроить Россию.

Путь духовной социализации: от цивилизации — к культуре

*Надломы и распады цивилизаций могут
оказаться ступеньками к высшему развитию
в религиозной сфере.*
А. Тойнби

*Воспитать человека интеллектуально,
не воспитав его нравственно, — значит вырастить
угрозу для общества.*
Т. Рузвельт

Как известно, между культурой и цивилизацией существует не только сходство, но и серьезное различие. Обратимся снова к И. А. Ильину, который писал: «Культура есть явление *внутреннее и органическое*: она захватывает саму глубину человеческой души и слагается на путях живой, таинственной целесообразности. Этим она отличается от *цивилизации*, которая может усваиваться внешне и поверхностно, и не требует всей полноты душевного участия» [68, с. 300].

Естественно, что духовная социализация как работа со смыслами — это явление внутреннее и органическое, а не формальное и поверхностное. Поскольку духовная социализация лежит в основе общего процесса социализации личности и выражает его сущностную основу, постольку противоречие, обнаруживающееся между культурой и цивилизацией, приобретает фундаментальный характер.

Развивая тезис о различиях между культурой и цивилизацией, И. А. Ильин говорит о том, что народ может иметь древнюю и утонченную духовную культуру, но в вопросах внешней цивилизации (одежда, жилище, пути сообщения, промышленность, техника и т. д.) являть картину отсталости и первобытности. И наоборот: народ может стоять на последней ступени развития техники и цивилизации, но в вопросах духовной культуры (нравственность, наука, искусство, политика, хозяйство) переживать эпоху упадка.

Диалектика культуры и цивилизации многосложная и многомерная. В ней нет простых связей, и только с помощью латерального (объемного и системного) мышления можно обнаружить причины таких коллизий и найти пути их разрешения. Культура творится изнутри: она есть создание души и духа.

Сегодня многие исследователи сходятся в том, что цивилизация представляет собой внешний по отношению к человеку мир, воздействующий на него и противостоящий ему, в то время, как культура является внутренним достоянием человека, раскрывает меру его подлинного развития и является символом его духовного богатства.

Противопоставление культуры и цивилизации, однако, объясняется не различиями в них, а *противоречиями* между ними. Чем больше человек получает материальных благ, тем больше в нем развивается алчность, которая, подобно обжорству, является болезнью, но болезнью социальной. Чем больше общество приобретает материальных благ, тем меньше оно думает о духовной культуре, об экологии души.

И наоборот, именно в тяжелейших материальных условиях обнаруживается истинная душевная красота человека и его высокая духовность, которые, выражаясь словами Спинозы, есть «добродетель, порожденная душевной мощью».

О вытеснении духовных ценностей культуры материальными благами очень точно писал О. Шпенглер, когда рассуждал о т. н. «фаустовских людях»: «Никогда еще микрокосм не ощущал большего превосходства над макрокосмом... В силу этого фаустовские люди сделались *рабами своего творения*. Их численность и все устройство образа жизни оказалось вытеснены машиной... Так завершается спектакль высшей культуры...» [195, т. II, с. 540, 543].

Действительно, индустрия как самое очевидное проявление цивилизации вытеснила из жизни большинства людей саму потребность в духотворчестве. Большинство из них привыкло, что за них думают, за них решают, устанавливают правила, определяют ценности, рисуют перспективу и т. д. Духовное иждивенчество благодаря современной цивилизации достигло таких масштабов, что породило феномен массовой дебилизации, деградации. Когда сравниваешь качество современного образования или уровень современной

культуры с тем, что было еще два или три десятилетия назад, то не перестаешь удивляться тому, как цивилизация расправляется с самим человеком. Но это характерно не только для российского общества, но и для западных обществ. Так, П. Бьюкенен пишет: «Школа открыто заявляет: важно не то, какими знаниями дети овладевают, а то, усвоят ли они «правильное» отношение к жизни» [217, с. 121]. В свою очередь, А. Блум в книге «Помрачение американского сознания» написал: «Американские выпускники школ — самые необразованные выпускники в мире: у них едва ли не самые низкие в мире оценки на экзаменах, зато обостренное отношение к общественным проблемам — например, к проблеме защиты окружающей среды. А вот что отмечает У. Линд: «Индустрия развлечений полностью проглотила идеологию марксистской культуры и проповедует ее, не только впрямую, но и иносказаниями: сильные женщины побеждают слабых мужчин, дети оказываются мудрее родителей, честные прихожане раз облачают вороватых священников, черные аристократы справляются с насилием в районах белой бедноты, гомосексуалистов принимают в лучших домах... Это все сказки, извращения реальности, однако масс-медиа делают из сказок быть, превращают их в реальность, более явную, нежели мир за окном» [277].

Вместе с тем, цивилизация *неразрывно связана* с культурой. «Цивилизация — неизбежная судьба культуры... Цивилизация суть самые крайние и самые искусственные состояния, на которые способен человек. Они — завершение, они следуют ... за жизнью как смерть, за развитием как оцепенение...» [195, с. 163–164.].

Итак, подчеркнем наиболее значимые, в контексте исследуемой нами проблемы духовной социализации личности, аспекты взаимосвязи культуры и цивилизации. *Во-первых*, это различия между культурой и цивилизацией. *Во-вторых*, это противоречия между культурой и цивилизацией. *В-третьих*, это фатальная неизбежность следования цивилизации за культурой со всеми вытекающими из такой последовательности «печальными», «крайними», «искусственными» состояниями человека.

Не вдаваясь в анализ теорий культуры и теорий цивилизации, обратим внимание на тот момент, что приобщение индивида к ценно-

стям культуры — это проявление его духовной социализации, тогда как приобщение индивида к достижениям цивилизации — это нечто иное. Но что это? По О. Шпенглеру, это *механизация* самого человека, его *обездуховнивание*. «Я утверждаю, что научная психология, будучи крайне далека от того, чтобы раскрыть сущность души или хотя бы только к ней прикоснуться... прибавляет ко всем символам, составляющим макрокосм культурного человека, еще один ... *механизм* вместо *организма*» [195, т. I, с. 355].

Конечно, цивилизация — это прогресс (Ф. Гизо), но только в одной области человеческого существования: предметно-вещной. В метафизическом плане она оказывает на душу человека и на его духовность, на его духовное развитие скорее пагубное, растлительное влияние, чем благотворное. И такую «обратную связь» между культурой и цивилизацией необходимо объяснить. С социально-философской точки зрения, такое объяснение лежит именно в недооценке роли *духовной социализации* людей. Можно сколько угодно, вслед за многими исследователями, выискивать особенности античного мира или византийского общества, православного христианства или средневекового арабского Востока и т. п. Но вопрос о гибели таких *миров* остается без ответа, если не анализировать именно духовную социализацию, ее характер, алгоритм, содержание, модальности. Ведь, в конечном счете, именно духовная социализация имеет своим завершающим звеном социальное творчество, созидание законов, морали, традиции. А без этих фундаментальных устоев никакой *мир* не устоит. И только если мы начинаем исследовать культурные *флуктуации* (термин П. Сорокина), мы начинаем понимать определяющее значение духовной культуры для судеб той или иной цивилизации.

И не случайно поэтому О. Шпенглер саркастически отмечал: «Не думаю, чтобы хоть в одной из психологических систем встречалось слово «судьба», и известно, что нет в мире ничего более удаленного от действительного жизненного опыта и знания людей, чем такая система. Ассоциации, апперцепции, аффекты, движущие пружины, мышление, чувство, воля — все это мертвые механизмы, топография которых образует безотносительное содержание науки о душе.

Хотели отыскать жизнь, а напали на понятийный орнамент» [195, т. I, с. 356].

Цивилизация становится противоречивой и противодействующей духовной культуре силой тогда, когда она воспринимается не в качестве орнамента культуры, а в качестве ее *заменителя*. Вот, кажется, проведем очередную индустриализацию, модернизацию, вступим на новый инновационный путь развития, и все встанет на свои места, заживем все счастливо и радостно. Наивные расчеты. Однако, одно дело, когда та или иная культура угасает естественно, и совершенно другое дело, когда ее уничтожает та или иная цивилизация. «Так что у всякой культуры свой способ душевно угасать, причем, лишь один. И этот способ, с глубочайшей необходимостью, следует из всей ее жизни... Это угасание живой внутренней религиозности, которое постепенно формирует и наполняет собой, в том числе, даже самые малозначительные черты существования, и представляет собой то, что называется в исторической картине мира поворотом культуры к цивилизации, в качестве климатика культуры, как я назвал это прежде, как временной переворот, когда душевная плодovitость определенного сорта людей оказывается навсегда исчерпанной и на место порождения приходит конструкция. ...» [195, т. I, с. 413, 417].

Отсюда следует, что социализация личности по своему сокровенному смыслу есть ее духовная сопричастность человечеству, а не индустрии, душе, а не машине. Вот как выразил свое видение духовной социализации в 1921 г. Андрей Платонов: «Человечество — одно дыхание, одно живое теплое существо. Больно одному — больно всем. Умирает один — мертвеют все. Долой человечество — пыль, да здравствует человечество — организм... Будем человечеством, а не человеками в действительности».

При этом «социализацию не следует понимать как механическое «наложение» на личность готовых социальных форм (функций, ролей, статуса), к простому взаимодействию или сумме внешних влияний макро- и микро-среды. Социализация не сводима к сложившимся механизмам адаптации личности к заданным социальным условиям. Особо сложный и противоречивый характер приобретает социализация новых поколений, вступающих в жизнь как на личностном,

так и на социально-групповом уровне. Современные исследователи различают разные этапы, ступени и фазы социализации (первичная, вторичная, семейная, гражданская, социокультурная и т. д.) ... Социализацию следует определить как целостный, внутренне противоречивый, непрерывный и практический в своей основе процесс становления» личности [34, с. 476–477].

Если же вести речь о духовной социализации, то ее следует определить как *внутренне органичный* в своей основе процесс становления и развития личности. Именно эта внутренняя органичность духовной социализации, взятой в качестве основы личностной социализации в целом, способна превратить любые иные модальности социализации в скоординированные, гармонизированные, согласованные процедуры. И тогда личности будут не страшны угрозы цивилизации, ее соблазны и пороки, потому что внутренний духовный стержень, собственное «духовное самодержавие» позволят личности успешно избегать крайностей и опасностей современной цивилизации.

Сохранение и улучшение духовной культуры сегодня подвергается обструкции. Представители цивилизованного Запада предлагают выбросить духовную культуру на свалку истории. Так, Г. Маркузе в книге «Эрос и цивилизация» выдвинул знаменитый «принцип удовольствия» и предложил отвергнуть прежнюю культуру как архаичный пережиток. Сформулировав свое «великое отрицание», он выдвинул задачу создания мира «полиморфной перверсии». Еще более радикально высказался другой представитель т. н. Франкфуртской школы В. Райх, предложивший уничтожить семью как архаический пережиток путем раннего сексуального образования и революционной сексуальной политики. Это было тем более «логично», что его коллега, другой представитель указанной «философской» школы Т. Адорно посчитал традиционную культуру зародышем фашизма, не больше и не меньше. Ну и чего добились «передовые» и вроде бы некогда вполне благополучные западные цивилизации, вставшие на путь разрушения традиционной духовной культуры? Чего добились Америка, Европа и стремительно «озападничивающаяся», «оцивиливающаяся» современная Россия? Только одного: нарастания процессов духовной деградации личности и обще-

ства. Иного и не могло быть у цивилизаций, для которых действует правило: «Там где кошелек — там и сердце».

Так, П. Бьюкенен, выдвинул тезис о «смерти Запада». Суть этой смерти он видит не только в деградации духовности, утрате западными обществами своей духовно-нравственной идентичности, но и во вполне физикалистском плане. А именно: в нарастании наркотизации, алкоголизма, половой распущенности, нездоровом образе жизни большинства представителей конкретных социумов-этносов в целом. Пытаясь ответить на вопрос о причинах духовной деградации в американском обществе, автор называет следующие факторы. *Во-первых*, это «послание в бутылке», т. е. распространение идей представителей Франкфуртской школы (Т. Адорно, М. Хоркхаймер, В. Райх, Д. Лукач, Г. Маркузе и др.). Некритическое восприятие американцами многих идей представителей этой школы породило в обществе наивную уверенность в том, что вся прежняя традиционная духовная культура (искусство, наука, образование, религия и т. д.) оказались не состоятельными, не готовыми к вызовам XX века.

Во-вторых, рост паразитизма в молодежной среде или то, что Т. Веблен когда-то сформулировал как «теорию праздного класса». Стремление многих родителей оградить свои чада от превратностей судьбы, сверхзабота о своих наследниках вылились в паразитизацию и пауперизацию, люмпенизацию последних. Новое поколение американцев в значительной своей части оказалось не просто не конкурентоспособным, но и не готовым к самостоятельной жизни, к осуществлению самостоятельного и свободного выбора, к самоопределению. Особенно в духовной сфере. Поэтому коренные этносы в структуре таких обществ постепенно вытесняются эмигрантами.

В-третьих, это телевидение и вообще политика СМИ. В своем стремлении к максимизации прибыли СМИ апеллируют к низменным, плотским сиюминутным интересам и потребностям аудитории, поскольку именно эти сиюминутные интересы и потребности обеспечивают им максимальные доходы от проката, рекламы, презентаций и паблисити. В связи с этим существенно изменилась и далеко не в лучшую сторону вся аксиологическая структура современных социокультурных коммуникаций. По большому счету, современный

американец получает образовательные импульсы не от системы образования, а от средств массовой коммуникации. При этом он остается на поверхности явлений, не прилагает умственных усилий для системного и критического усвоения получаемой информации.

Наконец, *в-четвертых*, это вьетнамский синдром [217, с. 133–135].

Во многом схожей является и ситуация в современном российском обществе. Первый фактор для российского общества — это то же «послание в бутылке», только в нашем случае — от представителей Чикагской школы экономики с ее параноидальными идеями о свободной рыночной конкуренции; второй фактор аналогичен американскому; третий фактор также аналогичен американскому, тем более в условиях современного глобализма; наконец, четвертый фактор для российского общества — это даже не Афганистан или Чечня, а распад СССР и утрата значительной частью наших сограждан ощущения великой страны, великой культуры и великой цивилизации.

Поэтому всем нам необходимо восстановить собственную духовную идентичность, которая, в отличие от национальной или даже религиозной, вполне может быть единой, объединяющей, социализирующей. А для этого необходимо разработать и восстановить определенный духовный код, на основе которого следует осуществлять духовную социализацию личности.

Попытки рассмотреть именно *духовные, культурные коды* неоднократно предпринимались в истории науки. В связи с этим можно вспомнить различные научные концепции: «эталонных обществ» К. Сен-Симона, «исторических народов» Г. Гегеля, «энергетизма» С. Геринга, «культурно-исторических укладов» Н. Я. Данилевского, «пассионарности» Л. Гумилева и т. д. Но всякий раз попытки выявления *культурного ядра*, определяющего *высший* смысл и характер политической и хозяйственной деятельности каждого социума-этноса, оказывались незавершенными. Чаще всего они наталкивались на противодействие представителей *цивилизационного* направления в науке, на их предложения исследовать и использовать исключительно *цивилизационные коды* развития. Отсюда и такие концепции, как «локальные цивилизации» А. Тойнби, «коммуникационные принципы» Г. Мак-Люэна,

«волны цивилизаций» А. Тоффлера и т. д. Кстати, именно А. Тоффлер предложил особый *цивилизационный* код для эпохи индустриального развития, который включал *шесть* основных принципов: стандартизацию, специализацию, синхронизацию, концентрацию, максимизацию и централизацию [170, с. 92–117]. Однако уже к концу 60-х годов XX века стало ясно, что эти принципы ведут общество к краху. Именно поэтому еще в 1973 г. был принят Давосский манифест, в котором было четко заявлено, что главной целью хозяйственной деятельности современного человека является *служение обществу* [271, с. 171–172].

Традиционный духовно-культурный код нашего народа всегда включал такие ценностные приоритеты, как *православие* (духовность), *патриотизм* (державность), *соборность* (коллективизм), *традиционализм* (охранительный консерватизм) и *солидарность* (социальный мир) [161, т. 3, с. 503–505]. С течением времени могла меняться и меняться внутренняя иерархия этих приоритетов, что нашло свое отражение в борьбе стяжателей и нестяжателей, почвенников и западников, либералов и консерваторов и т. д. Многочисленные реформы, проводившиеся властью на разных этапах исторического пути России, не только впитали в себя смысловые акценты этого духовно-культурного кода. Об этом можно судить на примере того, как старинный военный девиз «За Веру, Царя и Отечество» был трансформирован С. С. Уваровым в лозунг «Самодержавие. Православие. Народность». И таких примеров в истории России было немало.

Осмыслению содержания русского духовно-культурного кода посвятили свои работы многие российские мыслители: П. А. Кропоткин (*теория взаимной помощи*), П. Б. Струве (*теория человеческой годности*), М. И. Туган-Барановский (*социальная теория кооперации*), С. Н. Булгаков (*философия хозяйства*), И. А. Ильин (*идея духовного делания*), В. С. Соловьев (*идея работы со смыслами*), С. Л. Франк (*накопление в себе сил добра*), Л. Н. Толстой (*идея жизни не по лжи*) и т. д.

Разрушение национального духовно-культурного кода происходило под натиском сначала идеологических обстоятельств. Здесь было все: заигрывание власти с западным либерализмом, порой ее откровенная прозападная ориентация, импорт в Россию зарубежной «духовной продукции» (идей плюрализма, толерантности или наоборот,

пролетарской революции и классовой борьбы). Затем наступила очередь политических событий начала XX века (русско-японская война, первая мировая война, революция, гражданская война и т. п.). Все это привело к «великим потрясениям», о которых еще незадолго до своей смерти предупреждал П. А. Столыпин: великому голоду, продразверсткам, трудовым мобилизациям, классовому террору, развалу национальной экономики. Итогом всего этого стало ослабление, прежде всего, духовной, культурной безопасности нашей страны до критического порога.

К глубокому сожалению, и сегодня, в начале XXI века, некоторые российские политики и представители науки вновь свои основные надежды возлагают не на культурный код развития, а опять-таки на очередной цивилизационный код, на так называемый код «4-й»: инвестиции, инновации, инфраструктура и институты. Представляется весьма сомнительным, что очередная цивилизационная версия, предложенная России по рецептам западных советников, обеспечит нам духовное возрождение.

Однако и излишняя теологизация проблемы духовной социализации личности и ее духовного возрождения представляется нам не менее опасной, чем ее оцивиливание. Как точно подметил П. Б. Струве, «для человека с законченной религиозной метафизикой, отвечающей на все вопросы человеческого и космического развития, ответы на эти и им подобные вопросы даны в метафизике. Но с точки зрения социологии (или философии истории) как науки тут налицо лишь сложные и трудные конечные проблемы социального развития, разрешение которых имеет лишь гипотетический характер». И далее, рассуждая о будущем социализма, религии и либерализма, автор писал: «Я думаю, что на смену современному религиозному кризису идет новое подлинное религиозное мирозерцание. В нем воскреснут старые мотивы религиозного, выросшего из христианства, либерализма — идея личного подвига и личной ответственности, осложненные новым мотивом — мотивом свободы лица, понимаемой как творческая автономия... Человек как носитель в космосе личного творческого подвига — та центральная идея, которая мирно или бурно, медленно или быстро захватит человечество, захватит его религиозно и во-

лует в омертвевшую личную и общественную жизнь новые силы. Такова моя вера» [162, с. 334].

Ну что же, с такой верой, трактующей либерализм не как вседозволенность и анархию цивилизованного человека, а как духовное (в данном случае — христианское) самостояние подлинно культурного человека, вероятно, тоже вполне можно жить, поскольку она отвечает задачам духовной социализации личности.

* * *

1. Главным направлением развития духовной социализации личности в современных условиях является акцентуация на ценностях духовной культуры и постепенная ремиссия цивилизационных оснований человеческого бытия. Масштабы потребления, эгоизма и гедонизма в современном российском обществе достигли такого уровня, за которым просматривается возможность гибели культуры, а затем и самой российской цивилизации, утрата нацией своей духовной, культурной и этнополитической идентичности.

2. Соотношение культуры и цивилизации обнаруживает не только неразрывную и диалектически сложную взаимосвязь между ними, но и существенные различия и даже противоречия. Эти различия и противоречия придают данной взаимосвязи обратный характер: чем выше развитие духовной культуры, тем меньшую роль в жизни человека играют блага цивилизации. И наоборот, чем ниже уровень духовной культуры в обществе, тем выше значимость и роль материальных благ для него. Для изменения такого характера взаимосвязи между культурой и цивилизацией необходима духовная социализация личности, посредством которой она, личность, научается объективно верно (правильно) и вполне самостоятельно (свободно) определять реальную ценность конкретных благ культуры и цивилизации.

3. Духовное самоопределение является конкретным инструментом социализации личности, посредством которого она, личность, вырабатывает свой собственный духовный код развития. Формирование общенационального духовного кода, основанного на ценностях духовной культуры, а не только и не столько на достижениях цивили-

лизации, является условием действительно прогрессивного развития как самой личности, так и общества в целом.

4. Традиционный духовно-культурный, духовно-нравственный код нашего народа включал такие ценностные приоритеты, как *православие* (религиозность), *патриотизм* (державность), *соборность* (коллективизм), *традиционализм* (охранительный консерватизм) и *солидарность* (социальный мир). *Флуктуация* духовной культуры (термин П. Сорокина), ее динамика предполагает на каждом исторически значимом (переломном) периоде истории социумов-этносов переосмысливание такого духовного кода, его перенастройку в соответствии с реалиями времени и места. При этом могут меняться как внутренняя иерархия (субординация) составных компонентов духовного кода, так и количество таких компонентов. Однако сам код должен оставаться духовной доминантной в развитии личности, поскольку без этого духовная социализация успешно осуществляться не может.

5. Современный *цивилизационный* код, так называемый код «4-й», включающий *инвестиции, инновации, инфраструктуру и институты*, носит сугубо рабочее и функционально подчиненное духовному коду значение. Он не может служить самодостаточной основой для развития личности и общества, поскольку не содержит никаких указаний на направление развития человека, его природы. Тем самым, в качестве технологического комплекса такой цивилизационный код может быть использован как во благо, так и во вред человеку, принести ему как пользу, так и огромный вред. Только под определяющим значением духовного кода и духовной социализации общество может развиваться продуктивно в долгосрочной перспективе и определять свою судьбу. Точно также происходит и с каждой личностью, органично встроенной посредством духовного самоопределения в социум.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

*Целому морю — нужно все небо,
Целому сердцу — нужен весь Бог.*
М. Цветаева

Духовная социализация личности как процесс обретения ею (личностью) высших смыслов своего бытия, своей жизни является единственным основанием для подлинного социального творчества. Благодаря духовной социализации человек обретает свои продуктивно-творческие способности, свои субъектные характеристики, свою человеческую идентичность. Благодаря именно духовной социализации человек научается жить «со всеми и для всех». Именно в контексте *духовной* первоосновы автор видит и трактует и саму многомерную *природу человека*. Но эта природа есть, прежде всего, свобода человеческого духа, полнота свободы духовно зрелого и социально ответственного человека.

И здесь необходимо остановится прежде всего на соотношении демократии и социализации. Вот как характеризует демократию Дж. Дьюи (1859–1952): «Демократия вообще не тот путь, который легко принять и по которому легко идти. Напротив, если говорить о воплощении ее в сложных условиях современного мира, этот путь крайне не прост. Вообще нас должен вдохновлять тот факт, что уже пройденная часть данного пути доказала его эффективность. Но, если мы хотим вдохновляться не слепо, а разумно, то надо к этому источнику нашего энтузиазма добавить еще одну истину. Ради незыблемого торжества демократии мы должны максимально использовать лучшие из возможных средств получения такого знания об обществе, которое вполне соответствовало бы уровню нашего знания о природе, а также

создавать и внедрять различные виды социальных схем, вполне сопоставимые с технологическим обеспечением нашего физического существования» [222, с. 156].

Отмечая кровную связь демократии и образования, американский философ полагал, что никакая демократически организованная социализация вне образования и без него невозможна. Но при этом он видел и отмечал ущербность современного либерализма: «Внутренние разногласия в либерализме никогда не улаживались. На континенте так называемые либеральные партии почти все без исключения состояли из политических представителей крупной промышленности, банков и торговли» [222, с. 227]. При такой социальной стратификации либерализма рассуждать о духовной социализации личности становится весьма затруднительно. Но и в условиях тоталитарного общества социализация в целом, а духовная социализация как ее основа — отнюдь не комфортная дорога с отлаженным движением, скорее наоборот. Поэтому вне зависимости от политико-правовых условий и конкретных политических и экономических систем решение проблемы социализации в целом, а духовной социализации в первую очередь необходимо в любом обществе. И, поскольку именно социальные моменты (статусы, роли, принадлежности к разным стратам и т.д.) организации разных обществ вызывают наибольшие осложнения в практическом решении данной проблемы, начинать необходимо с духовного единения людей, с духовной социализации. Когда-то князь Д. М. Пожарский и купец К. Минин показали великий пример такого межсословного духовного единения всего нашего народа во имя спасения Родины. В годы Великой Отечественной войны советский народ также показал великий пример духовной социализации, несмотря на жестокие условия тоталитаризма, идеологического прессинга и репрессий со стороны власти.

Отсюда можно сделать вывод о том, что духовная социализация не только предваряет собственно «социальную социализацию», межсословное и межклассовое единение народа, но и вполне может развиваться и осуществляться как в тоталитарных, так и в демократических обществах. Конечно, лучше, если это происходит в условиях пра-

вового государства и гражданского общества. Известно, что на рубеже XIX–XX вв. концепцию правового государства в нашей стране активно разрабатывали многие ученые. Можно, например, назвать Б. Чичерина, Б. Кистяковского, С. Котляревского, Н. Коркунова, И. Михайловского, С. Муромцева, П. Новгородцев, И. Покровского, Л. Петражицкого, Е. Трубецкого, Г. Шершеневича и др.

Среди основных признаков правового государства в современной литературе выделяют следующие: принцип разделения властей, верховенство права (закона), реальность прав и свобод человека и гражданина, взаимную ответственность государства и личности и т. д. Но, как показала история, формирование *правового* государства оказалось отнюдь не тождественным развитию подлинной демократии. Верховенство закона, принимаемого келейно, кулуарно, не демократически, закулисно, породило сначала номенклатуру, затем — плутократию, которая извратила саму идею демократии до предела. Сегодня уже речь идет даже не о самой демократии как таковой, а о необходимости создания *социального государства как условия* успешной социализации личности. «Социальное государство — это государство, стремящееся к обеспечению каждому гражданину достойных условий существования, социальной защищенности, соучастия в управлении производством, а в идеале — примерно одинаковых шансов, возможностей для реализации личности в обществе. Деятельность такого государства направлена на достижение и утверждение в обществе социальной справедливости. Оно сглаживает имущественное и иное социальное неравенство, помогает слабым и обездоленным, заботится о предоставлении каждому работы или иного источника существования, о сохранении мира в обществе, формировании благоприятной для человека окружающей среды» [250, с. 18].

Но вот что упускают из виду многие сторонники построения *социального государства*: не *социальное государство* создает оптимальные условия для духовной социализации личности, а наоборот, именно все более возрастающая и развивающаяся духовная социализация людей становится основой для создания подлинно *социального государства*. Менять местами причину и следствие — это все равно, что ставить телегу впереди лошади.

Духовная социализация неразрывно связана с социально-практической деятельностью людей, с их конкретными поступками. Поэтому в работе проводится мысль о том, что духовная социализация личности должна быть рассмотрена и в *поведенческом* контексте, поскольку именно в поведении человека, в его действиях и поступках она (духовная социализация) находит или не находит свое самое очевидное и непосредственное воплощение, проявляет или не проявляет себя. И в этом смысле поведение, а шире — вся социальная практика — критерий истины, социальное поведение и социальная практика — критерий актуальности многих духовных постулатов, а духовные практики — критерий собственно духовного развития самого человека. Но особо интересующий нас аспект — это духовная культура и культура поведения как социально-философские феномены. Взаимосвязь между ними определяет всю конструкцию человеческой социальности. Это тем более актуально, что, по признанию известного французского социолога А. Турена, западноевропейская культура «не управляет больше нашей организацией, а та, в свою очередь, не управляет более технической и экономической активностью» [252, с. 188]. Но такое выпадение разных форм социального активного поведения из сферы влияния культуры крайне тревожно. События июля 2011 г. в Норвегии (едва ли не самой богатой стране мира в расчете доходов на душу населения), когда один террорист хладнокровно расстрелял свыше 70 детей в летнем лагере Утойе, только подтверждают мысль о том, что вне культуры человек превращается в агрессивного зверя, в морального уродца, в духовного калеку. Он утрачивает свою подлинную духовную и социальную идентичность. А «выражаемые» таким изувером взгляды и установки оказываются лишь мнимо духовными и антисоциальными, а по существу — извращенными проявлениями его деформированной психики. Поэтому восстановление *высшего* ранга духовной культуры, духовной любви, совестливого акта, воли к совершенству, социальной ответственности представляются нам важнейшим условием подъема и развития действительной духовной социализации личности, ее подлинного бытия.

Однако, восстановление *высшего* ранга именно *отечественной* духовной культуры по сравнению с другими (восточными, европейски-

ми или какими бы то ни было другими) духовными культурами в нашем обществе в целом, а в российской системе образования в частности, сталкивается с целым набором вполне конкретных трудностей. Среди них назовем следующие:

- *организационно-управленческие* (не развиты новые организационные механизмы и структуры для такого восстановления, «затраченность» многих представителей администрации и профессорско-преподавательского состава учебных заведений западными стереотипами сознания);
- *учебно-методические* (во многих учебных заведениях средней профессиональной и высшей школы либо отсутствуют, либо недостаточно разработано методическое обеспечение для гуманизации и гуманитаризации самого содержания образования, для изучения российской культуры);
- *социально-культурные* (различия в психологии, менталитете и системе ценностей между отдельными категориями преподавателей и учащихся, обусловленные разным уровнем достатка и социальным положением);
- *научно-образовательные* (различия между российской и иностранными системами образования и формирования научных стандартов и научных школ);
- *нормативно-правовые* (отличия между российской нормативно-правовой базой в сфере воспитания и образования и нормативно-правовыми актами зарубежных систем образования и воспитания).

Учитывая это, необходимо признать, что восстановление *высшего* ранга российской духовной культуры в системе российского образования представляет собой задачу не одного дня и требует усилий всего общества, как самих педагогических коллективов, так и родителей, и учащихся и т.д. И особую роль в духовном возрождении человека может сыграть церковь. Вот что на этот счет сказал патриарх Московский и всея Руси Алексий II: «Путь к возрождению России лежит через нравственное обновление всех входящих в нее народов, выросших в колыбели русской культуры и под сенью российской государственности... Традиционный для России принцип приоритета духов-

ных ценностей должен быть сохранен и освящен как важная основа в этом грядущем ее развитии» [7, с. 162].

Сделанные в работе предположения, оценки и выводы могут, как полагают авторы, стать основанием для дальнейшего обсуждения проблемы духовной социализации личности, в частности в области разработки и апробации новых социальных технологий их использования. Вместе с тем хотелось бы подчеркнуть одну мысль: духовная социализация личности — это некий идеальный образ ее, личности, гармоничного развития. Зачем мы вводим в философский и научный анализ этот идеальный образ, эту теоретическую концепцию? Ответ прост: наше свойство научного постижения и духовного созерцания открывает огромный простор внутреннему видению, разворачиванию внутреннего диалога, разработки контекста и текста самой проблемы. И в этом смысле предложенный образ (модель, концепт, конструкт) духовной социализации личности может быть интересен читателю. На наш взгляд, этот образ, рассмотренный в контексте человеческой природы и поведения людей, позволяет глубже и детальнее представить все значение исследуемого предмета. А один раз «увидеть» модель исследуемого предмета, представить его идеальный образ — конструкт в собственном воображении, отрефлексировать его — это лучше, чем сто раз услышать о нем.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Основная литература

1. Абдул-Баха. Розы любви // *Философия любви*: в 2 т. Т. 2. М., 1990.
2. Абовин-Егидес П. М. *Философия самоуправления*. М., 1977.
3. Абульханова-Славская К. А. *Деятельность и психология личности*. М., 1980.
4. Адюшкин В. Н. *Социальная философия Н. Бердяева в свете перестройки* // *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*. 1991. № 3.
5. Аверинцев С. С. *Интервью* // *Этическая мысль. Научно-публицистические чтения*. М., 1988.
6. Алашеев С., Варшавская Е., Карелина М. *Занятость и поведение домохозяйств: адаптация к условиям перехода к рыночной экономике в России*. М., 1999.
7. Алексий II, Патриарх Москвы и Всея Руси. *Православие и духовное возрождение России*. М.: ИД «Пироговъ», 2003.
8. Анохин П. К. *Философские аспекты функциональных систем*. М., 1988.
9. *Антропология социального творчества* / под ред. К. П. Стожко. Екатеринбург: ИД «Стягъ», 2011.
10. Арефьев А. Л. *Поколение, которое теряет Россия* // *Социс*. 2008. № 8.
11. Аристотель. *Никомахова этика* // Аристотель. *Сочинения*: в 4 т. М.: Мысль. 1984. Т. 4.
12. Афанасьев В. *Эволюция концепции аномии в социологии девиантного поведения* // *Рубеж: Альманах социальных исследований*. 1992. № 2. С. 69–81.
13. Бакшуттов В. К. *Философская антропология*. Екатеринбург: УрГУ, 1998.
14. Барулин В. С. *Социально-философская антропология*. М., 1994.

15. *Бастиа Ф.* Экономические гармонии / пер. с фр. М.: Эксмо, 2007.
16. *Бауман З.* Мыслить социологически. М., 1994.
17. *Бахтин К.* Философия поступка // Философия науки и техники. М., 1986.
18. *Белоцерковецкий В. С.* Самоуправление: Будущее человечества или новая утопия? М., 1992.
19. *Бердяев Н. А.* Судьба человека в современном мире // Новый мир. 1990. № 1.
20. *Бердяев Н. А.* Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии // Русская философия собственности. СПб.: ИД «Ганза». 1993.
21. *Бердяев Н. А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Мысль, 1991.
22. *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931.
23. *Бердяев Н. А.* Спасение и творчество. Два понимания христианства // Русская философия. Конец XIX — начало XX века. СПб.: С.-Петербург. ун-т, 1993.
24. *Бердяев Н. А.* Диалектика божественного и человеческого. М.: АСТ; Харьков: «Фолио», 2003.
25. *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
26. *Бобнева М. И.* Социальные нормы как объект психологического исследования // Методологические проблемы социальной психологии: Сб. науч. тр. М., 1975.
27. *Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995.
28. *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М.: Наука, 1990.
29. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. Созерцания и умунастроения. М., 1997.
30. *Бутаков А. В.* Социальное самоуправление: Сущность и основные черты // Становление человека как субъекта социального творчества: матер. Всерос. науч.-практ. конф. Омск, 1997.
31. *Вебер М.* Избранные произведения. М.: Мысль, 1990.
32. *Ветошкин А. П., Лазутина Т. В.* Креативные способности личности в контексте социального творчества // Проблемы креатив-

ной антологии: История. Экономика. Культура. Политика. Право: Материалы XV Межрегиональной научно-практической конференции. Екатеринбург, 2011. С. 24–32.

33. Ветошкин А. П., Стожко К. П. Философия экономики. Екатеринбург: Полиграфист, 2001.

34. Ветошкин А. П. Философия: учебник. Екатеринбург: Урал. ин-т бизнеса, 2004.

35. Ветошкин А. П. Культурное возрождение // Профессиональное образование. 1998. № 2.

36. Витаньи И. Общество. Культура. Социология / пер. с венг. М., 1984.

37. Вишневский Ю. Р., Ковалева А. И., Луков В. А., Ручкин Б. А., Шапко В. Т. Практикум по социологии молодежи. М., 2000.

38. Выжленцев Г. П. Аксиология и культура. СПб., 1995.

39. Гаджиев К. С. Опыт введения в политологию // Полис. 1992. № 1/2.

40. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. М., 1973.

41. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992.

42. Гилинский Я. И. Девиантность и социальный контроль в России (XIX–XX вв.): тенденции и социологическое осмысление. СПб., 2000.

43. Голенко З. Т., Витюк В. Т., Черных А. Н. Гражданское общество в России: теория, история и современность // Социальное расслоение и социальная мобильность. М., 1999.

44. Гончаров С. З. От технической цивилизации — к культуре // Экономика и культура: материалы I Международ. науч.-практ. конф. Екатеринбург: Урал. гос. ун-т, 2000.

45. Гончаров С. З. Философия совершенства Ивана Ильина. Екатеринбург: Урал. ин-т бизнеса, 2007. — 552 с.

46. Гончаров С. З. Воспитание инженеров-педагогов как субъектов социального творчества // Формирование инженерно-педагогических кадров: воспитание творчеством: сб. науч. тр. Свердловск: СИПИ, 1989.

47. Гончаров С. З. Креативность субъектности в умножении человеческого капитала и в развитии гражданского общества // Проблемы креативной экономики: сб. науч. тр. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2005.

-
48. Гордон Л. А. Социальная адаптация в современных условиях // Социс. 1994. № 8/9.
49. Горшков М. Российское общество в условиях трансформации (социологический анализ). М., 2000.
50. Губин В. Д. Любовь, творчество и мысль сердца // Философия любви.: в 2 т. Т. 1. М., 1990.
51. Гэлбрейт Дж. Экономические теории и цели общества / пер. с англ. М.: Прогресс, 1979.
52. Джемс У. Научные основы психологии / пер. с англ. Минск: Харвест, 2003.
53. Давыдов Ю. Н. Тоталитаризм и техника // Полис. 1991. № 4. С. 21–35.
54. Давыдов Ю. Н. Введение. Стабилизационное сознание в век кризиса: его основополагающие категории // История теоретической социологии. Т. 4. М., 1997.
55. Достоевский Ф. М. Собрание сочинений: в 12 т. М., 1982. Т. 3.
56. Доценко Е. Л. Психология манипуляции. М., 1996.
57. Дробышев А. А. Политические режимы: тоталитаризм, авторитаризм, либерализм, демократия. Омск, 1997.
58. Ельмеев В. С. Воспроизводство общества и человека. М., 1988.
59. Ерасов Б. Социальная культурология. М.: Аспект-Пресс, 1996.
60. Журавлева Л. А. Социальные отклонения в кризисном обществе // Духовно-нравственный путь развития России: матер. междунар. науч.-практ. конф. Екатеринбург: Урал. ин-т бизнеса, 2009. С. 213–222.
61. Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблема человека / пер. с англ. М.: Республика, 2003.
62. Золотов А. В. Самоуправление непосредственных производителей: социально-экономические и организационные аспекты. Н. Новгород, 1996.
63. Ивин А. А. Введение в философию истории. М.: Владос, 1997.
64. Игнатова Н. Ю., Петько А. А. Православные ценности русского предпринимательства // Духовно-нравственный путь развития России: материалы VII Международных Ильинских научно-богословских чтений. Екатеринбург, 2009. С. 222–233.

65. *Игнатъев В. Н.* Социобиология человека. Теория генно-культурной эволюции // Вопросы философии. 1982. №9. С. 130–139.
66. *Ильин И.* Путь к очевидности. М.: Эксмо-Пресс, 1998.
67. *Ильин И. А.* Аксиомы религиозного опыта: в 2 т. М., 1993. Т. 1.
68. *Ильин И. А.* Основы христианской культуры // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. М., 1993. Т. 1.
69. *Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский.* Одоление смуты. Слово к русскому народу. СПб., 1995.
70. *Ионин Л. Г.* Масса и власть сегодня // Вопросы философии. 2007. №3.
71. *Камю А.* Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.-П. Сумерки богов. М., 1989.
72. *Камю А.* Бунтующий человек / пер. с фр. М.: Терра; Республика. 1999.
73. *Кант И.* Критика способности суждения. М., 1994.
74. *Кант И.* Из лекций по этике // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. М., 1988.
75. *Кант И.* Сочинения: в 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч.2.
76. *Кант И.* Трактаты и письма. М.: АН СССР, 1980.
77. *Кара-Мурза С. Г.* Манипулирование сознанием. М.: ЭКСМО, 2005.
78. Качество жизни: диалектика духовного и социального / под ред. К. П. Стожко. Екатеринбург: Урал. ин-т бизнеса, 2007.
79. *Кемеров В. Е., Керимов Т. Х.* Хрестоматия по социальной философии. М.: Академический проект, 2001.
80. *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.
81. *Ковалевский М. М.* Взаимоотношение свободы и общественной солидарности // Вехи. Интеллигенция в России. 1909–1910. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 269–293.
82. *Козлова Н. Н.* Средства коммуникаций и общественные отношения: грани взаимодействия // Философские науки. 1990. №9.
75. *Коэн А.* Исследование проблем социальной дезорганизации и отклоняющегося поведения // Социология сегодня. М., 1965.

83. *Кропотов С. Л.* Экономика текста в неоклассической философии искусства Ф. Ницше, Ж. Батай, М. Фуко и Ж. Деррида. Екатеринбург: Урал. гос. ун-т, 1999.

84. *Куриц П.* Запретный плод. Этика гуманизма / пер. с англ. М.: Гнозис, 1993.

85. *Кьеркегор С.* Страх и трепет / пер. с дат. М.: Республика, 1993.

86. *Лангер С.* Философия в новом ключе / пер. с фр. М.: Республика, 2000.

87. *Левада Ю.* Координаты человека. К итогам изучения «Человека советского» // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2001. № 1.

88. *Леви-Строс К.* Неприрученная мысль // Леви-Строс К. Первобытное мышление. М.: Терра, 1999.

89. *Лойфман И. Я.* Мировоззренческие штудии. Екатеринбург: Урал. гос. ун-т, 2002.

90. *Лойфман И. Я.* Основополагающие определения сущего // Философская жизнь Урала. Проблемы общей и социальной онтологии. Екатеринбург: УГТУ, 1999.

91. *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра. М.: Политиздат, 1991.

92. *Лосский Н. О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995.

93. *Дупандин В. И., Стрижова Е. Н.* Психометрический анализ теста ТСЛ // Психологический вестник Уральского государственного университета. Вып. 8. Екатеринбург, 2009.

94. *Маклаков В. А.* Вторая Государственная Дума. СПб., 1991.

95. *Макклеланд Д.* Мотивация человека / пер. с англ. СПб.: Питер, 2007.

96. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857–1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 46. Ч. 1. М., 1968.

97. *Маркс К.* Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М., 1955. Т. 3.

98. *Маркузе Г.* Одномерный человек. Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества / пер. с англ. М.: «REFL-book», 1994.

99. *Мертон Р. К.* Социальная структура и аномия: Социальная теория и социальная структура // Социс. 1992. № 2, 3, 4.

100. *Мизес Л. фон.* Человеческая деятельность. Трактат по экономической теории / пер. с англ. Челябинск: Социум, 2005.
101. *Михайличенко Д. Г.* Субъективация современного человека на фоне технологий массовой манипуляции психикой. Уфа: БашГУ, 2010.
102. *Мунье Э.* Манифест персонализма / пер. с фр. М.: Республика, 1999.
103. *Мур Дж.* Природа моральной философии / пер. с англ. М.: Республика, 1999.
104. *Налимов В.* Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М.: Академический проект, 2011.
105. *Нарский И. С.* Проблема «значения» в теории познания // Проблематика знака и значения. М., 1969.
106. *Ницше Ф.* Антихристианин. Опыт критики христианства // Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.-П. Сумерки богов. М., 1989.
107. *Новгородцев П. И.* Лекции по истории философии права // Новгородцев П. И. Сочинения. М.: Раритет, 1995.
108. Опыт российской модернизации XVIII–XX века. М., 2000.
109. *Ортега-и-Гассет Х.* Этика. Философия культуры / пер. с исп. М., 1991.
110. Основы антропологии / под ред. В. Л. Обухова, В. Б. Сапунова. СПб.: Химиздат, 2000.
111. *Панарин А. С.* Революция или реформация? (Революционная эсхатология и цивилизованная повседневность) // Из истории реформаторства в России: Философско-исторические очерки. М., 1991.
112. *Панарин А. С.* Православная цивилизация в глобальном мире. М., 2002.
113. *Панарин А. С.* Народ без элиты. М., 2006.
114. *Пантин П. К.* Драма противостояния демократия / либерализм в старой и новой России // Полис. 1994. № 3.
115. *Пастернак Б.* Об искусстве. М., 1990.
116. *Парсонс Т.* О социальных системах / пер. с англ. М.: Академический Проект, 2002.

117. Парсонс Т. О структуре социального действия / пер. с англ. М.: Академический Проект, 2002.
118. Петров А. В. Права человека в России как предмет научных дискуссий в культурологии // Гуманитарное образование и медицина. Волгоград: ВолГМУ, 2007.
119. Петровский В. А. Личность в психологии. Ростов н/Д, 1996.
120. Печчеи А. Человеческие качества / пер. с англ. М., 1985.
121. Платон. Пир // Философия любви: в 2 т. Т. 2. Антология любви. М., 1990.
122. Платон. Пир // Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 2. М., 1970.
123. Платонов А. П. Гвардейцы человечества. М., 1985.
124. Попова И. П. Маргинальность: Социологический анализ. М., 1996.
125. Православие и духовное возрождение России. М.: ИД «Пирогов», 2003.
126. Психология толпы. М., 1998.
127. Райх В. Характероанализ / пер. с нем. М.: Республика, 1999.
128. Рассел Б. Словарь разума, материи, морали / пер. с англ. М., 1996.
129. Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы / пер. с англ. М.: ИД «Терра», 2000.
130. Рейковский Я. Личность в условиях общественно-исторической перестройки // Психология личности в социалистическом обществе: Активность и развитие личности. М., 1989.
131. Розанов В. В. Уединенное // Розанов В. В. Опавшие листья. Лирико-философские записки. М.: Современник, 1992.
132. Ромм М. В. Адаптация личности в социуме: Теоретико-методологический аспект. Новосибирск, 2002.
133. Рубенис А. А. Техника и нравственность // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. М.: Республика, 1992.
134. Рубенис А. А. Сущность любви — тема философского анализа // Философия любви: в 2 т. Т. 1. М., 1990.
135. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии: в 2 т. М., 1989. Т. 2.
136. Русалов В. М. Вклад биологической теории индивидуальности в решение проблем социального и биологического в человеке // Биология в познании человека. М., 1989.

137. Русская философия как ценностная основа воспитания духовности и субъектности личности: сб. науч. ст. VI Всерос. науч.-практ. конф. Екатеринбург: РГППУ, 2009.

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

139. *Рюриков Ю. Б.* Три влечения. Любовь, ее вчера, сегодня и завтра. М., 1967.

140. *Рюриков Ю. Б.* Детство человеческой любви // Философия любви: в 2 т. Т. 1. М., 1990. С. 11–36.

141. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.-П. Сумерки богов. М., 1989.

142. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с фр. М.: Терра, 2002.

143. *Семенов С. Г.* Любовь — это стремление к бессмертию // Философия любви: в 2 т. Т. 1. М., 1990.

144. *Смит А.* Теория нравственных чувств / пер. с англ. М.: Республика, 1997.

145. *Слюсарева Н. А.* О знаковой ситуации // Язык и мышление. М., 1967.

146. *Соловьев В. С.* Философские начала цельного знания // Русская философия. Конец XIX — начало XX века / под ред. А. А. Ермичева. СПб.: С-Петербург. гос. ун-т, 1993. С. 37–51.

147. *Соловьев В. С.* Смысл любви; Оправдание добра // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М., 1988.

148. *Соловьев В. С.* Смысл любви // Соловьев В. С. Спор о справедливости. М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1999.

149. *Соловьев В. С.* Чтение о богочеловечестве // Соловьев В. С. Спор о справедливости. М.: Эксмо-Пресс; Харьков: Фолио, 1999. 864 с.

150. *Соловьев В. С.* Чтения о богочеловечестве; Любовь к народу и русский народный идеал (Открытое письмо к И. С. Аксакову) // Соловьев В. С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3. СПб., 1912.

151. *Соловьев В. С.* Тайна прогресса // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. М., 1988.

152. *Соловьев Э. Ю.* Правовой нигилизм и гуманистический смысл права // Квинтэссенция: Филос. Альманах. М., 1990.

153. Соловьев Э. Ю. Права человека в политическом опыте России (вклад и уроки XX столетия) // Реформаторские идеи в социальном развитии России. М., 1998.
154. Социальные отклонения. Введение в общую теорию. М.: Юридическая литература, 1984. 320 с.
155. Спивак В. А. Корпоративная культура: теория и практика. СПб.: Питер, 2001.
156. Спиркин А. Г. Философия: учебник. М.: Гардарики, 2005.
157. Степин В. Эпоха перемен и сценарии будущего: избранная социально-философская публицистика. М.: Наука, 1996.
158. Стожко К. П. Экономическое сознание. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2002.
159. Стожко К. П. Экономический гуманизм в России. Екатеринбург, 1995.
160. Стожко К. П., Тарасова О. В., Новожилов А. Е., Маяков Н. Н. Социальная диалектика предпринимательства: Личность. Самоуправление. Культура. Творчество. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2005.
161. Стожко К. П., Леднев В. П. Судьба России: в 3 т. Т. 2. Екатеринбург: ИД «Стягъ», 2011.
162. Струве П. Б. Patriotica: Политика, культура, религия, социализм. М.: Республика, 1997.
163. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Вселенская месса / пер. с франц. М.: Айрис-Пресс, 2002. 352 с.
164. Тепман Л. Н. Управление качеством. М.: ЮНИТИ, 2007.
165. Тихомиров Л. А. Монархическая государственность [Электронный ресурс]: Режим доступа: http://www.netda.ru/belka/texty/tihomir_mono/
166. Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. СПб., 1992.
167. Тойнби А. Постигение истории / пер. с англ. М.: Прогресс, 1996.
168. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории / пер. с англ. М.; СПб.: Прогресс-Культура-Ювента, 1996.
169. Толстой Л. Н. О жизни // Собр. соч.: в 22 т. Т. 17.
170. Тоффлер Э. Третья волна / пер. с англ. М.: АСТ, 1999.
171. Тростников В. Православная цивилизация. М.: ИД «Сибирский цирюльник», 2004.

172. *Туган-Барановский Н. И.* К лучшему будущему. М.: РОСПЭН, 1996.
173. *Унамуно М.* Избранное: в 2 т. Т. 2. Л., 1981.
174. *Федоров Н. Ф.* Философия общего дела // Федоров Н. Ф. Сочинения. М., 1982.
175. *Филатов В. И.* Социально-онтологические основания целостности человека. М.: МГУК; Омск: Омск. гос. ун-т. 2001.
176. Философия: учебник / под ред. А. Ф. Зотова, В. В. Миронова, А. В. Разина. М.: Академический проект, 2004.
177. Философия российской экономики / под ред. Н. Н. Целищева, К. П. Стожко: в 2 т. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2005.
178. *Флоренский П. А.* Сочинения: в 2 т. М.: Правда, 1990.
179. *Франк С. Л.* С нами Бог. М.: АСТ, 2003.
180. *Франк С. Л.* По ту сторону «правого» и «левого» // Новый мир. 1990. № 4.
181. *Франк С. Л.* Духовные основы общества: введение в социальную философию. М., 1992.
182. *Франке Г.* Манипулируемый человек / пер. с нем. М., 1964.
183. *Фромм Э.* Бегство от свободы. М. 1990; Он же. Бегство от свободы. Человек для себя. Минск: Попурри, 1998.
184. *Фромм Э.* Психоанализ и религия. М.: Республика, 1993.
185. *Фромм Э.* Психоанализ и религия // Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж. П. Сартр // Сумерки богов. М., 1989.
186. *Фромм Э.* Иметь или быть? М.: АСТ; Астрель, 2011.
187. *Хайек Ф.* Происхождение и действие нашей морали // ЭКО. 1991. № 12.
188. *Хайек Ф.* Пагубная самонадеянность / пер. с нем. М.: Республика, 1992.
189. Христианская этика. Систематические очерки мировоззрения Л. Н. Толстого. Екатеринбург: Альфа, 1994.
190. *Хьюбнер К.* Истина мифа. М.: Республика, 1996.
191. *Шабатура Л. Н.* Онтогенез традиции. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2002.
192. *Шелер М.* Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988.

-
193. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление / пер. с нем. М.: Прогресс, 1992.
194. *Шопенгауэр А.* Афоризмы житейской мудрости / пер. с нем. М.: АСТ, 1999.
195. *Шпенглер О.* Закат Европы / пер. с нем.: в 2 т. Т. 1. М.: Айрис-Пресс, 2003.
196. *Шпет Г.* Философия и история // Русская философия. Конец XIX — начало XX века. СПб.: С.-Петербург. ун-т, 1993.
197. *Штафф А.* Введение в семантику. М., 1963.
198. *Шумихина Л. А.* Генезис русской духовности. Екатеринбург: Урал. ун-т, 1998.
199. *Шумпетер Й. А.* Теория экономического развития. Капитализм, социализм и демократия. М.: Эксмо, 2007.
200. *Щербаков Г. В.* Убеждение в его отношении к знанию и вере. Томск, 1984.
201. *Щербинин М. Н.* Искусство и философия в генезисе смыслообразования: Опыт эстетической антропологии. Тюмень: ТГУ, 2005.
202. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. М., 1988.
203. *Эрн В. Ф.* Христианское отношение к собственности // Русская философия собственности. XVIII–XX вв. СПб.: Ганза, 1993.
204. Эстетика, философия, критика: в 2 т. Т. 1. М., 1983.
205. *Юнг К.* Аналитическая психология / пер. с нем. СПб.: Питер, 1994.
206. *Юнг К.* Архетип и символ / пер. с нем. СПб., 2001.
207. *Юнг К.* Психологические типы / пер. с нем. М.: АСТ, 2006.
208. *Юнг К.* Психика: Структура и динамика / пер. с нем. М.: АСТ, 2005.
209. *Юркевич П. Д.* Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слову Божьего // Юркевич П. Д. Философские произведения. М., 1990.
210. *Янжул И. И.* Экономическое значение честности // Янжул И. И. Избр. тр. М.: Наука, 2005.
211. *Ярошевский М. Г.* История психологии. М., 1997.
212. *Ясперс К.* Духовная ситуация времени // Философские науки. 1998. № 11–12.
213. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / пер. с нем. М.: Республика, 2004.

Дополнительная литература

214. Бергар П. Приглашение в социологию: Гуманистическая перспектива / пер. с англ. М., 1996.
215. Берн Э. Развитие Я-концепции и воспитание / пер. с англ. М., 1986.
216. Бодрийар Ж. Символический обмен и смерть / пер. с франц. М., 2000.
217. Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада / пер. с англ. М.: АСТ, 2003.
218. Гуссерль Э. Философия как строгая наука: Хрестоматия по зарубежной философии конца XIX — начала XX веков. М., 1995.
219. Гуссерль Э. Феноменология // Логос. 1991. № 1.
220. Делез Ж., Гваттари Ф. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / пер. с франц. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010.
221. Дискин И. Е. Утопия и реальность // Общественные науки и современность. 2001. № 1.
222. Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека / пер. с англ. М.: Республика, 2003.
223. Зиммель Г. Избранное: в 2 т. М., 1996.
224. Каратеева Н. А. Духовная основа становления личности. Екатеринбург: Урал. ин-т бизнеса, 2007.
225. Князев В. М. Проблема соотношения теологизации и сциентизма в содержании современного образования // Проблемы формирования и развития образовательного потенциала современной России: Материалы всероссийской научно-практической конференции. Шадринск: ШГПИ, 2011.
226. Ковалева А. И. Концепция социализации молодежи: нормы, отклонения, социализационная траектория // Социологические исследования. 2003. № 1. С.109–115.
227. Ковалев А. М. Диалектика способа производства общественной жизни. М.: Мысль, 1982.
228. Козлова О. Н. Личность — граница и безграничность социального // Социально-гуманитарные знания. 2003. № 4.
229. Кон С. И. Социология личности. М., 1967; Он же. Ребенок и общество. М., 1988.
230. Коулман Дж. Экономическая социология с точки зрения теории рационального выбора // Западная экономическая социология:

Хрестоматия современной классики. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.

231. *Лазарев Ф. В., Брюс А. Литтл*. Многомерный человек. Симферополь, 2001.

232. *Лившиц Р. Л.* Homo postsoveticus: упования и реальность // Мировоззрение и культура: сб. ст. Екатеринбург: Урал. гос. ун-т, 2002.

233. *Лисовский В. Т.* Духовный мир и ценностные ориентации молодежи. СПб.: СПбГУП, 2000.

234. *Макклеланд Д.* Мотивация человека / пер. с англ. СПб.: Питер, 2007.

235. *Мерцалов В.* Логика антропогенеза. Происхождение человека еще не завершено. СПб.: Алетейя, 2008.

236. *Моторина Л. Е.* Философская антропология. М. Академический проект. 2009.

237. *Ортега-и-Гассет Х.* Новые симптомы // Проблема человека в западной философии / под ред. Ю. Н. Попова; пер. с англ. М.: Прогресс, 1988.

238. *Пиаже Ж.* Избранные психологические труды / пер. с фр. М., 1969.

239. *Поликанова Е. П.* Социализация личности // Философия и общество. 2003. № 2.

240. Проблема человека в западной философии / под ред. Ю. Н. Попова. М.: Прогресс, 1988.

241. *Радаев В. В.* Экономическая социология. М.: ИД ГУ ВШЭ, 2005.

242. *Расков Н. В.* Новые технологии и социально-экономический кризис в России // Экономическое наследие Н. Д. Кондратьева и современность: Межвуз. сб. / под ред. Л. Д. Широкограда, В. Т. Рязанова. СПб.: С-Петербург. ун-т, 1994.

243. *Реали Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. М., 1997.

244. *Резаев А. В.* Парадигмы общения. Взгляд с позиций социальной философии. СПб.: С.-Петербург. ун-т, 1993.

245. *Рубчевский К. В.* Социализация в современных условиях (социально-философский анализ): автореф. дис. ... докт. филос. наук. Красноярск, 2003.

246. *Сергейчик С. И.* Факторы гражданской социализации учащейся молодежи // Социологические исследования. 2002. № 5.
247. *Смелзнер Н.* Социология / пер. с англ. М., 1994.
248. *Сорокин П.* Общеизвестный учебник социологии. Статьи разных лет. М.: Наука, 1994.
249. *Сорокин П. А.* Социальная и культурная динамика / пер. с англ. М.: Астрель, 2006.
250. Социальное государство: Проблемы формирования и функционирования. Екатеринбург: АМБ, 2011.
251. *Тард Г.* Законы подражания / пер. с франц. Пг., 1918.
252. *Турен А.* Сможем ли мы жить вместе? // Вопросы философии. 1998. № 2.
253. *Уайтхед А. Н.* Избранные работы по философии / пер. с англ. М., 1990.
254. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения: в 2 т. М., 1955.
255. Формирование инновационного потенциала вузов в условиях Болонского процесса: Материалы Международной научно-методической конференции. Тюмень: ТюмГУ, 2007.
256. *Фрейд З.* Будущность одной иллюзии / пер. с нем. М.; Л., 1930.
257. *Фрейд З.* Я и Оно / пер. с нем. М., 1924.
258. *Фукуяма Ф.* Доверие. Социальные добродетели и путь к процветанию / пер. с англ. М.: АСТ, 2004.
259. *Хабермас Ю.* Демократия, разум, нравственность / пер. с англ. М., 1995.
260. *Хант М.* История психологии / пер. с англ. М.: АСТ, 2009.
261. *Хекхаузен Х.* Психология мотивации достижения. СПб.: ИД «Речь», 2001.
262. *Хесле В.* Кризис коллективной и индивидуальной идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10.
263. *Хотинцев В. Ю.* О содержании и соотношении понятий «этническая самоидентификация» и «этническое самосознание» // Социс. 1999. № 9.
264. *Худякова Н. Л.* Онтологическое основание возникновения и развития ценностного мира человека: автореф. дис. ... докт. филос. наук. Омск, 2004.

265. Хьел Л., Зингер Д. Теории личности / пер. с англ. М.; Харьков-Минск, 1997.

266. Целищев Н. Н. Этнополитология. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2008.

267. Целищев Н. Н. Этнонациональные отношения в России и мире. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2009.

268. Чуринов Н. М. Совершенство и свобода. 3-е изд. Новосибирск: СО РАН, 2006.

269. Шабатура Л. Н. Социогенез традиции. Екатеринбург: Урал. ун-т, 2003.

270. Шишкин А. Ф. Человеческая природа и нравственность. М.: Мысль, 1979.

271. Экономика предприятия / под ред. Ф. Беа, Э. Дихтла, М. Швайцера / пер. с нем. М.: Инфра-М, 1999.

272. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 1973.

273. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 20.

274. Эрн В. Ф. Социализм и проблема свободы. М., 1908.

Литература на иностранных языках:

275. Adorno T. The Authoritarian Personality. N. Y. 1950.

276. Mahoney S-P. Spirituality of nation its relevance to management // Soc. Areconomy. Budapest. 2003. Vol 25. № 2.

277. Baudrillard J. Simulacres et simulation. Paris. 1981.

278. Lind W. Turn Off. Turn Out. Drop Out. A Cultural Conservative's Strategy in 21 st. Century. Washington D. C. 1988.

279. North D. A Conceptual Framework for Interpreting Human History. Working paper. December 2006 — <http://www.nber.org/papers/w127954>

280. Polanyi K. The livelihood of man. New York: Acad. Press, 1977.

281. 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.

281. Shils E. The Calling of Sociology // Theories of Society. Foundations of Modern Sociological Theory. N.-Y. 1961.

282. Totalitarianism. Proceeding of Conference Held of the American Academy of Arts and Science. March 1953. Cambridge (Mass), 1954.

Интернет-источники:

283. <http://www.rusdoctrina.ru/pa-ge95510.html>].

284. <http://news.kremlin.ru/transcripts/6074>.

285. <http://gov.ru/>

286. http://news.bbc.co.uk/hi/russian/russia/newsid_6714000/6714389.stm

287. <http://www.echo.msk.ru/programs/figure/49580/>

288. <http://www.kp.ru/daily/23852.3/63129>

289. <http://www.newsru.com/world/05sep2007/embrion.html>

290. <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>

291. <http://www.rian.ru/science>

292. <http://archive.diary.ru/~yidemVless/>

293. <http://ev.spb.ru/art.php3?newsid=28062>

294. <http://itnews.com.ua/28720.html>

295. <http://krim-dom.ru/koktebel.html>

296. <http://ru.wikipedia.org/wiki/%>

297. <http://sondergeschoss.livejournal.com/5793.html>

298. <http://www.comunist.ru/root/archive/uu.ok>

299. <http://www.compress.ru>

300. <http://www.crimea-kvn.ru/cities/koktebel.html>

301. <http://www.kp.ru/daily/23567.4/43679/print/>

302. <http://www.lenta.ru/news/2006/11/17/billion/>

303. <http://www.magister.msk.ru/library/trotsky/trotl219.htm>

304. <http://www.minatom.ru/News/Main/view?id=17814>

305. http://www.mwin.ru/2003/co_separatizm.htm

306. <http://www.polit.ru/research/2005/03/30/demoscope195.html>

и др.

307. <http://www.rel.org.ru>

308. <http://www.sench.vstu.edu.ru>

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
----------------	---

Глава 1

ДУХОВНАЯ ОСНОВА СОЦИАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ.....	7
---	---

Самореализация личности как цель духовной социализации	31
---	----

Глава 2

СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ.....	48
--	----

Особенности духовной социализации в современном российском обществе	70
--	----

Правовые аспекты духовной социализации личности.....	105
---	-----

Путь духовной социализации: от цивилизации — к культуре	129
--	-----

Заключение	141
------------------	-----

Библиографический список.....	147
-------------------------------	-----

Для заметок

Научное издание

Матвеева Алла Ивановна

**ЛИЧНОСТЬ И ОБЩЕСТВО:
ПРОБЛЕМА
СОЦИАЛЬНО-ДУХОВНОГО
ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ**

Монография

Подписано в печать 29.04.2016. Формат 60х84/16.

Гарнитура Charter. Бумага офсетная.

Усл.-печ. л. 9,5. Уч.-изд. л. 10,5. Тираж 500 экз.

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