



**В.В. БАРКОВА**

**ОБЩЕСТВО КАК СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЙ  
СПОСОБ БЫТИЯ РОДОВЫХ СИЛ ЧЕЛОВЕКА**

Челябинск  
2022

МИНИСТЕРСТВО ПРОСВЕЩЕНИЯ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ  
Федеральное государственное бюджетное образовательное  
учреждение высшего образования  
«ЮЖНО-УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
ГУМАНИТАРНО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

**В.В. БАРКОВА**

**ОБЩЕСТВО КАК СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЙ СПОСОБ  
БЫТИЯ РОДОВЫХ СИЛ ЧЕЛОВЕКА**

Монография

Челябинск  
2022

УДК 809.Ф(021)

ББК 82.3(0)я ТЗ

Б 25

**Баркова, В.В.** Общество как социально-культурный способ бытия родовых сил человека: монография / В.В. Баркова. – Челябинск: Изд-во Южно-Урал. гос. гуман.-пед. ун-та, 2022. – 333 с. – ISBN 978-5-907611-56-6. – Текст: непосредственный.

В монографии рассматривается вопрос об истоках и процессах формирования родовых, сущностных сил человека и конструировании социокультурной реальности бытия как базиса, обеспечивающего интеграцию разнопоколенных социальных групп в целостность социума. К. Маркс подчеркивал, что родовая сущность человека не дана природой, а возникает в ходе исторического развития, т.е. деятельного освоения окружающей среды, в процессе которого раскрываются атрибутивные характеристики человека, такие как предметность, интерессубъективность, социальность, историчность, экзистенциальная неравнодушность. Культура исторически предстает как инструмент гуманизации индивида и рода в процессах выстраивания коммуникативных отношений «Я» и «Ты» — «Мы» и «Они». Диалектике разворачивания этих коммуникативных отношений и посвящена данная работа. Материалы будут интересны специалистам в области социальной философии, культурологии, а также широкому кругу читателей.

Рецензенты: Н.А. Белоусова, д-р биол. наук, доцент

Е.Г. Прилукова, д-р философ. наук, профессор

ISBN 978-5-907611-56-6

© В.В. Баркова, 2022

© Издательство Южно-Уральского  
гуманитарно-педагогического университета, 2022

## Оглавление

<b>ВВЕДЕНИЕ</b> .....	4
<b>ГЛАВА 1. Становление онтологии родовых сил: теоретико-методологический аспект исследования</b>	
1.1. Лексема <i>род</i> как «общность на основе сходства природной сущности» и родовые силы человека .....	50
1.2. Бытие как феномен: описание и экспликация (историко-философский аспект). Социальное бытие как система .....	97
1.3. Родовые силы как социокультурная синергия бытия человечества .....	132
Выводы по 1 главе .....	171
<b>ГЛАВА 2. Общество как форма и способ бытования родовых сил</b>	
2.1. Смыслопорождающие отношения родовых сил как основание для социальной эволюции .....	175
2.2. Роль практики в развитии социокультуры родовых сил человека .....	218
2.3. Культура как способ исторического развития родовых сил человека и общества .....	250
Выводы по 2 главе .....	296
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> .....	303
<b>БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК</b> .....	324

## ВВЕДЕНИЕ

История существования человечества свидетельствует, что его единство, при всей несхожести этнокультурных особенностей различных стран и народов, — реально существующий феномен. Современные сообщества людей сплетены воедино экономическими, социальными, политическими и культурными связями и закономерностями их развития. На наших глазах человечество трансформируется из «феномена-в-себе», т.е. изначального природного состояния вида *Homo sapiens*, в «человечество-для-себя» — сознательного и свободного вершителя собственной судьбы. Но характер разворачивающихся процессов исторического самостояния и самодотраивания народами своей целостности с необходимостью выдвигает потребность в переосмыслении направленности и характера разворачивания этих процессов.

Для современных социально-философских дискурсов по перспективам развития общества и человека в свете тенденций, которые обозначились сегодня, характерно повсеместное использование таких понятий, как неопределенность, неустойчивость, непостоянство, непредсказуемость, неконтролируемая изменчивость, эфемерность, отчужденность, катастрофичность. В философских, научных, политических дискуссиях постулируется тезис о кризисе социальной, отмечается дискредитация самого понятия «общество» и всех ценностей, которые выработало человечество как скрепы смыслов своего бытования на планете.

Современное общество, «взрывая» бытие социальной реальности интенсивностью информационных потоков, в лоне которых человек пытается «нащупать» траекторию своего жизненного пути, обострило динамику неоднозначности восприятия им социокультурных перемен, неготовности как вида *homo sapiens* ответственно вести себя в скла-

дывающихся переменчивых условиях социального бытия синергетической смысловой перезагрузке понимания социального бытия и идентификационного самополагания себя в нем.

Имеющаяся практика разрушения и перешагивания *homo sapiens* через фундаментальные общечеловеческие ценности переросла в угрозу самому существованию человечества, что переводит вопрошание в иную плоскость: каковы биологические свойства вида *Homo sapiens*, угрожающие выживанию, и реальные перспективы такого выживания. Является ли *Homo sapiens* видом, нацеленным на самоуничтожение, либо, напротив, его возможности по выживанию и адаптации к изменениям более высоки, чем у прочих живых существ?

Более того, вопрос о будущей истории человечества сегодня стоит как никогда остро еще и в силу реальной угрозы ее действительного прекращения, как следствие постоянного и системного нарушения законов экологии, «всепонимающим» сознанием человека; пандемий разного плана, возможным возникновением мировых конфликтов. Это позволяет говорить об антропологическом кризисе, характеризующемся дегуманизацией, разорванностью человека, его отчужденностью от мира природы, материальной и духовной культуры, других людей и самого себя, то есть отсутствием целостности на всех уровнях бытия: социальном (национальном, классовом, гендерном, возрастном), межличностном, индивидуальном, экзистенциальном. Этот кризис обнаруживает себя в таких явлениях, как ориентация на модус обладания при почти полном игнорировании модуса бытия; атомизация индивидов при внешней видимости солидарности; монологичность человека в его отношениях с миром; одиночество и равнодушное бесчувствие; элимина-

ция простой человечности и теплоты, когда они замещаются бездушным инструментальным использованием человека человеком, попытками поиска мнимой уникальности и индивидуальности в структурах почти тотального господства посредственности и обезличенности. Очевидно, что необходимо говорить о переходе вида *Homo sapiens* в новое качественное состояние. Такой ракурс проблема человека приобрела лишь в новейшей истории. Отсюда следует, что вопрос о родовой сущности *Homo sapiens* и его бытийности не только актуален и универсален, но и достаточно нов.

Однако для того, чтобы выработать современный подход к вопросу о том, что представляет собой человечество как целостное единое образование, необходимо не только по-новому взглянуть на путь, пройденный им, но и на поиск философами мировоззренческих скреп этого единства. В этом случае философский ракурс исследования проблемы смещается не к проецированию априорных схем и набрасыванию традиционных категориальных сетей на исследуемый феномен, а к анализу изломов социальной реальности и появляющихся в связи с этим новых проблем в её развитии. И.Т. Карсавин писал, что философская задача в этих условиях состоит в актуализации проблем бытия родовых сил вида *Homo sapiens* и общества, как вместилища и координатора их развития, через введение новых концептуальных ресурсов, социальной синергетики, например, призванных расширить проблему до панорамы, сделать её видимой в лабиринтах социальной материи.

В этой связи необходимо рассмотреть наиболее значимые концептуальные построения в истории философской мысли, в рамках которых идея родовых сил человечества присутствует как конструкт становления биопсихосоциокультурной ментальной реальности подвидов *Homo sapiens*,

что становится возможным в контексте исследования социальной онтологии как онтологии рода.

Предлагаемая работа ставит своей целью, **во-первых**, обосновать концепцию родового человека как исторического феномена социально-антропологической целостности, **во-вторых**, отрефлексировать модель социально-исторического процесса как способа разворачивания бытия родовых сил человека. В этой связи объектом исследования в работе предстает родовой человек как историческое проявление социально-антропологической целостности. Предметом исследования выступает социально-исторический процесс как способ бытия родового целостности человека, что предполагает решение следующих задач:

- **обозначить** генезис «родовых сил человека» как естественно-исторической формы социально-антропологической целостности;

- **провести анализ** концепций «общественного бытия» с целью выявления динамики направленности его развития как социокультурной синергии бытия человечества;

- **проанализировать** опыт понимания общества как социокультурной реальности родового бытия человечества.

Таким образом, центральной проблемой исследования является необходимость осмысления родовых сил человека как исторического социокультурного феномена, посредством которого осуществляется механизм социальной преемственности и целостность человеческого бытия во всех его проявлениях.

Современная постнеклассическая наука представляет целостное единство мира как синергетическую систему, в которой совместно, в единстве, в коэволюции развиваются живая и неживая материи, человек и вселенная. Синергетика, изучая процессы самоорганизации, становление систем,



неустойчивые процессы, дает описание, объяснение и предсказание эволюции систем, их движение по траектории в фазовом пространстве. Синергетика столь специфична, что требует принципиально нового мировоззренческого взгляда на бытие, осмысленного мышлением и зафиксированного в понятиях, а также основанного на обобщающих и сближающих творческие прозрения идеях Платона и Лао Цзы, Лейбница и Будды, других мыслителей, только кажущихся несовместимыми.

Феномен целостности, декларируя неразложимость природы родовых сил человека «на кусочки», представляет субъективный образ видовой человеческой реальности как открытой саморазвивающейся системы с её близко и далекодействием в процессах распредмечивания и опредмечивания многомерности его бытования в социуме. Таким образом, человек — это система систем, вложенная в другие системы миробытия. Законы, по которым живут сложные органические системы, фундаментальны в той же мере, что и законы физики.

Целостный родовой человек — это результат синергетического развития и организации природно-биологических, психических и социальных качеств, не редуцируемых и не суммируемых друг с другом. При этом свойства человеческой природы парадоксальны. Человек почти выключен из органического природного мира, хотя и укоренён в нём. Он — природное создание, и в то же время — иноприроден, постоянно выпадает из её лона. Человек рождается в природе, но живёт в обществе. У него есть инстинкты, но есть и иные программы ориентации — социальная, культурная. Сознание и бессознательное создают радикальные формы мировосприятия. С философской точки зрения природа человека есть диалектическое единство начал противополож-

ного свойства. Признавая родового человека средоточием пространственно-временной социально-исторической действительности и надисторического бытия, получаем возможность исследовать индивидуумы и общество как модулы бытия родового человека. В рамках концепции родовой целостности человека открывается перспектива разработки единой, обобщающей философско-научной концепции, в которой решение проблемы целостной природы человека связано с решением проблемы целостности исторического процесса как способа бытования его родовых сил.

На протяжении всей истории развития философии вопрос о причинах и основаниях выделения человека из мира животных, задающего целостность его существованию, решался как вопрос о его природе. Классические памятники: «Беседа разочарованного со своим духом», «Дао дэ Цзин», «Упанишады», «Махабхарата», «Талмуд», «Библия», «Коран», складывая образ целостного человека из ипостасей его многоликого проявления по крупницам, излагали свои видения аллегорическим языком метафор и катахрез. На Древнем Востоке, где человек мыслился в контексте мироздания, ведущим стало даосское учение с его структурной динамикой системы перемен. Из трудов ранних античных философов, искавших истоки человека в природных стихиях (Анаксимандр, Анаксимен, Эмпедокл, Гераклит, Демокрит), особое внимание привлекают учения об Уме и гомеомериях (Анаксагор), а также божественной Монаде (Пифагор). В трудах Сократа, Платона и Аристотеля были описаны специфические «приобретения» природы человека — нравственные, социально-политические и душевно-психические аспекты человеческого бытия.

Средневековые мыслители А. Августин и Ф. Аквинский вывели христиан на понимание целостности родовых сил

человека как следствие духовного величия богоподобной природы человека и данной ему от творения способности развиваться.

Уяснению взаимосвязей биосоциопсихических ментальностей природы человека, обеспечивающих его единство как субъекта познания и общественной деятельности, способствовали работы Н. Кузанского, Ф. Бэкона, М. Монтеня, Б. Спинозы, Р. Декарта, Т. Гоббса, Д. Юма, Д. Гольбаха, Ж.-Ж. Руссо, Г. Лейбница, Г. Гердера, Г. Гегеля и др.

Выявлению специфики становления бытия родового человека и развития его сущностных сил в историческом процессе способствовали теоретические положения, синтезированные в классическую картину мировой истории К. Марксом и Ф. Энгельсом. Согласно Марксу, родовая сущность человека не дана природой, а возникает в ходе исторического развития. Поэтому история понимается как «непрерывное изменение человеческой природы», в котором родовые сущностные силы человека являют собой диалектическое движение к более глубокому, всестороннему развитию и обогащению изначальных гуманистических интуиций, и которые, об этом Маркс пишет в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.», свидетельствуют, что человеческая действительность столь же многообразна, как многообразны определения человеческой сущности и человеческой деятельности [65, с. 592]. Маркс в разных работах формулирует не одно определение человеческой сущности, а несколько, в зависимости от ракурса, перспективы и контекста, в которых рассматривается человек и его бытие.

На Западе публикация текстов Маркса произвела интеллектуальную революцию, в ходе которой появились человекоориентированные формы неомарксизма (Франкфуртская школа, фрейдомарксизм, югославская группа «Praxis»,

А. Шафф, Э. Блох, Р. Гароди, Л. Сэв, А. Лефевр, Ж.-П. Сартр). В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс, развивая свои взгляды на исследуемую проблему, пишут, что «для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди», «подлинные люди» [66, с. 25]: «...действительные предпосылки, с которых мы начинаем, суть действительно индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью», ибо «первая предпосылка всякой человеческой истории — это, конечно, существование живых человеческих индивидов». Таким образом, для К. Маркса предпосылкой всякой человеческой истории являются люди, взятые не в фантастической замкнутости и изолированности, а в своем действительном, наблюдаемом эмпирически процессе развития, протекающем в определенных условиях» [там же]. «Человек, — пишет Маркс, — есть в самом буквальном смысле не только животное, которому свойственно общение, но животное, которое только в обществе и может обособляться. Важнейшей проблемой при этом обозначала себя потребность в экспликации конститутивных, атрибутивных характеристик, которые отличают человека от всего иного сущего (в первую очередь от высших животных).

Исследованием вопросов проявления родовой сущности человека, родового характера, родовой жизни в практике, как онтологической основе целостного бытия человека в советский период, за редким исключением (Г.С. Батищев, А.Б. Баллаев, Э.В. Ильенков, К.Н. Любутин, В.М. Межуев, В.И. Липатникова, Е.Ф. Молевич и др.), фактически не занимались и не рассматривали их в качестве целевой скрепы философии К. Маркса.

Однако зарубежные философы, и в первую очередь немарксистские исследователи, уловили мощные акценты антропологических изысканий в творчестве К. Маркса. К. Левит, Э. Фромм, М. Анри, А. Мигилл, Т. Табак и т.д. признавали, что у Маркса человеческая деятельность творит историю и эта тема красной нитью проходит через все его работы. «Человек был отправной точкой и целью для Маркса», — писал К. Левит.

Онтологические изыскания возможных причин становления природы сущностных сил человека привлекали к дискурсам ученых различных мировоззренческих ориентаций: материализма, идеализма, теологизма, просветительства, позитивизма, натуралистов, феноменологов, экзистенциалистов и т.д.

Интерес к теме резко возрос в сер. XX–XXI в. на фоне тектонических сдвигов в цивилизационном развитии условий, спровоцированных глобализацией мировых экономических и социокультурных процессов, что нашло отражение в работах Б.Г. Ананьева, Г.С. Батищева, В.С. Библиера, Л.П. Бувой, О.Г. Дробницкого, Е.И. Железова, М.С. Кагана, В.А. Лекторского, А.Н. Леонтьева, Э.С. Маркаряна, А.П. Огурцова, Б.Д. Парыгина, Б.Ф. Поршнева, П.Г. Щедровицкого, С.Л. Рубинштейна, Э.Г. Юдина и др.

Однако поиск ответов оказался не менее сложной проблемой, чем рассуждения на предмет вечных вопросов «О природе вещей» (Лукреций) или о «Природе богов» (Цицерон). Не случайно вопрос «Что такое человек?», поставленный Кантом в список важнейших философских проблем, так до сих пор и остаётся в рубрике мировых загадок, озаглавленных Дюбуа-Реймоном «Не знали, и не будем знать».

В настоящее время проблему познания сущностных сил человека все чаще связывают с развитием синергетики как

особого междисциплинарного направления научных исследований, достоинством которого является изучение объектов в их целостности. Как результат истории развития Вселенной, человек таит в кругах своего бытия печать потенциальных следов космоса и хаоса, их становления и пребывания, отголоски эволюционных процессов в звёздных и планетарных мирах. Энергия, сотворившая Землю, до сих пор реликтовыми потоками втекает в человека, поддерживая его родственные отношения с космосом, на основе фундаментальных физических постоянных, таких как  $c$  (скорость света),  $e$  (заряд электрона),  $h$  (постоянная Планка),  $H$  (постоянная Хаббла), гравитационной постоянной  $G$  и др. В свое время Руссо отмечал, что если не сохранять постоянные параметры, определяющие сущность человека, он перестает быть, как собственно человек. В.И. Самохвалова подчеркивала, что пренебрежение константами человеческой природы ставит под вопрос перспективы человека как родового существа и может привести к вырождению самой идеи человека.

Фундаментальные человеческие константы — это определенные границы, при разрушении которых человек перестает быть человеком. Человеком, существо им называемое, будет только тогда, когда оно не выходит за рамки человеческого существования и активности. И наоборот: даже в обличье человека существо, вышедшее за рамки дозволенного, перестает быть им [109].

Сложность природной организации человека обнаруживает себя в том, что он развёртывает своё бытие одновременно в трёх разных реальностях. В мире внутреннем — собственной субъективности, духовном мире, и в мире внешнем — формах предметно-практической деятельности в окружающей его природе и обществе. Многомерность

мира отражается в целостности родовых сил человека в разных его способностях, состояниях и свойствах. У него формируются «Я» материальное, «Я» социальное, «Я» духовное. Являясь открытым сложноорганизованным феноменом, человек, осваивая среду своего обитания, изменяет себя, ментальность, самость как целостно организованное единство многообразных качеств. В.В. Ильин писал, что жизненный путь человека вполне моделируется как траектория движения точки в фазовом пространстве. При этом направление движения зависит от точек притяжения, которым в синергетике соответствуют представления о «странных аттракторах», а в гуманитаристике — гуманитарные инварианты, целерациональные абсолюты, фундаментальные ценности, движущие поведением индивида [40, с. 47].

Человек, выстраивая картину мира, обнаруживает скрытые в развёртывающемся миробытии возможности. При этом каждый шаг овладения тем или иным пластом материальной или идеальной действительности он превращает в начало нового выхода за пределы горизонта своих возможностей и своей родовой целостности. Способы же направления и формы самотрансцендирования бесконечно разнообразны. Это могут быть пути, направленные «вширь» — на внешний для человека мир (орудийная деятельность, создание мира техники). Возможны также пути «вглубь» — изменение, преобразование собственной физической и психической природной данности (самовоспитание, самосовершенствование). Наконец, человек трансцендирует так же «ввысь» — в религию. Но чаще всего можно наблюдать комбинированные формы и направления. Таковой, например, является мораль. В ней трансцендирование «ввысь» как внутреннее добровольное принятие моральной нормы сочетается с практикой поступка — трансцендированием

«вширь», а тем самым осуществляется и трансцендирование «вглубь» — повышение собственного духовного уровня. По сути дела, любая внешняя деятельность человека в конечном счете сопровождается изменением внутреннего состояния, уровня духовности. Поэтому направления самотрансцендирования всегда тем или иным образом сочетаются, переплетаются. Из способности выходить за свои пределы вытекает такая характеристика сущности родовых сил человека, как универсальность. Философы единодушны в своем признании универсальности человека. Но в понимании того, в чем она заключается, их мнения различны. Некоторые, следуя в русле мифологических представлений, истолковывают ее как подобие человека Вселенной — человек-микрокосмос — подобие большого космоса. Другие усматривают универсальность в способности человека объять мир силой своего разума (Декарт, Паскаль, Кант). Маркс видел это качество в способности творить «по законам любого вида», то есть в практике, творчестве.

Человек постоянно находится в состоянии поиска смысла своего существования, обретения себя, других феноменов интересубъективной реальности. Изучение саморазвивающейся многомерной целостности сущности родовых сил человека не может быть, поэтому осуществлено по одному или даже нескольким измерениям. Эффективна в этом плане диалектическая методология, которая выявляет закономерности развития природы объекта в историческом аспекте через анализ его противоречий, реконструирует его, сочетая в едином целом, различные стороны и измерения.

По Гегелю, сущность возникает из бытия, поэтому она не есть непосредственно в себе и для себя бытие, но есть результат этого движения. Сущность, понимаемая, прежде всего, как непосредственное, есть определенное существо-



вание, которому противостоит другое существование. Но сущность есть снятое в себе и для себя бытие; ей противостоит только видимость. Следовательно, сущность есть абсолютное единство бытия в себе и для себя; поэтому ее определение остается внутри этого единства, оно не есть ни становление, ни переход, равно как сами определения не суть другое, как другое, ни отношения к другому; они самостоятельны, но тем самым лишь такие, которые суть в своем взаимном единстве. Иначе говоря, сущность — это «скрытая» сторона вещей, она не дана нам непосредственно. Представляя смысл данной вещи, она демонстрирует то, что она есть сама по себе, в отличие от всех других вещей и в отличие от изменчивых (под влиянием тех или иных обстоятельств) состояний вещи. «Вскрыть» сущность — означает понять, какие именно связи и противоречия объекта являются определяющими для его бытия. Сущность любого предмета или вещи в значительной мере определяется ее происхождением, генезисом. Поэтому, чтобы понять родовую сущность сил человека, следует обратиться к проблеме его происхождения.

Философская мысль накопила множество попыток понять природу родовой сущности многомерной целостности человека. Достаточно вспомнить таких известных ученых-мыслителей, как М. Рьюз, Э. Уилсон, А. Гелен, Г. Плеснер, Э. Ротхакер, А. Портман, Ф. Фукуяма, С. Кьеркегор, У. Джемс, А. Бергсон, Т. де Шарден, К. Маркс, Б. Юдин, М.К. Мамардашвили, В. Библихин, Ортега-и-Гассет, Л. Касс, П.С. Гуревич, П.В. Рачков, В.Н. Сагатовский, А.В. Котков, В.Н. Волков, Е.А. Бурцева, А.И. Ковалев, Е.А. Меджидова, Н.Г. Овчин, В.Л. Алтухов, Ж.-М. Шеффер, Ю. Резник, А.А. Иванов, К.А. Абульханова, Б.Г. Ананьев, С.А. Арутюнов, В.Е. Бугера, В.С. Барулин, Л.П. Буева, И.М. Быховская, В.Ю. Верещагин, Ю.Г. Волков,

О.Д. Гаранина, С.И. Григорьев, Б.Т. Григорьян, П.С. Гуревич, Н.П. Дубинин, Д.И. Дубровский, С.Н. Жаров, Е.А. Железов, Э.В. Ильенков, С.В. Кайдаков, З.М. Какабадзе, Т.В. Карсаевская, Н.В. Клягин, А.М. Ковалев, В.Н. Колесников, В.А. Кувакин, А.Ф. Лазурский, В. Леви, В.М. Межуев, Н.Н. Михайлов, А.Г. Мысливченко, Н.И. Непомнящая, В.В. Орлов, В.А. Подорога, В.Ф. Сержантов, А.В. Толстых, Ж.Т. Тощенко, Г.Л. Тульчинский, Ю.М. Федоров, В.Г. Федотова, И.Т. Фролов, Н.В. Хамитов, И.И. Хомич, С.М. Хонин, И.В. Шаповаленко, В.П. Эфроимсон, В.П. Ярышкин.

Господствующей научной теорией происхождения человека остается эволюционная теория. Следуя которой, мы принимаем тот факт, что человек принадлежит к природно-биологическому виду, появление которого обусловлено не проявленными событиями эпифеномена эволюции живого и биосферы в целом. Процесс отпадения реликтовой холодности нижних системных уровней организации живой природы на каком-то этапе запустил бифуркационный феномен «эволюционного парадокса», который стал началом формирования ограниченного рамками мировых констант вида системы с определенным набором природно-биологических качеств. На основе чего в процессе эволюционирования зарождается человеческая психика и осуществляется переход вида на этажи культурогенеза. Чтобы получить адекватное представление о сущности родовых сил человека, требуется рассмотрение их в предельно широком контексте — общеэволюционного процесса как стадии этого процесса, как элемента саморазвивающейся системы мира. Очевидно, что для этого важно не ограничиваться рамками одного философского учения и привлекать в исследование общепризнанные результаты из различных философских теорий, а также данные других наук, в частности, естественно-научных.

Когда *Homo sapiens* начал осознавать себя существом, отличающимся от животных, в его жизни появляется потребность в самоосуществлении самого себя среди других подобных себе существ. Не имея чёткой инстинктивной матрицы выживания в природных условиях, человек бессознательно стал подражать животным, прочно укоренённым в природе. Склонность к подражанию имела далеко идущие последствия. Она изменила сам способ существования человека, стиль его мышления. Осваивая окружающий мир и, самоосуществляя себя в нем, человек начинал понимать, что из всего живого мира окружающей природы только его бытие имеет смысл, задачи и цель, поскольку, осваивая пространство расселения, он создает предметы быта, обустроивает жильё, средства обороны, т.е. всего того, что способно обеспечить безопасность расселения и выживания.

Формируемый мир второй природы, среди которой ему было комфортно жить — мир культуры, совершенствовал рождающийся образ жизни, способы поведения среди других и самоосуществления себя. Обдумывая природные и социальные впечатления, человек создаёт картину миробытия, что помогает ему отрабатывать коммуникативные взаимосвязи с другими людьми в ойкумене своего расселения, повышает роль индивидуальной и коллективной ответственности за порядок на этой территории. Таким образом, природный мир и социум — это не просто внешняя среда для человека. Они являются необходимыми условиями его существования и развития.

Все, что попадало в горизонт человеческого понимания и видимости, человек называл бытием, т.е. тем, что охватывает объективные и субъективные особенности его существования. Это понятие широко проросло в повседневной речи, мифах, религиозных учениях, философских рассужде-

ниях. Первая попытка распознать и определить сущность понятия была предпринята Парменидом, который, как известно, сказал о нем: «.. что есть, есть». Существующее человек видит глазами и воспринимает с помощью других органов чувств. Умом способен предполагать «существование» того, что, по каким-то причинам, недоступно органам чувств. Следовательно, самой простой и первичной классификацией бытия как такового стало его разделение на: «чувственно постигаемое» и «умозрительно воспринимаемое» — видимое с помощью ума. Бытие раскрывается только в человеке, из человека, через человека... Человек бытийствует и бытийствует в нем бытие, бытие человечесно, и потому только в нем он может раскрыть смысл, соизмеримый с собой.

Именно в бытии, бытийствующий в нем человек определяется со смыслами своего существования, отвечает вызовам времени бытия, самоосуществляет свою родовидовую человеческую природу в её бесконечных вариациях экзистенциального саморазвертывания. Всякий раз, открывая для себя некие горизонты бытия, человек не рассматривает их как однажды и навсегда обретенные способы существования. Это всего лишь удобная форма его организации. И каждый раз, овладевая иными проекциями проявившегося бытия, делает это по-новому и по-разному, превращая историю своей бытийности в незавершённый процесс поиска целостности и многомерного самовыражения своей родовой сущности, что побуждает его на социальные действия, разработку новых моделей личной и общественной жизни. На необходимость свободного выхода за границы каждой конкретной жизненной ситуации для создания новой, отвечающей его интересам, потребностям и ценностям реальности бытия.

Время — главный редактор человеческого бытия. Осознавая это, человек пытается рационально использовать свою временность для продуктивного развёртывания своей самости. Э. Фромм писал, что специфику родовых сил человеческой природы, развёртывание их многомерности надо искать не в том или ином «признаке», присущем «природе» человека или наборе признаков, а в процессах, посредством которых он выделил себя из животного мира: «специфика человека — в особом способе бытия — в предметно-преобразующей деятельности». Именно благодаря ей человек, в отличие от других существ, научился преодолевать свою видовую ограниченность и возвышаться над ней. Он природой бытия «приговорён» к самосозиданию, самотворчеству и самореализации, поскольку, как самоорганизующаяся система, способен к внешним обменам и сложным многоуровневым взаимосвязям с природно-социальной средой [120].

Процесс самоорганизации человека всегда индивидуален. Уже на биопсихологическом уровне организации человек представляет собой индивидуально-специфическое явление рода. Его организм, как уникальное творение универсума, вобрав в себя необходимые структурные компоненты материального мира (кислород, углерод, серу, фосфор, азот и т.д.), имеет единую организацию, но сохраняет и воспроизводит в каждом конкретном случае индивидуальность. Индивид с момента его рождения имеет свои генетико-физиологические особенности, которые определяют его уникальность. По мере развития и усвоения социокультурных ценностей отличия людей становятся еще более существенными. Поэтому каждый человек в процессе бытия выступает одновременно и творцом, и результатом собственного творчества. Рассматривая человека в широком обще-

эволюционном контексте, как явление планетарного масштаба, как феномен, изменяющий облик Земли, актуально выяснить, насколько адекватно он способен осознавать вектор движения человеческого общества и цивилизации через нарастание в общем объеме жизненных процессов деятельности сознания: слоев культуры, науки, технологий, политики и т.д.

Именно сознание, используя «подчиненные» ему высшие человеческие когнитивные способности, устанавливает цель и намечает схему действий, оно выбирает, какая из них будет доминировать, как и с помощью каких средств следует действовать для достижения цели и т.п. и насколько гармонично вписываются его команды в общеэволюционный процесс, противостоящий энтропийному космическому движению в сторону все большей организации, дифференциации структур и т.д. (Л. Уайт). Не обладай человек сознанием и развитым контролируемым мышлением, ему вряд ли бы удалось ответить на вызов природы и перейти от собирательства к охоте и земледелию, а соответственно, никогда бы не возникло многочисленное сложноорганизованное человеческое общество, развитая речевая коммуникация и утонченная культура.

Социально-философская мысль, осознав исторический релятивизм, множественность опыта сознания и культуры, субъектность знания, зависимость представлений о бытии от ракурсов восприятия последнего, пришла к мысли о необходимости посредством рефлексии обозначить базисные конструкты каркасов, скульптурирующих онтологию конкретных общественных целостностей. Методологии и надёжность их применения в исследованиях социальной бытийности человека определяются в зависимости от научных принципов, которых придерживаются авторы, и кото-

рые они воплощают в интерпретации исследуемых процессов и явлений. Эти аспекты рассматриваются в работах Ф. Боаса, А. Крёбера, Р. Билза, А. Радклифф-Брауна, У. Уайта, Б. Эванс-Причарда, Р. Бенедикта и др.

С древнейших времён в учениях мыслителей акцент делался на анализ событий и явлений, всегда ценностно значимых для родового человека, такие как опыт, назидание, подражание, то, что составляет ориентиры его социального бытования с другими и перед иными. По словам С.А. Кравченко, зарождение социальных теорий стало возможным тогда, когда общество достигло определенного уровня динамической сложности, что выразилось в появлении критического взгляда тогдашних ученых на характер изменений социальных институтов и самих субъектов социальной активности. Их мнения повлекли за собой формирование различных теорий и концепций, с помощью которых стали осмысляться явления социальной бытийности в её динамике. Возникла история общества и его народов [53, с. 110].

Однако в античные времена суждения человека о самом себе, событиях в ойкумене расселения были вплетены в плоть мифологического осмысления миробытия, вещей, времени, судеб людей, богов, хитроплетущих интриги в человеческой судьбе. Основаниями, на которых «лепилось» тело античного бытия и развертывались родовые силы человека, выступали синкретичные представления о: божественном, природном и социальном. Это проявляло себя даже в трактовке содержания понятий «философия», «история», куда «без разбора» включали генеалогии божественных и аристократических родов, излагавшиеся одновременно со сведениями о мире природы, общества, космогоническими представлениями и т.д., включая самые разнообраз-

ные, если не любые, сведения или факты, относящиеся ко всем видам проявленного бытия вообще.

Вместе с тем стремление к объединенному образу жизни не является изобретением подвидов *Homo sapiens*, его он заимствовал от своих гоминидных и догоменидных предков. Благодаря своей адаптивной ценности образ жизни сообществами получил у них генетическое закрепление и только поэтому стал достоянием людей. Конечно, современные многомиллионные цивилизованные популяции «человеческое общество» сравнительно с разноязыкими коллективами древних собирателей и первобытными популяциями *Homo sapiens* численностью 50–150 человек, — далеко не одно и то же. Первобытные древние и современные человеческие популяции, как и коллективы наших догоменидных предков, — это сообщества, основанные на крепком биологическом «фундаменте» — на генетически близкородственных связях. Понятно, что сообщества гоминид само по себе не может превращать их внутренние мысленные репрезентации в новый вид реальности, служить обоснованием существования «идеального». Поведение животных жёстко запрограммировано системой условных и безусловных рефлексов, не дающей им возможности выйти за рамки своего биологического естества. Животные (за исключением шимпанзе и некоторых видов горилл) не обладают сознанием, тем не менее многие из них способны мыслить, а, следовательно, их когнитивные системы создают внутренние мысленные репрезентации, которыми они могут манипулировать. Мысленные репрезентации животных, их восприятие, мышление и т.д. в особом смысле «субъективны», поскольку когнитивные функции всегда индивидуальны хотя бы в силу наличия у особей индивидуальных генетических различий и индивидуального опыта.



В сознании *homo sapiens* также складывались различные регуляторы его духовного и социокультурного развития: мораль, право, религия. Все они, «произрастая» из одного корня — праксиса, имеют общую цель, хотя каждый регулятор выполняет свою функцию и по-разному детерминирует действия человека. Правовые нормы определены законом, их нарушение ведет к юридической ответственности. Религиозные нормы обусловлены верой и за их нарушение человек несет ответственность перед Богом. За нарушение моральных и нравственных норм человек несет ответственность только перед самим собой и обществом. В отличие от правовых и религиозных норм нравственные нормы носят личностный характер, «распредмечивая» глубинные ментальные переживания человека, и «отражают» степень усвоения им стержневых общечеловеческих моральных духовных ценностей. Именно эти стержневые компоненты исторически «выпестовывают самость духовного ядра» человека, определяют целевые установки в различных ипостасях его родового существования, исходя из реальности «по сию стороннего бытия».

Мыслители древности в исследовании общества использовали те же методологии, что и для исследования природы. Термин «общество», если и встречался в текстах, то не носит категориального характера. Наиболее часто использовались понятия «взаимоотношения людей», «общественные взаимоотношения», «сообщество», «общность людей», «общение», «политика», «государство». Тем не менее, понимание мыслителями феномена «общество» обозначило себя в трёх направлениях: как трансцендентное, предуготовленное некими внешними силами, как имманентное бытие и как виртуальное бытие.

Представители первого подхода — Демокрит и Аристотель, римские стоики. М. Аврелий писал, что как ни избегают люди единения, всё же легче найти нечто земное, не соприкасающееся ни с чем земным, нежели человека, не находящегося в общении с человеком.

Другой взгляд на природу общества представили Платон, Эпикур, их последователи. Эти мыслители называли общество искусственным образованием. Потребность в такой организационной форме социальной жизни объяснялась ими эгоистической природой человека. Общество рассматривалось как сконструированный для блага индивидов механизм. Платон, рассматривая общество как узаконенную общность множества людей, полагал, что государство опирается как на волю людей, так и на силу власти. Оно подчиняет себе подданных, в конечном счете, — по их собственной воле и для их собственного блага. В противном случае человечество обрело бы себя на жизнь в хаосе и беспорядках, давая волю инстинкту и зоологическому поведению. Противостояние природного и искусственного (обычая, закона, установления) послужило поводом для обоснования правомерности изменения общественного устройства, когда оно не устраивает людей. Древнегреческий софист Антифонт, осознавая несовершенство общественного устройства в рамках искусственных законов, полагал, что в ряде случаев исполнению законов следует предпочесть природное единомыслие, основанное на единстве мнений людей одинакового образа мысли и на согласованности убеждений каждого человека. Несмотря на разность подходов к пониманию истоков общественной жизни, мыслители подчеркивали ключевую роль государства в истории общества. Но такой взгляд на природу общества сужал возможности исследования социального, поскольку исключал из поля зре-

ния ряд общественных форм бытия рода просто потому, что связь их с государством не просматривалась. Поглощение общества государством в то время было не случайным. Это объяснялось тем, что феномен государства возлежал на поверхности общественной жизни и был наглядным воплощением общественной целостности и её устойчивости. Объединительным мостиком в указанных подходах к пониманию природы общества стало учение софиста Протагора. Он считал, что общественное бытие есть компромисс «божественного» и «искусственного». Поскольку возможность поддержания порядка в обществе появилась после надления Зевсом людей стыдом и правдой.

Иногда природу общества осмыслили и с позиций естественно-исторического подхода. Такие объяснения можно встретить у Демокрита, Аристотеля, Гераклита, Эмпедокла.

Бытие античного общества выросло из общинно-родовой, а впоследствии — рабовладельческой формации. Античные люди, несмотря на сменяемость хозяйственных способов деятельности и управления ею, расширение горизонтов мировоззрения признавали вечной основой общества — видимый, слышимый, осязаемый и чувственно-ощущаемый космос, т.е. неподвижную землю и огромный небесный свод с его правильным движением небесных светил, с красотой вечно неизменного и в то же самое время вечно подвижного мироздания.

Возникновение и развитие нового рода бытия — общества – государства – полиса обеспечивалось специфическим сцеплением событий. Полисные расселения проходили на удобных для проживания, земледелия и животноводства территориях. Умение строить морские и сухопутные транспортные средства, чёткая организация всех видов коммуникаций, обеспечивавших культурный, экономический и меж-

этнический обмены, позволяли грекам и римлянам осваивать другие территории, вести торговлю и ремесло.

Особой метасвязью, наличие которой позволяет говорить о существовании особой общественной реляционности, стала практика. Именно в практике становится возможным понять — при каких условиях и как возможна подлинная свобода использования родовых сил человека, т.е. превращение его из игрушки слепых и неподвластных ему социальных сил в осознанно действующего созидателя исторического процесса. Базовые положения материалистического понимания истории социального развития изложены Марксом во «Введении» к его работе «К критике политической экономии». Практика здесь выступает выражением динамики развития общества как способа бытия родовых сил человека, формой социального проектирования его активности [62].

Во всей истории рода человеческого это стало единственной и уникальной по характеру, условиям и результатам практикой социально-экономического и социокультурного созидания социума. Следует отметить, что на берегах Средиземноморья обитало около 20 различных этносов талассократий. Однако к I тыс. до н.э. выделились и стали развиваться только две — эллинская и римская. Материнским лоном становления античных государств-полисов, как способов организации бытия рода человеческого, стал феномен городского образа жизни, в котором получила развитие предметная форма социально разделенного труда, основанного на социально-интегративных интересах людей в рамках городской инфраструктуры.

Бытие людей в замкнутом городскими стенами континуме античных веков разворачивалось как результат осознанных действий всезрящих и всезнающих друг о друге его

участников. Это приводило к необходимости отслеживать внутренней логикой сознания «складывание событий» в зоне проживания и учиться жить рядом перед другими. Под взорами других не просто проживать свою жизнь, делать что-то дурное или хорошее, но впервые предстать перед другими как герой — в эстетической завершенности тела, судьбы, действий. Словом — «как ты для себя». В городском публичном пространстве в коммуникационном взаимодействии правды, вины, лжи, совестливости, успехов и поражений сплетались сети взаимосвязи и взаимозависимости человеческих действий, через которые они начинали ощущать свою сопричастность к событиям городской жизни, ответственность за благополучие и процветание городской общины — социума. В городской динамике античной повседневности общественная значимость человеческих шагов определялась не по «их неместимости» в сложившийся мир отношений, а тем, насколько искусно человек мог идти путями, одобренными в нём. Понимать необходимость развития социально разделённого труда в поддержании воспроизводственных процессов, на которых зиждется материальное и экономическое благополучие города. Каждый гражданин старался проявить себя креативно: быть услышанным, замеченным, признанным. Разнообразие областей деятельности, открывшихся грекам, а затем и римлянам в организации производства и воспроизводства жизнедеятельности в рамках городской культуры, вело к развитию образования, торговли, медицинских услуг, осознанию роли денежных отношений в развитии товарооборота и социальных связей, превращению города в деловой центр общения, развития культуры и духовности. Античный человек интеллектуально постоянно «перерастал» пределы городского мира.

Осознавая изменения, происходящие в самости, менталитете, обстоятельствах бытия, представлявших (или не представлявших) смыслы его существования, мотивацию поступков, родовой человек, даже гомеровского периода, уже на ином уровне воспринимал идеологию складывающегося мира своего бытования, и правила выстраивания диалога с ним. При этом три базисных компонента: эксплуатация рабов, отсутствие централизованной власти, самоуправление — стали основой конструирования уникальной городской культуры развития бытия родовых сил в полисе.

Господство частной собственности вызвало к жизни обслуживающие её нужды: политические, правовые и иные институты, систему демократического самоуправления с правом и обязанностью каждого гражданина — члена полиса — принимать участие в общественных делах, в управлении полисом. Родилась система частноправовых гарантий с защитой интересов каждого гражданина, признанием его личного достоинства, прав и свобод, а также системы социокультурных принципов, способствующих расцвету человека и его родовых сил, творческих потенций, энергии, инициативы, предприимчивости. Именно в городе появляется возможность, накопив деньги, обеспечить себе существование без поддержки рода. Античной философии не хватало ее эвристических возможностей отслеживать динамику социального развития родовых сил человека. И там, где она была бессильна, античная мысль видела действие неодолимого Рока, Фатума, Судьбы, Мойр, что хорошо прослеживается в трагедиях Эсхила («Персы», «Прометей прикованный») и, особенно, Софокла («Эдип-царь», «Антигона»). Помимо этого, в сознании греков и римлян время еще не проявило осознание единства человеческого рода и человеческой истории.

Падение Западной Римской империи положило начало развитию эпохи Средних веков, изменившей сознание людей и заложившей начало процессу распада античной системы мировоззрения, утверждению новой культуры мышления, в центре которой возвышался «столб» веры в единого Бога. Космоцентризм сменился теоцентризмом, что привело к радикальным сдвигам в общественном сознании и стало поводом для поиска человеком новых смысложизненных ориентиров и понимания своего предназначения в обществе. Средневековье, предложив совершенно новые ценности, авторитеты, социальные структуры управления социумом, стало рассматривать человека, его общественное бытие и историю этого бытия как самостоятельные предметы теоретического осмысления. Впервые возникают представления о единой родовой сущности человека, человеческой истории, структурированности и направленности исторического процесса (Августин). Осознается теоретическая и практическая значимость проблемы смысла истории и социального идеала. Человек самоопределяется онтологически в качестве родового существа, имеющего специфическую (человеческую) природу. Маркс писал, что люди в обществе «склеены» общественным трудом. Производя необходимые им средства, они косвенным образом производят свою материальную жизнь, определенный вид жизнедеятельности. Бытие человеческого рода становится своеобразной формой бытования бытия как социально-организованной деятельности, разворачивающейся и конструирующей вокруг вектора глобального интереса рода человеческого. Рождающаяся при этом социальная онтология оформляется вокруг трех смысловых осей, соединяющих интересы, мотивации, знания в смысложизненные ориентации

людей, независимо от их стратификационной принадлежности. Смысловые оси представляют собой:

- совокупность знаний и умений, позволяющих людям осуществлять коллективный контроль над внешним миром;
- совокупность уникальных социальных событий, создающий символический универсум и интерпретативную базу для взаимопонимания и взаимодействия между людьми;
- совокупность значений, задающих возможности освобождения человека от сил, гипостазированных его деятельностью.

Таким образом, социальное бытие являет себя родовой, изначально первичной материей для всех видов социальной деятельности человека. Конституируемое языком и конституирующее язык оно воспроизводится практиками этносов средневековой эпохи. В то же время, являясь *causa sui* — причиной самого себя, оно воспроизводит и самих производителей. Расширение социальных коммуникаций, торговли, географические открытия, крестовые походы способствовали ознакомлению Запада с восточной культурой, вели к росту научного знания: астрономии, математики, техники, к появлению университетов.

Средневековая эпоха породила сложную иерархию социальной структуры. Своим основанием она опиралась на массу крестьянства, мелких ремесленников. Возвышаясь над этими кормильцами, рыцари, бароны, графы, короли даже императоры, строили свои карьеры и благополучие, тешили своё самолюбие на турнирах и войнах. Вместе с тем, на какой бы ступеньке социальной иерархии не находился человек, он знал, что перед ликом Бога-Отца все люди равны, и это было утешительным моментом в повседневной житейской философии простолюдина. Отсюда и складывание характерных черт средневекового мышления — обра-



щенность в прошлое. Чем древнее, тем подленнее и истиннее — такова максима средневекового сознания. Самое древнее наследие для человека — это Библия, и она воспринималась как единственный полный свод всех возможных истин (Ориген). Поэтому главной потребностью средневекового человека стала потребность религиозная, которая освещала все направления духовной и земной жизни человека. И, как писал Б. Клервосский, только Божья милость была способна открыть людям тайны их предназначения и земного домостроительства.

Зачинателями христианской историко-философской мысли называют двух её выразителей: Евсевия Памфила, первого представителя церковно-историографического направления и Аврелия Августина, первого философа христианской истории. Мыслители полагали, что жизнь человека в обществе должна регламентироваться Церковью, чтобы не исказились стези, ведущие человека в град Небесный. С детства каждый индивид, по мнению А. Блаженного, обязан был знать своё место в обществе. Взрослея, он автоматически обретал членство в приходе, становясь вассалом или гражданином вольного города или сельской общины. Это налагает многочисленные ограничения, но и одновременно даёт определённое положение в обществе, порождает чувство принадлежности к роду, семье, общине, сопричастности к событиям городского бытия, целостность, самообусловленность, креативность. В средневековой философии человек располагался по учению Ф. Аквинского на границе между миром животных и миром чистых духов, на самом высоком месте как совершенное животное. Отличается же человек от животных, по мнению Фомы, разумной душой и свободной волей. Благодаря чему человек ответственен за свои поступки, ибо, обладая свободной волей, он в состоя-

нии выбирать между добром и злом. Фома считал человека социальным существом. Человек — по Аквинату — излюбленное дитя Божие. Неживая и живая природа сотворены лишь потому, что должен был быть человек. Человек — это цель и смысл творческой активности (и существования) творца.

Воспринимая бытие, как единство во всей его противоречивой сложности, как связь процессов и явлений: предметов, вещей, людей, идей — все, что есть, было и будет, существует и, отвлекаясь от общего между предметами, и от различий между ними, человек находит всеобъединяющую, предельно общую мировую связь между всем в феномене бытия событий, в круговерти которых Бог постоянно разворачивает средневекового человека навстречу источникам земных вызовов как бы предупреждает его разными знаменаниями. С этой стороны классический средневековый человек, как ни парадоксально, проявлял себя достаточно спокойно и равнодушно к сложным процессам, проявившимся в социальной реальности. Он готов был «бороться со злом в своей душе» и придерживаться десяти заповедей, следовать необходимым процессуально-обрядовым нормам, думать о «последних» вопросах, но право домысливать всё остальное оставлял священникам, монахам, муниципальным властям. Он больше заботился о своём образе добропорядочного христианина, который воплощался в модели гражданина — члена городской или сельской общности. Угрозы любых перемен в его промежуточном положении между двумя градами вызывали у него внутреннюю противоречивость, чувство растерянности. Расчёт лишь на собственные силы внушал ему уверенность и придавал ощущение стабильности и самодостаточности, порождая мысли о личной ответственности перед Богом без посредства церкви за свои жизнен-

ные выборы. Одним словом, средневековый человек одновременно жил как бы в тройном измерении: благочестивыми помыслами (о боге и рае) в воображении, суеверием — в мире колдовском и умом практическим — в мире суровой феодальной действительности.

Юнг утверждал, что каждый индивид появляется на свет с «целостным личностным эскизом.., представленном в потенции», но «окружающая среда вовсе не дарует личности возможность ею стать, и лишь выявляет то, что уже было в ней заложено». Молекулы ДНК несут информацию не только о наследуемых биологических особенностях организма, но и определяют некоторые стереотипы поведения, предрасположенность к проблемам, врожденных различиях людей, дающие основу для формирования в дальнейшем различных устойчивых типов характера, создавая предпосылки последующей специализации человека на определенных видах деятельности и самореализации. В этом смысле можно говорить об индивидуальной сущности единичного человека уже с его рождения. Однако это будет лишь «проект» сущности, или потенциальная сущность, ибо сущность развернутую, актуальную в человеке в равной мере формируют и врожденные, и приобретенные в процессе социализации свойства. Следовательно, индивидуальная сущность родовых сил человека складывается и являет себя в бытие рода из его внутренних связей и отношений, определяя направленность человеческих устремлений, интересов, склонностей и способностей в проживаемой им конкретной объективной и собственной, субъективной, реальности. И в большей или меньшей степени может выражать феномены родовой сущности человека. Сущность индивидуального проявления родовых сил человека может искажаться на отдельных этапах его бытования вследствие действия различных объективных и субъективных причин.

Фома Аквинский впервые делает попытку четко провести различия между категориями «сущность» и «существование». Существование само по себе есть актуальность и не имеет ограничений. Сущность придает существованию конечность и ограничивает его бытием какого-то рода. Например, «человечность» как сущность указывает, что существует именно человек, а не что-либо другое. Сущность Бога, в отличие от творений, есть существование, он не имеет такой сущности, которая являлась бы ограничением его существования каким-то родом или формой. Бог есть существование, а творение обладает существованием. Теоцентрическая заданность взглядов на бытование и развитие родовых сил человека тормозили складывание светских представлений о природе родовых сил человека и делали невозможным их понятийное выражение. Аскетизм, смирение, греховность, покаяние, довольствование малым как идеалы проявления родовых сил человека средневековья препятствовали развитию человека и общества в целом. «Истинно существует только то, что пребывает неизменным» [1, с. 189], — пишет Августин. Неизменным же пребывает то, что остановилось в развитии. Реализация творческих родовых сил человека, вера в земной прогресс и самосовершенствование не представляли ценности для мыслителя и его времени.

Философские воззрения на природу бытия родовых сил человека эпохи Возрождения являют собой достаточно пеструю картину — разнообразные философские учения, часто несовместимые друг с другом, и не являющиеся чем-то целым. Если мы обратимся в глубь веков, то увидим, что многие идеи, интересующей нас темы в период Возрождения, зародились гораздо раньше, чем начался отсчет эпохи, — в XIII в., когда еще бурлили споры в средневековых уни-

верситетах вокруг идей Фомы Аквинского и только еще появлялись поздние номиналисты. Тогда же в Италии зародились идеи, оппозиционные господствовавшему в то время схоластическому мировоззрению в городах — Риме, Неаполе, Венеции, Флоренции, наиболее развитых с экономической точки зрения.

Экономически продвинутым людям для обоснования своей деятельности требовалось иное миропредставление, отличное от того, какое давали схоластические построения томистов, поздних номиналистов, аскетические трактаты священнослужителей, монахов и ранних отцов Церкви. Требовалась другая, деятельная, ориентированная на человека, его земные цели философия. В эпоху Возрождения получил общее признание культ материального бытия, природы, телесного. Эта трансформация выражала новый тип отношения человека к природе, — отношения, обусловленного развитием науки, техники и материального производства. Философы эпохи Возрождения рассматривают бытие как реальность, противостоящую человеку, как сущее, осваиваемое человеком в его деятельности. Отсюда возникает трактовка бытия как объекта, противостоящего субъекту как косной реальности, которая подчинена слепым, автоматически действующим законам. Вместе с тем созданная неоплатониками система понятий позволяла структурировать и теоретически осмыслять космос, человека, социальный и исторический мир. «Идея» Платона служила порождающей моделью, образцом и предельной смысловой полнотой вещи. Она в свернутом виде содержала в себе всю полноту ее чувственных вариаций и превращений. Тем самым текучее и неуловимое чувственное многообразие миробытия получало свое смысловое определение и обоснование. Иррациональный чувственный поток становится насквозь одухотворенным, соразмерным требованиям гармонии и законам числа.

Философия Ренессанса — мысль, ведущая свое происхождение из очищенных, заново открытых истоков европейского философствования (Греция, Рим); возникла из ощущения обретаемой человеком свободы (крушение феодального строя; кризиса католицизма, развития светского искусства). Мысль была окрылена новыми знаниями об огромности и величии ойкумены (первые кругосветные путешествия, открытие новых этносов). Человек со всем арсеналом своих родовых возможностей воспринимался как центральное звено космического бытия. Но это звено рассматривалось гуманистами в его земном предназначении, а не в отношении космической иерархии.

Уподобление человека Богу взрывало сакральную картину мира, развернутую в контексте средневековой философии. Вечность из атрибута божества превращалась в атрибут бесконечной Вселенной; всякое данное мгновение трактовалось как момент самоосуществления вечно текущего бытия. Обретая атрибуты Бога — мир, природа, материя становились уже как бы Богом. Каждая вещь наполнялась духом, каждая обретала самодостаточность. Именно Природа, материя выступали у ренессансных неоплатоников божественным первоначалом вещей. На смену статичной гармонии незыблемого мироздания приходила гармония становления — динамической картины мира. Всеобщая одушевленность вещей толкуется гуманистами как движение творческой жизненной силы. Исполненная внутренних сил материя уже не аристотелевская «пустая абстракция»; у неоплатоников она играет всеми красками индивидуализированного, чувственно воспринимаемого бытия.

Идеологический стержень этой философии составляет постулат единства многообразия сущего — учение о качественной разнородности и сущностном единстве природы вещей: каждая вещь причастна Единому (природе, материи),

каждая исполнена его устремленностью к самосовершенствованию, каждая одушевлена. Многообразие вещей и форм бытия вещей бесконечно. Из факта существования человека как живого тела, природного организма вытекает его подвластность всем законам жизни, и, прежде всего, законам наследственности, отменить которые или пренебречь ими люди не могут. Это лишний раз показывает, как острожно и ответственно надо обращаться с природно-биологическим изменением человеческого бытия, его родовыми силами и возможностями. Можно сказать, что биология человека — целый мир, относительно самостоятельный и целостный, специфический в его бытии и в то же время вписанный в целостность природы. Об этом много писали гуманисты, так называемого первого поколения.

К гуманистам первого поколения относятся — Коллючо Салютати, Леонардо Бруни, Пождио ди Гуччо Браччолини, Томазо Порьянтучелли (папы Николая VI; Джаноццо Манетти, Лоренцо Валлы, Леона-Батиста Альберти, Роберто де Росси, Джоанни Бартоламеи Боккаччо, Карло Марсупини, Казимо Раймонди, Маффео Верджо, Кандидо Дечембрио, Антонио да Ро и др. Внимание к античности у гуманистов носило характер преклонения перед ней. Для этого они переводят с древнегреческого на латынь и современные языки практически все древнегреческие произведения, и все, что мы сейчас знаем о Древней Греции, за немногими исключениями, было открыто именно в эпоху Возрождения. Эти работы не просто переводятся, а комментируются, причем комментарии пишутся не с богословской точки зрения, а являются текстологическими, филологическими. Комментирование было свободным от какого-либо догматического представления, и открытость, свобода мысли также характеризовали творчество гуманистов. Они считали равными

все слои населения, ибо каждый человек есть образ Божий и потому все люди — и феодалы и вассалы — равны. Гуманисты в рассуждениях всегда прибегали в первую очередь к христианским аргументам, так как никогда не противопоставляли себя Церкви.

Вместе с тем Данте смысл жизни на земле видит не в аскетизме, не в бегстве от земных благ, а наоборот, в жизни сообразно с природой, человеческими, земными целями и в совершенствовании земных условий жизни. **Петрарка** акцент в философии ставит на познании человеком самого себя, всего многообразия всех своих чувств такими, какие они есть. Именно в этом пафос всего творчества Петрарки и его трактатов, писем, стихов. Как разумное существо, человек является творцом и именно в этом подобен Богу. Долг человека — участвовать в мире, а не уходить от него, улучшать мир, а не аскетически отстраненно взирать на него, как на нечто ненужное для спасения. Человек и мир созданы Богом, и задача человека — улучшать мир и в этом человек является соратником Богу. **Пико делла Мирандола** писал, что человек представляет собой четвертый мир — не ангельский, не небесный и не элементарный. Этот четвертый мир не находится ни на каком из этих уровней, человек абсолютно свободен и потому может поместить себя сам на любой из уровней этого мира. Он может стать выше ангелов и опуститься ниже животных. Человек пронизывает собою все миры и место в этой иерархии занимает по своей собственной воле. Он сам должен определить себя, ибо таким его создал Творец — полностью и абсолютно свободным. Человек сам себя формирует, и каким он будет, зависит не от сочетания звезд, не от воли Бога, а только от собственной свободной воли человека. Именно поэтому человек и является образом Божиим, но для того, чтобы стать действи-



тельно образом Божиим, человек должен направить свою свободную волю к Богу и достичь этого образа, стать им.

Таким образом, в эпоху Возрождения появляется идея свободного самоопределения человека как его специфическая характеристика, как свойство, отличающее его от прочих форм бытия. Это свойство понимается как универсальность человека, способность его быть любимым. Именно в этом гуманисты Возрождения видели достоинство человека и предмет его гордости. Пико делла Мирандола так рисует процесс божественного сотворения человека и наделения его особыми свойствами. «Не даем мы тебе, о Адам», — говорит он от лица Бога-создателя, — ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах, установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю» [69].

Идея универсальности человека специфическим образом преломляется в экзистенциализме, как постоянное самодотраивание, реализация проекта самого себя (Ж.-П. Сартр), либо — продолжение божественного сотворения мира (Н.А. Бердяев). То есть постижение сущности родовых сил человека движется от наиболее очевидных черт-признаков к постижению неявных, глубинных. Возможности распределения родовых сил человека бесконечно разнообразны, но всегда, как правило, ограничены рамками эпохи. Массовое появление разносторонних, универсальных личностей, весьма успешно занимавшихся деятельностью одновременно в нескольких научных и творческих отраслях, породило время Возрождения. Такое количество открытий,

заставляло человека думать, что ему подвластно всё, и что ещё чуть-чуть, и он с помощью собственного разума и воли откроет все тайны Земли и неба. Это внушало мысль о собственной значимости и, буквально, переворачивало в сознании выработанные церковью представления о мире, вселенной и, собственно, человеческих возможностях. Гуманистические представления о всемогуществе человеческих сущностных сил воплотились в титанизме, демонстрировавшем беспредельность возможностей родовых сущностных сил человека. Когда говорят о титанах эпохи Возрождения, часто имеют в виду вполне определенные имена, прежде всего Леонардо да Винчи, Рафаэля, Микеланджело.

Ф. Бэкон и Р. Декарт в середине XVII в., открывая своим творчеством Новое время, обозначили перед человечеством грандиозную панорамную перспективу: с помощью науки сделать человека господином и повелителем природы. Так начиналась реализация великой мечты интеллектуалов: преобразовать и покорить природу, навести человекомерный порядок в обществе, опираясь на науку и рационализм. Именно в лоне таких задумок возник зародыш просветительского движения, ознаменовав новую стадию в развитии идей о родовых силах человека и их бытийности. Философы-просветители выступали за совершенствование знаний об обществе и человеке. В плеяде представителей данного направления были Вольтер, Руссо, Ламетри, Гельвеций, Гольбах, Дидро, Даламбер, Монтескье, Кондильяк во Франции, Гердер, Шиллер, Гёте в Германии, Локк в Англии, Вико в Италии, Радищев, Белинский, Герцен, Чернышевский в России и другие.

Мыслителей XVII в. волновала тайна природы и сущности человека, его предназначение в обществе и мироздании. Они пытаются распознать и промаркировать его добродетели

тели и пороки, наклонности и страсти, нравственные падения и смысложизненные искания, чтобы использовать эти знания в искусстве управления воспитательными практиками, рефлексиях общественной жизни. Этим занимались в своих исследованиях Декарт, Дидро, Гельвеций, Гольбах, Ламетри, Гегель и т.д.

Новое время, обозначив вступление человечества на путь начала индустриального развития, в своем движении по картоиду цивилизационного прогрессирования связывало воплощение в реальность общественного бытия новых гуманитарных парадигм и рациональных целеполаганий, потребность в которых выстрадана необходимостью: по-новому задать меру и смысл человеческому существованию, переосмысления отношения к истории человечества и человека, его микро- и макрокосму, коррекции структуры и содержания системы ценностных ориентаций человека в условиях Нового времени.

Первые попытки осмысления общественного развития и роли в нем сущностных сил человека можно обнаружить уже в античности, средневековье. Однако только в Новое время в качестве преобладающей формы эволюции общества стал настойчиво трактоваться прогресс, основанный на усовершенствовании человеческого разума и всестороннего развития человека в целом. Значительный вклад в разработку данной проблематики был сделан Кондорсе, Тюрго, Руссо, Сен-Симоном и др. Ими было отмечено, что человек превратился в продукт общественного производства и от этого факта зависят условия успешного развития социума, реализация потенций сущностных сил человека в общественной практике и личной жизни. Таким образом, люди способны мощно (в том числе и пагубно) влиять на мир и на самих себя. Но они же способны познавать собственное бы-

тие и бытие как таковое, испытывать тревогу за судьбу бытия. Поэтому человек может и должен осознавать свою противоречивую роль в единой системе бытия и исполнять ее с величайшей ответственностью.

Возникновению постнеклассического осмысления миробытия способствовали достижения в области естествознания. В частности, его развитие в конце XIX столетия было настолько мощным и быстрым, что не могло не способствовать утверждению релятивистского взгляда и отрицанию всех и всяческих абсолютных истин в науке. Среди важных открытий, способствующих формированию релятивистского способа мышления и релятивистской научной картины мира, следует назвать открытие делимости атома, радиоактивности, создание квантовой механики, формулировка теории относительности, утверждение концепции большого взрыва, развитие генетики, утверждение принципов универсального эволюционизма и самоорганизации и т.д. Естествознание этого периода со всей очевидностью показало несостоятельность претензий классического мышления на стабильность, постоянство, абсолютность и центризм в объяснении природы вещей. Напротив, оно требовало утверждения философии нестабильности, релятивизма и децентрации. Если И. Ньютон способствовал формированию классического взгляда на мир, то А. Эйнштейн стоит у истоков неклассики. Постнеклассическая ситуация в мышлении была подготовлена самим характером и способами распрямечивания сущностных сил человека в социальной практике XX в. Перманентные локальные и мировые войны, эксплуатация, насилие и нищета; раскол мира на противостоящие способы производства и культуры, движения, союзы, блоки и т.д.; расизм и национализм; региональные и этнические конфликты; атомные бомбардировки, буйство

мирного атома, цифровизация и создание искусственного интеллекта — все это и многое другое показало шаткость и неопределенность человеческого бытия, отсутствие или ненадежность тех точек опоры, на которые можно было бы безбоязненно опереться в этом социальном мире. Экономическая, политическая и духовная практики стали выступать с основательной критикой человеческого разума и показывать его неспособность рационально организовать человеческое существование.

Время отчетливо показало, что необходимо «переоткрыть» человека, расстаться с абстрактной рационалистической концепцией его бытия, отказаться от схематизма, идеализации последнего, создать его современную модель, которая вбирала бы в себя сферу телесно-физиологическую, сознательного и бессознательного, вскрывала бы их обусловленность языковыми детерминантами, чтобы уяснить подлинную природу родовых сил и интенций человека, ответить на вопрос о причинах трагических потрясений XX–XXI в. и перспективах развития цивилизации.

Во второй половине XX века начал складываться новый тип постнеклассической рациональности. Время возникновения новой парадигмы, ее границы, очерченные философскими концепциями, школами, течениями, установить столь же трудно, как и в случае неклассической рациональности. Истоки нового типа философствования видят во взглядах М. Хайдеггера, К. Ясперса, Э. Гуссерля, Ч. Пирса, У. Джеймса, Л. Витгенштейна и других представителей неклассического рационализма, что свидетельствует о значимости методологических принципов, не утративших своего значения и в наши дни.

Постмодернизм начал с преодоления наукообразного материала, жестко связанного с тоталитарным мышлением,

демонстрируя уход от детерминации, в том числе и при изучении родовых сил человека. Свои концепты он разрабатывал на основе критики экзистенциализма, персонализма, историцизма с их продекларированной способностью человека к свободе, самоопределению, самотрансценденции. Мир, открытый классической наукой, и это заметил еще Кант, абсолютно схематизировал все, связанное с человеком. Такой подход инициировал социальный радикализм, нацеливал на разрушающие методы преодоления различных реалий. Об этом писали Ж. Батай, Ж. Лакан, М. Фуко, М. Хайдеггер, Ж. Деррида, Ю. Кристева.

В своих теоретических принципах постмодернизм исходит из иного понимания мира и человека на основе единства гуманитарного и социального подходов, персонализма, универсального подхода к развитию общества, культуры и человека, сочетающего классическую и неклассическую рациональность. Выявить гуманистический проект в постмодернизме — весьма нелегкая задача. Однако без постижения феномена человека и его исторически развивающихся родовых сил, без вербализации его как точки пересечения индивидуального и социального, традиционного и нового, без понимания его как системы притязаний и ограничений, программа философского постмодернизма остается неполной и непонятной. Средства, коими воссоздается образ человека в нем, предложены как условия его реализации уже в творчестве Данте, Вико, Гамана, Ницше.

Поскольку постмодернизм требовал радикально изменить интеллектуальный фундамент западноевропейской цивилизации — философию, подвести ее к новой рациональности, то для этого нужно было разобраться с ее словарем. Исходя из нового понимания предмета и метода философии, требовалось обновить основные метафизические

понятия. На смену традиционным метафизическим понятиям пришли понятия «игра» и «знак». Философия перестала пониматься как система точных репрезентаций, которые восходили к установленным Платоном бинарным оппозициям субъекта и объекта, мира и человека, рационального и иррационального, означающего и означаемого, истины и заблуждения. На место «бытия» ставится понятие «жизнь»; мир сущностей — «театр симулякров бытия». Термин «деконструкция», введенный Ж. Деррида, выступил не просто в роли инструмента по демонтажу метафизики, но и «способом раскрытия пространства для новых форм искусства», открыл новый взгляд на мир, язык, на самого человека. Цель деконструкции — изменить ракурс зрения; для нее любая мысль — продукт художественного творчества. В сотворении нового мира, наряду с научными и философскими понятиями, участвуют метафора, аллегория, миф. Язык выступает здесь не в качестве нормы и правила, а как живая речь, нарратив, опыт связан с возможностями языка. Поскольку человек в постмодернизме дегероизирован — он не центр мироздания, а всего лишь особь био-психосоциальная по природе и интерсубъективная по способу своего существования. В большинстве исследовательских работ постмодернизма тема человека не распознается. И вместе с тем для данного направления она относится к числу важнейших общетеоретических, «метанарративных» проблем и поэтому присутствует везде. З. Фрейд один из тех, кто стоял у истоков постмодернизма. Своей теорией, объединяющей роль бессознательного в жизни человека и развитии культуры, он утверждал совершенно новый взгляд на развитие человечества и личности. В частности, история, по его мнению, есть результат действия не рациональных и сознательных факторов, а иррациональных и бессознательных сил. Тем

самым была показана недостаточность позитивистского и рационалистического подходов к объяснению индивидуальной жизни, в том числе и сущностных родовых сил человека, динамики их выстраивания. По К. Гирцу, особую роль в становлении человека играет то, что с точки зрения физиологии он проявляется как неполное, незавершенное животное, что определяет не его необычайную способность учиться, а содержание познанного и освоенного опыта, прежде чем он сможет самостоятельно функционировать. Человек в стремлении самоопределения как живое существо «обнаруживает свое собственное начало лишь в глубине жизни, начавшейся раньше него. Лишь на основе всегда уже начавшегося человек может помыслить то, что имеет для него значение первоначала». Как отмечает М.К. Мамардашвили, «ничто человеческое не может само собой пребывать, оно постоянно должно возобновляться и только так может продолжать жить, а возобновляться оно может только на волне человеческого усилия, а усилия не может быть, если оно не направлено на сами эти предметы» [71].

Субъективность есть форма существования и способ организации бытия человеческой реальности, которую можно обозначить как существование человека, людей и предметов вокруг, «как-бы-впереди-самого-себя». Наиважнейшим фактором в развитии человека Фромм считал противоречие, выводимое из двойственной природы последнего. Это противоречие обозначено Фроммом как «экзистенциальная дихотомия». Суть данной дихотомии в том, что у человека нет таких сильных инстинктов, какие обеспечивают выживание животным, поэтому, чтобы выжить, ему необходимо руководствоваться собственным сознанием. В связи с этим одной из главных проблем для человека является проблема безразличия к собственному существованию. Фромм ратует



за то, что в человеке необходимо «разбудить» желание «быть»: «Быть означает давать выражение всем задаткам, талантам и дарованиям, которыми наделен каждый из нас. Это значит преодолевать узкие рамки своего собственного «я», развивать и обновлять себя, и при этом проявлять интерес и любовь к другим, желание не брать, а давать» [120].

Развитие общности — это всегда выход за пределы всякой наличной ситуации «здесь и теперь», прорыв сквозь пелену обыденной очевидности к точке явленности и подлинности, где субъективная реальность фиксирует родовую специфику человеческого способа жизни; со-бытийная общность является предельной идеализацией человеческой реальности, пространством вынашивания, развития и актуализации человеческих качеств и способностей; универсализация бытия определяет направленность развития и характер актуализации человеческого в человеке. Данное категориальное сочетание позволяет не только выразить языком гуманитарной науки сущностные аспекты родового бытия, но и осуществить методологический переход от классической бинарной логики к триадному анализу общих закономерностей развития человека. Таким образом, картина развития и распределения родовых сил человеческой субъективности представляется как сочетание процессов **социализации, индивидуализации и универсализации бытия**; как совершенствование механизмов развития и существования от подражания через идентификацию и рефлексю к самотрансценденции и синергии; как движение от начальной, естественной созависимости через наращивание самообладания и актуализацию самобытности к самоодолению и полноте универсального события. Универсальность — высший уровень духовного развития. Она соответствует эсхатологическому уровню развития личности, задает горизонт

развития и норму функционирования человека. Тенденция к универсальности может быть описана как «симфония» взаимодействия родового, индивидуального и единого (трансцендентного) в онтогенезе субъективной реальности бытия, как наращивание цельности, открытости и полноты индивидуальной жизни, которые в самом глубоком смысле есть воля, свобода и любовь. В. Франкл писал, что отличительным признаком человеческого бытия является сосуществование в нем антропологического единства и онтологических различий, единого человеческого способа бытия и различных форм бытия, в которых он проявляется.

Вместе с тем человек как деятельное существо, способное к осознанным преобразованиям, принятию осмысленных решений и пониманию сделанного, будучи укорененным в сложной системе связей и отношений с другими людьми, способен через свою призму восприятия действительности демонстрировать возможности своих сущностных сил: субъектность, рефлексивность, совестливость; способы воплощения человеческой сути: самость, свободу, любовь. В повседневной жизни сущностные силы и родовые способности актуализированы в труде, переживаниях и общении конкретных людей. С ними связана возможность формирования в мотивах и поступках человека определенных приоритетов или «доминант» (по А.А. Ухтомскому): на созидании, на познании истины и на др.

Человек представляет собой исходную клеточку социальной структуры. Поэтому его изучение, определение его природы, потребностей и интересов, обнаружение фундаментальных родовых сил и их свойств, представляющих собой основу его существования и деятельности, имеет для философии огромное значение.

# ГЛАВА 1. СТАНОВЛЕНИЕ ОНТОЛОГИИ РОДОВЫХ СИЛ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ

## 1.1. Лексема *род* как «общность на основе сходства природной сущности» и родовые силы человека

Философские термины занимают особое место среди терминов гуманитарных наук — прежде всего, в силу своей когнитивной насыщенности и особой семантической природы. Особую сложность изучения философских терминов создают их интенциональная неопределенность и сложность определения границ экстенционала, то есть объема понятия.

Природа философского термина изучена не до конца: этому во многом способствовало влияние идеологических факторов, существовавших в отечественной лингвистике до 90-х гг. XX в., когда термины назывались марксистскими, немарксистскими, буржуазными, что закрывало путь к их исследованию. Так, например, не выявлено наличие в философских и специальных исследованиях изучения понятия *род* в аспекте его философского употребления. Отдельные следы смысловых и этимологических проблесков внимания отмечаются в литературе справочного характера. Содержательность термина *род* здесь понимается как способность целостности сохранять свою качественную (сущностную) определенность презентативных связей, «удерживающих» элементы, составляющие целостность исследуемого феномена.

Проблемы категориальной лингвистики выдвинулись на передний план современной науки о языке, поскольку в языкознании возникла необходимость осмыслить на уровне абстракции обширный фактографический материал, каса-

ющийся категорий в отдельных языках. К таким категориям относится и категория *род*, которая является одной из ведущих в большинстве индоевропейских и ряде других языков и занимает значительное место в области лингвистических изысканий в индоевропейской лингвистике со времен формирования науки о языке в эллинистическую эпоху. При этом вопросы относительно происхождения и сущности понятия *род*, сформулированные более двух тысячелетий тому назад и вовлекавшие в дискуссию многие поколения лингвистов, до сих пор остаются большей частью открытыми, не имея общепризнанной аргументации, и постоянно ускользают от понимания.

Представление о сущности категории *род* в наибольшей мере связано с представлением о его генезисе. Лексема *род*, одна из древнейших в русском языке, на протяжении веков использовалась для обозначения разных событий, так или иначе связанных с понятием «порождения», часть из них уже утрачена. Этимология корня *род* возводит его к индоевропейскому «*uerdh*» — в значении «расти», «разрастаться», «прибывать», «подниматься» через славянское «*ordъ*» «*годъ*». Для объяснения понятия *род* М. Фасмер использует греческие слова *γενος*, *γενε*, *ενος*, которые в греческом языке обозначали круг понятий, связанных с процессом рождения («род, поколение, возраст, порода и т.д.»). Эта многозначность проявляется в русском языке у слова *род*, в том числе и под влиянием переводов с греческого.

Все современные понятия, в том числе и научные, обозначенные словом *род*, можно разделить следующим образом:

- 1) связанные с понятием процесса рождения и наследования;
- 2) связанные с логическим структурированием сортов и типов каких-либо единиц.

Эти группы включаются в отдельные ряды синонимов, например:

1) вид, разновидность, категория, класс, семейство, жанр, сорт, разряд, тип;

2) раса, племя, народ.

**Из первой группы** с развитием общественных наук появились термины для названий исторической общности людей, основанной на кровном родстве, уточнившие свои значения в процессе терминологизации и развития в специальной сфере (история, этнология, генеалогия, социология).

**Вторая группа понятий** достаточно рано возникла из первой на основании сем — *род* как «общность на основе сходства, природной сущности». В старославянском и древнерусском языках зафиксировано слово «родъ» не только в значениях «племя», «порождение, происхождение», «потомство», «ряд поколений», «родня», но и в значениях «порода, вид, сорт», «класс», как и в греческом. Из этой группы семантических дериватов выделилось и закрепились в терминологическом значении название для таксономической категории (в связке *род* — вид), используемое в естественных науках (биологии, медицине, геологии), а также в философии, логике и филологии.

Общая философская характеристика понятия *род* используется для обозначения группы предметов с общими существенными свойствами, несущественные свойства которых отличаются друг от друга. Аристотель охарактеризовал эти общие свойства, общность которых со времени Платона рассматривалась как метафизическая действительность, а в средние века играла важную роль в качестве «универсалий», как «существенно всеобщее в отдельных вещах». В логике понятие *род* является упорядочивающим событием, которое, имея более высокую степень общности,

охватывает ряд менее общих понятий. В систематике растений и животных *род* — это группа родственных видов; группы родственных родов образуют семейство.

Стоящий особняком лингвистический термин *род* появляется в русском языке как самостоятельный термин, хотя и связанный формально и семантически с русским словом *род*. Таким образом, междисциплинарная омонимия терминов *род* возникает в результате терминологизации отдельных семантических дериватов древнего слова *род*, исходное широкое значение которого дало возможность для его семантического развития. Лексикологи и семасиологи отмечают, что в настоящее время достаточно известными и исследованными являются только некоторые типы парадигматических отношений. Тем не менее анализ практики употребления выявил многосложную структуру смыслов понятия «род», которая может быть представлена следующими аспектами. **Во-первых**, понятие *род* — это некая модель, являющаяся одновременно результатом познавательного процесса и средством познания, понятие «род» используется как единица классификации, биологизаторский конструкт. **Во-вторых**, *род* есть конституирующая форма мировоззрения, матрица мировиденья, концепт. В качестве философской категории «род» характеризует бытие событийной целостности, динамичность которой обуславливается имманентной креативностью. Использование смысловых возможностей понятия «род» позволяет обнаружить форму и способ развития сущностных сил человека. В качестве способа онтологического описания рода используется выделение и описание родовых характеристик: родство, событийность, целостность, самообусловленность, динамичность, креативность. В итоге феномен *род* предстает как генетическое единство событий, исполняющееся в новом стремле-

нии к осуществлению всей полноты возможностей, которые должны совершаться, совершенствуясь в новом рождении.

В работе, опираясь на опыт использования понятия «род» в феноменологической практике миропонимания, герменевтике, социальной синергетике, представлен историко-философский подход к кровнородственным объединениям людей, пришедшим на смену первобытному человеческому стаду и сохранявшим за собой функции основных ячеек общества вплоть до начала становления классов. Вывод о том, что *род* является основой структурирования доклассового общества, впервые был обоснован на большом материале Л. Морганом и имел важнейшее научное значение. Возникновением родов завершился длительный процесс становления человеческого общества. *Род* появился, когда социальные отношения полностью вытеснили из человеческого коллектива биологические по своей природе половые отношения. Родовые связи были формой, в которой существовали в ту эпоху социальные, производственные отношения.

В работе были использованы идеи Платона, Аристотеля, Августина, Боэция, Бонавентуры, Генриха Гентского, И. Гердера, Дж. Вико, И. Канта, Г.Ф. Гегеля, К. Маркса, К. Юнга, М. Шелера. На процесс разработки этой части исследования влияние оказали работы А. Уайтхеда, М. Хайдеггера, Э. Фромма, философские произведения В.С. Соловьева, С.Л. Франка, Л.П. Карсавина, Н.А. Бердяева, работы «русских космистов» В.И. Вернадского, А.Л. Чижевского, статьи Л.А. Когана, Б.Г. Соколова, С.С. Хоружего, В.В. Орлова.

Философскую интерпретацию идея «род» находит в учении Платона, постулирующего принцип противопоставления надфизического мира чистых сущностей — идей, физическому чувственному миру вещей. Платон через

«анамнез» — воспоминание, реактивацию того, что есть в глубинах человеческой души, выводит идею знания о роде. Оно есть результат припоминания того, что видела душа в мире идей. При этом Платон использует метафору «вторая и первая навигации». По терминологии мореплавателей, «вторая навигация» — это навигация, осуществляемая в отсутствии ветра, когда не действуют паруса, и судно переходит на управление веслами. Первая навигация, по Платону, предстает как попытка объяснить чувственное посредством чувственного. Вторая навигация — отстранение от чувств и чувственного, смещает на рациональное то, что может быть схвачено интеллектуально. Вторая навигация привела к появлению двух планов понимания катахрезы *род*: феноменального — видимого и метафеноменального — невидимого, улавливаемого исключительно интеллектом. Умопостигаемая реальность была определена Платоном термином «эйдос» как сущность вещей и явлений. Мир идей, по Платону, объективен, он есть — Гиперурания — область непространственного, умопостигаемого, надфизического мира, где пребывают идеи всех вещей.

В «Алкивиаде» Платон задает вопрос: Что такое человек?, и отвечает: «Именно душа — это человек». В нас нет ничего главнее души [100, с. 258–259]. Пока душа присутствует в теле, она — причина его жизни и доставляет ему возможность дышать и отдыхать.

Именно тело влечет душу к вещам, непрерывно изменяющимся и от соприкосновения с ними, душа может сбиваться с пути и может становиться причиной многих противоположностей: блага и зла, прекрасного и постыдного и т.д. Душа ведет либо к истине и блаженству, либо, встретившись и сойдясь с неразумным, она ведет в противоположное направление [103, с. 357]. Человеческая душа должна быть



преисполнена «дерзновенной отвагой» и не должна быть чересчур скромной. Иначе, передаваясь из поколения в поколение, она становится более слабой и в конце концов впадает в полное уродство [100]. А с другой стороны, более мудрая душа делает и тело более прекрасным. Платон также отмечает, что природа человеческой души сродни небесному эфиру.

Что же мы называем душой? Платон отвечает: «мы называем душой именно то, чем мы познаем» [99, с. 549]. Все души возникли одновременно и ни одна из них в процессе космической эволюции не погибает, но проходит свой длительный путь развития. Человеческие души, развиваясь, порождают различные человеческие рода. Таких родов, согласно Платону — семь. Первые два рода были высокодуховными и счастливыми и три последних «будут равны богам» [104, с. 42]. О первом роде Платон пишет в ряде своих произведений.

Этот род жил под руководством верховного бога Кроноса, который поставил править людьми даймонов — существ более божественных и лучшей природы. Первое поколение людей Платон называет золотым, не потому, что род этот был из золота, а потому, что это был достойный и славный род. Люди тогда были причастны божественному началу, и потому были высокодуховными. Они умели философствовать и жили счастливо. В то время не было ни войн, ни раздоров. Они жили в согласии с природой, которая давала им в готовом виде все средства для существования [100]. В «Критии» Платон подробно описывает жизнь атлантов. Тогда уже существовали государства во главе с царями. Первые цари правили сообразно с Посейдоновскими предписаниями. Они, призирая все, кроме добродетели, ни во что не ставили богатство и с легкостью почитали чуть ли не за досад-

ное бремя груды золота и прочих сокровищ. Они не пьянели от роскоши, не теряли власти над собой и здравого смысла под воздействием богатства, но, храня трезвость ума, отчетливо видели, что все это обременено своим возрастом общему согласию в соединении с добродетелью, но когда становится предметом забот и оказывается в чести, то и само оно идет прахом и вместе с ним гибнет добродетель. Пока они так рассуждали, божественная природа сохраняла силу, их достояние ... возрастало. Но когда унаследованная от бога доля ослабела ... и возобладал человеческий нрав, тогда они оказались не в состоянии более выносить свое богатство и утратили благопристойность. Они промотали самую прекрасную свою ценность, оказались неспособными усмотреть в чем состоит истинно счастливая жизнь. Они казались прекраснее и счастливее тогда, когда в них кипела безудержная жадность и сила. И тогда бог богов — Зевс — решил наложить на этот человеческий род кару, «дабы он, отрезвев от беды, научился благообразию». Разразившаяся война атлантов привела к гибели целого материка Атлантиды.

Итак, человечество проходит свое развитие через семь человеческих родов. Рода, согласно Платону, не исчезают бесследно, а один род переходит в другой посредством бессмертия душ, которые способны вынести много частых рождений. Человеческий род, по определению богов, был рожден для трудов [103]. Поскольку космос есть живое творение, и божественные сущности заняты созиданием и творением, то человек должен подражать им. «Никакой труд не может считаться зазорным. Позорно безделье. Трудом именуется то, что делается прекрасно и с пользой», — пишет Платон.

Самые ранние памятники древнеиндийской литературы содержат многочисленные термины родства, такие как

мать и отец, свекор и свекровь, деверь, золовка и многие другие. Большая часть их по происхождению восходит ко временам значительно более древним, чем эпоха появления ариев в Индии. Свадебный гимн Ригведы отражает важнейшее значение, предававшееся семье, включавшей несколько поколений родственников по мужской линии вместе с их женами и приобщенных к семейно-родовому культу. Легендарные персонажи ведийской литературы имели порою по несколько жен (у Ману, например, их было десять, согласно Майтраяния-самхите). Полигамные браки могли быть богаты потомством, что особенно ценилось со времен Ригведы, когда обычным пожеланием было рождение «десяти сыновей». Семьи, происходившие от одного предка, поддерживали тесные связи между собою, составляя *род* — клан. Циклы гимнов Ригведы, именуемые по традиции «фамильными мандалами», вероятно, возникли и передавались именно в пределах подобных родовых или клановых групп. Древний Египет не оставил собственной истории складывания родовых отношений. Единственная, дошедшая до нас в отрывках «Египетская история» Манефона, написана на греческом языке. От более раннего периода сохранились помимо обломков летописей только списки царских родов и все неполные. Историю реконструируют по монументальным изображениям и надписям на скалах, стенах храмов и гробниц. Основы жизненной родовой стратегии древнего египтянина удачно выражены в «Рассказе Синухе» (Синух является реальным историческим лицом, жившим в XX в. до н.э.).

Бежавший высокопоставленный вельможа, подводя итог счастливой судьбы на чужбине, хвалится добытыми материальными благами, но готов их отдать для того, чтобы быть погребенным на родине. Об этом он говорит так: «Полз я ползком от голода, а теперь я одеваю хлебом соседа. Бежал

из страны своей нагим, теперь же щеголяю я в платьях из тонкого льна. Бежал без спутников и провожатых, теперь же богат я людьми. Прекрасен мой дом, обширно поместье мое, и помнят обо мне во дворце. О, бог, быть может, ты дашь мне узреть края, где сердце мое бывает всякий день. Что желаннее погребения в той стране, где я родился?» [123].

Главная мысль в этом рассказе заключена в том, что первостепенным является не то, как человек будет жить и выглядеть перед людьми на земле, а то, будет ли он упокоен среди членов своего рода.

Учение Платона нашло конкретизацию в средневековом христианском платонизме, в рамках которого формируются категории, получившие в феноменологии статус центральных. В частности, понятия *род* и «вид». В «древе познания» Боэция говорится, что вид может быть получен из вышестоящего рода посредством добавления к его смысловой характеристике еще одного — отличительного — признака. Человеческий род, таким образом, получается из животного за счет присоединения к животности признака разумности. Смысловая определенность, присущая виду — человек, складывается таким образом из животности, разумности, а также из смысловых характеристик всех родов, которым подчинен *род* «животное»: способности к ощущению, одушевленности, телесности и субстанциальности. Поскольку каждый вид получается из рода с помощью отличительного признака, род, подчеркивает Боэций вслед за Порфирием, первичен по отношению к виду: «Если мы упраздним род, уничтожатся и виды, ибо если не будет животного, то не будет и человека» [16, с. 122]. Род является для вида чем-то вроде материи, а отличительный признак — как бы формой.

Проблема взаимоотношения родов, видов и индивидов оказалась трудноразрешимой из-за совмещения в понятиях

рода и вида моментов содержания и объема. Описывая его как смысловую определенность вида, складывающуюся из определенностей рода и отличительного признака, никто ранее не апеллировал к понятию «индивид». В процессе конструирования любых сложных определенностей из простых нет необходимости прибегать к представлению об индивидах. Но род и вид в средневековой онтологии, как и в античной логике и философии, понимаются как сущности, изначально соотнесенные с индивидами: они являются носителями их смысловой характеристики, общей для некоторого класса индивидов, они и называются общими сущностями. Понятия рода и вида вводятся посредством указания того, чему они приписываются. «Род есть то, что сказывается о многих различных по виду вещах в ответ на вопрос: что это? Вид есть то, что сказывается о многих, не различающихся по виду вещах» [16, с. 42]. Термин «сказывается» допускает двоякую интерпретацию. Он может означать приписывание предиката (сказуемого) субъекту (подлежащему); в итоге последний приобретает признак, который является признаком именно этого субъекта. Но смысловая характеристика рода и вида может относиться не к одному, а ко всем индивидам, о которых сказывается род или вид, выделяя класс индивидов, обладающих данным признаком, и указывая нечто общее в них. Только в последнем случае можно говорить о роде и виде как общих сущностях, охватывающих совокупности индивидов. Смешение трех моментов в одном понятии рода или вида крайне запутывало проблему взаимоотношения родов, видов и индивидов, но зато давало возможность средневековым мыслителям при постановке и решении конкретных онтологических проблем опираться либо на какой-то один аспект универсалии, либо на комбинацию различных аспектов.

Появляется геральдика в XII в. Она возникает вначале среди рыцарей, которым становится важно обозначить себя: свой род, его значимость в истории города, страны, возраст рода. Пока рыцарь находится в пределах своей сеньории, ему не нужны никакие дополнительные идентификации. Все крестьяне, зная, кто он такой, будут снимать перед ним шапку. Однако как только он выезжает за пределы своей сеньории, он сразу становится одним из многих. В XIV веке отмечены попытки осознать геральдику как что-то самобытное. Бартоло да Сассоферрато, известный в первую очередь как юрист, создал трактат «О знаках и гербах». В этом трактате он назвал причины появления геральдики и существования гербов: чтобы распознавать. Рыцари, выезжая на социальные смотры, хотят относиться к определенному слою общества с определенными привилегиями и обязанностями, поэтому важно правильно заявить о себе, и делают рыцари это с помощью изображений. Вывешиваются гербы на знаменах, щитах. Для этого в церемонии турнира существует выставка гербов. По сути это экспертиза, на которой оруженосцы представляют гербовым судьям герб рыцаря на шлеме в виде какого-то изображения. Военное сословие обладало социальной престижностью. Внутри сословия еще большей престижностью пользовались духовно-рыцарские ордены, Сантьяго, Калатравы, Ависский, позднее — королевские, например, Подвязки, Золотого руна, Святого Михаила. Желающим приходилось доказывать право на это генеалогически и подтверждать геральдически. Например, когда Веласкес написал картину «Менины», он подал документы на вступление в рыцари ордена Сантьяго. Для этого нужно было доказать, что его предки никогда не платили налогов (знать платит свои налоги кровью), не торговали, что он сам никогда не писал картин на продажу и так далее. Часть под-

тверждений не могла быть получена, поскольку род был связан с Португалией, с которой в то время Испания находилась в состоянии войны. Пришлось вмешаться королю, и, подключив административный ресурс, он все-таки добился для художника вступления в орден. Спустя три года, Веласкес дописывает в картине себе на одеянии красный мечевидный крест — основной знак ордена Сантьяго.

Начиная с XIV–XV вв. происходит целый ряд изменений в социально-экономической и духовной жизни Западной Европы, которые знаменовали переход от средневековья к эпохе Возрождения. Получает новый расцвет натурфилософия, основанная на принципе целостного рассмотрения природы (Дж. Бруно, Б. Телезио, Кампанелла, Дж. Кардано, А. Парацельс). Однако если в античное время акцент делали на изучении структурных основ мироздания (т.е. макрокосмоса), то в эпоху Возрождения в центре внимания ученых оказывается человек (микрокосмос). В трудах многих мыслителей звучит призыв к опытному изучению природы человека, его родовых возможностей. Наука эпохи была богато увенчана открытиями в разных областях знаний: системами мира Н. Коперника, Г. Галилея, И. Ньютона, системы тел П. Лапласа, системы точек и лучей У. Гамильтона, системы растительного и животного мира К. Линнея и т.д., что позволило рассматривать каждый фрагмент реального мира как систему, под которой понималась совокупность взаимосвязанных объектов. Важнейшая особенность представлений о системности предмета познания того времени состояла в выдвигании на первый план каузальной, объективно-закономерной взаимосвязи явлений природы. В науке это было важным шагом вперед. Человек, общество, человеческая история были выделены из универсума как самостоятельные предметы теоретического осмысления. Здесь впер-

вые возникают представления о единой родовой сущности человека, единой человеческой истории, структурированности и направленности исторического процесса (Августин). Осознаются теоретическая и практическая значимость проблемы смысла истории и социального идеала. Разнонаправленно стал видиться смысл жизни человека как родового существа. Так Ларошфуко беспощадно бичевал человеческую природу и её пороки в своей книге афоризмов «Максимы» (1665 г.). Его взгляд на человеческую природу пессимистичен: человек слаб, суетен, эгоистичен, расчётлив, подвержен страстям и порокам, которые входят в состав добродетелей как яды в состав лекарств; человек господствует над прошлым и будущим, но настоящее господствует над ним. Общий вывод Ларошфуко неутешителен: человек ничтожен, а его судьба случайна и рационально необъяснима.

Человек и его родовые характеристики бытия в любую эпоху остаются привлекательными для исследователя. К истокам его начала и развития было обращено творчество И. Гердера. «Идеи к философии истории человечества» стали подлинно синтетическим пониманием сущности философии человека и его истории. Достижения науки XVIII века в ней обобщены в единую — универсально-эволюционную — картину мира. Этот труд — вершина, к которой универсальный эволюционизм пришёл во второй половине XVIII в. Если Ж. де Ламетри возродил универсальный эволюционизм, то И. Гердер поднял его на небывалую высоту. И если в работе «И ещё одна философия» представлен был лишь эскиз культурной эволюции родовых сил человека, то в своём главном труде И. Гердер изобразил развитие культуры в виде красочной картины. Он был убеждён в том, что «роду человеческому суждено пройти через несколько ступеней культуры и претерпеть различные перемены, чтобы основать своё



благосостояние исключительно на разуме и справедливости» [24]. Человечность — антипод животности. Сравнивая животное и человека, И. Гердер писал: «Животного ведёт его инстинкт, дар матери-природы; животное — слуга в доме всевышнего отца, оно должно слушаться. А человек в этом доме — дитя, и ему нужно сначала научиться всему: и самым жизненно необходимым инстинктам, и всему, что относится к разуму и гуманности. А учит он всё, не достигая ни в чём совершенства, потому что вместе с семенами рассудительности и добродетели он наследует и дурные нравы, и так, следуя по пути истины и душевной свободы, он отягчён цепями, протягивающимися ещё к самым началам человеческого рода» [24, с. 13]. И. Гердер учил, с одной стороны, не возводить человека в перл создания, а с другой, — не низводить его до животного. Он писал, что «весьма несправедливо хвалили род человеческий, утверждая будто все силы и способности других родов достигают в нём своего наивысшего развития. Это похвала бездоказательная... Другие же, напротив, хотели, не скажу, унижить человека, низведя его до уровня животного, но отрицали за ним собственно человеческий характер и превращали его в какое-то выродившееся животное, которое в погоне за неведомыми высшими совершенствами совсем утратило своеобычность своей породы. Это, очевидно, противоречит и истине, и свидетельствам естественной истории» [24, с. 77].

Где же проходит действительная граница между животным и человеком? В чём подлинное отличие человека от животного? «Ни у одного животного, — отвечает И. Гердер, — нет того, чем отличается от него почти всякий человек, — нет культуры» [там же]. Следовательно, человек становится человеком всё в большей и большей степени благодаря культуре. И. Гердер прекрасно сознавал, что на своём пути к

очеловечению современные люди находятся лишь в самом начале своего пути. Вот почему он расценивал человечность в качестве «бутона будущего цветка», «скрывающего внутри себя истинный облик человечества» [24, с. 131–132]. «Лишь у немногих, — писал И. Гердер, — богоподобный дух гуманности в самом широком и чистом значении слова есть подлинное стремление всей жизни, а большинство задумывается поздно, да и у самых лучших низкие инстинкты тянут возвышенного человека к животному.

Но дело тут не только в отдельной личности, но и в условиях, в которых оказался тот или иной народ: «...И между людьми должны были появиться величайшие различия, потому что всё на земле многообразно, а в некоторых странах и в некоторых условиях человеческий род прижат бременем климата и житейской нужды» [24]. Не следует обольщаться и насчёт так называемых цивилизованных народов. В предисловии к «Идеям.» И. Гердер восклицает: «Как мало культурных людей в культурном народе!» [с. 6].

Продвижение человечества к осуществлению своей миссии — дальнейшему очеловечению — требует от его представителей величайших «духовных сил» [24, с. 126], направленных на приближение к высшим человеческим целям. «Истина, красота, любовь, — читаем у И. Гердера, — вот цели, к которым всегда стремился человек, что бы он ни делал, нередко сам не сознавая того, нередко идя по совсем ложному пути» [24, с. 133]. Человек для И. Гердера — «звено, соединяющее два мира». Первый он унаследовал от своего животного предка. Этот мир — источник зла. Второй мир его очеловечивает. Он — источник добра. Жизнь человеческая разрывается между этими двумя мирами. Борьба человека с животным, обитающим в нём, есть нравственная борьба. И Гердер писал: «Проясняется странное противоре-

чие в человеке. Как животное человек служит Земле и привязан к ней, как к своему родному жилищу, но человек заключает в себе семена бессмертия, а потому должен расти в другом саду. Человек может удовлетворить свои животные потребности, и те, кто довольствуется этим, чувствуют себя на Земле очень хорошо. Но как только человек развивает более благородные задатки, он повсюду начинает находить несовершенство и неполноту: ничто самое благородное так и не было осуществлено на Земле, и самое чистое редко укреплялось и утверждалось, и для сил нашего духа и нашего сердца эта арена действия — лишь место для упражнения сил, место, чтобы поверить их делами» [24, с. 135].

В какую же сторону разрешается эта двойственность? «Сразу же ясно, — отвечает И Гердер, — какая часть должна господствовать у большинства людей на Земле. Большинство людей — животные, они принесли с собой только способность человечности, и её ещё нужно воспитывать, воспитывать с усердием и трудами. А как мало людей, в ком подобающим образом воспитана человечность! И у самых лучших — как нежен, как хрупок этот взращённый в них божественный цветок! Животное в человеке всю жизнь жаждет управлять и большинство людей с готовностью уступают ему. Животное не перестает тянуть человека к земле, когда дух возносит его, когда сердце его хочет выйти на вольные просторы, а поскольку для чувственного существа близкое сильнее дальнего и зримое мощнее незримого, то нетрудно заключить, какая чаша весов перевесит. Человек не умеет радоваться чистой радостью и плохо приспособлен к чистому познанию и чистой добродетели!» [24, с. 135–136]. В такой ситуации впору опустить руки и объявить жизнь бессмысленной. Тем более, что всё кончается смертью: Что же остаётся? Бороться за свою собственную человечность.

Весьма интересным собеседником по вопросам природы человека был Дж. Вико. При жизни идеи неаполитанского мыслителя не получили широкого признания. Его главный труд «Основание новой науки об общей природе наций», имевший несколько выпусков на его родине, был практически неизвестен в Европе. Вико приклонялся перед культурой античных столетий и придерживался в своих взглядах на историю развития рода человеческого эпикурейско-лукрециевых мыслей, в основе которых была заложена идея признания постепенного развития человечества, начинающегося с периода дикости. Введение периодов развития в культурно-историческом процессе бытия человечества было новым приемом организации культурно-археологического материала и его герменизации. До Вико этого не делал никто. В Библии вехами на пути исторического развития выступали исход евреев из Египта, всемирный потоп, рождение Христа и так далее.

С точки зрения Вико, в истории Европы можно выделить три исторические эпохи, которые условно можно назвать Веком богов, Веком героев, Веком людей. Им соответствуют три вида нравов, три типа правления, три типа права, три вида суда, три вида языков. По мере исторической эволюции формируются и сменяют друг друга различные эпохи и поколения людских родов. Вначале был «Век богов» — это век поэтической мудрости, и речь об этом идет в книге «О поэтической мудрости». Люди сами выдумали себе богов, считает Вико, ибо верили, что все необходимые или полезные для рода человеческого вещи суть божества. Поэты-теологи основали языческие нации при посредстве мифов о богах. Мифы, пишет Вико, были первыми историями языческих наций. И потому первая наука, которой нужно научиться, с тем чтобы познать прошлое человечества, это

мифология, т.е. истолкование мифов. Следующая эпоха — «Век героев», обстоятельно рассматривается в книге «Об открытии Истинного Гомера». Вико убежден, что поэмы Гомера — неподражаемый шедевр, но породить их могло только грубое, жесткое, «героическое» общество. В иные эпохи не могли бы быть созданы такие шедевры, ибо своеобразие каждой проявляется во всем, возникающем и существующем в эту эпоху и, прежде всего, в языке, правовых нормах, искусстве.

В книге «О поступательном Движении, совершаемом Нациями» речь идет об «Эпохе Людей». Здесь Вико останавливается на анализе сфер жизни в каждой эпохе и указывает на необходимую обусловленность языка, политики, права, нравов, искусства и пр. типом эпохи, в которых они существуют. Далее Вико анализирует возникшие соответственно всем перечисленным этапам развития общества три вида языков и столько же видов характеров [знаков], три вида юриспруденции, понимания права и пр. Открытие такой внутренней взаимосвязи и взаимообусловленности составляющих каждой эпохи ставили подчас в заслугу последующим исследователям, между тем в истории европейской культуры основоположником такого подхода является Вико. Сменяются ценности — соответственно, на смену приходит другая культура, эпоха и все от неё производное. Последняя книга — «О возвращении человеческих вещей при возрождении наций» начинается с параграфа «Времена второго варварства» — тем самым Вико вводит нас сразу в материал второго цикла или второго круга развития истории. Эти времена «Второго Варварства» лежали, по его мнению, «в еще более глубокой тьме, чем времена Первого Варварства».

Среди достоинств учения Вико выделяется его мысль о том, что нет речи о развитии единого человечества, фикси-

руется просто порядок развития, свойственный отдельным народам. Эти идеи он обосновывает тем, что закономерность развития может быть изучена только в замкнутых группах, только там, где мы имеем цельный процесс.

Из контекста рассуждений Вико следует, что типология исторических эпох одновременно есть и типология культур, в силу чего можно выделить культуру Века богов, культуру Века героев и культуру Века людей. Эти три типа, согласно представлениям Вико, отличаются друг от друга прежде всего качественно. Их различия проявляются не только в том, как люди обрабатывают землю, металл и камень, но и в том, как они мыслят, чувствуют, переживают. По сути, Вико приходит к идее о том, что каждая культура обладает собственной ментальностью, которая характеризует ее как специфическую целостность, где существует внутренняя перекличка идей и настроений между всеми ее элементами.

Не менее интересной является и другая идея Вико — идея о «круговороте» культур, которая впоследствии широко использовалась многими культурологами, от Н.Я. Данилевского до П.А. Сорокина. Вико был сторонником теории общественного прогресса, но в отличие от Перро или Фонтенеля, «смотревших на всю предшествующую историю с презрением самодовольных литераторов», он не был его слепым апологетом. Вико хорошо понимал противоречивость общественного развития и весьма сомневался в том, что исторический процесс подобен прямой линии, идущей от низшей точки к высшей. По мнению Вико, в истории действует более сложная закономерность, что подтверждается многочисленными фактами. Человеческое общество в целом движется от самых темных времен, когда господствовали грубые нравы, к временам просвещенным, где отношения между людьми строятся на разумных началах, однако этот

процесс не является однозначным. Когда общество (и, соответственно, его культура) достигает высшей точки в своем развитии, происходит возврат на начальную стадию, и цикл повторяется снова. Подобных циклов в истории культуры, считает Вико, может быть бесчисленное множество. Прогресс же состоит в том, что новый цикл начинается с другой точки, расположенной более высоко на линии прогресса. Следует сказать, что идея круговорота, бесконечного повторения циклов развития встречается в работах авторов, которые жили и творили задолго до Вико. В частности, она присутствует в поэмах Гераклита, который писал, что наш мир подобен колесу, что вверх и вниз стремится судьба. Содержится она и в Библии, где устами Экклезиаста говорится: «Род проходит, и род приходит, а земля пребывает вовек. Восходит солнце, и заходит солнце, и спешит к месту своему, где оно восходит. Идет ветер к югу и переходит к северу, кружится, кружится на ходу своем, и возвращается ветер на круги свои». Аналогичные рассуждения можно найти и в трудах мыслителей Востока. Заслуга Вико состоит в том, что он схватывает реальные стороны поступательного движения европейской культуры, которая за века своего существования неоднократно поднималась к вершинам утонченности и духовности и столь же неоднократно погружалась во тьму невежества и дикости. Как справедливо замечает М.А. Лифшиц, Вико рассуждает с оттенком мистицизма. Реальные картины действительности подернуты у него фантастической дымкой, ослаблены бессознательными впечатлениями общественного круговорота малых культур. Эти впечатления носят слишком непосредственный и провинциальный характер, чтобы искры самосознания, «блестки гениальности» могли осветить всеобщие формы диалектического движения истории. Идея круговорота становится

односторонней, и древний предрассудок поглощает едва родившуюся научную истину. Вико не знает иной дилеммы, хотя человеческая история полна примерами более сложно-го процесса развития, чем простое повторение циклов.

С его точки зрения, каждая культура характеризуется общностью религиозных, моральных, правовых, эстетических установок, которые доминируют в общественном сознании. По его представлениям, они самым непосредственным образом связаны с типами политической и экономической организации общества, которые изменяются при переходе от одной культурной эпохи к другой. «Порядок идей», как отмечает Вико, следует за «порядком вещей». Из этого вытекает, что культура есть нечто единое, при ее изучении вполне приемлемый результат дает анализ тех идей, которые являются доминирующими в той или иной культуре на конкретной стадии ее развития. Следует сказать, что эта мысль была подхвачена Гегелем, который в своей философии истории развил и дополнил ее.

С точки зрения Вико, мифы не являются вымыслом, они есть изложение человеческой истории на первых ее этапах, прежде всего в Век богов. Вико исходит из того, что человек имеет общую природу с животными, и поэтому изначально он воспринимает мир только через чувства. Первые люди, с его точки зрения, обладали неразвитым разумом и поэтому не могли познавать мир в собственном смысле этого слова. Не будучи способными постигать вещи в их сущности, они фантазировали, приписывая бесчувственным вещам чувства и страсти, создавали в своем воображении существа, которых не было в реальности. Таким образом, фантазия, воображение были первыми формами познания человеком окружающего его мира, только вступившего на путь совершенствования своего разума. Продуктом этой умственной



деятельности и являются мифы. Мифы, считает Вико, не результат пустой забавы или развлечения. Они — исторические памятники, в которых в своеобразной форме запечатлены реальные события, пережитые нашими далекими предками, события, которые вытаскивали на поверхность бытия достоинства и недостатки рода человеческого. В них отражается характер народа, его мировосприятие и мироощущение. Отсюда следует, что изучение истории, которая есть история идей, необходимо начинать с мифов, которые являются подлинным базисом любой культуры.

Не менее важной является идея Вико о единстве человека, истории и культуры. Для автора «Новой науки» нет истории и культуры без человека, как нет человека вне истории и культуры. Вико понимал историю не как внешнее человеку действие, а как процесс, в котором человек создает свое собственное бытие, свою жизнь и, следовательно, самого себя. Такое решение проблемы выгодно отличает Вико от мыслителей последующих эпох, в частности Гегеля, понимающего историю как результат подчинения индивида мировому духу, который определяет ее цель и придает осмысленность культурно-историческому процессу. В дальнейшем идеи Вико были подхвачены и развиты М.Б. Туровским, Н.С. Злобиным, которые показали, что культура есть не что иное, как личностный аспект истории. История, по Вико, не имеет иной цели, кроме сохранения человеческого рода. Это же и цель культуры.

Нельзя обойти вниманием идеи Вико о связи форм человеческого духа со временем. С его точки зрения, формы человеческого духа являются продуктом истории и одновременно ее движителем. Это относится не только к науке, но и к искусству, религии, роль которых в развитии человеческого рода и его сущностных сил трудно переоценить. По

его представлениям, их роль в постижении сути вещей человеком не менее значима, чем роль разума, которому неумеренно возносят похвалы недалекие мыслители.

Казалось бы, сомнений нет и не может быть в том, что принцип развития прочно вошел в науку и философское мышление. Однако, когда речь идет о феномене человека, о содержании, направленности процесса его изменений, мнения исследователей расходятся. Особенно это касается проблемы развития человеческой природы и родовых сил. Охотно говорят и пишут о развитии личности, ее исторических типах, о различии типов в синхронии: идеальном, модальном, базисном. На более глубоком уровне в лучшем случае рассматривают процессы высвобождения сущностных сил человека, не затрагивая аспектов эволюции его сущности в целом. Подобный уход от проблемы, а также отрицание развития на экзистентном и сущностном уровнях имеют достаточно долгую историю. И связаны они с элементарной растерянностью исследователей перед обилием артефактов, приоткрывающих историю становления человека как вида с разнообразных и неожиданных ракурсов. Кант был одним из тех мыслителей, кто безбоязненно наметил перспективу изучения человека как сложного феномена. Человек, считал Кант, принадлежит двум мирам. Как член феноменального мира он подчиняется внешней естественной причинности, т.е. природным законам и общественным установлениям. Но как член ноуменального мира он обладает внутренней моральной свободой. В качестве субъекта, наделенного способностью к мышлению и стремящегося к познанию, человек применяет теоретический разум, а в качестве субъекта, наделенного волей и стремящегося к действию, — практический разум [46, с. 297].

«Все интересы моего разума, – писал он, – объединяются в следующих трех вопросах: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я могу надеяться?» [50, с. 661]. Великий Кант добавил к ним четвертый вопрос: Что такое человек?, объявив его самым важным вопросом философии, к которому могут быть сведены три предыдущих [51, с. 332].

По его мнению, человеку присущи от природы: во-первых, задатки животности как живого существа, во-вторых, задатки человечности как живого и разумного существа, в-третьих, задатки личности как разумного и свободного существа [47, с. 96–98]. И. Кант ищет «природу», чтобы найти в ней «человека». Чтобы надлежащим образом оправдать свое место в творении, «человек должен сначала знать его, должен понять, что он часть природы и вместе с тем по своей конечной цели возвышается над ней». Кант пытается разработать и особую методологию, с помощью которой необходимо изучать человека, — «не только человека, который искажен изменчивым обликом, навязанным ему его случайным состоянием, ...но саму природу человека, которая всегда остается той же, и свойственное ей место в мироздании, дабы знали, ...каково... должно быть предписание для его поведения» [48].

Заслугой Канта можно считать постановку вопроса о человеческой природе. Человек, по мысли философа, составляет часть земных существ. Однако знание его родовых признаков как одаренного разумного существа заслуживает, считает Кант, прежде всего наименование знания мира. Именно этим выражением немецкий философ подчеркивает ценность сведений о человеке, решения проблемы соотношения души и тела. Познание, по мнению немецкого философа, начинается с того, что вселенная через тело вызывает в душе отчетливость понятий и представлений человека. По

мере того, как формируется тело человека, достигают надлежащей степени совершенства и его мыслительные способности. Довольно рано, считает Кант, развиваются у человека те способности, при помощи которых он может удовлетворять потребности, вызываемые его зависимостью от внешних вещей. Чрезвычайно ценной оказывается мысль Канта о том, что развитие человеческих способностей приводит к разным результатам.

Кант пишет: «Человек создан таким образом, что впечатления и возбуждения, вызываемые внешним миром, он воспринимает при посредстве тела — видимой части его существа, материя которого служит не только для того, чтобы запечатлеть в обитающей в нём невидимой душе первые понятия о внешних предметах, но и необходима для того, чтобы внутренней деятельностью воспроизводить и связывать эти понятия, короче говоря, чтобы мыслить» [52].

Мыслительные способности человека становятся вполне зрелыми только тогда, когда волокна его органов получают те прочность и крепость, которые завершают их развитие. Довольно рано развиваются у человека те способности, при помощи которых он может удовлетворять потребности, вызываемые его зависимостью от внешних вещей. У некоторых людей развитие на этой степени и останавливается. Способность связывать отвлеченные понятия и свободно располагать своими познаниями, управлять своими страстями появляется поздно, а у некоторых так и вовсе не появляется в течение всей жизни; но у всех она слаба и служит низшим силам, над которыми она должна была господствовать и в управлении которыми заключается преимущество человеческой природы. «Когда смотришь на жизнь большинства людей, то кажется, что человеческое существо создано для того, чтобы подобно растению впи-

тывать в себя соки и расти, продолжать свой род, наконец, состариться и умереть. Из всех существ человек меньше всех достигает цели своего существования, потому что тратит свои превосходные способности на такие цели, которые остальные существа достигают с гораздо меньшими способностями и тем не менее гораздо надежнее и проще. И он был бы, во всяком случае с точки зрения истинной мудрости, презреннейшим из всех существ, если бы его не возвышала надежда на будущее и, если бы заключенным в нем силам не предстояло полное развитие» [52].

Раздумывая над тем, что выражает суть человеческой природы, Кант называет два ее признака — чувство красоты и чувство достоинства. Первое, по мысли Канта, есть основание всеобщего благорасположения, второе — основание всеобщего уважения. Кант был уязвлен проблемой непреодолимости зла. Ведь поскольку добро в человеке проявилось, оно должно победить, иначе всё человечество будет уничтожено. Судя по всему, эту проблему — добра и зла — так же невозможно разрешить, как вопрос о том, что такое человек, оставаясь в рамках поляризации реального и видимого, добра и зла.

О том, что эта проблема стала весьма значимой для философской антропологии XX в., можно судить хотя бы по работе Э. Фромма «Душа человека, его способность к добру и злу». «Одни полагают, что люди — это овцы, — пишет Фромм, — другие считают их хищными волками. Обе стороны могут привести аргументы в пользу своей точки зрения. Тот, кто считает людей овцами, может указать хотя бы на то, что они с легкостью выполняют приказы людей, даже в ущерб себе. Он может также добавить, что люди снова и снова следуют за своими вождями на войну, которая не дает им ничего, кроме разрушения, что они верят любой

несуразице, если она излагается с надлежащей настойчивостью и подкрепляется авторитетом властителей — от прямых угроз священников и королей до вкрадчивых голосов более или менее тайных обольстителей» [119].

Кант говорит о человеческой природе, во-первых, применительно к необходимости осмыслить огромный эмпирический материал, который накоплен человечеством в виде различий между конкретными расами и нациями определенных психологических типов. Речь идет о том, чтобы проработать эти сведения и дать более отчетливое представление о том, какова природа человека. Кант делает множество ценных замечаний к познанию человека: об эгоизме, искренности и лжи, о фантазии, ясновидении и мечтательности, душевных болезнях и шутке. Разумеется, первое достижение философской мысли Канта — это осознание автономности постижения человека как самостоятельной темы. В самом деле, Кант не мог постулировать потребность в философской антропологии, если бы он не задумался над разгадкой тайны самого человека. Философы размышляли о Боге, природе, разуме, об обществе и истории. Однако не пришло ли время, считал Кант, обстоятельно и глубоко порассуждать о человеке? Человек — предельно захватывающий и загадочный объект философского умозрения. Хотя Вольтер, к примеру, не усматривал в человеке никакой загадки. Иначе смотрит на эту проблему Кант.

Кант определяет человека как собственную последнюю цель. Здесь немецкий философ и задается вопросом: что такое человек? По мнению Канта, такое учение можно построить либо с физиологической, либо с прагматической точки зрения. Физиологическое знание о человеке исследует то, что природа делает из человека, прагматическое — то, что он в качестве свободно действующего существа делает или

может и должен сделать из себя сам. Стало быть, И. Кант не рассматривает человека только как природное создание. Прежде всего, немецкий философ отмечает, что способность человека иметь представление о своем «Я» бесконечно превышает его над другими существами. Поэтому он не является объектом познания. Человек отличается от вещей и от лишенных разума животных. Именно здесь Кант начинает рассуждать об эгоизме. Однако его интересует не столько моральная сторона этого явления. Кант размышляет о том, что такое «Я» для каждого человека. Он подчеркивает, что эгоизм может содержать три рода притязаний: притязание рассудка, притязание вкуса и притязания практического интереса. И. Кант, раскрывая человеческую природу, видит в ней задатки животности человека как живого существа, задатки человечности его как существа живого и вместе с тем разумного, задатки его личности как существа разумного и вместе с тем способного отвечать за свои поступки. Задатки животности в человеке, по мнению И. Канта, тройкого рода: во-первых, стремление к самосохранению, во-вторых, к продолжению рода через влечение к другому полу и к сохранению того, что производится при сочетании с ним; в-третьих, к общности с другими людьми, т.е. влечение к общительности.

Вместе с тем именно у Канта рождается и своеобразная теория происхождения человека, к которой впоследствии будут обращаться многие философы, в том числе К. Маркс и Ф. Энгельс. Вот как реконструирует взгляды Канта по врожденной недостаточности человека Э.Ю. Соловьев:

1) люди наделены куда более бедным набором инстинктов и не наследуют биологически никаких готовых знаний;

2) люди уступают животным и по телесной орудийной насыщенности («у них нет ни рогов быка, ни когтей льва, ни зубов собаки»);

3) люди, в отличие от животных, не могут развить заложенных в них задатков в течение одной жизни (она для этого трагически краткосрочна) [112].

Рассматривая человека как недостаточное создание, Кант вместе с тем не отрывает его от природы.

Казалось бы, противоположный ход мысли должен состоять в утверждении неоспоримой зависимости человека от природы и даже разгадке того, в чем был собственно замысел человека, рожденный самой природой. Но Кант решительно отступает от этой проблемы. Он полагает, что разгадывать, что имела в виду природа, когда создавала человека, бессмысленно. Природа всем дает равные шансы на выживание. Однако не каждый вид может воспользоваться этим шансом. Природа то и дело выбраковывает неудачные проекты. Поэтому Канта интересует прежде всего сам факт ущербности животного, некоего далекого предка человека. Вот исходное начало философской антропологии. «Мать-природа» обошлась с этим животным как «мачеха» и многое недодала ему.

Если судьбу человека определяла не природа, то это все не означает, что его жребий слепая и горькая усмешка. Есть все основания говорить о Провидении, которое благословило гоминида. Здесь и проступает некий величественный замысел, который невозможно выводить лишь из природных предпосылок. Таким образом, Кант не устранил природу как прародительницу человека. Но возможности развития человека как особого рода сущего обусловил Провидением. Не идеализируя человеческую природу, он считал, что из «кривого дерева», из которого сделан человек,



невозможно выточить ничего прямого, ибо то, из чего их выточили, природа и история (животные инстинкты, варварская предыстория), не внушает надежд на легкую победу позитивных цивилизационных начал. Кант писал о том, что во все времена были философы, которые решительно отрицали чувство долга в человеке и видели в человеческих поступках себялюбие. Они с искренним сожалением упоминали о неустойчивости и испорченности человеческой природы. В наши дни, когда возникают умопомрачительные проекты демонтажа человека, его дебиологизации, суждения Канта о природности человека сохраняют свою актуальность. Они в то же время помогают удерживать в философском сознании образ человека, обладающего определенной сущностью и предназначением. Сегодня многие исследователи пишут о том, что умирает сама антропологическая данность человека, как одна из форм гуманоидной жизни в условиях, когда человек умирает.

Если наш далёкий предок — ущербное создание, то можно ли полагать, что он преодолел это родовое наследие? Фактически Кант вынужден задуматься над многими антропологическими проблемами. Одна из них: человек — бедное или богатое существо? То, что биологически человек не прикреплен к определенной среде, может быть понято или как фундаментальная нехватка средств упорядоченного обеспечения самосохранения, или же как открытость полноте мира, утрачивающего в данном случае свою исключительную витальную акцентированность. Что побуждает человека к творчеству: необеспеченность его потребностей или же игровое обращение с излишком собственных талантов, посредством чего он осваивается в своем собственном мире? В человеке соединено многое, трудно соединимое. Кант не идеализирует человеческую природу, он показыва-

ет человека как существо, которое одержимо пороками. Особенно выделяет человеческие страсти, как честолюбие, корыстолюбие, властолюбие. Однако, что это такое — «человеческая природа». Вопрос о человеческой природе — это вопрос «что есть человек?». Всегда, когда речь заходит о человеческой природе, имеют в виду лишь такую природу, которая присуща всем людям, где и когда бы они ни жили. Отрицать это положение и утверждать, что когда-то человек имел одну сущность, а теперь другую, принципиально отличную от прежней, было бы очевидной нелепостью.

Сущность есть то, что она есть, лишь в ее связи с соответствующими реальностями. В том случае, если этот момент упущен, понятие человеческой природы приобретает «эссенциалистский» и «вневременной» характер, что справедливо отвергается. Кант полагает, что человеческая природа не предзадана. Она выплавилась в результате длительной исторической деятельности человека. Природа поставила человека перед загадкой самостоятельного действия. И человек нашел ее решение: дефицит инстинктов он восполнил развитием разума, который был поначалу заложен в него лишь в качестве задатка; недостаток телесной орудийной оснащенности люди превозмогли, благодаря употреблению и совершенствованию искусственных орудий труда; краткосрочность индивидуальной жизни — благодаря неизвестной животному миру традиции, т.е. культурной трансляции благоприобретенных навыков, что в конце концов сделало человечество классом разумных существ, которые все смертны, но род которых бессмертен.

Следовательно, согласно Канту, человеческая природа находится в авантюре саморазвития, она не может быть неизменной. Он утверждал, что, если и есть изменение человеческой природы, так оно должно происходить в рамках

определенного постоянства. Конечно, подход к антропологической теме у Канта отличается своеобразием. Он не является универсальным. Это всего лишь один из вариантов реконструкции человеческой природы, но вариант чрезвычайно продуктивный и яркий. Его интересует именно живое отношение человека к другому человеку и многообразие различных состояний, которые испытывает человек в этой коммуникативной ситуации. В рассуждениях Канта затронуты ключевые проблемы философской антропологии — происхождение человека, человеческая природа и ее открытость, модусы человеческого существования, очеловечивание и расчеловечивание человека, человек как особый род сущего, его отличие от животных.

Таким образом, можно сделать вывод, что Кант не только предложил создать философскую антропологию. Он в значительной степени, вопреки оценке, содействовал созданию этой области философского знания. Это означает, что философская антропология Канта имеет собственную логику. Она отвечает на вопрос, что такое человек, в чем выражается человеческая природа, что позволяет расширить представление о человеке за счет разнообразной типологической работы, в ходе которой исследуются склонности, нравы, традиции и т.д. Почти все идеи Канта получили развитие в последующем становлении философской антропологии.

Гегель рассматривает человека как сложнейшее, многомерное существо, детерминация деятельности и сама деятельность которого развертывается не в одной плоскости, а на многих уровнях. В человеке есть и субъективное, и объективное, и абсолютное. Он и конкретный субъект со своими индивидуально-природными особенностями, и элемент системы общественных отношений, продукт социализации,

и часть Абсолютного, медиум бога. В знаменитой гегелевской триаде «субъективное — объективное — абсолютное» нашлось место для рассмотрения почти всех значимых социально-исторических и природных феноменов, но нигде нет отдельной ступеньки, которая так и называлась бы «человек». Нет и не может быть, потому что человек глобален; он «вмещает в себя все, но сам не вмещается ни во что», как гласит известный афоризм. Человек вбирает в себя всю указанную триаду и предстает как сложный конгломерат различных сущностей и природ. В этой связи справедлива та точка зрения, что Гегель во многом переосмыслил само понятие человеческого индивида, качественно усложнив его по сравнению с предшествующими этапами немецкой классической философии, впрочем, как и по сравнению с предшествующей философией вообще. Одновременно вся гегелевская система центрирована на человеке. Каждая ступень восхождения — это определенный уровень развития человеческого сознания. Все «гештальты» (наиболее короткий термин для обозначения определенной ступени развития духа в системе Гегеля — это, как писал И.А. Ильин, «определенные видоизменения человеческой природы», «состояния внутренней энергии человека — божественной по сути и конкретно-эмпирической по явленности» [41]).

Указанную методологию подхода к проблематике человека нельзя назвать ни тривиальной, ни простой. Гегеля нельзя адекватно воспринять, если придерживаться иной смысловой парадигмы. Суть гегелевской методологии, как указывалось, — вплетение антропологии в онтологию. Анализ проблемы человека невозможен без включения ее в более широкий, причем предельно широкий контекст — в общее понимание мира, его природы и его абсолюта. Антропология в своем развитии необходимо выливается в онтоло-

гию, а онтология всегда имплицитно содержит антропологию. Философия человека Гегеля вплетается в его общую «космологию» мира, в широкий пласт параллельных тем — свободы, сознания, социальных отношений, природы, истории, отчуждения, религии и т.д. Вне их, философия человека не может состояться, поскольку теряет свои органические элементы.

«Человек... есть дух», «Человек, конечное сознание, есть дух в определении конечности» [20], — указывает Гегель. Поэтому в его методологии человек единсущностен с абсолютом и миром. Весь мир превращается в модификации человеческого «я»; с другой стороны, само «я» — всего лишь один из модусов абсолюта, духа, претворяющего себя в пространстве и времени. Человек, имеющий единую сущность с миром, столь же внутренне глубок и многообразен, как и сам этот мир, как сущность с бесконечной периферией: все многообразные формообразования духа — это ее живые частицы, по-разному раскрывающие природу человеческого существа и способы его бытия.

В этой парадигме все антропологические проблемы выступают не изолированно, а включаются в единый контекст поступательного развития духа. Человек — часть той линии развития, которая началась вне времени и пространства, в чистой логике, царстве абсолютных сущностей. Траектория этого развития проходит через природу, историю, общество, право, мораль, культуру, религию — во всем находя модус своего существования. По Гегелю, человек — часть вселенной. Ключи к тайне человеческого бытия нужно искать, настолько же углубляясь в бездны сознания, насколько и простирая свой взор вовне — на весь порожденный бытием смысловой ряд.

Гегель, и это во многом впервые в истории философии, подошел к человеку как к многомерному существу. Человеческая личность рассматривалась им как комплексное понятие, в котором есть различные пласты детерминации и деятельности: субъективный, объективный, абсолютный. Человек живет одновременно в нескольких мирах: мире своих субъективных склонностей и природных особенностей, мире социальных отношений и зависимостей, мире всеобщего содержания и абсолютных сущностей. В разные периоды жизни над ним властвуют различные силы его многообразной природы; а когда-то и он сам властвует над ними, если имеет волю применить свой разум, имеющий верховенство над детерминациями всех природ. Но в любом случае человек не исчерпывается только субъективно-личностной составляющей своего существа; он многообразен, как сам мир, и в нем живут силы не только объективной, но и абсолютной природы.

Понятие «человек», человеческая сущность проявляются в общих закономерностях развития рода в ходе истории. Гегель центрирует внимание именно на социально-исторических проблемах, поскольку развитие индивида повторяет развитие рода. Раскрытие человеческой сущности проявляется в ходе исторического процесса; равным образом человек, чтобы соответствовать своему родовому понятию, должен усвоить уроки истории. Весь универсум гегелевская философия понимает как иерархию форм диалектически развивающегося духа. Человек — одна из таких форм, нанизанная на общий стержень диалектического движения. Таким образом, идея эволюции родовой человеческой сущности давно закрепились в философии и развита во многих своих аспектах. Разработки в данном направлении никогда не прекращались в прошлом, в настоящее вре-

мя они стали более многоплановыми, развиваясь на философском и междисциплинарном уровнях.

Маркс сформулировал собственные философские принципы о родовой сущности человека, которые, безусловно, меняясь со временем, выстроились не столько в череду качественных «скачков» или «эпистемологических разрывов», сколько в диалектическое движение к более глубокому, всестороннему развитию и обогащению гуманистических интуиций, что в итоге привело его к формулировке оригинальной концепции человека. К. Маркс в рукописях 1844 г. выписывает свой сценарий возникновения рода как феномена. Человеческая субъективность не имеет самостоятельного существования в непредметной форме, так как «созданные человеком предметы, человеческие произведения — это единственная реальная жизнь человеческой субъективности, ее объективированный момент, вне которого человеческая субъективность есть чистая возможность. Коль скоро деятельность человека всегда протекает в конкретных природных, социальных, культурных, исторических условиях и структурах, которые, в свою очередь, постоянно преобразуются праксисом, то ее содержание «наполняется», с одной стороны, предметным взаимодействием действующего субъекта (человека и общества) с объектным миром, втянутым в сферу праксиса; с другой сторо-

ны — всеми теми отношениями, которые возникают в процессе совместной деятельности людей. А это значит, что человеческая сущность одновременно представляет собой и деятельность, и совокупность всех тех общественных отношений, в которых эта деятельность разворачивается, которые она порождает, вне и без которых не может существовать. Именно в этих обстоятельствах следует искать истоки

осознания некой совокупностью индивидов себя родом. Таким образом, Маркс утверждает, что сущность рода имеет не только социально-статический, структурный, но и динамический (исторический) аспект, ибо содержание ансамбля общественных отношений каузально и темпорально зависит от того предметного мира, с которым вступает в эти отношения индивид. Согласно Марксу, нас связывают не столько «символические интеракции» вроде языка или жестов и их культурно детерминированные индивидуальные «интерпретации», сколько именно предметность, в которой овеществлены наши практические связи и отношения. Уберите этот предметный мир и вслед за ним исчезнут «интеракции» и «интерпретации», которые представляют собой важный аспект социальной связи.

А. Читти рассматривал праксис в качестве особого, сущностного способа отношения к вещам и друг к другу. Он подчеркивал, что Маркс имеет в виду не физическую активность вообще, а что-то вроде «производства вещей друг для друга, где производство — это превращение чего-то в нечто иное, чем могут в дальнейшем пользоваться другие члены нашего рода. Когда мы производим для-других, и используем то, что другие произвели для-нас, — тогда это делает нас членами нашего рода. Стало быть, это весьма своеобразный *род* [128].

**К. Маркс определяет родовую сущность человека:**

– в **онтологическом аспекте** как универсальность, то есть независимость от ограничений, налагаемых природой и инстинктами, как не-инстинктивную, неприродную активность, разворачивающуюся по искусственным (сознательным, идеальным, целеполагающим) программам;

– в **социально-философском** — как ансамбль общественных отношений;



– в **экзистенциальном** — как страдание, как способность к переживанию своего бытия-в-мире и равнодушному отношению к миру и самому себе;

– в **философско-историческом** — как темпоральное и историчное существо.

Следует согласиться с Е.А. Железовым, который считает, что коренные связи человека со средой «носят характер сущностных сил, выступающих в виде потребностей, способностей, интересов, чувств, то есть субъективно-деятельных состояний, направленных приложений, устремлений индивидов к определенным отношениям с миром». В поле напряжения между человеком и миром, в поле их противоречивого взаимодействия и возникает собственно человеческое отношение к бытию как сущностное силовое отношение.

Представляется, что любая сущностная сила, взятая как мироотношение, есть единство пяти структурно-процессуальных компонентов:

1) **Сила в-себе**. Первым компонентом данной структуры выступает сущностная сила как потенция, как сила в-себе. Понимаемая так сила есть еще чистая абстракция; она мыслится в виде замкнутого внутреннего содержания субъекта, в виде его свойства, оторванного от какого-либо действительного отношения. Поэтому сила в-себе — это по преимуществу естественная сила; социальное существует в ней лишь в качестве всеобщего, недифференцированного и неразвернутого задатка. В том случае, если сила в-себе лишается своего проявления вовне, она так и остается только «непосредственной устойчивостью», «спокойной определенностью» (Гегель) и в конечном счете атрофируется. Об этом свидетельствует феномен *homo ferus*, когда сущностные силы человека, так и не раскрывшись, безвозвратно

утрачивают способность существовать социально, а потому функционируют исключительно как естественные силы, как чистая животная непосредственность.

2) **Сила вовне-себя.** Вторым компонентом структуры любой сущностной силы является сила как развернутая вовне деятельность, как устремленность, направленность на мир. Здесь человеческое мироотношение, которое на уровне силы в-себе оставалось лишь потенциальным отношением, приобретает характер интенции, напряжения, деятельного стремления, активности. Каждая сущностная сила человека, подчеркивал Маркс, обладает свойством самоустремленности. Будучи самоустремленной, человеческая сила выступает уже как действительная, стало быть, действующая, направленная сила. Конечно, нельзя забывать, что сила в-себе (как момент и условие) и сила вовне-себя (как действие) могут быть отделены друг от друга только в абстракции. В своем реальном существовании сила-potentia и сила-intentio составляют неразрывное единство. Любая сущностная сила поэтому есть не только субъективно деятельное состояние, но и, прежде всего, творческий, преобразующий процесс, совершаемый между человеком и миром (природой, обществом).

3) **Сила для-другого.** Сущностная сила как форма отношения человека к миру, как форма направленности на мир, всегда предметна. В предмете она обретает свое первое завершение. Предмет является живым воплощением и утверждением человеческой сущностной силы; своеобразие же каждой сущностной силы — это «своеобразный способ ее опредмечивания, ее предметно-действительного, живого бытия». Обретая предметно-действительное бытие, человеческая сила выступает уже не просто как сила в-себе и вовне-себя, но и как сила для-другого, то есть являет себя в

виде деятельности опредмечивания, и, как следствие, в виде определённой деятельности. По словам Н.М. Бережного, опредмечивание есть переход «деятельной сущности человека из состояния “в себе бытия” в бытие для других», но кто эти другие, как не сами люди, то есть реально существующие человеческие индивиды? Действительно, воплощенная в предмете сущностная сила становится, своего рода, органом общественной связи, точкой пересечения, взаимодействия, соприкосновения с сущностными силами других людей. Недаром Г.С. Батищев видит в предмете «зеркало» человеческого общения, а в самом процессе опредмечивания — созидание предметных связей общения, созидание тела культуры и всемирной истории. О.Г. Дробницкий отмечает в этой связи, что «во всякой деятельности человека и в любом предмете, с которым он имеет дело, есть особый “слой” — общественная сторона». Именно эта общественная сторона и выходит на первый план, когда речь идет о силе для-другого.

Итак, сила, взятая как сила для-другого, есть общение. Общение неотделимо от деятельности, поскольку любое общение — это и деятельность общения, и общение (обмен) деятельностью. Условием этого обмена может быть только предметное бытие сущностных сил, поэтому общественные — материальные или идеальные — предметы, являясь средоточием этих сил, образуют сферу деятельностного опосредствования человеческих отношений или общественную среду, в которой совершается распределение сущностных сил и их обмен. Можно даже сказать, что общественная среда есть своего рода превращенная форма бытия сущностных сил человека и его деятельности. Как только определённая сила ввергается в круговорот общественных отношений и опосредствований, она, возведенная в степень,

приобретает относительную самостоятельность и начинает действовать от лица совокупного субъекта.

4) **Сила через-другого.** Измененный вектор деятельности совокупного субъекта есть ретенция, то есть превращенная и обращенная вспять «изначальная» интенция силы, или иначе — обратная устремленность силы к «первоистоку». Здесь сущностная сила выступает во всей своей самостоятельности как общественная сила, как сила среды. Взаимодействие *силы-intentio* (деятельности субъекта) и *силы-retentio* (деятельности среды) предстает теперь как бытие через-другого, как некая игра сил, при которой возникает иллюзия совершенной независимости указанных сил друг от друга. Рассматривая диалектику силы, Гегель писал в «Феноменологии духа»: «Игра обеих сил состоит... в том, что они определены противоположным образом и существуют» как «переход, благодаря которому... силы выступают как будто самостоятельно».

Действительно, по отношению к субъекту ретенция общественной среды имеет силу самостоятельного исторического закона (закона общественного развития), однако сам этот закон есть не что иное, как превращенное совокупное действие сущностных сил людей во времени (в истории). В синхроническом срезе складывается впечатление, будто в отношении субъекта общественная среда есть причиняющее, побуждающее начало. Но, как замечает Гегель, это «возбуждающее силу [начало] выступает как всеобщая среда... только благодаря тому, что к этому возбудила его сила», то есть «первоначальная» сила субъекта. Правда, такое положение дел открывается преимущественно в диахроническом срезе. Об этой-то диахронической перспективе и пишет Маркс в письме П.В. Анненкову: «Производительные силы — это результат практической энергии людей, но сама

эта энергия определена теми условиями», которые «создали не эти люди, а предыдущее поколение». Выходит, то, что было *силой-intentio* одного поколения людей, становится *силой-retentio* для последующих поколений. Из этого Маркс с необходимостью делает вывод, что вся общественная история, взятая как целое, — осознают то люди или нет — всегда остается историей развития их живой индивидуальной деятельности: «История — не что иное, как деятельность преследующего свои цели человека».

5) **Сила для-себя.** Ретенция создает условия для возвращения превращенной сущностной силы к самой себе посредством распредмечивания и присвоения. Сила для-себя поэтому есть распредмеченная, присвоенная сила; в этом присвоении она обретает свое второе завершение. Обогащенная через деятельность и общение сила в-себе, дважды отрицая самое себя (в опредмечивании и распредмечивании) и выступая теперь в модусе для-себя, уже не является абстрактной потенцией, но, утрачивая непосредственность естественной силы, становится действительным социальным качеством, развернутым общественным содержанием субъекта. Распредмечивание, таким образом, завершает «перевод» природы и предметных форм культуры обратно, на «субъективный “язык” самих способностей». Тем самым сущностная сила в-себе как потенция превращается в актуальную субъективную способность человека, во внутреннее бытие его деятельности, в форму субъективности, то есть в такую силу, которая существует для-себя. Сила для-себя замыкает круг (в действительности — спираль) обращения и, в известном смысле, совпадает с силой в-себе [39].

**Всякая сущностная сила, таким образом, есть неразрывное единство силы в-себе, вовне-себя, для-другого, через-другого, и для-себя.** Каждый из указанных пяти

компонентов представляет собой одновременно и элемент структуры сущностной силы, и момент процесса ее непрерывного обращения. Интересно, что любой из моментов этого обращения (круговорота) может быть взят в качестве исходного пункта рассмотрения. Так, если за начальный элемент принимается сила вовне-себя, то весь круг обращения предстает как деятельность, детерминирующая общение и структуру субъекта. Если же исходным пунктом становится сила для-другого в единстве с силой через-другого, то новый круговорот выступает в качестве общения, обуславливающего структуру субъекта и направленность его деятельности. Если же началом мыслится единство силы в-себе и для-себя, то тогда главным элементом круговорота становится субъект, сам направляющий свою деятельность и вступающий в общение с другими субъектами. Последний способ рассмотрения сущностных сил целесообразно считать основным, тогда как два первых способа являются лишь вспомогательными.

Так или иначе, из анализа обращения сущностных сил следует, что они существуют трояким образом: а) **имманентно** (в-себе и для-себя, как форма субъективности); б) **интенционально** (вовне-себя и для-другого, как форма деятельности); в) **ретенционально** (для-другого и через-другого, как форма общения).

**А. Имманентное бытие** сущностных сил: **субъект**. В своем имманентном бытии сущностная сила выступает «в качестве субъективной способности», то есть как такая форма субъективности, которая задает специфический способ отношения человека к миру. Взятая так сущностная сила является содержанием конкретного субъекта, при этом под субъектом может пониматься как отдельный индивид, так и группа, класс, нация и даже все человечество на определен-

ном этапе своего развития. Независимо от субъекта-носителя, любая сущностная сила представляет собой единство силы в-себе и для-себя; она является одновременно и источником, и результатом обращения силы. В этом круге обращения субъект подобен сердцу, которое не только иницирует круговорот, но и в то же время само существует благодаря этому круговороту. Именно с субъекта обращение начинается каждый раз заново.

**Б. Интенциональное бытие** сущностных сил: **деятельность**. Как уже отмечалось, сила в-себе и для-себя неотделима от своего проявления вовне, стало быть, она неотделима от деятельности. В качестве своей естественной основы деятельность имеет своим основанием биологическую жизнедеятельность. Деятельность как универсальный способ отношения человека к окружающему миру является его важнейшей сущностной силой. Именно в деятельности любая сущностная сила выступает как активная, направленная, устремленная сила — сила как проявленность. Проявляя в деятельности свои сущностные силы, человек утверждает самого себя и делает мир (природу, общество) своим предметом. Окружающий мир, в той мере, в какой он становится общественным предметом и втянут в предметное поле человека, несет на себе печать человеческих сущностных сил. Это вовлечение в предметное поле возможно только благодаря деятельности как исключительно человеческого способа мироотношения. По меткому замечанию Маркса, действительное, деятельное отношение человека к миру и самому как к родовому существу «возможно только тем путем, что человек действительно извлекает из себя все родовые силы... и относится к ним как к предметам».

Живая человеческая деятельность как сила вовне-себя — это *сила-intentio*; она всегда предметна и неотделима

от своих предметных форм, то есть сопряжена с силой для другого. Поэтому представляется весьма продуктивным подход В.П. Фофанова к пониманию деятельности, когда он предлагает рассматривать деятельность как систему, важнейшими элементами которой являются живая деятельность (момент изменчивости) и опредмеченная деятельность (момент устойчивости). Диалектика живой и опредмеченной деятельности подразумевает, что первая является ведущим элементом системы, а вторая — подчиненным. Иными словами, новое возникает только в живой деятельности. Однако нельзя забывать и о взаимопроникающем единстве живого и опредмеченного компонентов. Это единство фактически является единством интенционального и ретенционального бытия сущностных сил [там же].

Фундаментальное значение для социального бытия человека играет преобразовательная деятельность, которая, однако, не исчерпывается лишь изменением внешней действительности. Деятельность включает в себя также и «преобразование внутреннего мира человека, раскрытие и реализацию его скрытых потенций в процессе развития его отношений с внешним миром, включая мир субъективности себе подобных и природу». Как подчеркивает В.С. Швырев, такое понимание деятельности подразумевает общение. Иными словами, деятельность как система немыслима без своей превращенной формы — ретенции.

**В. Ретенциональное бытие** сущностных сил: общение. По отношению к субъекту общение выступает как совокупная деятельность, как деятельная среда. При этом (как и в случае с деятельностью) общение само является важнейшей сущностной силой человека, а потому оно, будучи формой мироотношения и, прежде всего, отношения людей друг к другу и их совокупного отношения к природе, неотделимо от субъектов деятельности и от деятельности субъектов.



Единство субъекта, деятельности и общения Маркс блестяще выражает следующей формулой: «Деятельность в непосредственном общении с другими» выступает «органом проявления моей жизни и одним из способов усвоения человеческой жизни». Таким образом, проявление (в интенции) и усвоение (в ретенции) социальной жизни возможно только в обществе и только в деятельном общении с другими людьми. Общение является условием и формой того процесса, в котором сила через-другого возвращается к себе и становится силой для-себя, то есть усваивается, становится достоянием субъекта.

Здесь нельзя не обратить внимания на тот факт, что само присвоение есть деятельность и проявление активности субъекта, а потому всякое распредмечивание есть в то же время опредмечивание — интенционально-ретенционный акт. Таким образом, анализ сущностных сил открывает нам три стороны человеческой сущности: 1) **интенциональная сторона** — сущность человека деятельная; 2) **ретенциональная сторона** — сущность человека есть «интегрированный результат общественного развития» или, по знаменитому выражению Маркса, «совокупность всех общественных отношений»; 3) **имманентная сторона** — сущность человека есть единство многообразия социальных свойств человека; это единство — не что иное, как формирующееся в деятельности и общении социальное качество. Представляется, что именно эту сторону человеческой сущности подчеркивает Маркс в своем известном изречении: «сущность особой личности составляет не её борода, не её кровь, не её абстрактная физическая природа, а её социальное качество». В единстве указанных трех сторон и состоит социальная и, стало быть, историческая сущность человека, общественными органами которой выступают его сущностные силы.

Человеческая сущностная сила имеет сложную структуру, организованную в виде иерархии уровней сущностных сил. Все уровни тесно связаны друг с другом и лишь с некоторой долей условности могут быть рассмотрены в качестве отдельных образований. Каждый уровень представляет собой динамическую (а потому историческую) систему, в которой каждая сущностная сила предстает в пяти своих модальностях (в-себе, вовне-себя, для-другого, через-другого, для-себя) и, стало быть, в единстве трех своих сторон (имманентной, интенциональной и ретенциональной) [там же].

## 1.2. Бытие — онтологическое описание и экспликация

Парменид в раннюю эпоху мысли говорит: *estin gar einai*, «есть, собственно, бытие». В этих словах кроется изначальная тайна для всякой мысли, поскольку для неё должен оставаться открытым вопрос, есть ли бытие и как оно есть... Парменидовское *estin gar einai* до сего дня еще не продумано. Вместе с тем парменидовская интуиция бытия была настолько правдоподобной и яркой, что позволила так выстроить содержательное описание и метафоричность образов последнего (свет, сферичность, блаженство), в котором образность обращается в символичность. Логическая экспликация понятия бытия по Пармениду выглядит так: бытие есть мысль о бытии, а мысль о бытии есть бытие. Данное тождество отрицает раздельность субъекта и объекта и вообще всякую раздельность, потому что в чистом бытии нет ничего, что могло бы его раздвоить: нет ни относительного, ни абсолютного небытия; отсюда же следует, что бытие не может быть раздроблено ни временем, ни пространством, ни изменением. Все свойства феномена, о котором сказано, что он есть (и больше ничего неизвестно) дедуцируются, и этот неизвестный икс оказывается с необходимо-

стью: единственным, вечным, несотворенным, неуничтожимым, не имеющим частей, неподвижным. В этом отношении правомочна характеристика онтологического абсолюта как Единого, которая косвенно дана Парменидом и прямо — Платоном. Показателен и такой предикат бытия, открытый в поэме, как полнота. Невозможность какой-либо дискретности и структурности в бытии с таким же успехом может быть истолкована и как пустота, если рассуждать формально. Однако для Парменида ясно, что пустота, отсутствие — это производное понятие, зависимое от полноты и наличия (присутствия). Человеческое мышление получает знания в непосредственном контакте с Разумом, который и есть бытие.

Умаление человека приняли не все философы, а потому Парменидовская интуиция бытия была подвергнута критике софистами, Сократом, киниками. Софисты (например, Протагор, V–IV вв. до н.э.) пытались сместить акцент философствования с бытия на человека, как место обнаружения бытия. С их точки зрения, человек есть мера всех вещей и он определяет статус существования чего бы то ни было. Он мера бытия, а потому и в жизни, и в философии следует ставить в центр человека. Сократ (V в. до н.э.) так же не принял Парменидово учение о бытии, ибо оно слишком умаляло субъективный разум, мысль. Сам Сократ отказался от роли непосредственного и не рефлектирующего медиума истины и установил между собой и истиной дистанцию, проходить которую и призван человеческий рассудок со своими нормами, правилами логического аргументирования.

Тема бытия с момента её формулировки в философском ключе стала главной в метафизике, начиная с античности. Строились модели иерархического упорядочения вещей мира, критерием которого выступала степень их свободы от материи, или, иными словами, степень их близости к под-

линному, нематериальному бытию. Аристотель, например, располагал мертвую материю в самом низу, затем помещал растения, животных, человека — высшее из материальных существ, способное более других к свободе от физической материальности, далее следовали смертные духи и на вершине иерархической лестницы — Бог, абсолютно свободный от материи, а потому совершеннейший. Фома Аквинский тоже строил иерархическую лестницу, но уже как иерархию причастностей бытию. С его точки зрения, Бог и только он один есть бытие как таковое, подлинное.

Каждый уровень иерархической лестницы имел свою укоренённость в бытии, свою меру причастности бытию, определяющей характер свойств вещей. В процессе познания человек ничего не мог ни прибавить, ни убавить относительно их свойств. Характеристики бытия как подлинного, так и неподлинного ни в коей мере не зависели от процесса познания, от субъекта познания и специфики его методов. Считалось, что познание открывает свойства явлений, процессов существующего мира так, как они есть на самом деле. Гарантом такого познания является Разум, укорененный в бытии. Именно это дает возможность сделать заключение от представления о вещи к самой вещи.

В целом античный грек не искал общения с Парменидовским бытием; ему достаточно было уверенности в том, что бытие, как абсолютная мысль, есть гарант устойчивости человеческого существования.

Бытие, выступая гарантом, «общим знаменателем» существования различных сфер человеческой жизнедеятельности, представляет себя в трёх взаимосвязанных сферах этих реальностей, образующих три уровня бытия. **Во-первых**, это бытие природы, все многообразие постигаемого всего, окружающего человека. Границы этой реальности

определяются возможностями человеческого познания и представления в пространстве и времени: от очень далекого прошлого до очень далекого будущего в масштабах метагалактики, от элементарных частиц до метагалактики. **Во-вторых**, это бытие человека как особого рода сущего, его внутренний мир ценностей, смыслов, представлений и переживаний, его сознание и самосознание. **В-третьих**, это бытие общества, социальное бытие, включающее в себя все многообразие межчеловеческих связей и отношений. Человек со своим внутренним миром включен в систему общества. Все эти три уровня бытия существуют неразрывно друг с другом. Существование одного является условием существования других. Желание бытия всегда реализуется как желание способа быть. И это желание способа бытия в свою очередь выражается в качестве смысла множества конкретных желаний, которые конституируют нить нашей сознательной жизни.

Формами бытия являются материальное и идеальное. Философ Н. Гартман вводит понятие «разрез бытия» как некую незримую границу, разделяющую и в то же время связывающую разные формы бытия. Между материальным и идеальным проходит пропасть бытия, что является его величайшей загадкой: этот разрез проходит через человека, не разрезая его самого. Проблема бытия является фундаментальной для философии: и тот или иной вариант ее решения связан с проблемой возникновения. В древности сложились два варианта ответа на этот вопрос: 1) бытие возникает из небытия; 2) бытие возникает из первоначал (вода, огонь, воздух и т.д.). В независимости от избрания того или иного варианта ответа возникает новая проблема: если бытие текуче и изменчиво, то каков механизм становления бытия, как из первоначал (или небытия) возникает

бытие и как существующее превращается в ничто? Где те ступеньки, по которым осуществляется переход небытия в бытие и обратно?

Прошедшие эпохи давали разные ответы и предположения. Силы войны и любви (всеобщий логос) Гераклита, логос Демокрита, Перводвигатель Аристотеля, пневмы (они же логос) стоиков, Бог в Ветхом Завете и Иисус Христос (он же логос-слово божье) в Новом Завете, законы науки, особенно законы эволюции, все это — механизмы, позволяющие запустить преобразование небытия в бытие. Законы логоса античности или законы современной науки есть также «пусковой механизм» производства бытия или установление факта такого производства.

Тексты мифов, будучи первой формой рационализации, раскрывают первую попытку осознания бытия как первичного бесформенного состояния Вселенной: «не было ни сущего, ни несущего; не было ни воздушного пространства, ни неба над ним... Не было ни смерти, ни бессмертия, не было различия между ночью и днем. Вначале была тьма покрыта тьмою... неразлично текуче» [Ригведа, книга X, гимн 129]. Вопросы, сформулированные ведическими авторами в XVI–VI веках до н.э., выражают интерес к тому, как устроен мир? Где находится солнце ночью и куда уходят звезды днем? Откуда и куда дует ветер и почему он поднимает на земле пыль, но не поднимает пыли на небесных дорогах? Почему солнце, ни к чему не прикрепленное, никем не поддерживаемое, не падает? В целом, ведическая космология мало чем отличается от мифической космологии в целом: этот мир не создал никто из людей, но боги, которые приложили усилия, чтобы отделить космос от хаоса, это они укрепили солнце и подняли небо, расширили землю и осветили ее. Человек от-

ныне должен поддерживать это устройство богов, потому что, вероятно, для человека это все и создавалось.

Миф являлся каркасом жизнедеятельности человека, точкой опоры, от которой начинал отсчет жизни человек. Еще не была накоплена критическая масса знания, поэтому распределение функций между богами было связано с конкретными видами деятельности и прямо свидетельствовало о практико-прагматическом багаже божественного знания. Поскольку это знание сохранялось и воспроизводилось мифом, постольку миф выражал божественные законы и воплощал божественную мудрость. Миф можно и должно было воспроизводить.

При экспликации и развитии представления о бытии были использованы идеи Гераклита, Парменида, Платона, Аристотеля, Плотина, Прокла, Августина, Н. Кузанского, Б. Спинозы, Г.Ф. Лейбница, Ф. Шеллинга, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше. Необходимо отметить, что в большинстве философских трудов понятие «общество» нередко предстает в качестве одного из типов «царств», выделяемых наряду с природой (живой и неживой), например, у Аристотеля, Ф. Аквинского, К. Линнея, Книги царств Древнего Египта, Китая, Индии и т.д., а также работы М. Вебера, Г. Зиммеля, Д. Лукача, К. Маркса, Г. Маркузе, Х. Ортега-и-Гассета, К. Поппера, Г. Риккерт, П. Рикера, П. Сорокина, Г. Спенсера, Л. Фейербаха, Ф. Хайека, К. Ясперса, Н.А. Бердяева, Т.Н. Брысиной, П.П. Гайдено, Ф.И. Гиренока, Л.Н. Гумилева, Л.П. Карсавина, А.В. Малинова, М.К. Мамардашвили, Б.В. Маркова, Г.Ф. Миронова, К.Х. Момджяна, В.Е. Никитина, С.Г. Соколова, В.С. Соловьева, Н.Ф. Федорова, С.Л. Франка, А.С. Хомякова. Л.Н. Шестова.

Традиционный историко-философский анализ бытия включает в себя перечень концепций античности, средневе-

ковья, Нового времени и предлагает пользоваться ими в зависимости от особенностей эпохи, исследуемого материала и артефактов. В философии было создано много изысканий на сей счет, мировоззренческих систем, но только некоторые из них трансформировались в магистральные её направления. Некоторые были полезными на определённых этапах развития философии, остальные представляют только исторический интерес.

Сложность проблемы бытия состоит в том, что для понятия «бытие» недопустим классический способ определения через род и видовое отличие: для понятия бытия невозможно подобрать более широкое по объёму понятие. Выделение признаков бытия традиционно устанавливалось через выявление отношения с небытием, где «бытие» и «небытие» понимались как относительные понятия.

У греков понятие бытия, так же, как и совершенства, связано с понятиями предела, единого, неделимого и определённого. Соответственно беспредельное, безграничное осознаётся как несовершенство, небытие. Напротив, в Ветхом и Новом заветах совершеннейшее сущее — Бог — есть беспредельное всемогущество, а потому здесь всякое ограничение и определенность воспринимаются как признак конечности и несовершенства. Насколько острым было столкновение этих тенденций в первые века христианства свидетельствует, например, Ориген, в духе греческой философии отождествлявший бытие с совершенством и познаваемостью: «Ибо если бы божественная сила была беспредельна, она не могла бы знать саму себя; ведь по своей природе беспредельное непостижимо» [92].

Попытки примирить эти две тенденции или же противопоставить одну другой определили трактовку бытия на протяжении более полутора тысячелетий.



В своем понимании бытия Августин отправляется как от Св. Писания «Аз есмь Сущий», — сказал Бог Моисею [Исх. 3, 14], так и от греческих философов. «Будучи высочайшей сущностью, т.е. обладая высочайшим бытием и потому будучи неизменяем, Бог дал бытие тем вещам, которые сотворил из ничего; но бытие не высочайшее, а одним дал больше, другим меньше и таким образом распределил природы существ по степеням. Ибо как от мудрствования получила название мудрость, так от бытия (*esse*) названа сущность, правда, новым именем, которым не пользовались древние латинские авторы, но уже употребительным в наши времена, чтобы и наш язык имел то, что греки называют *ousia* [1].

Бытие у Августина есть благо. Бог — это благо как такое, или «простое благо». «Благом сотворены все блага, но не простые, а потому и изменяемые» [там же]. Сотворенные вещи, по Августину, только причастны бытию или имеют бытие, но сами не суть бытие, ибо они не просты. «Простою называется та природа, которой не свойственно иметь что-либо такое, что она могла бы утратить» [там же]. Так как высшая сущность есть само бытие, ей не может быть противоположна никакая другая сущность, но лишь небытие, следовательно, зло — это небытие. Августин рассматривает проблему бытия применительно к догмату о Троице. Бытие — это первая ипостась, Бог-Отец; Бог-Сын есть знание, а Бог-Дух Святой — любовь. Таким образом, истина — это знание бытия, а благо — это стремление, любовь к бытию.

У Боэция, разработавшего систему логики средневековой схоластики, понятие бытия приобретает завершенность и формулируется в виде системы аксиом: 1. Разные вещи — бытие и то, что есть; само бытие не есть; напротив, то, что есть, есть благодаря бытию. 2. То, что есть, может быть при-

частно чему-нибудь, но само бытие не может быть, чему бы то ни было причастно. 3. То, что есть, может иметь что-либо помимо того, что есть оно само; но само бытие не имеет в себе ничего, кроме себя самого. 4. Разные вещи — просто быть чем-нибудь и быть чем-нибудь по своей сущности, ибо в первом случае обозначается случайный признак (акциденция), а во втором — субстанция. 5. Для всего простого его бытие и то, что оно есть, одно и то же, для сложного — не одно и то же [16, с. 162].

Только в Боге, который есть само бытие, тождественны бытие и сущность; Он есть простая субстанция, которая ничему не причастна, но которой причастно все. В сотворенных вещах их бытие и сущность не тождественны, они имеют бытие только в силу причастности к тому, что само есть бытие. У Боэция, как и у Августина, бытие есть благо; все вещи благи, говорит Боэций, поскольку они существуют, не будучи, однако, благими по своей сущности и по акциденциям.

У Фомы Аквинского высшее начало есть бытие, акт которого заставляет вселенную существовать. «Первое из созданий есть само бытие, которое предшествует всем другим созданиям, но которому ничто не предшествует» [2].

Различая бытие и сущность, Фома не противопоставляет их, а вслед за Аристотелем выявляет их общий корень: 1. «Мы говорим «сущность», потому что через нее и в ней сущее имеет свое бытие». 2. Субстанции (сущности) обладают самостоятельным бытием, в отличие от акциденций, которые существуют только благодаря субстанциям. 3. Субстанциальная форма сообщает вещам простое бытие, акцидентальная же есть источник определенных качеств.

Различая вслед за Аристотелем актуальное и потенциальное состояния, Фома рассматривает бытие как первое из актуальных состояний, следуя здесь знаменитой формуле

Альберта Великого: — Первое среди сотворенных вещей есть бытие. В вещи, считает Фома, столько бытия, сколько в ней актуальности. Дух, или ум, разумная душа — высшее из сотворенных сущих. Не будучи связана с материей, человеческая разумная душа не может погибнуть со смертью тела, разве только ее уничтожит сам Творец. Разумная душа носит у Фомы имя «самосущего». Однако и высшее среди тварных сущих — разумная душа — не есть бытие само по себе. «Никакое творение не есть свое собственное бытие, но лишь причастно бытию». Бытие тождественно благу, совершенству и истине. Поскольку бытие и благо обратимы, то зло — это небытие, оно «существует лишь в благе как своем субстрате». Бог, согласно Фоме, есть причина зла не субстанциально, а акцидентально, поскольку совершенство целого невозможно без ущербности некоторых частей.

Томистская трактовка бытия пересматривается в номинализме XIII–XIV вв., где определяющую роль получает идея божественного всемогущества. Согласно Оккаму, Бог своей волей творит единичные вещи, не нуждаясь в идеях как их прообразов. Идеи же возникают как репрезентации вещей, вторичные по отношению к ним. Если в схоластике от Бонавентуры до Фомы предметом знания являются умпостигаемые сущности, то, согласно номиналистам, познается сама вещь в ее единичности. Благодаря этому онтологический статус субстанций и акциденций уравнивается, а теоретическая способность утрачивает свой бытийный характер, умы больше не рассматриваются как высшие в иерархии сотворенных сущих. Ум — это не бытие, а представление о бытии, направленность на бытие, субъект, противостоящий объекту. Субъективистское истолкование духа влечет за собой вывод, что явления психические достовернее физических, поскольку даны нам непосредственно — тезис, важный для

новоевропейского эмпиризма и психологизма. Номинализм в значительной мере подготовил трактовку бытия в философии Нового времени.

Мистические течения XIII–XIV вв., изучая проблемы бытия, обращались к неоплатонизму, переосмыслили его. При этом они исходили из своеобразной интерпретации догмата о Боговоплощении. Так, согласно Мейстеру Экхарту, человек есть не просто творение — таков лишь «внешний», телесный человек; как «внутренний», духовный человек он рождается в Боге и есть Сын Божий. «Святая святых» души, которую Экхарт называет «основой души», «крепостью», «искоркой», не тварна, а божественна; по Экхарту, она даже «прежде Бога», и, чтобы постигнуть ее, Бог должен стать больше, чем Богом. Возрождая мотивы гностицизма, Экхарт создает учение мистического пантеизма, в котором устраняется различие твари и творца, т.е. бытия и сущего, как его понимала христианская теология. «Поскольку нечто имеет бытие, постольку оно равно Богу... Я говорю: все твари суть Его бытие» [126, с. 192].

Под влиянием Экхарта Николай Кузанский создал логику парадокса для выражения гностико-пантеистического мирозерцания эпохи Возрождения. Отправляясь от неоплатонизма, он, однако, не определяет Единое через его противоположность иному — беспредельному: Единое (абсолютный минимум) тождественно своей противоположности — беспредельному (абсолютному максимуму) — максимальность совпадает с единством, которое есть и бытие. Отсюда пантеистический тезис Николая Кузанского: Единое есть все.

Подобно тому, как у Экхарта бытие творений есть бытие Творца, а человек есть Сын Божий, у Николая Кузанского человек наделен божественным умом, содержащим в свернутом виде все бытие мира. Поэтому он отменяет закон

тождества как принцип конечного (рассудочного) мышления и ставит на его место закон совпадения противоположностей. Таким образом устраняется граница между непостижимым для человека божественным бытием и тварным миром конечных вещей; последний теряет свою определенность, которую обеспечивал ему закон тождества. Вместе с законом тождества отменяется и аристотелевская онтология, предполагающая различие сущности (как неизменного начала в вещи) и акциденций как ее изменчивых свойств. Онтологический статус сущности и акциденций уравнивается, и отношение оказывается первичнее сущности; бытие сущего конституируется через его отношение к другому (бесконечному множеству «других»).

Рождающаяся в XV–XVI веках функционалистская онтология требует допущения бесконечности мира: определение через отношение не имеет конца, ряд «других» принципиально незавершен; на место бытия выдвигается понятие «становление» как бесконечный процесс. Новый тип онтологии находит свое отражение в математике в идее инфинитезимального исчисления, и в физике в виде закона инерции. И опять вездесущее бытие «просвечивает» во всяком существующем (сущем), а все сущее понималось как существующее в свете того, что не есть сущее — в свете бытия, которое, оставаясь совершенно единым, входит в состав всякого сущего, объединяя все формы и способы его существования, но не через абстрактное их тождество, а как трансценденция — запредельное всякой онтической предметности единое — через различие, которое сказывается уже производным образом в различии сущности и существования. Принцип различия сущности и существования — это производный образ бытия как различия, являющего свою суть, как отличное от сущности и иное существования,

замыкаемого в пределы наличной действительности, за которой проглядывает сущность как основание тождества модусов существования. Такое основополагающее различие раскрывалось уже в античной философии как различие «первой сущности» (простого полагания бытия «этого вот» уникального сущего) и «второй сущности» («общей» родовой сущности), в средневековой философии — как различие эссенции (сущности-формы вещи — некой «универсалии») и экзистенции (определенного по форме существования в силу божественного творческого акта, т.е. по «причастию» бытию как отличному от сущности и существования), в философии экзистенциализма — как различие уникального не объективируемого существования личности и общей безлично-универсальной (природной и социальной) сущности человека.

Попытки проникнуть в глубины человеческого бытия чреваты множеством гносеологических лабиринтов и следующими за ними заблуждениями и разочарованиями. В конечном счете это ведет к открытию множества путей самопознания, все разнообразие которых, как ни парадоксально, приводит в свое время к весьма интересной и, что важнее всего, плодотворной идее о том, что в основе человеческого существования может лежать несуществование — в основе его бытия находится небытие. И дело даже не в том, что любой органической жизни предшествует ее отсутствие, а после временного существования всего — вечное забвение. Проблема стоит значительно шире. Человечество ведет неутомимый поиск такого мировоззренческого знания, такой субстанции, которая могла бы исчерпывающим образом ответить на все основополагающие вопросы его бытия.

Стало ясно, что появилась необходимость в таком понятии, которое, не являясь бытием, имело бы ресурсы, значительно превышающие могучие возможности последнего. Исходя из суровой логики философской терминологии, таким понятием может выступить только «небытие», или «ничто». Таким образом, за бытийственными признаками человеческой природы в потаенных глубинах его существования лежит небытийственный «пласт» — сфера его сущности, шире и глубже которой может быть только образ Абсолюта. А если сделать допущение о том, что бытие и небытие являются формами проявления Абсолюта, как, например, инь и ян — Дао, то человек может стать «генетическим кодом» Абсолюта, проецирующего себя в самые глубокие и широкие категории его проявления — бытия и небытия.

Философия за длительный период своего бытования «выкристаллизовала» мистический, метафизический, диалектический и мифологический подходы к обоснованию многообразия антропологических аспектов бытия и небытия. В древнеиндийских источниках философско-антропологической мысли — Ведах, Упанишадах, Бхагавадгите, Махабхарате и других, чаще всего встречаются мифологические формы проявления этих понятий. Здесь «бытие» и «небытие» чаще отождествляются с Абсолютом, имеющим бесконечные пространственные характеристики Брахмана, который через Атман и его производные создает сложный, но внутренне целостный мир человека, органически вписанный в мир внешний. Философские школы буддизма, в особенности «мадхьямики», а также йога, санхья и другие, метафизически интерпретируют связь человека с небытийственными принципами, которые для невежественного разума превращаются в бытийственные начала дхармы, кармы, сансары, определяющие разную степень расколотости

его природы. Однако дискурсивные способности рассудка разоблачают навязчивую иллюзию тягостной неполноты существования, принося избавление — мокшу. Адвайта-веданта Шанкары, как одно из самых глубоких учений Индии, имеет мистическую, метафизическую и мифологическую составляющие своего подхода к бытийственно-небытийственной природе существующего.

В античной философии проблематика бытия и небытия становится одним из фокусов внимания для орфико-пифагорейской традиции с ее образом первоначального хаоса, порождающего все существующее. Результаты подобного подхода обретают свой резонанс в ионийской философии. Метафизический характер осознания этой проблемы мы находим во взглядах таких представителей античной философии, как Парменид (учение о бытии), Демокрит и Эпикур (атомы и пустота как два начала — бытие и небытие). В 6-й книге «Государство» Платон глубоко и пронизательно разбирает образ сверхсущего Блага, мифологически сравниваемого им с ролью солнца для всего живого. Аристотель в «Метафизике» настолько возвышенно понимает идею Божественной формы, что в его учении она принимает характер трансцендентной сущности, дальнейшая разработка которой обретает путь отрицательного богословия. Плотин в «Эннеадах» рисует мистический образ Единого, не лишенный сверхсущих свойств небытия. Не обходят стороной эту проблематику Прокл, Диадокх Дамасский, Боэций.

Как показывают современные мировоззренческие позиции, все, что существует: реально или в потенции, всегда пребывает на грани Бытия и Ничто — мир как данность может развернуться во всё и свернуться в ничто, поэтому, даже определяя человека, мы должны видеть ту бесосновность, «ни-из-чего-выдвинутость», «безродность», «самородковость»,



которая, с одной стороны, роднит его с миром, а с другой — создает онтологическую пропасть между ними.

Западноевропейская антропология XX в. фокусирует свое внимание на тайной роли Ничто, как эквиваленте небытия, в бытийственном становлении человека в своей полноте и целостности. Ничто становится важнейшим положением философии экзистенциализма. Согласно Хайдеггеру, Сартру и Камю, трансценденция есть Ничто, которое выступает глубочайшей тайной экзистенции.

У М. Хайдеггера Ничто, к которому трансцендирует экзистенция — это ничто-бытие, ничто-присутствие. Центральным вопросом метафизики, считает он, является вопрос о бытии, которое не тождественно сущему: «Ничто приоткрывается собственно вместе с сущим и в сущем как в своей полноте ускользающем» [125]. Человеческое бытие открывается в ничто, бытие безопорно, и «человек должен обладать решимостью жить в этой безопорности и открывать себя в ничто. Ничто — не только гарант любого бытия, но и само бытие» [там же].

Если, по Хайдеггеру, оказывается, что Субъект обретает свою аутентичность благодаря Ничто — он «эгоцентрик» в отсутствии центра *ego*, то Ж.-П. Сартр пытается вернуть субъекту его прежний эгоцентрический статус путем возвышения роли самосознания. Однако его позиция «ничтожности» сознания не позволяет произвести полной апологии: сознание может осуществить себя, вырваться из Ничто только в направлении «бытия-для-себя». Сознание обретает самое себя, будучи сознанием чего-либо, но не атрибутом субъекта, и поэтому вполне естественно, что оно испытывает «сингулярную нехватку» самого себя.

В свою очередь А. Камю называл самоубийство фундаментальным вопросом философии. В итоге экзистенциаль-

ных размышлений Камю оказывается, что нигилизм оставляет человека наедине с самим собой, так как все остальное отрицаемо, но здесь его охватывает паника, ибо внутри себя человек обнаруживает Ничто; бунтуя против пустоты персонального Ничто [43]. Он впадает в абсурд, преодолеть который оказывается невозможно, ни через убийство, ни через самоубийство.

Философы постнеклассики в лице Ж. Делёза утверждают, что то, что воспринимается нами в качестве «отсутствия» вещи, на самом деле есть другое состояние мира, усиленное ощущением нехватки, тоской по этому отсутствующему объекту. Для постнеклассики характерны разнообразные поиски новой рациональности, охват науки через призму трёх проекций: исторической, социологической и лингвистической; соединение феноменологии с лингвистикой, аналитической философией, взлёт философской герменевтики; популярность современного варианта прагматизма, возникшего на волне релятивизации, деидеологизации и детеоретизирования не только философии, но и науки в целом.

Вместе с тем в этот период становится всё более заметной реакция на рационализм, релятивизм и постмодернистическую тенденцию в культурной жизни — реакция в форме неотрадиционализма, нового философского фундаментализма (рефундаментализации), новой объективности и т.д. Например, Н. Гартман разработал проект «новой онтологии», в котором вместо пути абстрактного конструирования понятия бытия, осложненного гносеологическими предпосылками, предлагается путь реконструирования и анализа отношений, которые есть между идеальным и реальным бытием: в основу онтологической системы полагается не субстанциальность, но диалектически проработанные принци-

пы «естественного устройства мира», которые интегрируются моделью многослойного бытия («главные слои бытия: физически-материальный, органически-живой, душевный, исторически-духовный. Каждый из слоев имеет свои собственные законы и принципы. Повторение более низких категорий в более высоких слоях бытия составляет единство мира; появление более высоких категорий более высоких слоях составляют его несводимое разнообразие») [20].

Метафизические истоки постметафизического дискурса заложены в другом — изначальном понимании бытия, которое раскрывается не через тождество, но через различие бытия и сущего (наличного существования), а также бытия и сущности: бытие не существует (как существуют вещи) и не представимо в сущности («чтойности») того, что существует, но являет себя через иное самого себя — приоткрывается во множестве способов своего несуществования (таково подлинное начало «диалектики бытия-небытия»); сущее, подлежащее положительному определению, раскрывающему сущность, выступает как «явление» или факт бытия, но не в качестве самого бытия (поэтому бытие не выражимо в понятийном определении, каким раскрывается сущность). Согласно пониманию бытия как различия, «бытие присутствует в сущем как изначально иное сущего, а сущее существует в смысле наличествования в бытии — как отличное от рода существующих вещей, бытие «просвечивает» во всяком существующем (сущем), а все сущее определяется как существующее в свете того, что не есть сущее — в свете бытия, которое, оставаясь совершенно единым, входит в состав всякого сущего, объединяя все формы и способы его существования, но не через абстрактное их тождество (род), а как трансценденция — запредельное всякой онтической предметности единое — через различие, которое сказыва-

ется уже производным образом в различии сущности и существования. Принцип различия сущности и существования — это производный образ бытия как различия, являющего свою суть как отличное от сущности и иное существования, замыкаемого в пределы наличной действительности, за которой проглядывает сущность как основание тождества модусов существования.

В постмодернистской философии именно концепт различия становится основным генератором текстуально развернутого мыследействия, артикулирующего целое поле возможностей понимания бытия за пределами положенного философией тождества. Деррида пишет в *Differance*, что обнаруживается некоторое пересечение (но не суммирование) того, что было весьма убедительно описано в размышлениях, принадлежащих нашей «эпохе»: принцип семитологического различия Соссюра, различение как возможность продвижения нейронов, а также эффект запаздывания, описанный Фрейдом, различие как неизбежность следа другого у Левинаса и онтико-онтологическое-различие у Хайдеггера». Многообразии реальности, в глубине которой постмодернисты обнаруживают продуктивное различие, а такое различие сродни кантовской способности воображения, и само это различие может стать дискурсивно-постижимым, как это предполагают классический трансцендентализм и диалектика, подчиняясь четырёхступенному принуждению представления. Фуко так раскрывает это представление: «мыслить различие, доводя его до диалектического противоречия — значит подчинять различное тождественности понятия, оппозиции предиката, аналогии в суждении, подобию в восприятии». Такова мысль Фуко, критически заостренная против философии тождества [121].

Делёз, как известно, провозглашает «поворот» по ту сторону метафизики, классического трансцендентализма и диалектики: «если само бытие своей истиной может осветить сохраняемое в нем различие между бытием и сущим, то лишь когда специально проявляется само различие» [31]. Классика, закрытая классическими интерпретациями, упускающими то, что потом определится как классический источник неклассической философии, стремится помыслить бытие через различие; неклассика, представленная постмодерном, стремится помыслить различие в нем самом как первичную эмпирически-трансцендентальную структуру, в отношении к которой только и может самоопределяться оттологический дискурс, сбывающийся как интер-референтно-дифференцированная текстологическая: матрица «различие есть позади всего, но позади различия нет ничего» [там же].

Основная проблема, к которой должна обратиться философия, по мнению Делёза, — это проблема мысли, имманентная множественному. По словам А. Бадью, именно эта проблема, требующая отказа от традиции мыслить бытие посредством закона единого и множественного и подразумевающая выход за пределы этой оппозиции, создает иллюзорное представление о Делёзе как о «восторженном мыслителе путаницы мира» [5, с. 17]. На самом деле Делёз, начинавший свой проект с исследования творчества Спинозы, является продолжателем древней философской традиции, говорящей о едином как всеедином: «один единственный голос за тысячеголосое множество, один единственный Океан за все капли, единый глас Бытия за всех сущих» [5, с. 363]. Таким образом, множество, поставленное в центр метафизической системы, вовсе не отрицает факт существования единого. «Такое Единое — предпосылка Единого —

определяет Единое в качестве потаенного. Таким потаенным для Делёза стало бытие: во-первых, это «уникальное событие, где все события совершаются друг с другом» [30, с. 238]; а во-вторых, бытие — это смысл, смыслов» [30, с. 239]. Репрезентация единого в качестве потаенного фона разнообразных событий-множеств ставит вопрос о характере отношений между единым и многим вне традиционных моделей, строящихся на принципах иерархизма и тождества. Другими словами, возникает вопрос о способе помыслить Целое так, чтобы существование каждой доли этого целого не было бы чем-то независимым, а выступало бы в качестве выразительного профиля «могущества неограниченной жизни, которая заключает в себе мир» [5, с. 357]. Получается, что бытие, во-первых, есть «событие для всех событий»; во-вторых, оно есть единое основание того, что «происходит и высказывается», в-третьих, оно есть бытие для «невозможного, возможного и реального» [5, с. 239]. Презентативный метод позволяет определить, каким образом иное здесь-и-сейчас присутствует (что оно собой проявляет и как само проявляется). А поскольку очевидно, что здесь-и-сейчас присутствует многовидие и разнообразие — одновременно и совместно, то презентативный метод нацелен на раскрытие событийности здесь-и-сейчас присутствующего.

Но чем является мыслящий субъект, воспринимающий события? Субъект мыслящий — это переплетение до индивидуальных элементов с индивидуализированными аспектами. Выходит, что субъект вынужден выходить за свои собственные пределы, двигаясь к истинному Бытию, что в конечном итоге приводит его к обнаружению Всеединого основания, являющегося виртуальной, а не субстанциальной основой Бытия. Для прояснения этой идеи Делёз обращается к концепту времени, взятому в своем основании.

Суть времени заключается в способности выразить вечное — виртуальное, явленное через множество симулякров. Таким образом, во времени проявляются, как ложные и временные феномены, так и истинное и вечное бытие. На основании этого можно сказать, что «виртуальное» — главное имя Бытия в работах Делёза.

Для понимания предпосылок формирования постмодернистской модели социального бытия как мировоззренческого «ядра» постмодерна важны работы предшественников философского постмодернизма, авторов, к идеям которых апеллировали, или, напротив, им оппонировали философы-постмодернисты. К таковым можно отнести работы А. Бергсона, Дж. Беркли, М. Бланшо, М. Бубера, Г.-Г. Гадамера, Дж. Ваттимо, Э. Гуссерля, В. Дильтея, Э. Кассирера, К. Леви-Строса, Ницше, П. Рикера. Особое значение имеет сопоставление постмодернистской концептуальной модели социального бытия с экзистенциалистскими онтологическими концепциями (прежде всего, М. Хайдеггера) и позитивистской философией, тоже поднимавшей проблему влияния языка и понятий на социальную жизнь, но исследовавшей ее в ином методологическом ракурсе (Л. Витгенштейн, Дж. Остин, Дж. Серл).

Тексты постмодернистской направленности и стили авторов, изобретавших особый язык и терминологию, часто подчеркнута провокационные, с трудом вписывающиеся в формальные рамки, непросты для понимания. Так, в современном гуманитарном знании, общественном сознании и столетия спустя главных трудов теоретиков философского постмодернизма существует известная путаница в использовании терминов «постмодерн» и «постмодернизм» в отношении социальной среды, ее сегментов, культуры в целом или ее отдельных стилей, направлений. Проясняют

смысл этих понятий, характеризуя социокультурные феномены постмодерна и постмодернизма в целом, П. Андерсон, В. Вельш, А.А. Грицанов, Ф. Джеймисон, А.Г. Дугин, И.П. Ильин, М.А. Можейко, Н.Б. Маньковская, А.В. Рубцов, Д.А. Силичев, И.С. Скоропанова, К. Харт и др.

Осмыслению философских взглядов постмодернистов, в том числе, на общество и сферу понятий, посвящены труды Н.С. Автономовой, А. Барлетта, В.В. Бибихина, Р. Бензера, А.А. Грицанова, В.М. Диановой, А.В. Дьякова, В. Даукинса, Я. Джеймса, Ф. Досса, С.К. Зенкина, А.Ф. Зотова, И.П. Ильина, Дж. Капуто, Дж. Клеменса, Д.В. Кларка, Г.К. Косикова, В.Ю. Кузнецова, В.К. Курицына, Н.Б. Маньковской, В.Л. Махлина, Т. Мэй, М.А. Можейко, И.В. Пешкова, В.А. Подороги, В.М. Ракова, Дж. Риеры, Я.И. Свирского, А.Н. Тарасова, Б. Тернера, Т.В. Щитцовой и др. Развернутый и последовательный анализ философского наследия постмодернизма (включая постструктурализм и деконструктивизм) дал российский философ и историк философии И.П. Ильин.

Ключевым пунктом постмодернизма стал процесс смены основного вопроса философских сентенций. В центр постнеклассической методологии выдвинулось решение вопроса об отношении человека к миру, а именно утверждение приоритета глубинных человеческих интересов и ценностей, человеческой практики по отношению к окружающему миру (при учете обратного воздействия последнего на каждого человека и общество в целом). Для постнеклассической философии изучение человека является исходным пунктом и конечной точкой любого философского исследования. Вопрос об отношении человека к миру является центральным не только для постнеклассической науки, но и для мировоззрения как такового. В этом пункте постнеклас-



сическая философия непосредственно сочетает в себе качество науки и качество мировоззрения.

Особое место в постнеклассическом познании бытования бытия и специфики его явления в социальной сфере принадлежит диатропики (от греческого *diatropos* — разнобразный, разнохарактерный) как науке о разнообразии, т.е. общих свойствах сходства и различия, которые обнаруживаются в больших совокупностях объектов. Диатропика порождена современной научной картиной мира. Здесь важно подчеркнуть, что научная картина мира связана с социологической парадигмой понимания и экстраполяции не прямо, а посредством познавательных моделей. Последние представляют собой приемы организации и истолкования конкретного материала учеными разных специальностей, но сходного миропонимания. Для науки нового времени характерны пять познавательных моделей: схоластическая (трактующая природу как текст, как шифр), механистическая (природа как машина, как часы), статистическая (природа как баланс средних величин), системная (природа как организм), диатропическая (природа как сад, как ярмарка). В разные эпохи в разных странах господствовали те или иные познавательные модели социального бытия и все они присутствуют в науке практически всегда. В последние десятилетия происходит переход от статистической к системной познавательной модели. Но последняя уже не вполне соответствует новой научной картине мира, на базе которой формируется диатропическая модель. Причем диатропическая модель не заменяет собой предшествующие, а скорее выступает продолжением их развития и взаимодействия. Так, если Г. Галилей и И. Кеплер рассматривали мир как книгу, И. Ньютон и П. Лаплас — как часы, Ч. Дарвин и Дж. Максвелл — как баланс случайностей, а В.И. Вернадский

и Э. Янч — как организм, то ученые ближайшего будущего, возможно, будут представлять его как сад, вслед за Г. Лейбницем, который свободно оперировал практически всеми пятью моделями.

В понятии бытия мы имеем дело с топосом познания мира в его целостности, с пунктом, из которого и к которому ведут все философские пути. «Мне безразлично, откуда начать, ибо снова туда же я вернусь» [94]. Это слова Парменида, быстро став достоянием всего греческого логоса, какое-то время воспринималась мыслящими современниками совершенно аксиоматически. В V в. до н.э., по словам Лаэртия, именно вокруг элейского теоретизирования было «больше всего шума». Фактически вся последующая досократика до атомистов и, отчасти, софистов включительно представляла собой развитие именно парменидовского взгляда на суть всцсй, и поэтому этот этап в развитии эллинской философии мы можем смело именовать постпарменидовским.

У Парменида невозможно обнаружить мысль о том, что сущность вещей неподвижна и, таким образом, открыт путь к их познанию. Не к вещам, а именно к неподвижному бытию-истине-космосу относятся все атрибуты, которые выведены из аксиомы единства мира сугубо индуктивно-логически, и их надлежит, по Пармениду, положить в область определенности, которую истина содержит лишь в себе, чтобы сообщить себе существование и затем свое бытие для себя. Так как познание хочет знать истину — что такое бытие в себе и для себя, то оно не останавливается на непосредственном и его определениях, но проникает через них в предположение, что за этим бытием есть еще нечто иное, чем самое бытие, что эта основа составляет истину бытия. Это познание есть познание опосредованное, так как

оно не находится непосредственно при сущности и в сущности, но начинается с другого, с бытия, и должно пройти предварительный путь, путь выхода за бытие, или, правильнее, вхождения в оно. Но поскольку знание углубляется из непосредственного бытия во внутрь, то только через это опосредование находит оно сущность.

В целом сущность есть то же, что количество в сфере бытия: абсолютное безразличие к границе. Но количество есть это безразличие в непосредственном определении, и граница есть в ней непосредственно внешняя определенность, оно переходит в определенное количество; внешняя граница необходима для него и есть в нем сущая. Напротив, в сущности определенности нет; последняя лишь положена самую сущностью, не свободно, но только в отношении к ее единству. Сущность занимает место между бытием и понятием, она составляет середину между ними, а ее движение — переход от бытия к понятию. Сущность есть бытие в себе и для себя, но последнее в определении бытия в себе.

Метод Парменида в его гносеологическом горизонте лучше всего передают строки фрагмента IV, 1–2: «уверенно созерцай умом отсутствующее как присутствующее» [94, с. 295]. Следует заметить, что в архаических «протогносеологиях» мы можем наблюдать принцип «подобное познается подобным»: в первую очередь он характерен для восточной философии, в частности, для китайской; однако в случае Греции наличие такого принципа у «древних» констатирует Секст Эмпирик применительно, в частности, к Демокриту [17, с. 210].

Диатропическая познавательная модель концентрирует внимание на общих свойствах бытийных разнообразий, независимо от природы элементов, образующих данные множества. Основным понятием диатропики, указывает

Ю.В. Чайковский, является ряд, подобно тому, как для опытных и наблюдательных наук это факт. И как факт не имеет смысла вне объясняющей логики шагов, так и ряд немислим для диатропики без сопоставления с другим рядом, зато ряды для сопоставления могут быть взяты из далеких областей знания. Сопоставление этих рядов — элементарная операция диатропики, причем ряд не обязательно целостная система, а нередко простая упорядоченность изучаемого множества. На основании подобного сопоставления можно выделить архетип — обобщенный образ изучаемого объекта, будь то, например, строение птицы, дерева, общества или социального института.

На подобных основах развивается новое направление постнеклассической социологии — универсумное. С точки зрения универсумной парадигмы иного подхода требует определение объекта и предмета социологии, поскольку углубляется понимание чрезвычайной сложности, многомерности и многослойности бытия в целом. Например, благодаря успехам социобиологи, зоопсихологии и этологии постепенно стирается грань между социальностью животных и социальностью человека. Многие социальные потребности присущи не только людям, но и животным. То же можно сказать и об элементах абстрактного мышления. И наоборот, многие индивиды и целые социумы остаются на уровне поведения животных, или даже падают еще ниже. По мнению многих антропологов, именно аборигенов Северного Сентинела, можно считать самыми изолированными от внешнего мира, хотя диких племен насчитывают около ста... На этом клочке суши, покрытом густой растительностью и окруженном со всех сторон морем, проживает только племя дикарей. Формально остров принадлежит Индии, но власти страны не вмешиваются в жизнь местного коренного насе-

ления. Чтобы защитить аборигенов от возможных вирусных заболеваний, не так давно был введен запрет на посещение Северного Сентинельского острова. Три года назад в СМИ разных стран появились заголовки о гибели американца на Сентинеле. С жителем штата Аламаба расправились дикари, которые не терпят чужаков на своей земле. Он был миссионером. Молодой человек ранее уже несколько раз бывал на островах, до которых его подбрасывали местные рыбаки. Они же стали свидетелями той трагедии. Аборигены встречаются с копьями сразу на побережье острова.

Никому неизвестно точно, какова численность сентинельцев. По разным данным, на острове проживает от 15 до 500 человек. Неизвестно и то, на каком языке говорят дикари. Мало кто отваживался вступить с ними в контакт. При этом «переговоры» велись на безопасном расстоянии — на котором не долетят опасные стрелы из луков сентинельцев. Смельчаки, рискнувшие подойти ближе, погибали от рук воинственных дикарей. Однако кое-что ученым удалось заметить. Островитяне не умеют выращивать что-либо и, разумеется, не занимаются сельским хозяйством. Они ведут первобытный образ жизни, занимаются охотой и собирательством. Неизвестно, умеют ли они добывать огонь или пользуются случайными возгораниями. Что любопытно — аборигены хранят тлеющие угли и горящие головешки в глиняных сосудах. Поэтому отличительная черта человека гомо как родового существа не столько в социальности (животные и даже насекомые, например, пчелы, муравьи, термиты, образуют достаточно сложно организованные сообщества), сколько духовность, т.е. способность к творчеству, стремление к высшим ценностям. Социальная реальность выступает отражением реальности духовной, в которой кроются источники многих событий в общественной жизни

людей и всё это является неотъемлемой частью высокоорганизованной Вселенной.

Общество, будучи самоорганизующейся системой, эволюцию совершает в соответствии с общематериальными закономерностями, которые выражены в диатропическом принципе минимального универсума. Последний выражает наименьшее количество характеристик, необходимых для описания любой развивающейся системы. В теоретико-методологическом плане диатропика представляет новую исследовательскую программу для социальной философии и ее развития как неклассической, неэссенциальной и бес-субъективной или как реляционной, энергийной и антропологической.

Первая характеристика неклассической философии — реляционность как признание наличия отношений; условие существования, признак и общее свойство всех объектов и т.д., обладающих способностью к рефлексии, отражению иного, ... суть которой заключена в преодолении метафизики, в переходе к пониманию бытия как становления. В основании реляционного подхода к социальному бытию лежат идеи общения, отношений, развития. Иными словами, социальное бытие — это феномен, где все силы сущего приведены в некое взаимодействие и действуют, «порождая» различные модусы и конфигурации. В социальной онтологии «узрение» общества как состояния дает возможность рассматривать его как открытую систему, которая суть «завершенная незавершенность», где при доминировании исторической инерции, культурных традиций, есть «место» для человеческого поступка. Общество больше не мыслится в образе агрегата, машины. Обнаружилось, что универсальная механистическая абстракция, рассматривающая общество как уже ставшую систему, приводит к игнорированию

роли конкретного социального опыта, места, времени, обстоятельств, культуры, самого человека.

Другая характеристика неклассической философской парадигмы — ее неэссенциальный или энергийный характер. Энергийность прямо связана с реляционностью, ибо процесс становления есть действие, или, по Аристотелю, энергия. Энергийность — это содержание процессов становления, их плотность. Ключевой онтологический вопрос: откуда проистекает, берется энергия? Это феномен имманентный, трансцендентный, или же это результат синергии как встречи и взаимодействия различных сил, проявление гетерономности сущего?

Третья характеристика неклассической философии — ее бессубъектность. На первый взгляд это утверждение парадоксально, поскольку долгое время человек рассматривался как субъект деятельности. Однако человеческое существование не укладывается в парадигму деятельности. Человек плюралистичен, не тождественен самому себе, гетерономен, он — открытая система. Человек есть и становится каждый раз «здесь-и-сейчас», что не означает отрицание констант его существования, но и не редуцирует его бытие к ним. Неслучайно Л.П. Карсавин характеризовал человека как единство ставшего, становящегося, могущего стать. Он сам, его бытие есть момент или событие, которое возникает из ничего, рождается и умирает из недр всеединства.

Социальная философия, изучая общество как систему, в которой осуществляется человеческая жизнедеятельность, фундамент философского осмысления последнего выстраивает на признании изменений его состояния (неустойчивость, непредсказуемость и т.д.). Признание общественных событий чередой необратимого ряда причин и следствий, имеющих влияние на направленность изменений социаль-

ного бытия, позволяет говорить о развитии общества по определённому картоиду. Социальная философия использует понятия прогресса и регресса для характеристики многосторонней направленности общественного развития общества и родовых сил человека. Поскольку активатором социальной деятельности, организующим коммуникативные и иные отношения в социальной реальности, является человек, то значимыми субъективными факторами, влияющими на направленность социального развития социума, становятся самоидентификационные параметры самочувствования человеком самого себя в рамках конкретного социума. Именно человек вносит как индивидуально-значимые, так и общечеловеческие смыслы, и значения в социальную реальность. Самоидентификация обеспечивает осуществление необходимой коммуникации между людьми, творит культуру и реализует возможный вариант развития общества.

Социализация занимается «введением человека в основные правила социального общежития, разделение труда, социальной стратификации общества, нормы бытового и иного разрешенного поведения, в систему действующего законодательства, в допустимые нормы политико-идеологического поведения, в языки социальной коммуникации, освоение категорических запретов на некоторые поведенческие акты, принятые в данном обществе. Социализация предполагает постижение человеком социального опыта, что возможно только посредством его включенности в определенные общественные отношения, формы коммуникации и виды деятельности: Ж.-Л. Нанси подчеркивает, что «сообщество показывает мне мое существование вне себя. Это не означает, что мое существование снимается сообществом как другим субъектом. Сообщество не снимает конеч-



ность, которую оно выставляет напоказ. Сообщество есть не что иное, как это выставление».

Человек живет в конкретном историческом социальном времени и пространстве, что определяет процесс его практической деятельности и особенности воспитания, участие в процессе распределения и опредмечивания ценностей культуры. Ценности, сформированные в результате общественной практики в силу своего динамического характера, определяют индивидуальную деятельность человека в процессе их усвоения и его социализации. Ценности участвуют в формировании жизненного опыта человека и системы его знаний, а также распределяют перед ним достижения ушедших поколений, смыслы их жизни, способы заботы о себе и других. Живя в определенной системе ценностей, человек выделяет значимость тех, которые служат удовлетворению физиологических, материальных, социальных, духовных потребностей. Понятию «ценность» близко понятию «благо», поскольку «оба они имеют положительное значение и иногда даже употребляются как синонимы. В понятии «благо» подчеркивается, что оно есть нечто положительное, нужное, понятие «ценность» имеет смысл того же. Однако в понятии «благо» больше выступает объективная сторона, а в понятии ценности — субъективная». В соответствии с основными сферами общественной жизни обычно различают три группы ценностей: материальные, социально-политические и духовные. Системы ценностных ориентаций, их иерархия являются регуляторами формирования личности. В данном контексте, когда речь идет о материальном объекте (вещи), понятие «благо» практически совпадает с потребительской стоимостью, полезностью вещи, предназначенной для удовлетворения определенных потребностей; ценность же вещи характеризует ее существен-

ные свойства, благодаря которым она включается в систему социальных отношений. Ценности формируют способ существования и жизнедеятельности человека своей бытийности. Ценности имеют конкретно-исторический характер, они обусловлены практической деятельностью человека и тесно связаны с ней: только для человека и только через человека реальность расцветивается смысловым многоцветьем ценностных выборов. Убедительным примером этого обстоятельства служит то, что ценности меняются по мере того, как изменяется сам человек. То, что имело высший смысл и значение в одной культуре, может быть совершенно бессмысленным в другой культуре. Даже в одной и той же культуре, спустя некоторое время, характер ценностей может измениться. Американский философ Джон Дьюи вообще считал, что ценности так же неустойчивы, как формы облаков. Поэтому орудие труда средневекового человека могло быть вершиной технического творчества для его эпохи, сейчас же оно имеет лишь историческую и научную ценность.

Несмотря на существование различных форм дифференциации ценностей и их относительный характер, самой высшей и абсолютной ценностью является сам человек и его жизнь. И. Кант отмечал, что ценность человека должна восприниматься только как ценность-цель, но никогда как ценность-средство. К высшим ценностям относятся «предельные» и наиболее общие для людей ценности: смысл жизни, истина, социальная справедливость, красота, свобода и др. Понимание смысла жизни интерпретируется по-разному. Так, гедонизм главным в процессе жизни считает получение от нее наслаждения. Такое понимание проблемы порождает ситуацию стирания границ между добром и злом. Знаковой маркировкой таких поведенческих ориентаций человека по отношению к окружающему миру, природе ста-

новится деформация личности, сужение горизонта мировидения собственного бытия, разрушение вертикали ценностных иерархий. Гедонизм находит отклик в литературе. Например, в таких произведениях, как «Здравствуй, грусть» Франсуазы Саган, «О дивный, новый мир» Олдоса Хаксли, «Портрет Дориана Грея» Оскара Уайльда.

Эвдемонизм полагает стремление к счастью подлинным назначением человека. Эту точку зрения разделяли Эпикур, Аристотель, Дидро, Вольтер, Фейербах, Гассенди, Ламетри, Гольбах, Монтень, Сенека, стоики, Спиноза, Фома Аквинский. К эвдемонистическому учению в восточной философии можно отнести буддизм. Главным постулатом этого верования является стремление к избавлению от всех страданий, другими словами — достижению так называемой нирваны. Исходя из слов Далай-Ламы XIV, к счастью стремятся все люди, независимо от того, кто они — буддисты, христиане, мусульмане или же атеисты. Таким образом, по мнению буддистов, основным направлением движения в нашей жизни является постижение внутренней гармонии и морального удовлетворения социума, поскольку сама природа установила, что счастье в одиночку невозможно. Так, например, призыв к земным радостям звучит в «Декамероне» Джованни Боккаччо, представителя итальянского Ренессанса, где десять человек пытаются оградиться от окружающих их бедствий и построить собственный рай, собственное счастье, пусть и иллюзорное. Элементы эвдемонизма есть в любом произведении романтизма, где у главного героя изначально цель — стремление к счастью, преодоление любых препятствий на пути к нему, таков всем известный Лермонтовкой «Мцыри».

Согласно аскетической концепции, смысл жизни в отречении от мира, предполагающем умерщвление плоти для искупления грехов и возвышения духа. Этика долга основа-

на на понимании смысла жизни как самопожертвования, в котором альтруизм представляет собой служение идеалу. При утилитарном подходе смысл жизни рассматривается в аспекте извлечения из всего пользы.

Прагматизм исходит из достижения конкретной цели в жизни, обретение которой оправдывает использование любых средств, например: вперед к успеху в жизни — хоть по головам. Провозвестником политического прагматизма часто считают Н.Макиавелли. Макиавелли прославляет инструментальность в государственном строительстве, который воплощен в известной поговорке: «цель оправдывает средства». Концепцию прагматизма развивали в своих трудах Уильям Джемс, Джон Дьюи и Джордж Сантаяна. Представители прагматического подхода к поиску истинных жизненных ценностей концентрируют внимание на получении пользы от жизни. Истину не нужно искать — ее необходимо создать. Смыслом жизни становится возможность осуществления целей, которые позволяют полюбить жизнь еще больше. Для США, история и культура которых исчисляется всего двумя с небольшим столетиями, прагматические рассуждения создали широкие возможности культурного самовыражения и стали своеобразной компенсацией за отсутствие богатого исторического и культурного прошлого. В этом смысле философия прагматизма пришла в Америке в пору, став официальной идеологией Штатов. Философия, утверждали они, должна быть не размышлением о первых началах бытия и познания, чем она считалась со времён Платона и Аристотеля, но общим методом решения экзистенциальных проблем. Мышление — средство приспособления человека к природной и социальной среде; идеи, гипотезы, теории — инструменты и планы действий. Этот натуралистически-бихевиористский подход составил фун-

дамент гносеологии и этики прагматизма. В бытовом смысле прагматик — это человек, который выстраивает свою систему поступков и взглядов на жизнь в аспекте получения практически полезных результатов. Примеры: Чичиков, Коробочка, Собакевич, Плюшкин, Хлестаков, Остап Бендер.

В новых условиях современного бытия сама жизнь подталкивает нас к новому типу мышления — к реализму, который в области человеческого общества не может быть таким же, как в сфере естественных наук. Общество состоит не из предметов, не из вещей, частиц или животных, оно состоит из человеческих существ. А это совсем иной мир. Реальность человека — особая сфера, поэтому и реализм при изучении человека, его родовых сил, общества в целом должен быть особым. В реальность человека заложено не только то, чем он является и чем он был, но и то, чем он будет. Человек несет в себе открытый проект как неотъемлемую часть своего существа. Начиная с времен Аристотеля, человека начинают воспринимать как существо политическое, и его реальность становится общественной, политической. В такой реальности есть не только то, что уже сейчас наличествует, но и то, что будет создано завтра, так как человек, наделенный волей, сознательно созидает это завтра.

### **1.3. Род как социокультурная синергия бытия человечества**

В настоящее время мало кем оспаривается идея о том, что истоком человечества на Земле исторически выступает родовая форма организации его жизни, которая тысячелетиями складывалась в процессе деятельности людей одновременно с формированием исторического сознания индивидуумов. Уже в античности появляется интуиция тесной связи человека и истории его родовой жизни с общеистори-

ческими тенденциями развития государств-полисов (Гесиод, Гекатей Милетский, Геродот Галикарнасский, Фукидид, Платон, Аристотель, Полибий, Тит Ливий, Иосиф Флавий). Средневековье, осуществив синтез ветхозаветного и эллинского понимания истории, выдвинуло ряд важных идей о линейности и направленности исторического процесса, о месте и роли человека в провиденциальной цепи событий, об историческом единстве человеческого рода, о нравственном измерении всемирно-исторического движения (Ориген Адамант, Климент Александрийский, Августин Блаженный, Григорий Нисский, Василий Великий, Гуго Сен-Викторский, Фома Аквинский, Иоаким Флорский и др.). На исходе Средневековья впервые была высказана идея о значении материальной деятельности человека в истории (Ибн Халдун).

В свою очередь европейские мыслители эпохи Возрождения и философы-утописты своими идеями способствовали секуляризации представлений о месте человека в истории, о его величии и достоинстве, о возможности достижения общественного идеала на Земле (К. Салютати, Дж. Пико делла Мирандола, Н. Макиавелли, Т. Мор, А.К. Штиблин, Т. Боккалини, Т. Кампанелла, Э. да ла Круа).

Идея единства человеческого рода сравнительно поздняя. И. Богданова показала, что ее истоки наблюдаются у стоиков и в христианстве, но в единстве с космосом, в единении с Богом. Философы Нового времени сделали серьезный вклад в утверждение и обоснование идеи непрерывности истории (Дж. Вико), социального прогресса (Вольтер, Ш. де Монтескье, Ш.И. Кастель, А.Р.Ж. Тюрго, Н. де Кондорсе) и противоречивости исторического процесса (Ж.-Ж. Руссо).

В рамках немецкого Просвещения были высказаны важные мысли относительно единства законов природы и истории (И.Г. Гердер) и развитии человеческих способно-

стей, его родовых сил как сущности исторического прогресса (И. Кант). Несомненным вкладом в разработку проблемы стало внесение Г.В.Ф. Гегелем диалектического и субстанционального подхода к пониманию истории человечества, а также выявленным им объективных закономерностей исторического движения. Для домарксистской мысли была характерна натурализация представлений о роде, единство которого связывалось с единством человеческой сущности. Так О. Конт, рассматривая основу рода человеческого, как единство природы человека и универсальных законов бытия, обосновывал этими факторами постоянство человеческой природы. Л. Фейербах, представляя единство родовой сущности, включал в неё «природу как базис человека» и единство человеческого рода «Человеческая сущность налицо только в общении и единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся лишь на реальность различия «Я» и «Ты».

Итогом интеллектуальных поисков в рассматриваемом направлении стало материалистическое понимание истории К. Маркса, где концепция человека как исторического существа образовала центр, ось и, во многом, исходный пункт социально-философского анализа. Родовой мир — это мир реальных «живых» людей, обустройствающих собственную жизнь. Здесь миропорядок человеческий, причем не абстрактных индивидуумов, а реальных, озабоченных повседневным миробытием, имеющих зону своей личной ответственности — семью, воспитание детей, трудовые обязанности и их реализацию и т.д.

Смыслы и осознание следствий родовых взаимоотношений и действий обнажаются перед его сородичами в процессе перехода их мыследеятельности из позиции внутринаходимости (мое внутреннее «я») на позиции вне внутри-

находимости (универсальное «я»). Эти перманентные переходы осуществляются с помощью дискурсивных практик, которые органичны для родовой жизни, преобразуют её, формируя новые смыслы, лидеров семьи и т.д. Как утверждает Н.А. Бердяев, «трансцендентное приходит к человеку не извне, а изнутри, из глубины» (Н.А. Бердяев. О назначении человека. – Москва, 1993. – С. 320). Здесь уместно напомнить и слова К. Маркса о том, что «человек извлекает из себя свои родовые силы». В духовно-практической деятельности человек «строит самого себя», осуществляет «себя-и-из-себя-построение».

Смыслы, рождающиеся в сознании на границах переходов из одной зоны концептов в другую, их интерпретации, это не только проявление «процедурных знаний». Действуя сообща по правилам, акторы выходят за пределы наличной или унаследованной антропной реальности, познают и открывают новые свойства мира, определяя их значимость и смысл для себя как ценностей. Осваивая их, они творят практику человеческой родовой культуры и образа жизни. Когда в истории постижения специфики антропной реальности возникла потребность отреагировать на мысль о том, что человек не простое животное, сразу встал вопрос «Если не просто животное, то кто?». На этот вопрос попытались ответить Платон, Аристотель, Декарт, Дидро, Гельвеций, Гольбах, Фихте, Лейбниц, Ламетри, Гегель. Фейербах и т.д. Высказанные философами суждения далеки от единомыслия, но тем разнообразнее становилось исследование самой проблемы.

Р. Декарт в «Рассуждении о методе» пытался обосновать отличие действий животных — машин, созданных руками Божьими, от машин, изобретенных людьми, а также определить общие свойства, в одинаковой мере отличающие и тех,



и других от деятельности человека в целом. Он писал, что если даже изготовить машины, которые имели бы сходство с нашим телом и подражали нашим действиям, насколько это мыслимо, то всё равно есть способы определить, что это ненастоящие люди. Прежде всего, по способности человека и неспособности машины и животных-машин разными способами отвечать и самостоятельно действовать с учетом сказанного в их присутствии. Животные и машина действуют не сознательно, а благодаря расположению своих органов. Они не способны действовать в жизни так, как «нас заставляет действовать наш разум. Человек, размышляя Гольбах, Гельвеций, Декарт, посредством разума обретает возможность осознавать свое деятельное существование, «знать о себе», а значит, нести ответственность за «накопленный опыт своей истории».

Можно по-разному видеть роль автопойезисных матриц перехода от доантропной реальности бытия к антропной. Например, культурой (М. Бахтин), этосом, этосом культуры (М. Оссовская, Р. Бенедикт). Важно, что на границах «перехода» от доантропной реальности бытия к антропной как результата взаимодействия между экзистенциальным и социальным миром человека укореняется «третий мир» — мир трансцендентальных смыслов, как «возвращение человеческой экзистенции к самой себе, но не в формах предметности, а в формах смысловой определенности. Человеческими эти смыслы становятся постольку, поскольку экзистенция человека оказывается онтологически вложенной в сакральность трансценденции. Благодаря этому человек преодолевает видовую ограниченность и возвышается над ней. Отныне самой природой он «приговорен» к самосозиданию, самотворчеству и самореализации, к свободному эк-

зистенциальному поиску проекций человеческой реальности. При этом он не ощущает себя отвлеченно-геометрической точкой в пространственно-временных координатах вселенского миробытия. Как субъект антропной реальности, он уже руководствуется эмоционально-волевой мотивацией своей активности.

Как правило, философы, исследующие проблему родовой жизни человека, начинают с перечисления и анализа атрибутивных (сущностных) свойств или её признаков. Атрибуты эти перечисляются у различных авторов в разной последовательности, количество их также варьируется. Анализ литературы по проблеме природы и специфики рода человеческого как целостности показал отсутствие концептуальных вариантов её решения. Можно порассуждать следующим образом.

Целостность родовой жизнедеятельности человека может быть представлена тремя модусами существования его эмпирической природы.

**Антропологический модус:**

– «телом» рода являются поколения, составляющие её родовую антропологическую структуру (родословное древо).

**Коммуникативный модус:**

– внутренний мир рода, как субъективная реальность, представлен идеальным общественным сознанием рода;

– внешний мир — объективную реальность составляет система социальных взаимодействий родового сообщества друг с другом и другими.

**Организационный модус:**

– семья, род – государство – мир.

Человек и человеческий род предстают как становящиеся системы, развивающиеся в процессах установления, дления, изменения конфигурации отношений, различных сил или начал трансцендентальной и имманентной природы. Понятие человеческого рода выражает сущностное единство человечества как целостного биосоциального образования, которое сложилось в основном на границе доистории и истории человечества. История как процесс и знание об этом становится своеобразным зеркалом человеческого рода, показывающим ему самого себя во всем многообразии и в первую очередь в совокупности социальных структур, традиций и институций, выработанных за все время его существования. Познавая историю, мы больше ориентируемся не на фактологическую сторону исторического процесса, а на его содержание, на характер и сущность многочисленных связей и отношений, форм деятельности, составляющих «плотность» общественного бытия.

Исторический возраст родовой целостности человека, включающей пять поколений родословного древа, составляет порядка 130–150 лет. Хронологические пределы могут увеличиваться или уменьшаться в зависимости от внутренней ситуации и внешних воздействий. Из этого следует, что продолжительность времени, необходимого для формирования народа, должна увеличиться в пять-семь раз, то есть должно смениться пять родовых (семейных) целостностей, что составляет один большой период длительностью порядка 750 лет одного периода его развития и около 350 лет следующего периода, когда народ в ходе интеграции достигает эмпирического расцвета.

Родовая целостность человека, как природно-метафизическое единство, поддерживается родословным древом, проявляющемся в кровном родстве и едином родовом пре-

дании, ядром которого является представление о трансцендентном (едином). Отсутствие родового предания порождает тип «случайного человека», которого Ф.М. Достоевский рассматривает как источник социальной нестабильности, которая может поставить под вопрос существование рода. Родовое предание становится осью, стержнем, укореняющим человека в дольном и горнем мире. Эта единая сущность, развиваясь и достраиваясь», проявляется в многообразных формах конкретного бытия людей, народов, культурах цивилизаций.

Способом осуществления родового единства является функциональная общность фундаментальных черт культуры на основе единого способа взаимодействия с окружающей средой и связи как-то: диффузия различных групп, реальное, пусть и случайное взаимодействие. Где бы ни жили перволюди, они вышли из единого корня, их действия коррелированы (соответственны, соотнесены) в силу однородности жизнедеятельности, их объединяет субстанция труда, она делает их частями целого.

Единство человеческого рода имеет как биологические, так и социально-материальные предпосылки существования, но, по сути, это идеальное единство. Человеческий род стремится к своей определенности, к своей идентичности (самосознанию), чтобы та «толща» отношений, благодаря которой он существует, стала явной. Синергия в данном случае (с учетом богословского, антропологического и научного типов дискурса) предстает как ключевой процесс в рамках:

- а) «высвечивания» генезиса движущих сил со-бытия;
- б) определения линии собственного личностного развития;

в) характер отношений внутри определенной социальной формы;

г) выявления «телоса» синергийных отношений.

Например, исторический процесс при такой «оптике» рассматривается как развитие человеческого рода, с одной стороны, размыкающегося к инобытию, а, с другой стороны, стяжающего на себя силы различной природы, что позволяет говорить о том, что каждая эпоха обладает целым спектром синергийных процессов или событий, закрепляющих тот или иной вид отношений между человеком и человеком, человеком и Богом и человеком с самим собой.

Примеры синергии в области религиозной жизни: феномен обожания; в области экономики: кооперация, кластеризация; в области политики: ассоциации, союзы, партии и т.д.

Термин «синергия» в переводе с греческого буквально означает «содействие», «сотрудничество», «со-работничество». Данное понятие вошло в интеллектуальный обиход европейской культуры значительно раньше, чем известное сейчас название науки о самоорганизации — «синергетики». Так, наряду с термином «виртуальность» оно активно использовалось еще в средневековой философии и служило для обозначения специальных практик содействия, сотрудничества человека и Бога.

В современной философской и научной литературе используются выражения «духовная синергия», «социальная синергия» для характеристики особых состояний общественного бытия и сознания. Более общим по отношению к ним «идеальным типом» (родовым понятием) является категория «социокультурная синергия». Социокультурная синергия — это системное единство образующих родовое общество семей, сетей связи, стратификаций, социальных ролей, маргинальных слоев, субкультур, форм сознания

и т.д., функционирующих в режиме взаимодополнения, взаимопроникновения и обеспечивающих эффективность целостности и её органический рост. Данное единство достигается посредством как целерациональных, так и спонтанных, стихийных действий людей.

Будучи противоположностями, они не только «отрицают», но и дополняют друг друга. Их взаимодействие определяет динамику самоорганизации и развития социума. При этом социальная спонтанность является одной из важнейших форм манифестации свободы личности и необходимой предпосылкой исторического инновационизма.

Природа, географическая среда накладывают свой отпечаток на все виды и способы хозяйственной деятельности, профессиональную структуру рода, типы жилища, одежду, образ жизни и т.д., в существенной степени определяя мировоззрение и мировосприятие членов рода, обнаруживая себя в их общественной психологии, архетипах, мифах, сказках, фольклоре, обрядах, празднествах, социокультурном окружении — этносах, их культурах, с которым данная родовая общность контактирует в зоне расселения. Так, по Малиновскому, туземцы совершенно не представляют себе прошлого, они не имеют ни малейшего представления о перспективе исторических событий. Всякое представление о последовательной смене эпох отсутствует в их сознании. Прошлое для них является огромным нагромождением событий. Они не оглядываются назад, не видят вереницы последовательных изменений, имевших место в природе и в человечестве. Для них земля и человечество остаются всегда одинаковыми и вечно юными. Однако для них существует различие, отделяющее то, что является мифом, от того, что является историей. В мифическом мире, несмотря на тождество среды, происходили всякого рода события, кото-

рые в наши дни больше не совершаются. Люди были одарены способностями, которыми уже не обладают нынешние люди. В мифическом мире человеческие существа выходят из земли. Они превращаются в животных. Эти животные снова становятся людьми. Мужчины и женщины возвращают себе молодость, совлекая с себя кожу. Туземцы, правда, говорят о таком времени, когда человечество не существовало на земле, когда не было садов и т.д. Но все это появляется в законченном виде: ничто не изменяется и не развивается. Первые люди, которые вышли из земли, появились с теми же украшениями на теле, со своей коробочкой для извести и так же жуя свой бетелевый орех. Самое событие, самый факт выхода их из земли был мифическим, т.е. относящимся к числу тех фактов, которые сейчас не совершаются, но человеческие существа и страна, приютившая их, были такими же, какими они являются в настоящее время.

Папуасы Добу выражают это совершенно прямо: за четыре или пять поколений до нынешнего обитателями острова были мифические существа, на острове в это время совершались мифические события. Это были времена такого периода, когда еще не было времени. Доктор Форчюн, подобно Малиновскому, показывает, что туземцы не имеют представления о развитии. Многие из первопредков существуют еще и по мысли туземцев продолжают оказывать свое влияние, как они это делали приблизительно пять поколений назад, согласно легенде, когда возникло бытие и началась естественная история. И вместе с тем даже самые дикие племена — не обломки доистории, а побочный плод и продукт истории. Стоит изучить их языки, чтобы убедиться в том, какой невероятно сложный и долгий путь лежит за плечами этих, столь же древних, как и мы, людей.

Самосознание любого рода уникально. Его своеобразие определяется множеством взаимосвязанных и взаимодействующих факторов. Их можно разделить на две группы: внешние и внутренние. К первым относятся природа и социокультурное окружение. Вторая группа содержит глубинные пласты неявного, невербального знания, связанного с чувствами, воображением, интуицией, бессознательным, верой. Например, знания об уместности проявления тех или иных чувств в различных жизненных ситуациях; знания о традициях и способах следования им; знание о Боге; коммуникативные знания; владение совестью; интуицией и т.п. Эти знания существуют в виде структурированных «коллективных представлений» (Э. Дюркгейм). Причем в разных родовых организациях, социальных группах мозаика их различна. Следование им в соответствии с принятыми ожиданиями — необходимая предпосылка социальной солидарности и взаимопонимания между людьми.

Когда речь идет о сознании, надо понимать, что модальность образующих его знаний, может быть очень разной. И только взятые в единстве все формы знаний могут характеризовать этническое родовое самосознание. Стало быть, любой этнос создает стихийно-бессознательно образ самого себя, выраженный в мифах, сказаниях, легендах, преданиях, песнях, коллективных представлениях и т.д. Особенность этого образа в том, что в нем сливаются воедино рациональные и чувственные, ценностные и поведенческие моменты. «Смотрясь» в него и «отражаясь» в нем, человек самоидентифицирует себя, различает «своих» и «чужих».

Этот слой самосознания принято именовать ментальностью. В научной литературе существует много трактовок данного понятия. Д.В. Полежаев считает, что менталитет — это устойчивая во «времени большой длительности»



(Ф. Бродель) система образов человека и внутренних глубинно-психических социокультурных установок общества, формируемая и функционирующая как под воздействием внешних условий, так и в процессах внутренней самоорганизации.

В структуре менталитета он выделяет горизонтальную и вертикальную составляющие. К горизонтальной относятся такие «блоки», как:

- а) восприятие;
- б) оценка;
- в) поведение.

**К вертикальной** относятся социальные установки индивидуального и коллективного бессознательного: природная, хозяйственно-экономическая, правовая, оборонная и др., определяющие отношения человека к окружающим его явлениям, событиям, процессам.

Менталитет является относительно постоянной исторической величиной. И даже, когда по мере развития рода появляются внутренне дифференцированные формы культуры: жречество, искусство, математика и др., его своеобразие в значительной мере определяется глубинными структурами самосознания.

Процессы социальной самоорганизации могут протекать как стихийно-спонтанно, так и целерационально в тех границах, которые полагаются соответствующими институтами (например, правовыми — разрешено все, что не запрещено законом; традицией — дозволено все, что не выходит за рамки обычая и ритуала и т.д.). Соотношение между стихийными и институализированными «моментами» процессов самоорганизации в различные исторические периоды (организации или хаоса) одного и того же сообщества, а также в разных типах социумов может существенно варь-

ироваться. Накопленный социокультурный опыт закрепляется в структурах ментальности, практических действиях людей.

Изложенное выше можно обобщить, опираясь на классическую социально-философскую рефлексию. С точки зрения диалектики любое содержание предполагает наличие определенной оформленности. Последняя, как известно, не сводится только к внешним проявлениям, «оболочке» того или иного феномена, но выступает как внутренний системообразующий и структурирующий содержание принцип (закон). В жизни этносов такими принципами, определяющими их исторические судьбы, могут быть религия, язык, традиция, либо государство-полис.

Последнее наиболее универсально и эффективно, поскольку для структурирования содержания общественной жизни оно использует не только «естественные» механизмы самоорганизации (установки общественной психологии, язык, традиции), но и «искусственные», например, изгнание из полиса Филалая, А. Самосского и т.д.

Переживание человеком своей конечности, незавершенности и заброшенности являются экзистенциальными предпосылками для поисков смысла и назначения истории. П. Рикер отмечал, термин «история» с греческого буквально переводится как «резервная сила», «следование неожиданному», «открытость иному». Не случайно история подвижна как жадной встречи, так и желанием объяснения. История есть один из способов, которым люди «воспроизводят» свою принадлежность одному и тому же человечеству. Она представляет собой сферу коммуникации сознаний, сферу, разделенную с помощью методологии на следы и документы, выраженную сферу диалога, где «другой» отвечает на вопрошание, а не на сферу распавшейся на части тотальной

интерсубъективности, сферу всегда открытую и ведущую спор» [107, с. 44–47]. Исходным пунктом здесь является выбор стратегических целей и ценностных ориентаций, способов и средств их реализации, а также уровень подготовки акторов. Эта задача большой сложности. И при ее решении важно понимать, что проблемы настоящего всегда так или иначе связаны с прошлым, его традициями и особенностями, которые во многом определяют тип сообщества и человека.

Реальность и конкретность бытия в каждом моменте своего существования отличают субъект истории от безличных (физических, химических, биологических) систем. Они разворачиваются по меткому замечанию О. Розенштока-Хюсси на кресте действительности, ибо «действительность сама по себе — не абстрактная действительность физики, а полнокровная действительность человеческой жизни является крестообразной. Наше существование — это постоянное страдание и борьба с силами, конфликтующими между собой, это парадоксы, внутренние и внешние противоречия. Человеческая жизнь — как индивидуальная, так и социальная — как правило, являют собой образ вместилища, где перекрещиваются четыре «силовые» линии бытия: ведущие назад к прошлому; вперед к будущему; внутрь нас самих — к нашим чувствам, желаниям и мечтам; и наружу — к тому, против чего мы должны бороться или, что должны использовать, с чем мы должны приходить к согласию или чем должны пренебрегать [109, с. 501–503]. Н. Бердяев говорил, что в человеке пересекаются все круги бытия. «Круги бытия» — это сферы, где человек себя проявляет с разных сторон: как космическое существо, биологический организм, как носитель разума, социальных отношений и духовности.

Отчужденность современного социального субъекта от своей родовой сущности, вселенского гнездилища создает стимул для устойчивого интереса к изучению прошлого, ибо через его реконструкцию человек может восстановить себя как целое, самоидентифицироваться. Появление исторического сознания и самосознания обязано переходу от родового к классовому типу общества, где происходит разделение синкретического образа человека на телесность, социальность и духовность. Указанный переход выразился в смене форм хозяйствования и духовным переворотом, обозначаемым К. Ясперсом, как «осевое время», охватывающее длительный период времени VIII–IV вв. до н.э. Субъект истории как многомерная целостность, грани которой есть определенные формы его бытования и атрибуты его существования, требующие от нас и от него понимания всей сложной системы «сообщества бытия» (Ж.-Л. Нанси), формирования облика субъекта истории, выявления смысла его развития.

В качестве целостного субъекта истории предстаёт родовой человек во всех своих возможных проявлениях: индивидуума, сословия, класса, социального слоя, общественной группы. Источником исторического развития является потребность родового человека в укоренении, то есть в реализации своей двойственной природно-духовной сущности. Направляющим фактором развития служит закон сохранения бытия в условиях неравновесного, эксцентричного, по определению Х. Плеснера, местоположения человека. Это задаёт смысловой характер историческим взаимодействиям, спиральную и в то же время нелинейную модель социально-исторического процесса.

Структурно-динамическая модель родовой целостности человека позволяет составить полную картину социально-исторического процесса как способа бытия и развития ро-

дового человека. Динамическая целостность имеет пространственно-временную структуру в виде одного законченного периода, включающего в себя две стадии — интеграционную и дезинтеграционную, переходы между которыми происходят в форме системных кризисов, последовательности эволюции сфер общества, роль поколений в обеспечении исторического бытия народа, а также периодизацию мировой истории по содержанию и длительности. Потенциальной структурой, воспроизводящей родового человека на протяжении всей его истории, является семья.

Онтология рода — это своеобразная метафизика переопределяющихся оснований: она вопрошает не только о пределах, но и о том, что за эти пределы вышло, как и почему это произошло. Для онтологии единственными областями бытия, которые могут разъясняться, являются «в-себе», «для-себя» и идеальная область причины «самого себя». Для нее безразлично, рассматривать ли «для-себя» сочлененным с «в-себе» как разделенную двойственность или как распадающееся бытие, рассматривать одно бытие, которое мы назовем феноменом и которое будет наделено двумя измерениями бытия — измерением «в-себе» и измерением «для-себя». Так при определении человечности человека как экзистенции существенным оказывается не человек, а бытие как экстатическое измерение экзистенции. Измерение — это, однако, не есть некое пространство. Скорее наоборот — все пространственное и всякое время-пространство существуют в том измерении, в качестве которого есть само бытие. Лишь от «смысла», то есть от истины бытия, подчеркивает Хайдеггер, можно впервые понять, что такое бытие. Бытие светит человеку в экстатическом проекте, наброске мысли. Но бытие не создается этим проектом. Человек есть, поскольку он экзистирует. Он выступает в открытость бы-

тия, какую является само бытие, которое в броске-наброске-намете бросило сущего человека в «заботу». Брошенный таким образом человек стоит в открытости бытия. «Мир» есть просвет бытия, в который человек вступает своим брошенным существом [126].

Концепция родовой целостности человека имеет и гносеологическое значение, так как позволяет поставить вопрос о разработке на её основе целостного подхода и осуществления междисциплинарного синтеза, привлекая для изучения вопроса достижения гуманитарных и естественных наук. В контексте целостного видения история развития предстаёт не просто системой событий, зафиксированных в фактах, смысл которым придаёт сам исследователь, а жизненным путём народа, оттачивающим свою способность сохранять и совершенствовать бытие в изменяющихся геополитических условиях. Тем самым любой исторический факт, действие того или иного исторического лица осмысливаются в контексте этого предельного надисторического критерия, что снимает субъективность оценок.

Онтологическое и мировоззренческое значение концепции родовой целостности человека заключается в том, что с её помощью восстанавливается единая картина мировой истории при сохранении многообразия путей развития отдельных народов. Представление о родовых корнях помогает осознать свои бытийные основы не только отдельному человеку, но и народу в целом, найти своё место в историческом пространстве и времени. История в таком понимании образуется деятельностью людей и есть дело людей, своими усилиями создающими определенную конфигурацию бытия. Такие конфигурации имеют различную размеренность и могут быть обозначены как культурно-исторические типы, цивилизации или общественно-экономические форма-

ции, в зависимости от критерия, по которому мы будем идентифицировать историческое бытие.

Когда социальные события «начинают» рассматриваться как целостность в пределах телоса с конца истории, которая «дается» сразу как полное присутствие всех четырех причин, о которых в своё время говорил Аристотель, то это свидетельствует об «исчерпании», распылении его исторической сферы бытия и невозможности функционирования «субъективной» матрицы в ситуации, когда нет возможности обрести единство эйдетической сферы через единство трансцендентального, означающего исторический процесс. Последнее указывает, что общество со всей уникальностью и неповторимостью угасает и, произведенные в нем типы связей и ценности не смогут транслироваться последующим поколениям. До прихода современной цивилизации на планете возникали и пропадали очаги культуры с не освоенными секретами их технического гения. Это народы и государства — ольмеков, инков, ацтеков, Персидской империи, Монгольской империи, Индская цивилизация, Македонская империя, Кхмерская империя и т.д. И здесь каждая форма социальной организации человеческого бытия давала простор самореализации родовым силам рода человеческого.

Представив историю как способ бытия родового человека, мы получаем возможность составить на основе структурно-функциональной модели его родовой целостности схему социально-исторического процесса. Анализ философско-исторических парадигм в контексте христианско-католического и протестантского миропонимания позволил выявить общий ход развития европейского философско-исторического знания, а также установить содержание категорий исторического процесса в каждой из парадигм:

субъект истории, источник развития, характер связей, динамики и исторического времени.

Установлено, что **первой ипостасью** европейского знания о начале человеческого бытия на земле является Библия и учение А. Августина, в котором субъектом истории признавалась христианская часть человечества, источником духовного поступательно-линейного прогресса — Бог, а смыслом истории — преодоление исторической сущности человека как результата его падения. **Второй ипостасью**, зрелой естественно-научной формой европейского знания следует признать картезианско-ньютоновскую парадигму познания, с её системой трёхмерного евклидова пространства, в котором взаимодействие тел обусловлено причинно-следственными связями и универсальными законами. **Зрелой формой** социального знания стала философско-историческая парадигма Г. Гегеля, в которой нашли свое развитие идеи Августина Блаженного и И. Гердера, лишённые, однако, божественного основания. Учение Г. Гегеля и И. Гердера предстают как два полюса классической философско-исторической мысли. Философско-историческая парадигма не соответствовала неисторической картезианско-ньютоновской картине мира, внося в него человека как необходимый элемент, который потенциально задает этому миру открытость и диалектическую изменчивость. Тем самым в XIX веке был подготовлен антропологический поворот в познании.

Установившиеся в сообществе социокультурные институты обретают затем свою трансисторическую жизнь, образуя социальную «матрицу» цивилизации телоса, созданного энергией человеческого рода, вся энергия которого «переплавляется» в тигле повседневности, «уходит» на содержание обретенных культурных миров.



В известном смысле история как бы «затухает» в социуме, стремясь всю энергию исторического творчества направить в русло повседневности, в этот «плавильный тигль» энергийных устремлений человеческого рода. Именно поэтому каждая состоявшаяся историческая эпоха обретает свою философию или квинтэссенцию духа. Общество предстает как центр совмещения времен: бытия родов, этносов, наций. Именно в феномене совмещения, смешения времен и состоит коренное отличие истории от общества.

Н. Луман был одним из первых, кто осознал факт замкнутости общественных структур на себя. Он считал, что живые системы отличаются друг от друга своей структурой, но всегда обладают схожей аутопоэзной организацией. Важной характеристикой таких систем является способность изменять свою структуру, но оставаться той же самой системой без утраты организационных особенностей, причем способность к постоянному изменению является условием сохранения своей организации.

По мысли Лумана, для осмысления общества как социальной системы необходимо ввести понятие аутопойезиса, которое наиболее адекватно охватывает и концептуализирует особенности бытия общества, в своем развитии опирающегося на коммуникацию и самовоспроизводство границ между собственно социальным миром и окружающей средой. Фундаментальным положением теории общества Н. Лумана является утверждение о том, что любое описание общественных структур обращает внимание субъекта описания на самого себя, с необходимостью ведет его к учету собственной фактичности и историчности. По мысли Лумана, «общество является системой, определяющей себя полнотой и исключительно при помощи себя самой» [58, с. 102]. Ключевыми характеристиками аутопоэзных систем

являются их целостность и автономность по отношению к внешней среде. Под первой понимается совокупность свойств существования живой системы в пространстве и обособленность её динамических процессов от внешней среды. Автономность по отношению к внешней среде в зависимости от уровня системы, будь то биологическая клетка или насекомое, трактуется как форма сознания — например, в клетке поддерживает автономность клеточная мембрана, которая является примитивным уровнем сознания. В процессе эволюционного развития органического мира возникают сложные когнитивные системы, обладающие развитым сознанием, осуществляющим процедуры абстрагирования, анализа, проектирования.

Стержневой характеристикой живого является его нерасторжимая связь с окружающей средой благодаря сети структурного взаимодействия, динамическому единству. Для анализа этого феномена Ф. Варела и У. Матурана вводят понятие операциональной замкнутости живой системы.

С точки зрения синергетики только открытые системы, свободно обменивающиеся энергией со средой, обладают свойством самоорганизации; закрытые не участвуют в таких процессах обмена, степень хаотизации в них нарастает, они постепенно разрушаются. Авторы концепции настаивают на частичной замкнутости живых систем, которые не являются, по большому счету, ни полностью открытыми, ни полностью закрытыми. Система активно взаимодействует, контактирует с внешним миром, но вместе с тем сохраняет свою автономию от него. Аутопоэзная система, обладая определенным набором паттернов жизнедеятельности, поддерживает свою идентичность, саморазвивается, самовоспроизводится, сохраняет устойчивость к влиянию внешних факторов.

С целью минимизации информационных потерь в пространственно-временных коммуникационных процессах и межпоколенных переходах живая система создает автопойетические элементы, структуры, нормы, институты, функциональное назначение которых — связывать в целое постоянно возникающие многомерные нити коммуникационных сетей с предыдущими, ранее возникшими. Какова природа «автопойетических» элементов, как они появляются и, главное, как «догадываются» о том, что имеет отношение к системе, а что к ней не относится? Социальные системы воспроизводятся людьми, которые являются авторами собственного бытия, то есть его акторами. Именно ими в социальном мире, как первичном устройстве человеческого бытия, закладывается антропная онтологическая основа автопоззиса культуры. Позиция стороннего наблюдателя и независимой реальности, которую нужно познать «саму по себе», уступает место такой, в которой наблюдатель и среда находятся в непрерывном взаимодействии. Здесь имеет место коонтогенез как согласованное развитие организмов, связанных структурным сопряжением в контексте единой окружающей среды. Особое значение коонтогенез приобретает на социальном уровне организации, которым определяется онтогенез каждого её члена. Человек, входя в такую систему, участвует в социальной деятельности, носящей коммуникативный характер, в результате чего появляются такие формы структурного сопряжения, как язык, мышление и самосознание.

Ф. Варела и У. Матурана предполагают, что у людей постоянная половая жизнь, не носящая сезонного характера, способствовала развитию привязанности друг к другу. Длительная забота о потомстве сделала необходимым участие мужчины в этом процессе, что привело к биологическому

закреплению кооперации и необходимости развития лингвистической координации действий.

Язык появляется благодаря необходимости структурного взаимодействия членов рода. Например, «язык» пчел не является языком в прямом смысле слова, так как структурное взаимодействие имеет инстинктивный характер и обуславливается филогенетической координацией. Язык человека детерминируется социокультурными факторами, усваивается в результате обучения, связан с его онтогенетическим коммуникативным поведением и позволяет описывать в семантических терминах онтогенетические структурные сопряженности между организмами. Рождаясь, человек погружается в свою лингвистическую область, и именно язык делает возможным появление таких феноменов, как самосознание, рефлексия и разум. Человек обретает свою сущность благодаря языку.

Язык представляет собой целую область описаний, являющуюся частью окружающей среды. Объекты среды возникают вместе с языковым обозначением, благодаря лингвистическим различиям. Ф. Варела и У. Матурана настаивают на том, что язык никогда никем не изобретался только для того, чтобы воспринять внешний мир, язык не может быть использован как орудие для открытия этого мира. Скорее, именно с помощью оязычивания акт познания порождает мир в той поведенческой координации, которая есть язык. Таким образом, мир человека всегда конструируется совместно с другими в языке и в этом смысле язык создает мир.

Немецкий философ Ф. Шлейермахер подчеркивал, что каждый человек должен на свой лад выражать человечество. Когда в древности хотели подчеркнуть значимость человека, использовали латинское слово «персона», которое

подчеркивало социальность человека, его возвышение над природным миром. Поздняя античность называла человека персоной, чтобы подчеркнуть, что тот не является лишь природным организмом, а обнаруживает сугубо человеческие качества.

Демократическое устройство античных полисов и метрополий содействовало развитию свободы слова, дискурсов, интеллектуальных потенциалов человека, образованию. Индивид больше не хотел растворяться в социальном целом. Он претендовал на свою личную позицию и учился отстаивать собственные интересы и ценностные установки. Появление права и морали как форм регуляции общественных отношений формировало потребность в новых формах обоснования социального порядка и гражданского служения ему. Человек осмысливает всё происходящее в мире и смысл своей жизни. Как подметил М. Мамардашвили, историю, как и мысль, нельзя начать. В ней можно только быть. История, как и мысль, обладает очень странным законом. В абсолютном смысле слова не существует некоего абсолютного начала мысли или начала истории — мы никогда не находимся в положении, которое очень часто описывается как положение выбора.

С человеческим родом тесно связано понятие «человечество», которое рассматривается как конкретно-историческое развивающееся социокультурное целое. В процессе формирования целостности человечества проявляется взаимосвязь материальных и духовных сторон его бытия. Этот процесс не завершен особенно в плане формирования культурной общности и общих ценностей.

Человечество, как действительно реальная, имеющая место быть форма социально-исторического и культурного бытия, предполагает диалог с развивающимся базисным

социокультурным единством организаций, с родовыми силами человека, признание равноправия многообразных форм человеческого бытия, способов его осуществления. Таким образом, общечеловеческое определяется как особая, специфическая совокупность взаимосвязей различных форм бытия общего и отдельного (локального, частного) в мире человека. Единство человеческого рода — основа единства человечества, но последнее все же не тождественно роду. В философской литературе наиболее часто, человечество понимается как исторически возникшее и саморазвивающееся», особое, прежде всего, социально-экономическое политическое и духовное образование. И. Забелин считает, что человек и, следовательно, его сущность складывается уже в древности, а человечество — лишь в XVIII веке. Такая точка зрения весьма распространена, когда человечество рассматривается как продукт более позднего развития.

В философии можно найти различные нередко противоположные понимания человечества. При этом часто проблема человечества не выделяется из общей проблемы человека, его сущности, иногда выделяют специально социально-исторический, социально-философский аспекты его бытия. Весьма часто человечество рассматривается как субъект всемирной истории, как социально-политическое и культурное целое. По-разному оценивалась и степень единения человечества. В отечественной философской литературе различным аспектам бытия человечества посвящены работы С. Артановского, В. Давидовича и Р. Аболиной, И. Забелина, В. Шевченко и других авторов.

Исследование человечества выявляет многоплановость, взаимосвязь различных оснований его единства, порождающих разнообразие подходов к проблеме. На наш взгляд, мож-

но выделить три основных аспекта понимания человечества в исследованиях отечественных и зарубежных авторов:

– человечество как материальное образование, часть биосферы, особый аспект бытия живой материи, как целое в отношении к природе;

– человечество как человеческий род как целостное биосоциальное образование характеризуется единством сущности, происхождения и способа существования;

– человечество как социально-историческая и социокультурная общность, как субъект истории и становящаяся, единая «всемирная» цивилизация.

Эти аспекты нередко смешаны, переплетаются у ряда исследований, они требуют дополнительного изучения и выделяемы лишь в результате специального анализа. Например, в Энциклопедическом словаре «Человек» Ю. Волкова, В. Поликарпова человечество определяется как «человеческий род, человеческое общество в его непрерывном существовании». Это свидетельствует о тесной взаимосвязи «рода» и «общества» как целого, однако необходимо отметить и некоторую автономию единства человеческого рода от социально-исторического единства человечества. Во всяком случае, очевидно, что из первого не следует с необходимостью второе, хотя их связь отмечается исследователями, в виду того, что выделяемые признаки общечеловеческого находят свое основание в различных аспектах бытия человечества. К. Ясперс подчеркивал, что для единства человечества и его истории необходима коммуникация со своим прошлым, возвращение к «истокам», без этого нет всеобщей, всемирной истории. В истории периодически проявляются времена, когда прошлое слабеет и забывается, и времена, когда оно вновь узнается, вспоминается, восстанавливается и изучается. Единство и целостность челове-

ства «строятся», таким образом, не только налаживанием «горизонтальных» связей, но и восстановлением «вертикальных», временных: возрождение традиций, социальной памяти. Связь во времени, отношение к своему прошлому, рефлексия в основание человечества как идеальное отношение к своей сущности обеспечивает идентичность человечества. Этот процесс может быть определен и как единство устойчивого и становящегося, и как диалог древнейшей идеальной родовой пракультуры и культуры современного человечества. Диалог может быть представлен как форма проявления сущности в становящемся существовании человечества, представляющем собой связь относительно самостоятельного сформировавшегося целого и его частей, которые можно рассматривать как необходимое условие становления человечества и общечеловеческого.

Подобное соотношение исторически ставшего со своей родовой сущностью человечества прослеживается и в концепции К. Маркса, что особенно заметно в ранних работах, где рассматривается действительность с точки зрения родовой сущности человека, которая идеально полагается как критерий оценки наличных общественных отношений. Сущность, человека в действительности — совокупность не наличных общественных отношений, а отношений, взятых во взаимосвязи с исторически изначальным, присущим человеку со времени его становления. Тем самым создается противоречивое единство напряжения сущего и должного, которое, по мнению Г. Маркузе, и позволяло преодолевать «одномерность» в классических теориях.

«Диалектическое мышление понимает критическое напряжение между «есть» и «должно быть» прежде всего как онтологическое состояние, относящееся к структуре самого бытия. Именно отношение к своей родовой сущности,



идеальное полагание всеобщей сущности человека, как представляется, позволяет конкретно-историческим субъектам претендовать на выражение всемирности, общечеловечности, когда реальная целостность человечества не завершена. Церковь и революционная буржуазия, а затем и пролетариат, утверждая ценности братства и любви, свободы и собственности, равенства и социальной защищенности, идеально полагали себя представителями всеобщей сущности, внося свой вклад в ее изменение и развитие; в силу этого данные исторические субъекты рассматривали себя выразителями общечеловеческих интересов и ценностей. При этом неизбежно возникновение иллюзий, видимостей, но иного способа осуществления субъектности во всемирной истории как замещения частью целого, представления частного интереса в виде всеобщего как представления эмпирического исторического движения носителем, символом высшего всеобщего смысла, по-видимому, нет. Можно с благодарностью вспомнить величие подвига И. Сусанина, Скопина-Шуйского, Минина и Пожарского и т.д. Общечеловеческое неразрывно связано с частным. «Человек неотделим от человечества, — писал С.Н. Булгаков, — он есть настолько же индивидуальное, насколько и родовое существо, — род и индивид в нем нераздельны, сопряжены и соотносительны».

Одной из важнейших тенденций в изучении человечества является понимание его как части природы, и в этом смысле, в качестве геологической и космической силы планетарного масштаба, стало общепризнанным в современной философии и науке. В современной космологии активно постулируется антропный принцип, которым учёные пытаются отразить взаимосвязь человека и Вселенной. В соответствии с этим принципом «появление человека и челове-

ского разума связано с фундаментальными законами природы». Антропный принцип расценивают как скрытое начало, организующее определенным образом тонкую настройку Вселенной на появление человека. Многие исследования подтверждают эту взаимосвязь. А.Л. Чижевский — создатель гелиобиологии — показал, что на человека и его социальное поведение в обществе влияют ритмы солнечной активности. Именно на эту сторону бытия человечества обращают внимание представители «русского космизма», многие антропологи. При рассмотрении человечества в этом плане следует выделить два аспекта его единства:

- человечество едино в силу генетической связи с биосферой;

- человечество выступает как единый субъект, сила, преобразующая природу, в этом плане — как космическая сила.

Становясь планетарным явлением, человечество развивает планетарное сознание своего единства, что позволяет выделить такие аспекты его исследования, как экологические, социальные, идейно-культурные и т.д. Абстрагирование от социально-культурных характеристик человечества, абсолютизация его природного бытия ведет к редукционизму. Некоторые исследователи акцентируют именно этот природный аспект бытия: «Человечество — это орган природы, ею же созданный для управления стихийными силами». Отмечается необходимость «антропонимии» — науки о человечестве как явлении природы. Такой подход оправдан лишь в определенных рамках и требует дополнения исследованием историко-культурных аспектов становления человечества, его исторического развития.

Единство человечества нередко выводится из единства человеческого рода, а эти понятия не всегда различаются.

Так, И. Богданова, исследуя процесс становления единства человеческого рода, фактически отождествляет его с человечеством, тем самым делая акцент на социально-исторических аспектах становления рода. Понятие человеческого рода выражает сущностное единство человечества как целостного биопсихосоциокультурного образования, которое сложилось, когда человек перестал быть рабом «зрительного поля». Распрямляясь, он расширяет горизонт видения мира, а не только того, что бросается в глаза под ногами. Благодаря этому новому качеству человеческой оптики, рефлексия развивающегося сознания и воображение стали получать непрерывные импульсы к дальнейшему совершенствованию. В результате человека ведёт по жизни уже не инстинкт, а способность мыслить по ситуации. Механизмы поведения вырабатываются только по ходу самой деятельности. У человека нет готовых механизмов деланья, т. е. технологии «не сидят» в органике, они не наследуются генетически. Иначе мы бы до сих пор так бы и выделяли каменные рубила, подобно тому как бобры из поколения в поколение строят одни и те же хатки и плотины. В антропной реальности культуры на первый план стала выходить общественная определенность освоенных видов деятельности, их значимость, осознанность и нацеленность на результат. Эта единая сущностная потребность, развиваясь и достраиваясь, проявляется в многообразных формах конкретного бытия людей, народов, культурах, цивилизациях. Способом осуществления родового единства человеческого является и функциональная общность фундаментальных черт культуры на основе единого способа взаимодействия с окружающей средой, диффузия различных групп, реальное, пусть и случайное их взаимодействие. Единство челове-

ского рода имеет как биологические, так и социальные материальные предпосылки существования.

А. Тойнби, отмечая наличие многообразных связей между ранними цивилизациями и протоцивилизациями древности, признает невысокую «плотность» таких связей. Только с ростом народонаселения и сопутствующим ему почкованием родов родовая организация сделалась более разветвленной и подготовленной к контактам с другими. Роды стали разделяться на внутривидовые группы, те в свою очередь на еще меньшие группы сородичей и т.д. Это был процесс, шедший параллельно выделению субобщин и, вероятно, его опережавший и определявший. В отличие от родов, возводивших себя к очень отдаленным и часто мифическим предкам, внутривидовые группы сородичей были потомками более или менее реальных и памятных предков. Так в Индии существует около 3400 богов, они отражают специфику времени проявления в мышлении индусов и являются тотемами индусских семей и рода, обозначая историю его становления, вид деятельности, социальное признание. Однако до эпохи Великих географических открытий, начавшейся в XV веке и продолжавшейся до XVII века, в ходе которого европейцы открывали новые земли и морские маршруты в Африку, Америку, Азию и Океанию в поисках новых торговых партнёров и источников товаров, пользовавшихся большим спросом, человечество не представляло собою упорядоченной структурно-функциональной целостности или глобальной макросистемы. Энтузиасты-путешественники, торговые люди, мореплаватели искали новые земли и народы, их заселявшие. В поисках морского пути в Индию Колумб достиг в 1492 году берегов нового, неизвестного тогда континента, который назовут Америкой в честь другого знаменитого, мореплавателя Амэриго Веспуччи; первым же из европейцев, кто смог добраться до

Индии по морю, был путешественник Вáско да Гáма; новые контуры на географических картах появились и благодаря Фернáну Магеллáну, командовавшему первой кругосветной экспедицией, в ходе которой был открыт пролив, соединяющий воды Атлантического и Тихого океанов, позже названный его именем. Впервые со времен античности появляется возможность исследования человеческого тела и изучение механизма его деятельности, что стало основой современной научной медицины и анатомии. Это нашло отражение в трудах, таких выдающихся ученых, как Мигель Сервét, открывшего малый круг кровообращения, Андрéаса Везáлия, оставившего многотомный труд по анатомии человека, Парацéльса, знаменитого алхимика, врача, основателя европейской фармакологии, одним из первых начавшего применять в медицине химические средства. Активно начинают использоваться компас и порох, изобретаются и находят широкое применение ткацкий станок и барометр. Следует отметить как величайшее достижение человечества — создание в 1440 году Иоганном Гуттенбергом печатного станка, что изменило технологию передачи информации и тем самым способствовало развитию мысли, науки и техники последующих эпох, налаживанию коммуникативных связей и культурному обмену.

При этом начавшийся процесс формирования цивилизационной целостности человечества сразу приобрел интеграционно-дифференциальную природу, то есть демонстрировал не только единение, но и воспроизводство цивилизационных различий, сохраняющихся и на современном этапе. Пути и темпы складывания цивилизационного лика бытия человечества были весьма сложны и неравномерны. Они пересекались, разрывались глобальными кризисами, как природными, так и человеческими действиями, заставляя индивидуумов реагировать на них, но не биологически-

ми изменениями в организме. Их реакцией стало формирование социального образа жизни в группе.

Становление человечества в собственном смысле — сравнительно позднее историческое явление, еще не вполне завершенное. В эпоху Великих географических открытий были заложены лишь основы целостной системы, но о действительном единстве говорить и сегодня рано. Становление единства — противоречивый процесс, где интеграция дополняется дифференциацией экономик, культур, здоровьесберегающих технологий, образования и т.д., и эти особенности, по-видимому, не исчезнут и в дальнейшем, если не разрешить ряд фундаментальных противоречий мирового развития: в экологии, в глобализации, в изучении феномена «человечество» как целостности, в восстановлении единства человеческой истории и единого субъекта истории бытия общечеловеческого. Философское знание охватывает своим всевидящим оком ценности, которые должны быть в смыслах и целях человеческого существования. Его, прежде всего, интересует многообразие общественных и природных явлений как объектов ценностного отношения, т.е. оно оценивает их через призму добра и зла, истины и заблуждения, красоты или безобразия, справедливого или несправедливого, допустимого или запретного. Тем самым оно, с одной стороны, задает человеку четкие критерии выбора системы ценностей, с другой стороны, позволяет человеку и требует от него осуществлять этот выбор самостоятельно и ответственно. Позже к этому процессу подключилась психология в лице представителей психоанализа, которые, обратившись к прошлому человека, решили обозначить сущность индивидуальной, коллективной и социальной направленностей антропной реальности в организации бытия человека и человечества.

Глобализирующийся мир создаёт на наших глазах совершенно иную антропную реальную. Человечеству приходится сталкиваться со сложными вопросами, ситуациями, в разрешении которых оно не имеет опыта. Требуются новые знания, взгляды, подходы, объяснения, понимание, концепты и концепции гуманитарно-конструктивные по содержанию и духу. Антропная реальность в современных условиях, если говорить словами М. Бахтина, обязана выстраиваться как самосозидающая стратегия жизненной самореализации человека.

По проблемам конкретно-исторического единства истории человечества, как субъекта исторического процесса, существуют различные концепции отечественных и зарубежных философов, социологов, историков. В основном они скептически оценивают степень исторически достигнутого единства, указывая на возникающие трудности на пути к такому единству. Человечество многообразно, в его составе выделяются системы и подсистемы, различные локальные сообщества. Можно указать на сохранение государственных границ, на фундаментальное противоречие «богатый Север и бедный Юг», на возрастание роли цивилизационных различий и т.д. В Декларации ООН, принятой на Саммите тысячелетия в сентябре 2000 г., в основу мирового порядка в развитии человечества положены цели и принципы Устава ООН, которые в действии доказали свой непреходящий и универсальный характер. На основе применения этих целей и принципов в политическом миростроении высказали своё мнение участники Саммита, что возможно установить справедливый и прочный мир на всем земном шаре. Разумеется, принципы постоянно усложнялись: вводились комбинации факторов, сами причины развития стали представлять собой сложные процессы и, как говорил ещё Огюст Конт —

среди общих причин находились и такие, которые существенно модифицировали скорость социального развития. Тем не менее дальнейшее изучение темы логически подвело дискурсы к идее связи человека с природой. Степень укорененности его в ней выявляет необходимость встать на «общесистемную точку зрения», чтобы «увидеть включенность истории человека в историю будущего биосферы». Эта идея имеет значительное объективное основание. Н. Моисеев, развивая идею «коэволюции» человека и природы, подчеркивает недопустимость небрежного отношения к этой глобальной идее, связанной с биофизиологическим выживанием человека в космосе.

Проблематика общечеловеческих ценностей и устремления к миру в отечественной литературе стала изучаться в официальных документах и обсуждалась в политической публицистике ещё в 90-е. Успехом пользовались работы по этой теме Л. Архангельского, А. Гусейнова, О. Дробницкого, В. Штейна. Общечеловеческое рассматривалось, прежде всего, в связи с проблемой общечеловеческих ценностей, которые стали предметом исследования в работах Е. Амелиной, Д. Леонтьева, Р. Соколовой, Ю. Грейдера и др. Необходимо отметить, что дискуссии и обсуждения внесли определенный вклад в изучение общечеловеческого, но в итоге были представлены настолько различными, зачастую противоречивыми подходами к общечеловеческому, объяснению его природы, что весьма красноречиво обозначило отсутствие единой концепции этого феномена, как в отечественной, так и в зарубежной философии. Положение осложнялось и тем, что традиционные представления об общечеловеческом разрабатывались в рамках либо религиозно-идеалистической картины мира, либо основывались на классических



представлениях о всеобщей природе человека или других формах субстанциализма.

Кризис традиционного и неклассического мировоззрения, основанного на представлении о существовании единого универсального разума и его законов, ставит под сомнение само понятие общечеловеческого. Соответственно, утрачивают сложившийся статус связанные с ним понятия локального, классового и национального, что, в частности, нашло отражение в конструктивистских и инструменталистских интерпретациях национального.

Вместе с тем представления об общечеловеческом усложнились набегавшими аналитическими данными о развитии экономических подсистем, усилении интеграционных процессов в политической сфере, обсуждением трудных вопросов культурного единства человечества. Поэтому в исследовании «общечеловеческого» будем исходить из того, что мироцелостность, обладающая более высоким уровнем интеграции, в настоящее время еще не существует, а реально существующее человечество может быть рассмотрено как сложное, разнородное, не интегрированное и неравновесное образование. В незавершенности становления единого человечества нами видится одна из основных причин того, что конкретно-исторические формы бытия общечеловеческого приобретают разнородный, зачастую искаженный, не вполне адекватно выражающий родовую сущность человека характер. Становление целостности человечества не сводится только к интеграции частей. Возможности человеческого самоосуществления, по Э. Фромму, надо искать в способах освоения им бытия через овладение многомерной предметно-преобразующей деятельностью, когда весь мир становится предметом человеческого интереса, и, когда, говоря словами Ф. Ницше: «Тот, кому есть «зачем» жить, вынесет почти любое «как».

М.Ю. Саржевский в диссертации «Проблема единства человеческой цивилизации в конце XX века» делает вывод о доминировании тенденций формирования нового типа целостности — «диалектического единства» в виде «новой цивилизации следующего тысячелетия», определяя «мощные предпосылки» этого процесса на основе формирования общечеловеческих интересов, которые проявляют себя наиболее явно в связи с так называемым «кризисом цивилизации».

«Формирование общечеловеческих интересов происходит, прежде всего, через экономические связи, образование «единого информационного поля». В качестве факторов становления им выделяется наряду с общечеловеческими интересами также и шкала ценностей. Вместе с тем, он считает, что единство современной цивилизации (и человечества в этом смысле) в полной мере не достигнуто. Незавершенность становления человечества связывается с незавершенностью формирования общечеловеческих культурных ценностей. Единство «недостроенного» базиса «новой цивилизации следующего тысячелетия» сформировано только на уровне интересов, которые представляют собой «особый род общественных отношений», так как это связано с необходимостью решения экономических потребностей, глобальных проблем и устранения военных угроз, геополитического противостояния. Интегрирующая система интересов складывается как система неэквивалентных, неравноправных отношений. В ней выражены в той или иной степени отношения господства — подчинения, этнокультурные различия, что уменьшает ее интегрирующий потенциал. Во всяком случае, к атрибутивной культурной дифференциации все свести нельзя, роль традиционных этнокультурных различий в сочетании с социально-экономическим неравенством народов и регионов приобретают ореол символического значения в незавершенности становления единой «метацивилизации» человечества.

Человечество как форма общего понимается здесь не как идеально-всеобщая родовая сущность, а как исторически-конкретная становящаяся форма проявления сущности человека. Становление этой новой целостности дает относительное изменение, «добраивание», развитие и самой родовой сущности человека. Родовые признаки человека в той или иной мере выражаются в бытии человечества как целостности в реальной системе общественных отношений. Поэтому вопрос о конкретно-историческом бытии общечеловеческого имеет две стороны: вопрос о степени сформированности целостности и вопрос о выражении становящейся целостности родовой сущности человека.

Целостность не формируется сразу, процесс ее становления не охватывает все формы человеческого бытия. Скорее процесс становления идет следующим образом, сначала складываются связи в какой-либо из сфер общественной жизни, поэтому они приобретают всемирный характер, охватывая большую часть населения Земли. Затем сложившаяся связь инициирует образование других видов устойчивых связей, их глобализацию. При этом, с одной стороны, складывающаяся всемирная универсальная связь, как основа будущей целостной системы, включает отдельные свойства, преобразуя их в части становящегося целого, подчиняя их закономерностям своего функционирования. Одновременно и сама эта универсальная связь, формируясь, адаптируется к региональным и локальным особенностям, становясь целым по отношению к своим частям. В результате такого исторического взаимодействия складывается целостность, в которой целое и части неразрывно связаны друг с другом, но целое обладает относительной самостоятельностью по отношению к частям, обладает некоторыми признаками, присущими ему именно как целому и, если целостность достигла степени интегрированности в систему, можно рассматривать системные качества этого целого. Собы-

тийная насыщенность социальных процессов актуализирует интерес к концептуализации тенденций истории и логике развития человечества.

Если для первого десятилетия XXI в. характерна была тенденция расширения масштабов глобализации социумов, то второе десятилетие ознаменовалось разрушением старой архитектуры организации мирового человеческого сообщества и становлением нового мирового порядка. Термин был введен Хэдли Буллом в научный оборот политологов в 1977 г., однако сам по себе мировой порядок сложился гораздо раньше. Происходящие в мире перемены диктуют необходимость существенных изменений во внешней политике каждого государства. Она должна основываться на уважении национальных интересов друг друга, особенно в области безопасности. Политика должна учитывать новое соотношение национальных и общих интересов государств. Без обеспечения общих интересов не могут быть обеспечены и интересы отдельного государства. Л. Фейербах связывал единство родовой сущности, включающей природу как базис человека с единством человеческого рода: «Человеческая сущность налицо только» в общении, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся лишь на реальность различия «Я» и «Ты» [116].

### **Выводы по первой главе**

В первой главе говорится, что историческая динамика человеческого общества совершается через развитие родовых сил человека, которые являются формами его деятельного отношения к миру и самому себе. Механизмом исторического развития сущностных сил человека является их непрерывная циркуляция. В силу непрерывного развития родовой сущности человека каждой новой эпохе в истории свойственны различные требования, предъявляемые инди-

видам со стороны рода. Анализ практики употребления выявил многосложную структуру смыслов понятия «род», которая может быть представлена следующими аспектами. Во-первых, понятие род - это некая модель, являющаяся одновременно результатом познавательного процесса и средством познания, понятие «род» используется как единица классификации, биологизаторский конструкт. Во-вторых, понятие *род* — есть конституирующая форма мировоззрения, матрица мировиденья, концепт. В качестве философской категории «род» характеризует бытие как событийную целостность, динамичность которой обуславливается имманентной креативностью.

Человеческая деятельность предметна: она в той мере является собственно человеческой, в какой она вобрала в себя богатство предметности онтологии бытия. В своей предметной активности человек действует как универсальная сила и вершитель действительности. Тема бытия с момента её формулировки в философском ключе стала главной в метафизике, начиная с античности. Строились модели иерархического упорядочения вещей мира, критерием которого выступала степень их свободы от материи, или иными словами, степень их близости к подлинному, нематериальному бытию.

Так, по Г.С. Батищеву, процесс предметной деятельности является культурно-историческим процессом. Ни изолированный индивид, ни какое-либо надындивидуальное образование не могут быть субъектом этого процесса. С точки зрения Батищева, им может быть лишь действительный культурно-исторический субъект или социальный индивид, который, не будучи замурован в своем индивидуально-изолированном существовании, все же не витает над индивидами, а представляет собой узелок межчеловеческих

связей и отношений; он по сути своей интерсубъективен. Сущностные силы, таким образом, не принадлежат изолированному индивиду и не атрибутируются деперсонифицированному обществу, а существуют на почве межиндивидуальных связей и отношений. Согласно Батищеву, мерой социального богатства индивида является многообразие и сложность межличностного общения, на почве которого формируется человеческая личность. Становление личности во многом зависит от степени присвоения тем или иным человеком опредмеченных в культуре сущностных сил как социокультурной синергии бытия рода.

Итак, *род* есть исторически возникший феномен, определенная сингулярность, сама конфигурация которого для каждого социума представляет свою историю. В контексте нашего исследования синергия рода тесно связана с практиками интерпретации родовых сил и возможностей рода, отталкивающихся от «жизненного мира» повседневности, где все элементы даны в превращенном качестве, в качестве знаков и символов, породившей их деятельности в жизни. Деятельность человека всегда протекает в конкретных природных, социальных, культурных, исторических условиях и структурах, которые, в свою очередь, постоянно преобразуются праксисом, «наполняя» своё содержание, с одной стороны, предметным взаимодействием действующего субъекта (человека и общества) с объектным миром, втянутым в сферу праксиса; с другой стороны — всеми теми отношениями, которые возникают в процессе совместной деятельности. Это значит, что человеческая родовая сущность одновременно представляет собой и деятельность, и совокупность всех тех общественных отношений, в которых эта деятельность разворачивается, которые она порождает, вне и без которых не может существовать. Таким образом, уже в

этом определении сущности человека в имплицитной форме утверждает, что его сущность имеет не только социально-статический, структурный, но и динамический (исторический) аспект, ибо содержание ансамбля общественных отношений каузально и темпорально зависит от того предметного мира, с которым вступает в эти отношения индивид.

Конститутивными моментами родовой сущности человека, как его базовой характеристики, оказываются такие атрибуты, как предметность, интересубъективность, социальность, историчность и экзистенциальная равнодушность. Согласно Марксу, родовая сущность человека не дана природой, а возникает в ходе исторического развития. Более того, в «Капитале» Маркс различает инвариантную сущность и исторические модификации праксиса. Поэтому история понимается как «непрерывное изменение человеческой природы. Более того, в тексте эксплицирована историческая последовательность того, каким образом развивались представления мыслителей о родовой сущности человека. Несмотря на радикальные расхождения философских интерпретаций родовой сущности человека, представления о ней менялись, не столько через череду «скачков», сколько диалектически, продвигаясь к более глубокому развитию и обогащению изначальных гуманистических интуиций об этом феномене.

## **ГЛАВА 2. ОБЩЕСТВО КАК ФОРМА И СПОСОБ БЫТОВАНИЯ РОДОВЫХ СИЛ**

### **2.1. Смыслопорождающие отношения родовых сил как основание для социальной эволюции**

В европейской традиции первые светские социальные эволюционные концепции принадлежат, вероятно, итальянскому философу Дж. Вико, немецкому мыслителю И Гердеру, а также Г.В.Ф. Гегелю. Идеи социального эволюционизма в европейской науке нашли наиболее полное выражение в историософии К. Маркса, Ф. Энгельса и их последователей. Она претендовала на охват всей человеческой истории и была ориентирована на то, чтобы прогнозировать и «конструировать» будущее мировых цивилизаций.

Современная наука вернулась к проблемам социальной эволюции, используя широкий спектр знаний, полученных на протяжении XX века. Основы общей теории социальной эволюции были заложены Гербертом Спенсером ещё до разработки Чарльзом Дарвином общей теории биологической эволюции. Понятие «эволюция» будет пониматься нами в «спенсеровском» смысле, современную спецификацию которого выдвинула Э.А. Орлова как движение от синкретической простоты к организованной сложности. При этом она полагает, что эволюционны только те процессы, у истока которых можно выделить герм (монаду, целостность).

Было бы неверным думать, что процесс социальной эволюции начался с появлением биологического вида неоантропов. Он начался на сотни миллионов лет раньше: объединение одноклеточных организмов в многоклеточные, наличие в клетках органелл, многочленные колонии



таких организмов, как полипы. Одной из вершин инстинктивно-объединенного процесса можно считать возникновение поселений муравьев, термитов, пчел и т.д. Лишь постепенно, детерминированная биологической логикой инстинкта, социальность стала дополняться действиями, основанными на культуре и обучении в человеческих сообществах. Первичные социальные институты (социальные границы; материальное и духовное воспроизводство; семейно-брачные обычаи; власть) скрепляли протосоциумы, делали их целостностями, и были тем самым «гермом», который лег в основу социальной эволюции.

Постоянное обращение к проблемам социальной эволюции связано не столько со стремлением лучше понять прошлое человечества, сколько с прогностической задачей. Одна из таких тенденций — постоянный рост численности *Homo sapiens*. Человечество — один из самых успешных биологических видов на Земле. Его численность на пять порядков превышает численность любых диких видов, соразмерных с человеком по массе тела и сходных по диете. «Конкурировать с ним по численности могут только одомашненные животные — коровы, куры и овцы, а также комменсалы: воробьи и крысы» [110, с. 39]. Абсолютный рост численности человечества, принявший гиперболический характер, — одно из важнейших проявлений социальной эволюции. Предполагается, что рост численности человечества стабилизируется где-то на уровне 10 млрд. Далее, возможно, абсолютная численность будет снижаться, и через какое-то время гипербола в демографической динамике станет похожа на кривую нормального распределения.

Человечество всегда разделялось на группы, причем численный рост этих объединений на каждом этапе развития различался по форме организации — еще один важный

критерий социальной эволюции. Исходным «материалом» для дальнейшей социальной эволюции были весьма немногочисленные группы — семьи, общины порядка 100 человек в каждой. В рамках этих групп на биологических основаниях, или на базе «материнской системы», формировались первые социальные институты. Российский исследователь В.М. Пашинский, изучая численность различных обществ и групп на разных исторических этапах, писал, что этнографы и историки изучают родовую общину, соседскую, сельскую как явление средневекового коммунизма, полагая, что они лишь различные формы одной и той же системы прямых личных коммуникаций между отдельными индивидами. Вместе с тем, размеры круга прямых коммуникаций зрелого индивида составляют примерно 100 человек и не зависят от конкретных форм человеческой жизнедеятельности» [95]. К сходному выводу пришли Л. Млодинов, Р. Хилл, Р. Дунбар, которые на основе изучения австралийских аборигенов, бушменов, обнаружили, что «когнитивные способности человека ограничены 150 социальными связями, то есть каждый из нас может поддерживать стабильный контакт со 150 людьми. Деревни времен неолита вмещали 150 жителей, столько же человек традиционно, вплоть до XVI в., было в римских военных частях. Речь идет о том, что, во-первых, некоторые социальные формы, различавшиеся по численности и форме организации объединений, имеют этологические корни, во-вторых, они связаны с когнитивными возможностями человека, и в-третьих, исходные социальные формы могут иметь свои вторичные выражения.

Человечество — единственный биологический вид, заселивший все пригодные для жизни континенты и экологические ниши суши. Подобное удалось еще только трем видам пернатых, но и те привязаны лишь к определенным ме-

стам обитания [110]. Более того, широкий ареал расселения был свойствен и нашим далеким предкам — архантропам и палеоантропам, которые жили в Африке, Европе и Азии. Причина широкого расселения связана с тем, что в пищевой пирамиде человек занимает высшее положение. Человек как сверххищник истреблял свою пищевую базу в ареале расселения и переселялся далее. Например, экологи установили, что в Красном море крупные моллюски *Tridacna costata*, широко распространенные в других регионах, были почти полностью истреблены еще 125 тыс. лет назад, когда у гоминидов был исход из Африки. Кроме того, важным стимулом для столь масштабного освоения тверди земли стала инстинктивная метка социальных границ расселения и неизбежно сопутствующая им внутривидовая агрессия. Интересны примеры внутривидовой агрессии, скажем, встречаются случаи, когда два близкородственных вида имеют контрастно различающиеся уровни агрессии: жестокие шимпанзе и миролюбивые бонобо. Склонность шимпанзе к убийству себе подобных нельзя объяснить влиянием человека. Биохимические и нейропсихологические истоки агрессии сегодня подробно изучены М. Ридли [110].

Агрессивное поведение может контролироваться в рамках института социальных границ, направляющего агрессию вовне группы и концентрирующего взаимопомощь внутри нее. Одними из первых, кто сформулировал вопрос о взаимопомощи, были П. Кропоткин, Л. Млодинов и т.д. В минувшие времена в случае манифестации кем-либо агрессивного поведения люди просто разбегались, но, когда планета оказалась заселенной, стала востребована иная модель межгрупповых отношений. С этим связана еще одна закономерность социальной эволюции — последовательный рост знания. Под знанием понимают центральную, «ядер-

ную» часть культуры, систему символов, составляющую целостный «образ мира» и позволяющую ориентироваться в мире и осуществлять рациональные, т.е. имеющие запланированный результат действия. Эмпирическими показателями роста знания можно считать:

а) увеличение словаря (тезауруса);

б) рост доли людей, занимающихся переработкой информации;

в) рост длительности обучения.

По словам Ясперса, потребность в систематизации знания обнаруживает себя в тех местах, где укоренился процесс формирования человеческого бытия и найдены общие для народов рамки понимания их исторической значимости. «Ось начала мировой истории» преднауки относят ко времени около 500 лет до н.э. В Греции — это время, в котором творили Гераклит, Сократ, Платон, Фукидид, Архимед и т.д., пробуждавших в человеке способность осознавать мир, вглядываться в его конфигурации, размышлять, находить ответы на вызовы реальности, духовное развитие. В связи с этим такой биологический феномен, как язык эволюционно обусловлен и является характеристикой человеческой среды существования.

В самом начале своей работы «О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человеческого рода» В. Гумбольдт пишет по этому поводу: «Разделение человеческого рода на народы и племена и различие их языков и диалектов взаимосвязаны, но находятся также в зависимости от третьего явления более высокого порядка — воссоздания человеческой духовной силы во все более новых и часто более высших формах... Это неодинаковое по форме и степени проявление человеческой духовной силы, совершающееся на протяжении тысяче-

тий по всему земному шару, есть высшая цель всякого духовного процесса и конечная идея, к которой должна стремиться всемирная история» [27].

Совершенно очевидно, что при таком понимании связи языка и народа, когда связующим и руководящим началом оказывается «человеческая духовная сила», сама эта связь, так же как и понимание таких категорий, как язык и народ, приобретает совершенно особое и глубоко идеалистическое возвышающее значение. Язык — важнейшее средство общения между людьми. Неразрывно связанный с человеческим мышлением он является так называемым социальным средством хранения и передачи информации. Язык представляет собой одно из важнейших средств управления поведением человека. Языки, присущие разным народностям, различаются между собой, но есть у них общие закономерности. Поэтому, говоря о сущности языка, мы объясняем сущность как любого мирового языка, так и всех их в совокупности.

С точки зрения концепции автопоэзиса, развитой в рамках эволюционно-синергетической парадигмы, познающий укоренен в познаваемом, един с ним. Он творит свой мир на основании физиологических и когнитивных возможностей, поэтому знание обретает «человекообразный» характер. На рубеже VII–VI веков до нашей эры Греция переживала период интенсивного культурного развития, сопровождавшегося зарождением философии, литературы, театра, рационализацией процессов изучения закономерностей в явлениях природы. Греки из континентальной части страны и многочисленных островов в Эгейском и Средиземном морях, в Малой Азии, активно взаимодействовали с ближневосточными учёными-мудрецами, имевшими более древний опыт когнитивных, технических знаний и навыки их использова-

ния. И хотя эти знания носили в основном рецептурно-прикладной характер, тем не менее, по словам И. Пригожина, коммуникация, заложенная в самой основе наиболее необратимого из процессов, доступных человеческому разуму, прогрессивному росту знаний, осуществляла взаимовыгодную трансляцию культурных ценностей, опирающуюся на доверие к учёному авторитету и веру в него. Греки имели ряд технологий, применение которых гарантировало получение орудий труда, средств обороны и нападения, каналов коммуникации, товаров первой необходимости и т.д., а также организацию заготовительных промыслов в сельском хозяйстве, ремесла, зодчества, горного дела. Об уровне развития технологий в античных городах-полисах можно судить по многим фактам. Г. Шлиман, раскапывая руины Трои, обнаружил великолепно выделанные линзы из хрусталя. Плиний утверждал, что император Нерон смотрел бои гладиаторов через шлифованные изумруды. Ф. Араго, а затем и С. Толанский предположили, что это были очки от близорукости. Римские и греческие ювелиры часто придавали драгоценным камням как выпуклую, так и вогнутую форму. Хотя в обиходе очки появились только в конце XIII в. В.А. Гуриков подчеркивал, что первая зрительная труба появилась в Нидерландах в начале XVII в., но её аналоги уже в античную эпоху использовались для наблюдения небесных светил. Телескоп был известен во времена Юлия Цезаря. Плиний в своей «Естественной истории» неоднократно ссылался на сочинение Цезаря под заглавием «О звездах». По его словам, перед набегом на Британию Цезарь обзирал новые земли из Галлии с помощью телескопа. Ф. Араго в «Общепонятной астрономии» свидетельствовал, что Птолемей установил на вершине Александрийского маяка вогнутое зеркало, с помощью которого можно было обнаружи-

вать корабли на далеком расстоянии. Он же в «Оптике» исследовал физические основы зрения и обусловленные его состоянием оптические обманы. По мнению А. Берри, «Альмагест» Птолемея основан на трудах древних астрономов, в особенности Гиппарха. Можно предположить, что древние греки и римляне, упоминая о невидимых «живых пылинках» как о первоисточнике болезней, были знакомы с технологией комбинаций двух линз, т.е. владели схемой сборки микроскопа и знали его возможности. В античные времена научные, да и все виды знания были профессиональным секретом узкого круга посвященных лиц (скажем, мастеров). Они передавали их из поколения в поколение и, как правило, в устной форме, очень редко — письменно. Тем не менее, интеллектуальные наработки античных мыслителей разлетались по свету. Ф. Даннеман считает, что при написании «Естественной истории» Бэкон пользовался работами греков (Аристотеля, Евклида, Птолемея), римлян (Плиния, Бозция, Кассиодора) и арабов. Греки не стеснялись внешних заимствований и даже считали их благом для своего общества, чему во многом благоприятствовало то, что древневосточные тексты были либо анонимны, либо приписаны какому-либо легендарному персонажу. Очевидно, все эти общие показатели социальной эволюции тесно связаны. Так, рост знания предполагает рост численности групп, которые это знание аккумулируют, а с ним и общей численности человечества.

Стала осознаваться значимость старшего поколения людей как хранителей знания во всех его жанрах. Освоение новых экологических ниш автоматически вело к разнообразию культур, следовательно, развитию коммуникаций, толерантного отношения к другому и иному. «Изобретения и открытия образуют непрерывный ряд по пути человеческо-

го прогресса и отмечают его последовательные стадии; между тем общественные и гражданские учреждения, связанные с извечными человеческими потребностями, развивались из немногих начальных зародышей мысли» (Морган).

Эволюцию любого живого объекта можно описывать как минимум двумя способами: фиксируя типологию и абстрагируясь от разнообразия (стадии развития), и наоборот, уделяя основное внимание разнообразию (эволюционное древо). В биологии используются оба подхода. В одном случае говорится об усложнении структуры организмов, в другом — акцент делается на эволюционном древе. Паспорт человеческой «ветви»: царство животных, тип хордовых, класс млекопитающих, отряд приматов семейство гоминидов, род *Homo*, вид — неолантропы (*Homo sapiens sapiens*).

Классическая биология построена на представлении о механизмах видообразования. В современной биологии СТС единицей эволюционного процесса считается популяция — совокупность особей одного вида, на протяжении длительного времени населяющих определенную территорию расселения, связанных происхождением и скрещиванием и формирующих свою экологическую нишу. Обычно минимальной для воспроизводства популяции считается численность не менее 200 особей.

С ростом народонаселения и сопутствующим ему почкованием родов родовая организация сделалась более разветвленной. Рода разделились на внутривидовые группы, те в свою очередь — на еще меньшие группы сородичей и т.д. Это был процесс, шедший параллельно выделению субопцин и, вероятно, его опережавший и определявший. В отличие от родов, возводивших себя к очень отдаленным и часто мифическим предкам, внутривидовые группы сородичей



были потомками более или менее реальных и памятных предков. Такие группы называют «линидж». С усложнением родовой организации изменяется сам характер родства: из горизонтального оно быстро превращалось в вертикальное, или **предковое**. Определяющее значение приобрела генеалогически прослеживаемая связь с отдаленным предком рода, ее линия и степень. Поэтому такое родство называют еще **линейно-степенным**.

Формирование нового вида в эволюционном процессе на популяционном уровне, т.е. видообразование случается при наличии биологического единства и отсутствии скрещивания с близкородственными видами. Если же такое скрещивание происходит и формируются гибридные пограничные группы, они не нарушают видового единства. Виды, таким образом, являются не генетически закрытыми, а генетически устойчивыми системами. Развивающиеся способности хозяйственной деятельности позволяли повысить плотность населения. Этнологически установлено, что переход к примитивному земледелию увеличил потребность земледельческой оседлости. Раннепервобытные общины обычно насчитывали до нескольких сотен, а в отдельных случаях даже до нескольких тысяч человек. Стабильные человеческие сообщества строятся на базе социальных границ, отделяющих одно общество от другого набором традиций, обычаев, татуировкой, языком, хозяйственной деятельностью. В Индии возникший кастовый принцип деления общества во многом определяет уклад жизни внутри индийского сообщества. Здесь официально признаны 9 религий и говорят более чем на 400 языках. В Индии действовало предписание жениться вне своей готры, но в пределах касты. Слово «готра» в значении «род» неизвестно в Ведах, хотя встречается в значении «коровий загон». Древнейшее упоминание этого

слова в значении «род» встречается в «Чхандогья-упанишаде», где учитель Сатьякамы Джабалы спрашивает о его готре. Мы находим частое упоминание готр в буддийской и джайнской литературе, например, упоминаются готры Манава, Васиштха, Гаутама и др. Вероятно, во времена Будды готра была сложившимся институтом. Но идея семьи уже существовала в ведийский период.

В русскоязычной литературе информация о «китайской семье» содержится в сильно рассеянном виде во множестве источников. Во-первых, это труды, входящие в т.н. конфуцианский канон: «Лунь-юй» (суждения и беседы), «Шицзина» (книга песен) и «Лиц-зи» (записки о ритуале). Самым древним источником является «Шицзина» (1 тыс. до н.э.) и даже не он сам, а первая его часть «Гофын» (нравы царств), содержащая сто шестьдесят песенно-поэтических произведений пятнадцати различных царств Китая того времени. Это свод древнейшей китайской лирики периода Чжоу, «Гофын», сюда вошли лирические, любовные песни, с их обаянием и радостными чувствами молодости, с их душевностью, а также трудовые песни, глубоко уходящие своими корнями в щедрую почву народного творчества. «Гофын» воссоздает яркую и колоритную картину общественной жизни и быта китайского народа в эпоху его раннего развития. «Лунь-юй» — небольшой трактат, в который входят изречения Конфуция, а также разговоры между ним и его учениками и современниками. Она написана через 70–80 лет после смерти Конфуция, т.е. в начале IV в. до н.э. «Лунь-юй» состоит из отрывочных записей, в которых затрагиваются самые разнообразные темы, начиная от деталей повседневной жизни Конфуция и кончая разбором проблем философии, культуры, политики и морали, в том числе и семьи.

«Лиц-зи» в отечественном китаеведении еще не изучен, хотя значение этой книги для понимания сути китайской истории, культуры и конфуцианского учения, в частности, трудно переоценить. «Ли цзи» — это собранные воедино раннеханьскими учеными различного рода древние записи о «Ли». Текст памятника состоит из сорока девяти глав, но на русский язык полностью переведена только первая глава — Цюй ли (разнообразные правила благопристойного поведения). Содержание главы передает регламентации поведения человека в различных жизненных ситуациях.

М.В. Крюков в свое время убедительно показал, что хорошо известный синологам знак «син» (род), идеограмма которого состоит из элементов «женщина» и «рождать», к матриархату не имеет никакого отношения, а в раннем своем варианте даже не имел знака «женщина» — его заменял иероглиф «человек» [44, с. 112–113]. Можно добавить к этому, что сама по себе идея рождения всегда и безусловно имела отношение прежде всего к женщине, но это не имеет никакого отношения к постулированному марксизмом матриархату. Приоритет женского начала в форме матрилинейности существовал, как известно, лишь в виде исключения в небольшом числе этносов, причем и там во главе социальных групп стояли обычно не женщины, но мужчины, пусть не отцы, а братья матерей. Представления же об амазонках — лишь навеянные некоторыми особенностями подобного рода этносов мифические конструкции.

Шанско-чжоуские рода были строго патриархальными, восходившими, скорее всего, к тотемным обозначениям глубокой древности. Тотемные самоназвания этнической общности или, по мере ее разрастания, некоторой ее части со временем обычно превращались в этнонимы и, переходя на обозначение местности, в котором данная этническая

группа обитала, — в топонимы. Впрочем, связь между этнонимом и топонимом подчас бывала и обратной. Шанцы, например, скорее всего, стали называться по наименованию местности (Шан-и, поселение Шан), так как их родовым знаком, этнонимом, было Цзы — если иметь в виду родовой знак правящего дома. Этнонимов и топонимов, которые могли быть родовыми обозначениями, восходящими к тотему, а могли уже быть и клановыми, восходящими к эпону, т.е. к имени близкого предка, которому было пожаловано владение, и потомки которого стали именоваться по этому топониму или по имени упомянутого предка — было во времена Шан и в пределах юрисдикции шанского вана немало. Дин Шань определил в гадательных надписях около 200 такого рода этнонимов, т.е. родовых и клановых имен шанцев и не шанцев, включая этнотопонимы, которые были наименованиями отпочковавшихся от правящей родовой группы вана (род Цзы) подразделений, правители которых в качестве этнонимов дали новое название основанным ими группам, т.е. кланам. Во времена Чжоу наряду с двумя тотемическими родами, Цзи и Цзян, поддерживавшими между собой брачные связи, было уже достаточно много подобного рода этнотопонимических кланов, отпочковавшихся либо от Цзи, либо от Цзян, не говоря уже о многочисленных родовых и клановых группах племен, не принадлежавших по происхождению ни к шанцам, ни к чжоусцам.

Существовал строгий принцип родовой экзогамии, нарушить который было, по крайней мере, для чжоуской знати, недопустимым. Если аристократ брал в дом наложницу, чье родовое имя было не известно ни ему, ни ей самой, он должен был совершить специальный обряд гадания, разрешавший либо запрещавший брак.

Как и служивые ши, простолюдины с легкостью могли менять клан, особенно в результате войн и перемены хозяев. Сказанное означает, что такие социальные корпорации, как тотемический род, игравший столь существенную роль в первобытном обществе, в стратифицированной урбанистической структуре теряли свое значение для большинства — кроме родовой знати с ее нормами экзогамии. Что касается канонического клана с его линиями, то он был жизненно важен опять-таки для аристократов, но фактически не имел значения для простолюдина и даже для отдаленных потомков родовой знати в боковых ветвях. Для простолюдинов главными формами необходимых для их существования социальных корпораций были семья и община.

Семья — универсальная ячейка общества с весьма ранних ступеней его существования, с первобытных времен. Сильная патриархальная семья появляется с неолитической революции (редко она была матрилинейной, но даже в таких случаях оставалась патриархальной) и сохранялась достаточно долго. Речь идет о большой семье, семейной общине во главе с отцом-патриархом, включающей в свой состав сыновей с их женами и детьми, нередко и младших братьев отца-патриарха с их семьями, а также слуг и прочих аутсайдеров. Некоторые песни «Шицзина» позволяют предположить, что именно такого рода семьи существовали вначале у чжоусцев [44, с. 437–438].

Особенно многочисленной и, конечно, патриархальной была семья аристократическая. Далекое не случайно в текстах она — как и клан — часто именуется «домом» (цзя), причем такого рода знатный дом нередко ассоциируется с уделом, т.е. с государством, что вполне справедливо, так как имеется в виду знатный дом главы клана и удела.

Жизнь требовала от каждого китайца только одного: все идеологические теории должны ориентировать страну и народ на соблюдение социо-этического порядка, санкционированного великим Небом. Именно отсюда пошло знаменитое высказывание Конфуция о том, что «Государство — это большая семья, а семья — малое государство», т.к. для него они были однопорядковыми вещами. Поэтому социальная этика всегда играла большую роль. Каждый китаец постоянно видел перед собой эталон, заключенный в «Золотом прошлом», и считал своим священным долгом подражать ему. Следовательно, величайшим авторитетом для китайца был тот, кто мог его научить жить здесь и сейчас. Ради «маленького» государства и «большой» семьи. Важнейшими регуляторами семейных отношений являлись культ предков и нормы «Сяо» (сыновья почтительность), они же в свою очередь способствовали расцвету культа семьи и клана. Семья в Китае считалась сердцевинной обществу, и интересы семьи намного превосходили интересы отдельно взятой личности, которая рассматривалась лишь в аспекте семьи.

Таким образом, единицей социальной эволюции человека можно считать социальную группу, единую по выделенным критериям, в которой различные внутренние связи доминируют над внешними, которая имеет и формирует свой ареал расселения, свои границы и собственный вариант будущего. Развивая данное выше определение, **социальной эволюцией можно признать процесс усложнения и оптимизации структуры группы, сопровождающийся интенсификацией жизнедеятельности и ее гармонизацией.** По существу, социальная эволюция — это формирование нового этапа социальной организации живой материи.

Социальные системы существенно отличаются от биологических, прежде всего, тем, что они воспроизводятся людьми, которые являются авторами собственного бытия, то есть его акторами. Именно ими в социальном мире как первичном устройстве человеческого бытия закладывается антропная онтологическая основа автопоэзиса культуры.

Социальный мир — это мир реальных «живых» людей, обустроивающих собственную жизнь. Смысл и осознание следствий своих действий обнажаются перед акторами во всей непредсказуемости ожидаемого эффекта, и в этих уроках бытия они познают и открывают новые свойства мира, определяя их значимость и смысл для себя как ценностей. Н. Луман подчёркивал, что социальные системы существуют благодаря коммуникации, которая включает в себя то, что обеспечивает её функционирование.

В размышлениях о коммуникативных процессах он использует автопойетические свойства системы, которые непосредственно к ней не относятся, поскольку имеют человеческую природу. Процессы самопроизводства, самоосуществления охватывают несистемные, не институциональные компоненты экзистенциального мира. Онтологическим ядром здесь выступают социальные акторы и их специфический способ воспроизводства самих себя и своей жизнедеятельности — через мир культуры и механизмы социализации. Общество производит свои собственные базовые элементы; создает собственные границы и структуры; оно самореферентно. Социальные системы, наполняясь автопойетическими свойствами, постоянно вовлекают эти свойства в свои воспроизводственные процессы и жизнедеятельность. В этой связи можно предположить, что автопойетические потоки, влияя на диалектику всевозможных конфигураций концептуальных смыслов социального бытия, сохраняют за

фасадом людских историй скрытые в её складках следы становления социального бытия в человеке, возделываемого культурой, которая, как некий трамплин, выталкивает человека из мира дикой животности.

В современной научной парадигме получает широкое распространение и развитие конструктивистский дискурс, в котором концепция аутопоззиса выступает в качестве естественно-научного обоснования начала социальной жизни рода человеческого.

С точки зрения чилийских ученых, любое знание формируется в целях адаптации к среде существования, для эффективного осуществления аутопоззиса. Аутопоззисная система процессуальна в самой себе, она себя не развивает, а всего лишь различает одно состояние от другого. Так, понимаемое различие обладает для Н. Лумана актуальным системным значением. Для Лумана актуальным автором является британский математик Г. Спенсер-Браун, который сумел объединить в одно целое понятия математики и кибернетики. При этом различия понимаются как закон системы. Это как раз то, что соответствует установкам сторонников аутопоззиса. Эта установка полностью соответствует конструктивистской, которая постулирует, что знания не истинны, а жизнеспособны: знание о мире является организацией опыта.

В различных вариантах исследования антропогенной реальности — социальной, культурной, психологической, не находится места проблематике становления антропогенной культурной истории человека. На сегодня проблема практически полностью перешла в ведение биологов. Для них человек оказывается звеном эволюции, движимой механизмами наследственности, изменчивости и естественного отбора. Но, разбирая образ человека на составляющие его



биологические функции, они в растерянности останавливаются перед феноменами духовности, свободы выбора, и вынужденно разрывают специфику существования человека на не сводимые друг с другом сферы — природного и духовного существования. Удвоение бытия провоцирует раздвоение самосознания, которое в реальной жизнедеятельности интуитивно стремится разместить на одном острие иглы целостность ликов своего презентирования: природной причинности и культурной целесообразности. Д.И. Выгодский в этой связи отмечал, что главнейшей специфической способностью человека является потребность планировать и осуществлять свою деятельность как целостную в любых условиях, что позволяет ему творить, создавать что-то новое, неизвестное, непредсказанное, вырабатывать критерии ценностного отбора произведенного продукта.

Деятельность человека, как движение общественно организованной формы материи, отражает объективные стороны антропного мира и степень освоения его специфически человеческим способом, т.е. посредством культуры. Заметный вклад в разработку понятия «целостность» внес немецкий социолог Ф. Тённис, определивший целостность через «единство». По его мнению, в отношениях взаимодействия элементы «сами обнаруживают и конституируют форму и единство того целого, к которому они принадлежат». В результате получается, что «всякое целое является целью для самого себя» [115, с. 259–261].

Учитывая сказанное, возможно описать распределение сущностных сил человека на фоне социально-культурной эволюции некой целостной социальной системы, которая обладает качеством эмерджентности, т.е. неаддитивности. Это качество в меньшей мере относится к собственно биологической популяции. Биологическая популя-

ция является скорее «совокупностью», чем «целостностью». Если пользоваться биологическими аналогиями, то социальная группа сочетает в себе характеристики субпопуляционных единиц — стада, стаи. Эти характеристики проявляются во внутренней жизнедеятельности популяций вила Гомо — демографические барьеры, изоляция, единица эволюции и вида, популяционные волны и т.д. Наличие жестких культурных границ между социальными группами позволило К. Лоренцу охарактеризовать их (в контексте внутривидовой агрессии) как квазивиды. Типичным признаком «псевдовидового» характера некоторых социальных групп являлись повсеместно распространенные в первобытных племенах и семьях, факты каннибализма по отношению к иноплеменникам и даже своим умершим членам рода. Эти традиции сохраняются до сих пор в аборигенных группах в Африке, Гвинее [57].

Вместе с тем именно благодаря социальным взаимоотношениям и этническим различиям устанавливаются долговременные жизненные проекции, лежащие в фундаменте социальных систем и их границ. По мнению Вальденфельса, отношение «к другим» «является, скорее, врожденным образом действия. Он рассматривал этот вопрос через призму «порядков» и «границ»: их «невозможно бесконечно расширять вплоть до всеохватывающего космоса или всеохватывающей мировой истории. А поэтому «в условиях ограниченных порядков чужое дает о себе знать в форме внепорядкового». По-видимому, у людей есть врожденная склонность к определенному «социальному порядку», идеалом которого представляется порядок собственной социально-культурной целостности: ее границы не могут расширяться беспредельно.

Эпоху ранних человеческих сообществ, т.е. время становления и распредмечивания родовых и индивидуальных сущностных сил человека, можно рассматривать как длительный период вызревания человеческих социальных качеств в лоне естественных сил. Следует отметить, что важнейшим достижением этого этапа является то, что инстинктивный труд, как сила в-себе, циркулируя в обмене, постепенно обретает черты подлинно человеческого труда, становясь сознательным и целенаправленным, то есть силой для-себя. Инстинктивный, во многом рефлекторный труд начинает накапливать элементарные предметы производства и потребления. Так у древних людей формируется особый жизненный мир, который на следующей ступени первобытности будет ретенционально представлять человеку предметный мир культуры. Мир культуры, в котором опредмечены совокупные естественные силы древнейших людей, постепенно в их представлении приобретал черты автономной, развернутой вовне реальности. Будучи системой регулярно повторяющихся интенциональных актов, простая, еще во многом не рефлексированная деятельность раз за разом призывает окружающий мир к ретенции. Благодаря такому отношению мир начинает восприниматься как действительность, то есть как нечто такое, что является необозримым простором для действий и, вместе с тем, само способно на ответное действие.

В первобытном сообществе собирателей-охотников с симметричной дистрибуцией и равномерной циркуляцией сущностных сил интересно наблюдать спираль развития индивидуальных и родовых сил в исполнении трудовых действий. Экономической базой этих сообществ было присваивающее хозяйство. Относительная слабость такой экономики заключалась в том, что родовая община зачастую

добывала лишь жизнеобеспечивающий продукт, тогда как излишки были редким исключением. Необходимым следствием присваивающего способа хозяйствования была коллективная собственность на землю, угодья, запруды и жилища, а также уравнильное распределение. Особенностью человеческой деятельности в условиях присваивающего хозяйства было то, что она опредмечивалась главным образом в средствах труда (копье, каменный нож, резец, снасть, крючок и пр.) и, воплощаясь в охоте, рыбалке, казалось, совершенно не затрагивала предмет и продукт труда, который воспринимался как произведенное и данное самой природой. Труд не рассматривался как обмен энергией между человеком и природой. Излишки продуктов не образовывались. Процветал геронтоцид — умерщвление стариков, достигших определённого возраста и не способных принимать участие в трудовых действиях. Старый, дряхлый человек, отягчённый болезнями, являлся бременем для людей... в условиях уравнильной дистрибуции благ и сложностей выживания.

Продукт добытый, как считали члены рода, через помощь богов, предков, магии и т.д. становится природным даром, а потому человек не превращает его в интенцию индивидуального, исключительного обладания и в действительности конституирует его в качестве собственности рода. Если результатом интенции охотника и собирателя является присвоение дара природы, то и в дальнейшем своем движении присвоенное также продолжает циркулировать в виде дара — внутри общины в форме уравнильной редистрибуции благ, на внешнем контуре — как реципрокация или взаимный дарообмен. Дарообмен и реципрокность принято считать двумя фундаментальными принципами поведения, вносящими порядок в первобытное производство.

Тотальность дарообмена — этнографический аргумент в пользу синкретизма родовой сущности человека на этапе первобытности. Неэкономический характер обмена и отсутствие стоимостной эквивалентности сопровождались непреложным требованием взаимности (реципрокности), которое выражалось в обязательстве ответного дара. Дар и ответное дарение, — оба процесса как единое целое противостояли отчуждению и способствовали поддержанию равенства индивидов. Более того, дарообмен являлся основой для конструирования социальных связей и установления отношений взаимного признания и солидарности. В сочинении «Вэй чти» (составленном в III в. н.э.) пишется, что в Японии на островах Цусима, Ики и др. «не имеют хороших рисовых полей и живут продуктами моря и сообщают, что японцы, «люди ва», «живут в домах, едят сырые овощи, еду подают на бамбуковых подносах, умерших хоронят в гробах и отправляют их в воду, как дар обитателям этих просторов.

В специфике человеческого бытия всегда находится определённая система наиболее общих представлений, в которой — в той или иной степени — укоренены частные представления о благе, пользе, справедливости. Речь здесь, очевидно, идёт о мировоззренческом основании как о необходимом фундаменте устойчивой личностной модели реальности и понимания самого себя в ней.

Эпоха сложных эгалитарных скотоводческо-земледельческих сообществ с ограниченно-симметричной дистрибуцией и расширенной циркуляцией сущностных сил — это время, когда в первобытном социуме намечаются первые признаки эскалации напряжения между индивидом и родом в рамках их сохраняющегося единства. В рамках простых эгалитарных сообществ и их присваивающего хозяйства постепенно начинают вызревать предпосылки для серьёзного

социально-экономического сдвига, который в исторической науке получил наименование неолитической революции. Эти сдвиги связаны, главным образом, со становлением производящего скотоводческого и земледельческого типов хозяйствования, одомашниванием животных и окультуриванием растений. Усложнение поведенческих стратегий очень сильно нуждалось в соответствующем наращивании сложности социокультурной системы. Социокультурная система функционально компенсировала человеку недостаточность врождённых биологических качеств и поведенческих алгоритмов, став новым небιологическим механизмом фиксации и межпоколенной трансляции надындивидуального опыта, обеспечивая формирование собственно социальной реальности как результата кооперации индивидуальных усилий и коллективных действий для устойчивого функционирования механизмов репрезентации опыта. Переход к неолитической экономике был сопряжен с коренным изменением интенции человеческой деятельности. Теперь она как во вне-себя развернутое отношение к природе стала осуществляться производящим образом: природа из первоначального производственного фонда, приносящего дары, сама превратилась в продукт опредмеченного в ее теле человеческого труда. Подобные изменения не могли не коснуться ретенциального отношения, то есть структуры общения и общественных отношений. Стабильное получение достаточного продукта, а, порой, и избыточного, создало предпосылки для появления в рамках коллективной собственности элементов личной собственности, а в сфере дистрибуции — трудового распределения. Утверждение ограниченно-симметричной дистрибуции сущностных сил и результатов их опредмечивания становится престижной экономикой с характерным для нее оперированием излишками

производства. Стала возникать «стыдливая торговля» — обмен излишками через схран, а затем начали учиться торговаться и даже рекламировать свои продукты труда. Индивид больше не хотел растворяться в социальном целом. Он претендовал на свою личную позицию и учился отстаивать собственные интересы и ценностные установки. Мифы, отражая диалектику «канувших в лету» социальных отношений, уже не справлялись с задачей регулирования поведенческих мотиваций населения старыми приёмами в изменившихся условиях бытия. Вся жизнь, например, античного грека была пронизана духом состязательности, конкуренцией с другими, что неизбежно стимулировало инновации и инициативы в различных сферах деятельности. Цели полиса воспринимались как личные, его свобода — как гарант свободы каждого. Весьма чувствительные к вопросам первенства, греки ревниво относились к своему интеллектуальному достоянию, они буквально маркировали разными знаками свои мыследеятельные вклады в развитие полисной культуры и его благополучие.

Эпоха постэгалитарных сельскохозяйственных и охотнических сообществ с проявленной асимметрией в дистрибуции сущностных сил и нарушением равновесия в их циркуляции влекла за собой отчуждение родовых сил и знаковости их труда, составив переходный этап от догосударственных к государственным обществам. Данный этап является поворотным в первобытной истории: именно тогда совершается переход человечества от эгалитаризма к постэгалитарному состоянию. Первоначально эта форма социальности появляется в сельскохозяйственных сообществах поздней первобытности, где фиксируется асимметрия в дистрибуции сущностных сил, нарушение равновесия в их циркуляции и первичное отчуждение индивидуального и

родового в человеке. Процесс исторического развёртывания родовых сил в социокультурной реальности неизбежно сопровождался развитием форм отражения, описания и репрезентации не столько природной, сколько самой этой социокультурной действительности, усложнение которой обусловило формирование целостных мировоззренческих комплексов, призванных упорядочивать и замыкать в единый контур наличные на данном этапе общественного развития представления о жизненном мире как пространстве коллективного бытия человека. Эти представления усложнялись вместе с наращиванием комплексной сложности действующих операционных средств и основанных на их применении практик. Но важно отметить, что такое усложнение представлений было обусловлено не только непосредственной нуждой в осмыслении предпринимаемых действий, но также и прежде всего необходимостью воспроизводства общей системной связности всей совокупности выработанных представлений о жизненном мире. То есть картина мира сама по себе стала нуждаться в восполнении собственной связности, когда понимание всех её аспектов в непосредственной данности становилось всё более затруднительным по причине всё большей дифференциации индивидов, будь-то возрастание специализаций и, как следствие, специфичности приобретаемого частного опыта, или объективные возрастные ограничения, которые усложняют процесс понимания, но не делают его менее необходимым. В этот период начинает коренным образом меняться способ существования родовой сущности человеческой деятельности: углубляется разделение труда, появляются зачатки частной собственности, эксплуатации и товарного производства, намечается поляризация классов, оформляются ранние государства.



С появлением частной собственности, классов и государства кончается возвышенная первобытность и младенческий древний мир; вслед за ней открывается эпоха отчуждения производителей от продуктов труда в широком смысле. Однако эта эпоха — необходимая ступень взросления и вызревания человеческой индивидуальности, обреченной историей пройти по историческим ступеням иного способа производства и воспроизводства собственной жизни, чтобы стать свободной. Маркс писал, что прежде чем снять с себя деспотические оковы государства, человечество должно было решиться освободить себя от уз, связывающих группы первобытной общности. Эта историческая решимость позволила сообществам, вступившим на путь антагонистического развития, формировать, пусть и односторонне, но все же индивидуальность у своих представителей.

В результате отчуждения появляется дополнительный или малый круг обращения и развертывания сущностных сил человека, в котором циркуляция совершается в интересах господствующего класса в обход непосредственных производителей. В этих условиях сущностные силы непосредственных производителей подвергаются деформации и отчуждению на всех уровнях. Так, в рабовладельческом обществе — это потестарные и политические институты, чья главная функция — обеспечение единства рода при поляризации индивидуальной жизни и неравномерной дистрибуции сущностных сил людей и продуктов их деятельности.

Исторически первой формой догосударственной, потестарной власти является система правления, называемая военной демократией. Военная демократия может определяться как такая организация древнего общества, которая характерна для эпохи перехода от доклассового к раннеклассовому обществу. Термин «военная демократия» ввел

американский этнограф Л.Г.Морган для характеристики древнегреческого общества в период перехода от родовой общины к соседской. Тем не менее она была свойственна не только полисному устройству Греции и Рима, но и имела распространение в Древней Месопотамии, Индии, а также у германцев и славян. Каждый момент существования этих институтов обеспечивается интенциональными квантами рабской деятельности, переходящими из потенциального состояния в модус вовне-себя. Система потестарной власти в военной демократии учитывает двойственность соседской общины, связанной с переходом от присваивающей экономики к производящей. В ней сохраняется коллективная собственность на землю, уголья, пастбища, леса, но уже появляется частная собственность на орудия труда, скот, рабов, имущественное неравенство с наследованием имущества детьми, зародилась знать. При всем при этом государство-чифдом является всего лишь протогосударством, которое не представляет собой институции, обеспечивающей прочность властвования и централизацию власти, действующей от имени всего населения и её представителей. Кто есть по существу своему «божий слуга», повиноваться которому — долг каждого насельника подвластной ему земле. Как полагает И. Буданов, таким слугой божьим на территории Европы с момента её зарода были князь, царь, король и т.д., при которых «члены руководящего рода или соправительствуют ему без раздела власти, или «делят между собою власть территориально». Первоначально образовались так называемые племенные княжения. Князь племенного союза получал дань со всех, входивших в него племен. Долгое время дань собиралась в ходе полюдья — кругового объезда правителем подвластных земель для сбора продуктов лесных промыслов и сельскохозяйственного производства. Опорой

князя была его дружина, состоявшая из воинов-профессионалов, оторвавшихся во многом от общинной среды и зависимых от князя. Князь — это военный сторож земли, её торговых путей и оборотов, получавший за то корм с неё. Когда князей развелось много, они стали делиться сторожевыми обязанностями и выгодами, сторожевыми кормами, деля и меняя между собою области по очереди старшинства.

Известный австрийский правовед Г. Кельзен выделял три разновидности права:

- 1) догосударственное (первобытное);
- 2) государственное;
- 3) надгосударственное (международное).

Необходимо определить, что понимается под социальным регулированием и какое поведение людей обеспечивает выживание и развитие его сущностных сил в догосударственном обществе. Под родовым измерением человеческой сущности понимается вся совокупность глубинных онтологических характеристик рода «человек», определяющих его универсальное отношение к природе и к самому себе.

Социальное регулирование представляет собой процесс закрепления позитивного поведения людей в целях обеспечения целостности общества и его развития и осуществляется различными способами и средствами, которые условно можно разделить на нормативные и ненормативные. Социальные нормы — это правила поведения, принятые большинством общества: мораль, традиции, обычаи, религиозные нормы, политические нормы, нормы права. Нормативная природа этих правил выражается в том, что они определяют границы дозволенного, обязательного и запрещенного поведения, которые общеприняты в данном обществе, группе, организации. Нарушение этих правил сопровождается применением санкций, неблагоприятных последствий

для нарушителя: замечание, порицание, отлучение от церкви, так и принуждения, например, арест, штраф, лишение свободы и т.д. Лирик Гиппонакт (ок. 540) был изгнан из Эфеса, астроном Филалай из Самоса, Аристарх Самосский изгнан оттуда же.

Жизнь человека ранних эпох нуждалась в регуляции. Необходимы были правила, на основе которых люди организуют и регулируют совместный труд, охоту, распределяют произведенный продукт, определяют порядок взаимоотношений между мужчиной и женщиной, процедуры разрешения возникающих споров и т.д. Более того, эти нормы оговаривали правила взаимопомощи, взаимозащиты, поэтому способствовали выживанию человека. По этой причине человек стремился неукоснительно выполнять эти правила. Правила, которым следовали в своем поведении первобытные люди, называются **мононормами**. Они были исторически первой разновидностью социальных норм и обладали рядом специфических признаков.

Здесь не существенно, как именно возник механизм специфически человеческого способа регулирования его существования. Достаточно зафиксировать, что корни его лежат в свойственной человеку критической врожденной неформленности, которая компенсируется искусственными (культурными) формами, осваиваемыми в процессе социального научения и развиваемыми в процессе самоактуализации во вторичных социализирующих практиках. Важно, что в основе специфически человеческого бытия всегда находится определённая система наиболее общих представлений, в которой — в той или иной степени — укоренены все частные представления. Речь здесь, очевидно, идёт о мировоззренческом основании как о необходимом фундаменте устойчивой личностной модели реальности и самого

себя в ней. Только в определенной степени проработанный мировоззренческий фундамент позволяет развернуть устойчивую картину реальности, в рамках которой только и возможна выработка действенной позиции в условиях принципиальной неопределённости любой реальной жизненной ситуации. **Во-первых**, действовавшие в первобытном обществе социальные регуляторы не могут быть однозначно отнесены к какому-либо виду социальных норм — ни к правовым, ни к моральным, поскольку они имели синкретический характер, существовали в нерасчлененном виде типа афористичных заповедей пророка Моисея. **Во-вторых**, социальные нормы догосударственного общества имели не институциональное происхождение, т.е. не были выработаны и санкционированы особыми органами, поскольку их просто не существовало, и регулировали отношения не внутри, а между родами. Это обусловлено тем, что индивид еще не был самостоятельным, а выступал как часть своего рода. В этом случае он пользовался его защитой, а «чужак» находился вне сферы действия этих норм. **В-третьих**, не было институции — органа власти, который бы исполнял функции центральной власти и обладал компетенцией, достаточной для обеспечения правового порядка, вынесения судебных решений. У многих народов рассматриваемого периода были установлены правила, запреты, ограничивающих произвол сильных, господство животного эгоизма первобытного человека.

Запреты, т.е. недопустимость совершать те или иные поступки, основывались на религиозных верованиях. Считалось, что за нарушение установленных запретов духи или другие различные божества карали людей болезнями и смертью. Например, в книге Д.Д. Фрэзера «Золотая ветвь» описаны табу на общение с иноплеменниками, т.е. людьми

из другого племени, на пищу и питье (что было связано с особой опасностью: ведь в это время душа могла выскользнуть через рот); на обнажение лица, на остатки пищи, на людей, носящих траур, и даже на воинов, которые вступали на тропу войны. До и после воинских действий воины исполняли особые обряды и считались неприкосновенными. Наконец, существовало табу на браки между кровными родственниками (запрет на инцест) [117].

Как уже отмечалось, духовная культура античности и тем более родоплеменного общества не осознавала единства человеческого рода. Но если нет единого человечества, то нет и социальной индивидуальности как единства всеобщего и конкретного отдельного. В родоплеменном обществе отдельный индивид «тонул» в коллективном субъекте, а последний растворялся в природе. Первоначально родовая (универсальная) сущность человека наличествовала в отчужденной форме природного бытия, что указывало на низкий уровень развития человека, еще недавно оторвавшегося от «пуповины» (Энгельс) природного мира и находящегося в колоссальной зависимости от него. Отдельный человек не мыслил себя вне рода и отождествлял себя с ним. Но этот род, выражаясь языком Гегеля, не обладал достоинством всеобщности. Ясно, что в этих условиях ни коллектив (род), ни отдельный человек не осознавали свою родовую сущность. Сформировавшаяся система связей (зависимости) «человек – коллектив – природа» получает отражение в мифологии и ранних формах религиозного сознания (фетишизма, антропоматизма и т.д.), где эти отношения сакрализируются. Рациональное отражение существующей системы связей человека и природы возникает в античности, с появлением возможности философской рефлексии. Поскольку родовая организация общества заменяется политической,

то теперь человек ассоциируется с (свободным) гражданином, а общество — с государством, интересы которого оказываются определяющими по отношению к интересам отдельных граждан. В 413 году до нашей эры примерно 7 000 уцелевших солдат Афинской армии, потерпевшей поражение на Сицилии, были брошены в каменные карьеры возле Сиракуз: для многих из них жизнь и освобождение из плена зависели от их способности повторить стихи Еврипида.

В античной культуре природа (космос, «макрокосм») по отношению к обществу («социокосму») и человеку («микрокосму») выступала как родовое существо, определяющее их судьбу и ритмы (законы) жизни. Космос как носитель мировой гармонии соразмерности, порядка, красоты был идеализацией устройства общественной жизни, перенесенной на природу. Так, согласно Платону, космос обладает совершенством, каким может обладать живое существо, объемлющее все остальное живое существо по особям и родам. Как совершенное, всеобъемлющее живое существо, наделенное душой и умом, космос прекрасен, чего нельзя сказать о существе частного вида [16]. Космос выступает в этом случае в качестве универсального источника норм политики, права, этики, иначе существует определенная зависимость между поведением человека и его знанием умопостигаемой сущности мироздания, являющейся воплощением универсальной родовой сущности человека. Теории идеального государства, разработанные античными мыслителями, были по существу первыми социальными идеалами, описанными на основе смутно улавливаемой отчужденной родовой человеческой сущности. В то же время эти теории неявно отражали существующее противоречие между конкретным индивидом и человеком, обладающим родовой сущностью. В обществе возникает и углубляется противоречие между от-

дельным, ограниченным в своих возможностях человеком и группой лиц, олицетворяющих человеческий род и его неограниченные возможности. Эта единичная, чувственно-конкретная форма наличествования рода не преодолевает его преимущественно абстрактную форму бытия в социуме. Не преодолевается и отчужденная природная форма бытия универсальной человеческой сущности. Сами теории идеального государства были первыми неудачными попытками разрешения названной проблемы. Они свидетельствовали о том, что внутреннее противоречие «социокосма» не осознавалось обществом. Определяющим было внешнее противоречие между конкретным обществом и человеческой родовой сущностью, воплощением которой была природа. В античной культуре появляется понятие личности, но оно имеет смысл маски (личины), используемой актером. Личность характеризует не социальную индивидуализацию человека, а его роль и статус в полисе. Поскольку природа воплощала в себе родовую сущность человека, то и человек рассматривался, прежде всего, как природное существо («микрокосм»). Поэтому для античности предметом отражения гармонии, совершенства и красоты, свойственных роду (космосу), было тело человека. Вместе с тем деятельность учёных античных времён вплетала проблемные поля исследований в ткань природы и их рассуждения носили натурфилософский характер. Философия становится коммуникационной площадкой для формирования основ рационального взгляда на социальный и природный мир, формирования оснований рационального стиля мышления и научного метода познания. Их деятельность заложила основы большинства фундаментальных наук о природе, обществе и человеке. Отличительной ее чертой остается то, что изучение мира осуществлялось по двум основным направлениям: постижение



объективной реальности (физис, космос) и постижение реальности метафизической (интеллигибельной, субъективной). Такой расклад сил, с незначительными колебаниями то в ту, то в другую сторону, просуществовал до начала средневековья.

Подлинный прорыв в выстраивании научной методологии Вайнберг, например, видит в античной астрономии. Он называет таких учёных, как Евдокс, Калипп, Гераклит, Аристарх, Гиппарх, Эратосфен и, естественно, Птолемей, усматривая в модели движений планет, Солнца и Луны, предложенную Евдоксом и развитую Калиппом, пример того, что современные физики называют тонкой подстройкой численных параметров теории к результатам наблюдений. Другие примеры тонкой подстройки он находит в теории Птолемея.

Впервые слово феодализм употребил французский историк XVIII в. Андре де Буленвилье, образовав этот неологизм от средневекового «feodum». Последнее является латинизированным словом готского языка, обозначавшим «деньги», «богатство» в конечном смысле «скот», так как у германцев долгое время мерилom богатства служил именно скот. При феодализме главное мерило богатства — земля, точнее возможность владения ею. Именно это придает уникальность феодализму как общественно-политическому строю, и, что не менее важно, придает праву невероятно большую ценность. Эпоха феодализма, как ни парадоксально прозвучит, есть эпоха господства права (*Rule of Law*) в его самом радикальном варианте. Надо заметить, что как явление феодализм не является уникальным, европейским изобретением. Он в своих специфических формах знаком многим цивилизациям древности и поздних времен. Но это именно свои, особые, специфические формы. В то же время

европейский феодализм, будучи сам по себе довольно специфическим, не представлял собой однородного явления. В каждой из европейских стран существовали свои особенности. Однако в историографии господствует вплоть до сего дня усредненное представление о феодализме, основанное на типе феодальных порядков Северо-Западной Франции XI–XIII вв. Этот тип на сегодняшний день признан эталоном при проведении сравнительных исследований сообщества средневековой Европы, поскольку здесь себя явно обозначало непрерывное самоизменение, самоусложнение человека, то есть непрестанная трансформация, непрекращающаяся метаморфоза сущности человека в ее родовом и индивидуальном измерении. Род, родство были не только поддержкой, но и своеобразным судьей. Если верить жестах, то именно о своем роде думал рыцарь в минуту опасности. «Помогите – Не дайте струсить – Чтобы род наш остался безупречным», — так простодушно молит Гильом Оранжевый Богородицу. И если Роланд не зовет на помощь воинов Карла Великого, то только потому, что боится, как бы из-за него не прокляли его родню. Честь или бесчестье одного ложится на весь маленький коллектив.

Развитие феодальных отношений протекало в двух как бы «направлениях». Вертикально и горизонтально. Горизонтально: свободный землевладелец в эпоху господства грубой силы ищет покровительство. Таким покровительством выступает воин, который кстати одновременно может быть и землевладельцем. Взамен покровительства землевладелец «предоставляет встречное удовлетворение» — «consideration». Такой платой за покровительство является земля (денежное обращение отсутствует). Но воин не может заниматься земледелием, и поэтому тут же отдает землю обратно землевладельцу. В ходе этого перехода земля

меняет статус, теперь титульным владельцем считается уже воин, прежний землевладелец превращается в ее держателя. Теперь воин — сюзерен, а землевладелец — вассал. Заметим еще раз, эти отношения регулируются договором! Вертикально: это договор коммендации между сеньорами. Воины не равны по силе и слабый, чтобы сохранить свои титульные владения, должен командироваться к более сильному. Вассал обязывается служить сеньору (воевать на его стороне), взамен он получает покровительство, а часто и новые земельные владения (за службу).

Таким образом, выстраивается знаменитая феодальная пирамида, ступени которой соответствуют рангу. Внутренние связи этой пирамиды уникальны, прежде всего, тем, что власть сеньора над вассалом исключает возможность его подчинения третьему лицу. Так рождается известная поговорка: вассал моего вассала — не мой вассал. Для того чтобы приказ короля, венчающего, как правило, пирамиду феодальных связей, дошел до самого низа, он должен быть продублирован всеми нижестоящими сеньорами. Объектом права при феодализме является сама власть. Она овеществлена в землевладении. Каждое крупное поместье сеньора представляет собой мини-государство: суд сеньора, своя монета, налоги, сеньор издает обязательные распоряжения, обороняет территорию. Наиболее традиционным выражением этой связи является принцип исторического антропоморфизма, согласно которому основные ступени исторического процесса соответствуют этапам индивидуального развития человека (детство, юность, зрелость и т.д.). В средневековье логический центр окружающего человека миропорядка сменился: «вместо божественного космоса в нем оказался теперь «Бог создатель и Бог правитель Вселенной». Бог становится фокусом мировоззрения и всей духов-

ной жизни. В мифологическом сознании Бог — первопричина всего сущего. Поэтому существует генетическая и актуальная связь между верующим и Богом (родовым началом). Как отмечал Л. Фейербах, Бог — не просто воплощение универсальной сущности человека, а выражение отчужденного бытия этой сущности. Конечно, представления людей об этой универсальной сущности менялись. В эпоху средневековья представления о человеке как родовом существе стали значительно содержательнее.

Становится все более очевидным, что человек, его деятельность являются главным источником всех богатств, причиной всех исторических достижений. Индивид как основополагающий субъект социально-экономической жизни становится фокусом духовной жизни и мировоззрения. Теоцентризм постепенно преодолевается антропоцентризмом. Наиболее значимым явлением революционных изменений эпохи Возрождения было развитие самих индивидов, преодоление их прежней ограниченности. Хотя в эпоху Возрождения произошло значительное развитие индивидуальной и родовой сущности человека, тем не менее, эти изменения скорее были количественные, а не качественные. И тем не менее лицо человека, выражающее состояние его души, стало самостоятельным предметом художественного воспроизведения в средневековье. Несомненно, достижением этой эпохи стало осознание единства человеческого рода и единой (универсальной) истории человечества, которая фактически отождествлялась с историей христианства. Индивид теперь не отождествлял себя с обществом. Но, как и прежде, интересы общества (рода) были определяющими по отношению к интересам индивида. Как и прежде, носителем родовой сущности человека были лишь избранные. Но количество их, по сравнению с античностью, значительно воз-

росло. Родовая сущность человека вследствие развития индивидов и общества из сферы абстрактного бытия отчасти актуализировалась в форме наличного бытия. Теперь противоречие между ограниченными беспросветными тяготами жизни человеческими индивидами и немногими избранными, олицетворяющими конкретно-историческую форму проявления универсальной природы человека, осознается обществом. Это противоречие осознается не только из-за зрелости индивидов и общества, но и потому, что особая роль избранных, узурпировавших родовые силы человека, получает высокую санкцию религии и церкви. Отчуждение универсальной родовой сущности человека от конкретного исторического индивида не было преодолено, а приняло новые земные очертания политико-правовых, экономических, социальных противоречий общества. Возникает специфический тип учёной деятельности, который ориентирует интеллигенцию не на новизну и оригинальность исследований, а на собирание ранее высказанных мыслей, где границы между чужой и своей мыслью весьма зыбки. Знания предстают в форме всевозможных сумм, компиляций, энциклопедий, компендиумов, этимологий, сводящих в единый текст ранее разрозненное. Поэтому, говоря о средневековом мыслителе-учёном и способах формирования его учёного авторитета, следует отметить, что он, как правило, совмещал в себе самого ученого, философа и верующего.

Последующее развитие индивидов диктовало необходимость снятия ограничений, лимитирующих их деятельность и сдерживающих развертывание сущностных сил. В теории Маркса люди впервые выступили в роли субъектов и субстанции исторического процесса. «Люди делают свою историю, поэтому человеческая история есть история людей» — подчеркивал Маркс. Персоналистический характер

исторического процесса Маркс хорошо продемонстрировал в работе «Восемнадцатое Брюмера Луи Бонапарта». В «Капитале» просматриваются живые человеческие индивиды буржуазного общества. Представляется необходимым обратить внимание на эту сторону теории Маркса, поскольку десубъективизация исторического процесса стала характерным явлением в философии истории XX в. Маркс писал в «Капитале»: «... Мы должны знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую историческую эпоху» [61, с. 12].

Достаточно вспомнить длительную полемику Канта и Гердера по поводу вопроса, кто развивается в истории, род или индивид. Кроме того, еще французские просветители, а затем и Кант показали, что развитие рода далеко не всегда совпадает с развитием индивида, а нередко и противоречит ему. К сказанному следует добавить еще один аспект проблемы, который стал очевиден для Маркса. Человек есть высшая ступень развития природы и, как таковая, представляет универсальную силу природы, находящуюся в универсальных отношениях с миром. Но как совместить творческую мощь, неограниченные возможности, величие человека как родового существа с бессилием, ограниченностью социального положения миллионов людей? Почему лишь немногие индивиды, возвышаясь над остальными людьми, становятся олицетворением родовой силы человека? Как, когда и почему возникло это противоречие между индивидом и родом? Может ли быть оно преодолено и каким образом. Отвечать на эти вопросы могла лишь теория, обладающая мощным эвристическим потенциалом. Исторические эпохи отличаются друг от друга уровнем развития индивидов, а также своим специфическим противоречием между конкретными историческими индивидами и челове-

ком как родовым (универсальным) существом. Европейская цивилизация потратила два столетия (XVII–XVIII вв.) для решения этих задач.

Важный вклад в разрешение названных проблем внесли французские просветители. Французские просветители объектом своего просветительства и субъектом исторического процесса считали экономически доминирующий класс. Понятно, что представители только этого класса воплощали в себе родовую сущность человека, им доверялась высокая миссия построения царства разума. В этом обществе «не человек как *citouen*, а человек как *bourgeoisie*, считается настоящим человеком». Частная собственность и усиливающееся экономическое и социальное неравенство сделало это общество, вопреки ожиданиям просветителей, столь же несправедливым, как и предыдущее. Капиталист обладает универсальной родовой сущностью человека лишь потому, что в процессе производства происходит постоянное отчуждение от наемных работников их сущностных сил. В результате большая часть населения превращается в ограниченных индивидов, лишенных «всего человеческого» (Маркс). В буржуазном обществе, пишет Маркс, «все средства для развития производства превращаются в средства подчинения и эксплуатации производителя, они уродуют рабочего, делая из него неполного человека (*einer Teilmenschen*), принижают его до роли придатка машины, превращая его труд в муки, лишают этот труд содержательности, отчуждают от рабочего духовные силы процесса труда в той мере, в какой наука входит в процесс труда как самостоятельная сила; делают отвратительными условия, при которых рабочий работает... Это отчуждение социальных форм от собственной социальной природы имеет принципиальное значение для всего процесса развития социокуль-

турной системы, запуская механизмы деформации социальной онтологии и обратного переноса свойств и качеств природного мира на сугубо социальные явления и процессы.

Отчуждение выступает здесь как ключевой фактор фундаментального процесса виртуализации социокультурной реальности, при котором сущность социального бытия подменяется абстрактными формами его презентации, а процедуры абстрагирования выступают своеобразным гносеологическим аналогом онтологической категории отчуждения: объект мышления должен быть сначала объективирован как онтологическая определённая, что, в свою очередь, лишает его уникальности, извлекает его из неопределённости жизненной ситуации, то есть отчуждает его от собственной природы. Накопление богатства на одном полюсе есть в то же время накопление нищеты, муки, труда, рабства, невежества, огрубления и моральной деградации на противоположном полюсе.. Для гуманиста Маркса ниспровержение всех тех отношений, в которых человек оказался поработанным, униженным, беспомощным существом, стало категорическим императивом. Эвристическая ценность и практический гуманизм философии Маркса заключается в том, что она сориентирована на реальное преодоление конкретно-исторических форм отчуждения и освобождения человека труда.

Неодолимая тенденция онаучивания труда способствует, согласно Марксу, формированию качественно нового типа деятельности — всеобщего труда. «Этот труд, — пишет Маркс, — имеет научный характер, ... он вместе с тем представляет собой всеобщий труд, является напряжением человека не как определенным образом выдрессированной силы природы, а как такого субъекта, который выступает в процессе производства не в чисто природной, естественно



сложившейся форме, а в виде деятельности, управляющей всеми силами природы». Понятно, что индивид, управляющий всеми силами природы, выступает как универсальная сила природы и потому является носителем родовой сущности человека. Поэтому становление всеобщего труда означает формирование нового типа индивида, воплощающего в себе родовую сущность человека. Для такого человека труд «представляет собой применение знаний, экспериментальную науку, материально-творческую и предметно воплощенную науку» [61].

Формирование нового типа труда и индивида сопровождается постепенным вытеснением из сферы производства «непосредственного труда» частичного человека, ограниченного индивида, являющегося «придатком машины». При стирании принципиальных различий природной и социальной онтологий субъективное переживание тут-бытия не соизмеримо с объективным бытием социальной мегамашины. Онтология мегамашины как отчуждённой рутинизированной социальности не подразумевает артикуляцию самой социальности, что делает крайне актуальной проблему всестороннего изучения социокультурной природы человека как специфической реальности на основе соответствующих онтологических позиций, отражающих принципиальную социокультурную сущность человеческого бытия.

Именно в условиях индустриальной экономики отчуждение индивида от рода достигает своего исторического экстремума, обнаруживая себя, по меньшей мере, в четырех модусах:

- 1) отчуждение в опредмечивании труда, что означает не просто обретение трудом предметного, внешнего существования, но превращение опредмеченного труда в противостоящую, враждебную силу;

2) самоотчуждение в процессе труда, то есть превращение труда из специфически человеческой (сущностной) деятельности в нечто навязанное извне, средство удовлетворения простых материальных потребностей;

3) отчуждение родовой жизни человека, которое означает не что иное, как превращение социального (в том числе преобразованной трудом природы) в чуждую силу, служащую лишь средством индивидуального выживания;

4) отчуждение человека от человека — радикальная антагонизация отношений между людьми.

Отчужденные экзистенциальные силы теряют свое человеческое лицо, посему в искаженном лике рода индивид перестает узнавать самого себя. Так рождается фетиш предметности, когда чуждые сущности начинают восприниматься как подлинные инициаторы или агенты, конституирующие реальность. Это во многом связано с тем, что обмен деятельностью (как материальной, так и духовной) в антагонистических формациях производит на свет огромную массу посредников, встающих между индивидом и родом. Это могут быть экономические, политические, религиозные, даже идеальные объекты. В этом корень всякого фетишизма — товарного, политического, религиозного и т.п. В качестве посредника могут выступать деньги, государство, церковь, различные знания, мнения, идеи и пр., — в антагонистических формациях все они встают между индивидом и родом, образуя тем самым отчужденные формы социальности. Трансформационные ситуации современного развития исподволь «запускают» механизм разрушения традиционных ценностей и ценностного — смыслового ядра культуры личности. Хайдеггер истоки рассматриваемой ситуации видел в том, что современная техника всё более интенсивно превращает человека и природу в «постав», в свои функцио-

нальные элементы. О том же писал Ясперс, утверждая, что человек становится одним из видов сырья, подлежащего обработке, и не может освободиться от власти созданной им техники. В результате и природа, и человек деградируют, разрушаются, становясь простыми функциональными элементами и материалом бездушной машины — поставляющего производства. Мамфорд видит причину кризиса в чрезмерном усилении в культуре значения мегамашин. Скалимовски, озвучивая экзистенциальный страх и растерянность человека в сложившихся пограничных ситуациях, писал, что техника, превратившись в физическую и ментальную опору в столь извращенной и всеобъемлющей степени, стала своеобразным фантомом. Если мы даже осознаем, как она опустошает нашу среду, природную и человеческую, то первой нашей реакцией становится мысль о какой-то другой технике, которая может исправить все это. Такое понимание проблемы порождает ситуацию стирания границ между добром и злом. Знаковой маркировкой поведенческих ориентаций человека по отношению к окружающему миру, природе становится рост отчуждения и пессимизма в настроении, приводящие к деформации личности. Искажение горизонта мировидения собственного бытия разрушает иерархию ценностей. В духовном пространстве «ядра самости личности» поселяется пассивность как отказ от личностного должностования. Это «выливается» в редуцирование духовного измерения человеческого существования. Последнее неизбежно приводит к «расчеловечиванию» человека (Ф. Достоевский).

## 2.2. Роль практики в развитии социокультуры родовых сил человека

Будучи изначально вырванным из естественности животного бытия, не обладая полнотой инстинктивных механизмов адаптации, конституирующих видовую «природу» и соответствующий инструментарий адаптации животного, человек вынужден постоянно преодолевать неполноту собственного существования — как в «материальном» плане, технически достраивая и перестраивая свою телесность, так и в ментальном плане, воссоздавая и пересматривая представления о мире и лежащую в их основе мировоззренческую систему. Понимание этой принципиальной неполноты, незавершённости человека и искусственности, самоконструируемости его способов существования порождает по сути неисчерпаемое пространство проблем разного уровня комплексности и абстрактности. Одним из ключевых является вопрос о самореферентности человеческого существования, то есть о принципиальной моделируемости представлений человека о самом себе — как на индивидуальном, так и на коллективном уровнях.

Практическая деятельность в человеческом обществе, в отличие от процесса жизнедеятельности в животном царстве, определяется не биологическими инстинктами, а исторически вырабатывающимся социокультурным смысловым развитием. Практическая деятельность людей не просто целенаправленная и целесообразная, так как эта черта поведения есть, как мы уже писали, и у животных, здесь же она предусматривает конструирование целей и созидание принципиально нового.

Слово «практика» происходит от греческого слова *praktikos*, что в переводе означает «действие», «активность»,

«деятельность». Одним словом — это деятельность, с помощью которой человек изменяет, преобразует природные и социальные объекты. Как по своему смыслу, так и по способу реализации, практическая деятельность имеет общественный характер и является способом общественного бытия человека. Она является истоком разнообразных форм его жизнедеятельности. Если её рассматривать как определенный процесс преобразования природы в соответствии с интересами человека, который обобщает, регулирует и контролирует обмен веществ между человеком и природой, то тогда она выступает как труд.

Здесь не существенно, как именно возник механизм специфически человеческого способа существования. Достаточно зафиксировать, что корни его лежат в свойственной человеку критической врождённой неоформленности, которая компенсируется искусственными (культурными) формами, осваиваемыми в процессе социального научения и развиваемыми в процессе самоактуализации во вторичных социализирующих практиках. Важно, что в основе специфически человеческого бытия всегда находится определённая система наиболее общих представлений, в которой — в той или иной степени — укоренены все частные представления. Речь идёт о мировоззренческом основании как о необходимом фундаменте устойчивых представлений о модели реальности и самого себя. Только в определенной степени проработанный мировоззренческий фундамент позволяет развернуть устойчивую картину реальности, в рамках которой возможна выработка действенной позиции в условиях принципиальной неопределённости реальной жизненной ситуации. Содержание практики не исчерпывается лишь материальным производством. К ней относится социально-политическая, управленческая деятельность которая регу-

лирует взаимоотношения между отдельными группами внутри рода, сородичами и направлена на постоянное закрепление устойчивости коллективной общественной жизни, взаимоотношений между членами рода и природой, социальной действительностью с целью удовлетворения потребностей, которые возникают. Усложнение поведенческих стратегий необходимо нуждалось в соответствующем наращивании сложности социокультурной системы. Социокультурная система функционально компенсировала человеку недостаточность (с точки зрения выживания) врождённых биологических качеств и поведенческих алгоритмов, став новым небиологическим механизмом фиксации и межпоколенной трансляции надындивидуального опыта, обеспечив формирование собственно социальной реальности как результата кооперации индивидуальных усилий в коллективных действиях и устойчивого механизма репрезентации опыта. Только так человеческое бытие могло приобрести уникальное надприродное измерение сугубо человеческой духовной активности, новый план развёртывания собственных потенций.

Развитие и усложнение используемых человеком механизмов адаптации привело к принципиальному возрастанию значимости социокультурной составляющей человеческого существования. Преобразование предметного мира соответственно потребностям человека, — это основа общественной жизни, которая создает возможность человеку изобретать все необходимое для удовлетворения своих потребностей: в пище, одежде, жилье и т.п. Именно такого рода направленность деятельности человека позволила сделать такие великие достижения, как:

- 1) знакомство с колесом;
- 2) изготовление керамики;

- 3) строительство крупных сооружений;
- 4) зарождение металлургии;
- 5) появление земледелия;
- 6) возникновение скотоводства;
- 7) изобретение плуга, появление прядения,
- 8) шадуфа в Древнем Египте в начале II тыс. до н.э., ткачество.

Практика служит основой познания, поскольку познание формируется на основе предметно-практической деятельности общества и на первых порах выступает одним из моментов этой деятельности. С развитием практической деятельности развивается и сам человек, его чувственное восприятие мира вещей расширяет сферу воспроизводимых свойств последних за счет отображения социальных функций предметов.

А. Ахиезер отмечал возрастающий интерес к культуре и формам взаимодействия между людьми в процессе практического формирования социокультурного пространства своей повседневности в ту или иную эпоху. Он отмечал, что этот сдвиг в ракурсе рассмотрения может быть выражен в форме особой социокультурной теории и методологии изучения человека, общества, где предмет исследования не редуцируется ни к человеческим отношениям в любой их форме, ни к культуре, но нацеливает познание, прежде всего, на переход между этими двумя аспектами человеческой жизни и деятельности, на их взаимопроникновение, взаимокритику, на способность человека эффективно совершать этот переход, рассматривать эту способность как возрастающую ценность. Этот переход рассматривается как цель, результат и содержание смысловой человеческой жизнедеятельности, поскольку предполагает переосмысление и интерпретацию способов опосредования оппозиций между ро-

дом и культурой. Именно так с акцентом на «между» в этих взаимопереходах в лоне пространственно-временных зазоров презентируют себя родовые и индивидуальные сущностные силы рода человеческого.

Важный вклад в развитие представлений о сущностных силах человека с этих позиций внес В.К. Шановский. Согласно этому автору сущностные силы — это внутренний импульс и механизм человеческой самореализации; они являются, своего рода, инструментами, позволяющими человеку установить активное отношение с миром и обществом.

Е.А. Железов, рассматривая понятие «сущностные силы», считает, что последние являются обозначением для субъективных структур человека. Иными словами, сущностные силы человека носят характер субъективных деятельностных состояний (способностей, потребностей, интересов, чувств), благодаря чему они выступают в качестве имманентных «орудий» для многообразных социально-деятельностных связей человека с миром и обществом. Первобытный коллектив, сообщество и есть не что иное, как динамическая связь сущностных сил индивидов, на базе которой осуществляется обмен и взаимное обогащение индивидов, групп, поколений накопленным социальным опытом. Это можно представить как триаду: «субъект — деятельность — общение», обнаруживая при этом, что сущностные силы существуют:

а) имманентно (в-себе и для-себя, как форма субъективности);

б) интенционально (вовне-себя и для другого, как форма деятельности);

в) ретенционально (для-другого и через другого, как форма общения).



Этой триадой закручивается круговорот сущностных сил, что и составляет глубинный механизм исторического движения: интенции индивидов, которые, творя родовое богатство (общественные предметы, институты, идеи), в свою очередь, сами воспроизводятся ретенцией, исходящей от рода. Родовое выступает по отношению к индивидуальному как свое другое, в котором и через которое совершается историческое развитие индивидов и, в конечном счете, самого человеческого рода.

Адаптация первобытного человека к среде обитания основывалась на во многом искусственно сконструированных технологиях изготовления и применения орудий и моделях коллективного поведения. При этом развитая техника выживания позволила человеку выработать весьма эффективные стратегии эксплуатации окружающей среды и сделать выживание в природной среде относительно рутинным процессом, «механизовав» многие из его аспектов как в прямом инструментальном, так и переносном управленческом смысле. Причём уже на самых ранних стадиях механизмы социальные, необходимые для общей координации коллективных действий, по своей сложности, очевидно, превзошли техники непосредственного взаимодействия с окружающей средой. Этот фактор стал решающим в дальнейшем развитии вида: сложность внутри социальных отношений и порождаемых ими проблем оказалась несоизмеримо выше, нежели проблемы выживания в природной среде. Одним из важных аспектов стало понимание самореферентности человеческого существования, принципиальной моделируемости представлений человека о самом себе — как на индивидуальном, так и на коллективном уровнях.

По сути, мировоззренческая выстроенность картины реальности обеспечивала человеческое бытие «общим планом», который восполнял неполноту представления, налич-

но схватываемой реальности, поскольку горизонт её рефлексии сужался обстоятельствами внешнего мира: враждующими группами лиц, хищными животными, погодными условиями и т.д. Онтический (Хайдеггер) план — это ограниченное пространство субъекта, в котором он способен на какие-то как бы самостоятельные действия, на какие-то собственные события, непосредственно в восприятии даётся человеку разрозненно, элементарно, эпизодически, локально, то есть внеконтекстно. Мировоззренческая система позволяет восстановить эту принципиальную фрагментарность восприятия до определённой целостности, системно организованной предметности, представленности, то есть контекстуальной понятности. Таким образом, мировоззренческая система при всей её субъективности объективно является необходимым условием устойчивого существования человека. Эта объективная необходимость картины реальности, которая, однако, всегда будет оставаться субъективным конструктом, составляет суть диалектического положения человека в мире.

Процесс исторического развёртывания социокультурной реальности неизбежно сопровождался развитием форм отражения, описания и репрезентации не столько природной, сколько самой этой социокультурной действительности, усложнение которой обусловило формирование целостных мировоззренческих комплексов, призванных упорядочивать и замыкать в единый контур наличные на данном этапе общественного развития представления о жизненном мире как пространстве коллективного бытия человека. Эти представления усложнялись вместе с наращиванием комплексной сложности задействуемых операционных средств и основанных на их применении практик. Но важно отметить, что такое усложнение представлений было

обусловлено не только непосредственной нуждой в осмыслении предпринимаемых действий, но также и прежде всего необходимостью воспроизводства общей системной связности всей совокупности выработанных представлений о жизненном мире. То есть картина мира сама по себе стала нуждаться в восполнении собственной связности, когда понимание всех её аспектов в непосредственной данности становилось всё более затруднительным по причине всё большей дифференциации индивидов, будь то возрастание специализаций и, как следствие, специфичности приобретаемого частного опыта, или объективные возрастные ограничения, которые усложняют процесс понимания, но не делают его менее необходимым.

Текущее, локальное, фиксируемое здесь и сейчас наличное существование открывается для осмысленного прочтения его процессуальности, преемственности только при наличии механизмов устойчивого мировоззренческого представления, которое снимает неопределённость, но исключительно в рамках системно организованной онтологии, задающей универсальную точку отсчёта и систему ориентиров, алгоритмы выявления и интерпретации феноменов, контекстуального их осмысления и интеграции в общий смысловой план, что, в свою очередь, воспроизводит и дополняет существующую мировоззренческую систему.

Онтологические установки позволяют осуществлять относительно устойчивое позиционирование субъекта в принципиальной релятивности онтической данности, задаёт предельные границы наличного, возможного и должного. Онтологическая система ориентирования фундирует любые оценки, на основе которых происходит фиксация состояния среды и выбор возможных стратегий взаимодействия. Это касается и морального суждения, которое возможно только

и исключительно в рамках редукции частной ситуации к максимально абстрактной общей модели. И если онтологическая система сама по себе и не задаёт собственно морального правила, она служит необходимым условием определения онтической диспозиции, задающей масштаб и пределы его применения. Эта мировоззренческая, теоретически не разработанная, но лежащая в основе любой реальной жизненной практики онтология, в которой фундируются все «здравомысленные» экспликации и дедукции любой культуры, является первичной формой организации онтической осмысленности, абстрактная умозрительная рефлексия которой в пределе порождает философское мышление. При этом философская абстракция, направленная на самые общие принципы построения и закономерности бытия вообще, достигает успеха ровно в той степени, в которой игнорирует частности, то есть именно то, что составляет непосредственный субстрат бытия-в-мире, тут-бытия.

Уже на самых ранних стадиях развития человека задачи адаптации к условиям среды существования, актуальные для всех живых существ, дополняются сугубо человеческим комплексом задач интеграции индивида в коллектив. Специфика человеческого бытия была обусловлена преимущественно искусственным характером форм его коллективности, из чего проистекала размеренность, рефлексирующая в той или иной степени жизненный мир человека на природную и сугубо человеческую реальности, каждая из которых требует специфических подходов к решению проблем адаптации. Разница в механизмах решения этих адаптационных задач отражалась и в соответствующих мировоззренческих представлениях. Отсюда наличие в онтологическом фундаменте мировоззрения любой устойчивой социокультурной системы чёткого онтологического различения онтически

заданной инаковости природной и социальной реальностей — первой и второй природы.

Очевидно, что представления о природе, о реальности первого порядка не могут исчерпывающе описать реальность социального пространства и наоборот. Иначе говоря, речь идёт о наиболее общих представлениях о сущности, особенностях и качествах, законах построения и функционирования природной и социокультурной реальностей.

Адаптация первобытного человека к среде обитания основывалась на подсмотренных в животной среде событий и опыте применения орудий труда в моделях коллективного поведения. При этом техника выживания позволила человеку выработать весьма эффективные стратегии эксплуатации окружающей среды и сделать выживание в природной среде относительно рутинным процессом, «механизировав» многие из его аспектов как в прямом инструментальном, так и переносном управленческом смыслах. Идеалы общественной жизни Древнего Египта, требования, предъявляемые обществом к свободному египтянину, запечатленные четыре с половиной тысяч лет назад на пирамиде Хеопса и сохранившиеся на ней до наших дней, представляют интерес и сегодня. Среди них: «Если ты стал велик после того, как был мал, если ты стал богат после того, как был беден, не скупись, ибо все богатства достигли тебя как дар Божий». «Твои мысли не должны быть ни высокомерны, ни унижены. Если ты возбужден — успокойся: человек приветливый преодолевает все препятствия». «Не сей страха среди людей, ибо господь воздаст тебе в той же мере». Различия между людьми были стерты с лица земли, их место заняли функциональные различия отдельных категорий работников. Благодаря этому, тысячи участников работ были организованы в стандартные функциональные группы; возник-

ла управленческая пирамида — иерархия ответственности за исход работ; стало возможным пооперационное разделение труда.

Причём уже на самых ранних стадиях социальные механизмы, необходимые для общей координации коллективных действий, по своей сложности, очевидно, превзошли техники непосредственного взаимодействия с окружающей средой. Этот фактор стал решающим в дальнейшем развитии вида Гомо: сложность внутрисоциальных отношений и порождаемых ими проблем оказалась несоизмеримо выше, нежели проблемы в природной среде. На стыке VIII–VII вв. до н.э. Гуань Чжун разработал теорию о двух возможных путях управления: «ба-дао» — правление, основанное на силе, и «ван-дао» — правление, основанное на честности. Причём государство рассматривалось как огромная семья, в которой люди должны строить отношения между собой по принципу «старший – младший». Своего расцвета управленческая мысль Древнего Китая достигла во второй половине первого тысячелетия до н.э. В это время сформировались основные управленческие учения, не утратившие своего значения и поныне. Среди них: конфуцианство, моизм, легизм, даосизм.

Мировоззренческая онтология, являясь логосом, т.е. определённым образом формализованным представлением реальности в мышлении, в каких бы конкретных формах это мышление не было организовано, обнажает при непосредственном наполнении онтологических структур рефлексивное содержание, различия, которые могут быть принципиальными, вплоть до полного несовпадения базовых аксиоматик. Эти содержательные несовпадения и отличают различные мировоззренческие системы и вытекающие из них генерализации структурных представлений о реальности. В наиболее общем виде различия мировоззренческих онтоло-

гий проявляются в представлениях о сущности и демаркации двойственной природы человеческого бытия. Сама по себе эта двойственность в той или иной форме фиксируется в любой культурной традиции и в любой мировоззренческой системе, но фиксация эта происходит в различных формах и имеет принципиальное значение для социальной практики, для общего обоснования которой, собственно, и вырабатываются соответствующие онтологические элементы мировоззрения. Иначе дело обстоит в мировоззренческих онтологиях, которые необходимо отталкиваются от фиксации краеугольного различия природы и специфически «человеческой» реальности как непосредственного пространства развёртывания собственно бытия человека. Именно это различие является принципиальным в организации социальной реальности, определяя, собственно, что «реально» (в социальном смысле), а что является лишь фоном такой реальности.

Усложнение поведенческих стратегий человека нуждалось в соответствующем наращивании сложности социокультурной системы. Социокультурная система функционально компенсировала человеку недостаточность врождённых биологических качеств и поведенческих алгоритмов, став новым небиологическим механизмом фиксации и межпоколенной трансляции надындивидуального опыта. Обеспечив формирование собственно социальной реальности как результата кооперации индивидуальных усилий в коллективных действиях и устойчивого механизма репрезентации опыта. Так человеческое бытие приобрело уникальное надприродное измерение сугубо человеческой духовной активности, новый план развёртывания собственных потенций. Развитие и усложнение используемых человеком механизмов адаптации привело к принципиальному

возрастанию значимости социокультурной составляющей в совершенствовании человеческого существования и развития его родовых сил.

Процесс исторического развёртывания родовых сил в социокультурной реальности неизбежно сопровождался развитием форм отражения, описания и репрезентации не столько природной, сколько самой социокультурной действительности, усложнение которой обусловило формирование целостных мировоззренческих комплексов, призванных упорядочивать и замыкать в единый контур наличные на данном этапе общественного развития представления о жизненном мире как пространстве коллективного бытия человека. Процесс рутинизации адаптационных стратегий и алгоритмов путём закрепления их в культурной традиции привёл к росту значимости неприродного социокультурного плана. Человек всё более автономизировался от окружающего природного мира, замыкался в социокультурном пространстве — принципиально новой реальности, возникшей как продукт его собственной коллективной активности.

Техносфера же как проекция социокультурного пространства на природный мир стала универсальным посредующим звеном. Эти поддающиеся непосредственному освоению в процессе научения социальные технологии создавали потребность в организации образовательной практики. Включаясь в слаженное коллективное взаимодействие, человек должен был переживать определённый мистический транс, вызванный сопричастностью синергии коллектива, совокупный результат деятельности которого превосходил любые индивидуальные возможности, а недоступность для понимания его архитектуры и происхождения формировали первичный уровень мистического мышления, подразумевающего наличие в реальности некоего



незримого для чувств и разума, но действенного плана. Именно эта непостижимая коллективность фиксировалась в первобытных мистериях обрядов посвящения и ритуалов перехода в доступных функциональных социокультурных формах и, очевидно, в соответствующих онтологических представлениях.

Тотемные танцевальные ритуалы помогали обрести силу, хитрость, выносливость и другие качества, присущие тому или иному тотему, заручиться его поддержкой. Как предполагает В. Тыминский, главное заключается в том мистическом состоянии, которое наступает через несколько часов танца. Оно напоминает опьянение от собственного движения, когда границы реальности становятся прозрачными, и скрытая за ними, вторая реальность становится такой же воспринимаемой. Человек в танцах древности был как бы воплощением подсознания Вселенной. Танец переводит человека в другую плоскость бытия. Наблюдающему со стороны трудно понять внешнюю бессмысленную жестокость танца Макомы, танца до изнеможения, до смерти. Крики усталости похожи на рычание. Экстатически сверкают глаза. Только безумные способны выдержать такое нечеловеческое напряжение. Некоторые от изнеможения рушатся на камень пещеры, и женщины покрывают бездыханного стеблями тростника и вытирают пот и кровь перьями страуса. Однако до окончания танца еще далеко. В этом феномене поражает видимая деструктивность, нелогичность происходящего: танец молодых мужчин, обреченных на смерть, не выдержавших нечеловеческого напряжения, как будто не хватало испытаний в реальном мире. В чем состоял жизненный смысл такого жестокого противостояния человека с самим собой? То, что существует на феноменологическом уровне в уродливых, парадоксальных для разума фор-

мах, то имеет свою скрытую внутреннюю таинственную логику. Рациональное мышление в данном случае бессильно, это область интуитивного познания, открывающаяся через переживание этой реальности.

Возникающая в результате сложная совокупность взаимно вложенных отношений и процессов, формировала — уже на ранних стадиях развития вида — специфически человеческую проблематику, осмысление которой составляет первичную суть любой рефлексивной мысли. По сути, объективность природной реальности дополнилась вторичной объективностью социума, представленной имплицитно обуславливающими любое социальное действие, но не фиксируемыми непосредственно факторами, которые, вслед за Э. Дюркгеймом, можно назвать «социальными фактами». Человеческое мышление не могло не отобразить в доступных формах этот план человеческого бытия, значение которого возрастало по мере усложнения как культурных форм деятельности, так и мышления, задействованного в них.

Специфика второй природы именно своей не данностью, но необходимостью обусловила формирование соответствующей онтологии, не сводимой к онтологии природы. Фиксируемые в этой онтологии в виде самых глубинных умолчаний скрытые свойства и отношения, действительно характерные только для социальной реальности, не могли быть обозначены вплоть до конца XIX в.

Формирование устойчивых обратных связей между базовыми «очевидностями» онтологии социальной реальности и устойчивых форм их задействования, то есть собственно мышления, сформировало базу первого развитого мировоззрения, которое традиционно описывается как мифологическое. И уже в его рамках может быть легко выявлена специфическая проблема соотношения онтологии при-

роды и онтологии социальной реальности, которые представляют подвижные структуры, граница между которыми может смещаться весьма динамично и интенсивно. Так, уже на первых стадиях развития мифологического мировоззрения онтология, описывавшая социальную реальность, послужила базой для выработки сложного комплекса представлений, которые успешно описывали скрытые механизмы работы общественной системы, объектом которых являлся сам человек. Эта незримая, но неизбежная зависимость наличной действительности от действительности неличной, на долгое время стала универсальной моделью описания реальности. Произошла экспансия представлений, изначально порождённых в рамках социальной онтологии, в онтологию природы. Хотя и обратные процессы имели место быть, но представляется, что они имели принципиально вторичный характер.

Общая схема подразумевала понимание природной реальности на основе интуиций социальной онтологии как изначально более сложной и выступавшей полем непосредственной вовлеченности человека. Это происходило при дедуктивном переносе на конкретные фрагменты вещественного мира некоторых общих свойств объектов социальной реальности, важнейшей характерной чертой которых является спонтанность. Здесь примерами могут служить первобытные анимистические представления или современные формы фетишизма. Однако такие переносы должны были приводить к принципиальной релятивизации границ онтологий материального мира и социального пространства, особенно при вовлечении индивида в социальные практики, которые в той или иной степени нивелировали специфику социокультурного пространства, которые становились неизбежными по мере развития социокультурной системы.

Например, практики, сопряжённые со значительной социокультурной дистанцией акторов, с частой сменой социальных позиций, с необходимостью абстрагироваться от непосредственной вовлеченности в силу чрезмерной эмоциональной нагруженности. Важно отметить, что такое усложнение представлений было обусловлено не только непосредственной нуждой в осмыслении предпринимаемых действий, но прежде всего необходимостью воспроизводства общей системной связности всей совокупности выработанных представлений о жизненном мире. То есть картина мира сама по себе стала нуждаться в восполнении собственной связности, когда понимание всех её аспектов в непосредственной данности становилось всё более затруднительным по причине всё большей дифференциации индивидов, будь то возрастание специализаций и, как следствие, специфичности приобретаемого частного опыта, или объективные возрастные ограничения, которые усложняют процесс понимания, но не делают его менее необходимым.

Целостная теория исторического процесса социокультурного развития родовых сил человека, которая бы описывала и объясняла, как в общем, так и в обобщенном виде многообразии проявления в практике жизнедеятельности этих сил на сегодняшний день отсутствует. Однако стоит отметить, что существенные ее фрагменты, в разной мере схватывающие сущность общественных изменений, все же имеются в мировой и отечественной науке. Фундамент этой теории был заложен К. Марксом и Ф. Энгельсом. Впервые видение исторического процесса, его направленности, объективного, закономерного и поступательного характера было обозначено К. Марксом и Ф. Энгельсом в «Немецкой идеологии»: в общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зави-

сящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Общественное бытие — это материальная жизнь индивидов, это сами люди как социальные материальные интегральные существа, производящие свою универсальную, родовую и индивидуальную сущность посредством преобразования природы [66].

Важно учитывать, что люди, производящие свою жизнь в труде, одновременно являются историческими субъектами и других форм воспроизводства своей бытийности — семейной и этнической, где также разворачивается сущность человека и его сущностные силы. В предисловии «К критике политической экономии», он обозначил, что в самих людях как производящих свое бытие стоит искать в конечном счете ключ ко всякому общественному изменению [60]. Удаление из формации — диалектики родового и индивидуально-содержания в сущностных силах человека — производящих и мыслящих людей — глубоко чуждо научному исследованию, оно отбрасывает его по теоретическим основаниям на тысячелетия назад, неизбежно рождает абстракции, которые сродни представлениям первых древнегреческих философов. Древние, к примеру, полагая в качестве основы мира некое первовещество, приходили к выводу об изменяющемся мире, который внутренне остается всегда неизменным. Формация — это прежде всего люди, исторически определенным образом материально и духовно производящие собственную жизнь, достигшие исторического уровня собственного развития со всеми своими социальными связями и отношениями.

При такой антропологической интерпретации категории формации выступает в виде синтеза многочисленных определений общества, конкретно-всеобщего понятия, яв-

ляющегося итогом длительного логического восхождения от абстрактного к конкретному при анализе общественной жизни. Такое понимание формации позволяет раскрыть исторический процесс как движение от простых формаций к сложным и выявить при анализе соотношения данных этапов целый ряд закономерностей общественного развития, ранее большей частью не замеченных наукой — это непрерывное самоизменение, самоусложнение человека, то есть непрестанная трансформация, непрекращающаяся метаморфоза сущности человека в ее родовом и индивидуальном измерении. Закономерности эти в сообразно сущности человека виде, по сути, повторяют закономерности мирового процесса, открытые конкретно-всеобщим материализмом, являются их модификацией. Они являются закономерностями движения к тождеству конечного и бесконечного в человеке, а конкретнее — закономерностями движения к тождеству универсального, родового и индивидуального в людях.

Таким образом, модификации родовой сущности человека являют себя в практиках той или иной общественно-экономической формаций, в недрах которой кристаллизуется общественная жизнь родового человека на определенном этапе истории. Ее структура всегда выступает коррелятом иерархии родовых сущностных сил человека, а логика формационных переходов превращается в логику развития самой человеческой сущности: в общественной формации всегда фиксируется общественная трансформация. Вместе с тем, формация, будучи конкретно-историческим типом общества, всегда есть выражение не только родовой, но также индивидуальной сущности человека, воплощает их конкретно-историческое единство. В свою очередь, индивидуальное измерение предполагает рассмотрение общества в

качестве сложно организованной совокупности индивидов: здесь родовая жизнь предстает как конкретное целое, в котором общечеловеческое оттеняется, дополняется, расцветивается палитрой индивидуальных различий. Такая оптика позволяет увидеть, что каждое отдельное человеческое существо несет в себе в снятом виде весь ансамбль человеческих взаимоотношений. Человек как социальный индивид — это живое отражение лица рода; и если родовая жизнь может быть артикулирована только в своеобразии индивидуального, то достояние индивида всецело определяется полнотой родового содержания, в котором он укоренен.

Напряжение между родовым и индивидуальным измерением в бытии человека является главным историческим противоречием и движущей силой исторического процесса. На протяжении значительной части истории развитие человеческого рода в целом совершается при однобоком, одностороннем и неравном развитии индивидов. Иными словами, интегральная мощь рода обеспечивается за счет непропорционального распределения родовых сущностных сил между индивидами, и это не только симптом глубинного размежевания родового и индивидуального в человеке, но и свидетельство нарушения, искажения подлинной сущности человеческой деятельности и общения.

Данная асимметрия приводит к тому, что каждый конкретный индивид в известных исторических условиях оказывается отчужденным от полноты родовой жизни, что продолжает иметь место как в прошлом, так и в наше время — отчуждая человека от его социальной вовлеченности в реальность, и отношения начинают носить опосредованный характер, исчезает первичная связь между функцией и её пониманием. Принудительность социальной реальности перестаёт быть самоочевидной, и для восполнения её пол-

ноты требуются заместительные практики и представления. Причём, если изначально социальная онтология задавала трактовки природных феноменов, то со временем процесс приобретает двунаправленный характер: либо природный объект символически наделяется неприродным представлением или переносится в социокультурное пространство и становится предметом этической озабоченности, либо элемент социокультурной реальности объективируется в процессе символического овеществления путём отчуждения от собственной социокультурной природы.

Отчуждение выступает здесь как ключевой фактор фундаментального процесса виртуализации социокультурной реальности, при котором сущность социального бытия подменяется абстрактными формами его презентации, а процедуры абстрагирования выступают своеобразным гносеологическим аналогом онтологической категории отчуждения: объект мышления должен быть сначала объективирован как онтологическая определённости, что, в свою очередь, лишает его уникальности, извлекает его из неопределённости жизненной ситуации, то есть отчуждает его от собственной природы.

Указанные тенденции ведут к стиранию грани между онтологиями природы и общества и к вырождению социокультурной реальности в объективно презентуемое пространство, тождественное пространству природной среды, что, очевидно, объективирует и все его феномены, лишая социокультурные формы их собственного социального содержания, отражающего суть бытия человека как коллективного существа. Онтология мегамашины как отчуждённой рутинизированной диалектики их развития, социальной не подразумевает артикуляции самой социальности, что делает крайне актуальной проблему всестороннего изуче-



ния социокультурной природы человека как специфической реальности на основе соответствующих онтологических позиций, отражающих принципиальную социокультурную сущность человеческого бытия. Наиболее адекватным местом для ристалища отношений между родовым и индивидуальным в человеке является выделение исторических эпох. Именно в пространственно-временном ареале «отсекаются» все пороговые значения и смыслы, не соответствующие диалектике движущих сил исторического развития, видородовых и индивидуальных сущностных сил человечества.

В этом отношении, насколько бы несхожими ни казались конкретные теории античности, средневековья или нового времени, рассматривающих диалектику сущностных сил человека, расхождения между ними обусловлены в большей степени частностями, а не мировоззренческим противостоянием. Поскольку в центре их размышлений всегда стояла забота о сохранении на Земле человека и всего живого, что в этот мир пришло до него и вместе с ним, необходимо отметить, что в рассматриваемой концепции исторического процесса все три функции научной теории (описательная, объяснительная и прогностическая) впервые «работали». Это означает, что концепция Маркса и Энгельса по своему эвристическому потенциалу отвечала требованиям научной теории, став своеобразным итогом многовековых интеллектуальных поисков материалистического понимания истории, где концепция человека как исторического существа образовала центр, ось и, во многом, исходный пункт социально-философского анализа. Он открыл четвертую структуру феномена отчуждения (отчуждение от процесса труда, от продукта труда, отчуждение между людьми и самоотчуждение человека) и дал мощную критику товарного фетишизма. Вместе с тем, Марксу принадле-

жит глубокая идея о том, что отчуждение между родовой и индивидуальной сущностью человека составляет «загадку истории».

Как своеобразная реакция на формационную теорию понимания истории возник совершенно иной общий подход к истории. Плюрально-циклическое понимание истории — это философско-историческая концепция, согласно которой история конкретных человеческих формирований распадается на множество, совершенно не связанных между собой, историй бытия социальных конфигураций, которые проходят одни и те же жизненные циклы. Все они, подобно живым организмам, зарождаются, развиваются, достигают расцвета, а затем приходят в упадок и погибают. На смену им приходят новые живые организмы и все снова повторяется.

Авторами такого подхода к пониманию природы общества и родовых сил человека, культуры и цивилизации стали Ж.А. де Гобино «Очерк неравенства человеческих рас» [25], Г. Рюккерт «Учебник всемирной истории в органическом изложении», Н.Я. Данилевский «Россия и Европа». В XX в. эта линия рассуждений была продолжена в «Закате Европы» О. Шпенглера [130], «Постижении истории» А.Дж. Тойнби [114] и трудах их многочисленных последователей: Ф. Бэбби, К. Квигли, Л.Н. Гумилева и др.

В связи с вышесказанным следует, что все исторические социальные образования равноценны, эквивалентны, а человечество не эволюционирует, и уж тем более — не прогрессирует. Поскольку история — это бесконечное повторение одинаковых циклов, то в целом она есть не более, чем механическая совокупность множества монотонно схожих между собой процессов. Сторонники этого подхода использовали разные термины для выделяемых ими исторических единиц: «культурно-исторические индивиды», «культурно-

исторические типы», «культуры», «общества», «цивилизации», которые позволяли им увидеть в той или иной уникальной культуре лишь замкнутый на себя радикально конечный организм, то есть культурно-историческую монаду.

Шпенглер, опираясь на эйдетическую диалектику индивидуального прафеномена и его выражения, попытался раскрыть суть фундаментального механизма и смены циклов. Для Шпенглера «человечество — лишь зоологическое понятие, слово, лишённое какого бы то ни было смысла». «У человечества нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана, как нет цели у бабочек или орхидей». «Пустой картине всеобщего исторического развития как линейного процесса» он противопоставляет «спектакль множества сильных культур, расцветших благодаря первобытной силе, вышедших из материнского лона земли», существование которых есть свидетельство не единого процесса мировой истории, а единства проявлений жизни во Вселенной! Подобно любым организмам культуры рождаются, созревают, увядают и уходят безвозвратно. Причем каждая культура создает собственные ценности, которые несут абсолютный смысл в определенном замкнутом пространстве, за пределами которого они не имеют смысла, что делает каждую культуру уникальной и непостижимой для других.

Верный своему метафорическому стилю изложения материала Шпенглер следующим образом определяет цивилизацию: «Цивилизация — неизбежная судьба культуры. Здесь достигнут тот самый пик, с высоты которого становится возможным решение последних и труднейших вопросов исторической морфологии. Цивилизации есть суть самые крайние и самые искусственные состояния, на которые способен более высокий тип людей. Они — завершение: они следуют за становлением как ставшие. За жизнью — как

смерть, за развитием — как оцепенение». Иначе говоря, по Шпенглеру, культура определяется душой народа, который, вступая на историческую арену в качестве активного субъекта истории, создает оригинальные и значительные ценности в самых разных сферах социальной жизни (в религии, искусстве, философии, науке, технологии). Упадок же культуры наступает в период ее заката — на стадии цивилизации. Именно тогда в обществе начинают преобладать, господствовать рациональность, прагматизм, утилитаризм, территориальная экспансия, власть денег во всех сторонах человеческого бытия.

Наступает время «мировых городов», которые эксплуатируют обширную провинцию, служащую своего рода питательной средой для их роста, а политика становится определяющим видом деятельности.

Шпенглер с помощью физиогномического метода пытается проникнуть в сферу уникального. Однако физиогномика в неповторимом и единичном открывает всеобщие и универсальные стороны человеческого бытования: все исторические организмы рождаются из единой первозаданной стихии; все в морфологической подробности выступают как осуществление идеальной реальности, представленной во семью различными прафеноменами; историческая жизнь культур выражается в эстетических, религиозных и политических формах; у культурных организмов в развитии наблюдается процессуальное единство; история восьми независимых друг от друга культур является человеческой историей, что указывает на единство носителя историчности и придает культурной независимости и уникальности весьма относительный характер.

У Арнольда Джозефа Тойнби основной его философско-исторический труд «Исследование истории» выходил в те-

чение 28 лет. На русском языке имеется сокращенное изложение первых семи томов в книге под названием «Постижение истории» [114]. Перечень полностью развившихся обществ А.Дж. Тойнби начинается с западного, которое существует и сейчас. Кроме него, живыми являются еще четыре общества: православно-христианское, исламское, индуистское и дальневосточное. Таким образом, живых обществ всего пять. Однако в дальнейшем выясняется, что исламское общество состоит из двух совершенно самостоятельных обществ: иранского и арабского. В результате число живых цивилизаций возрастает до шести. Еще дальше православное общество подразделяется на основное православное и православное в России, а дальневосточное — на основное дальневосточное (в Китае) и на дальневосточное в Японии и Корее. Таким образом, оказывается, что сейчас продолжают существовать восемь цивилизаций (правда, сам А.Дж. Тойнби почему-то упорно повторяет, что их семь). В прошлом существовало еще 13 полностью развившихся цивилизаций. К ним А.Дж. Тойнби относит эллинское, сирийское, китайское, минойское, шумерское, хеттское, вавилонское, индийское, андское, мексиканское, юкатанское, майяское и египетское общества. Всего, таким образом, у него первоначально фигурирует 21 развившаяся цивилизация. В 7-м томе он добавляет к этому списку еще две: шанскую (в Китае) и индскую. В результате число развившихся цивилизаций возрастает до 23. Кроме них существуют или существовали четыре приостановленные цивилизации: эскимосы, кочевники, спартанцы, османы (иногда к ним причисляются полинезийцы, и тогда их число доходит до пяти) и четыре недоразвитых (*abortive*) цивилизации (дальне западная христианская, дальневосточная христианская, скандинавская и первая сирийская). В 5-м томе появляется еще одно истори-

ческое образование, которое А.Дж. Тойнби именуется «космосом средневековых городов-государств Запада» и никак не характеризует. Такая картина предстает перед нами в первых десяти томах.

По Тойнби, цивилизации представляют собой динамические образования эволюционного типа: именно динамика отличает цивилизации от примитивных сообществ. Последние статичны по своей природе, срок их жизни сравнительно короток, территория ограничена, а население немногочисленно. Цивилизации, напротив, существуют длительное время и, занимая обширные земли с огромным населением, способны к росту и территориальной экспансии. Тойнби насчитывает свыше двадцати цивилизованных сообществ. Маркером, отличающим одну цивилизацию от другой, является, по Тойнби, религия. Классифицируя цивилизации по религиозному критерию, Тойнби обнаруживает, что цивилизованные сообщества в одних случаях могут быть совершенно независимыми друг от друга, в других — способны образовывать цепочки религиозной и культурной преемственности. Между тем Тойнби восстает против абсолютизации континуальности в истории и настаивает на ошибочности концепции единства цивилизации, в основе которой лежит европоцентризм и представление о прямолинейности развития.

Чтобы объяснить переход общества из стояния покоя в деятельную стадию, Тойнби предлагает оригинальную схему вызова и ответа. Вызов — это, как правило, внешний фактор, побуждающий общество к росту. Ответ же берет свое начало в имманентных творческих усилиях людей, составляющих элиту. Таким образом, цивилизация рождается как ответ на вызов. Рост цивилизаций представляет собой прогрессивное и кумулятивное поступательное движение. С

внешней стороны, это движение проявляется как территориальная экспансия и техническое овладение средой, с внутренней — как духовный процесс самодетерминации и самоорганизации общества. Внешние аспекты роста — а именно, овладение социальным окружением (экспансия) и физической природой (техника) — сами по себе не могут служить критерием развития цивилизаций, поэтому Тойнби обращает внимание на внутреннюю сторону их роста — на процесс самодетерминации. Эта социальная самодетерминация возможна лишь тогда, когда энергия деятельности общества переносится из сферы экстенсивного освоения внешнего мира в сферу внутренней самоартикуляции. Этот перенос Тойнби именуется сдвигом поля действия. Рост цивилизованного общества, таким образом, должно усматривать в повышении степени субстанциальности социальной жизни.

Согласно Тойнби, общество есть надличностное отношение индивидов. В обществе человеческие существа связаны между собой через индивидуальные поля действия, которые пересекаются и, накладываясь друг на друга, образуют надперсональный макрокосм. Макрокосм этот, однако, сам по себе не может быть источником социального действия и силы, поскольку он представляет собой лишь совокупность отношений или полей. Исходя из этого фундаментального положения, Тойнби заключает, что самодетерминация общества осуществима только посредством деятельности духовно озаренных индивидов, которые распространяют свое индивидуальное творческое мастерство на весь макрокосм, тем самым способствуя поступательному движению в его внутреннем самоопределении. Здесь чрезвычайно важной представляется мысль Тойнби о том, что актуальное бытие цивилизации рождается из множества интенциональных лучей человеческой деятельности, образу-

ющих «культурную радиацию». Однако этой констатацией он и ограничивается. Тойнби не только редуцирует сущностные силы к духовным потенциям отдельных личностей, а их деятельность к творчеству, но и отрицает обратное влияние общества и общественных отношений (макрокосма) на индивидов, то есть отрицает ретенцию. В итоге, самодетерминация общества, которую Тойнби полагает в качестве критерия роста, на деле оборачивается произволом творческого меньшинства.

Две идеи, разработанные в рамках плюрално-циклических концепций, являются эвристически ценными: 1) общественная история есть выражение сущности человека; 2) историческое самоутверждение общества осуществляется благодаря интенции деятельных субъектов. Вместе с тем обнаруживается, что акцент на индивидуальном измерении сущности человека не позволил Тойнби обнаружить за интенцией индивидов-микрокосмов, творящих родовое богатство рода-макрокосма, обратную активную направленность самого рода, то есть его ретенциональное отношение, обращенное к индивидам.

К. Ясперс [133] описывает смену исторических эпох как последовательность недетерминированных скачков на пути одухотворения человечества. Он рассматривает человеческую историю как единство трех фаз: доистории, истории и мировую историю. Доистория или прометеевская эпоха — это время, когда формируется природа человека, а также все его склонности, свойства и сфера бессознательного. Кроме того, в период доистории появляются орудия труда, язык, мифы, общественное устройство, табу. История начинается с возникновения великих культур древности.

Главным фактором перехода человечества на ступень истории послужила революция в сознании и обретение спо-



способности к исторической рефлексии. Кульминацией этого духовного переворота стало осевое время — эпоха грандиозных философских и религиозных исканий, благодаря которым человечество открыло для себя трансцендентный мир. Значение осевого времени, по Ясперсу, состояло в том, что оно, во-первых, засвидетельствовало духовное единство всего человеческого рода. Во-вторых, оно призвало различные культуры к безграничной коммуникации между собой. В-третьих, творения осевой эпохи задали масштаб для развития всей последующей человеческой истории. Таким образом, для Ясперса осевое время стало фактически эталоном родовой жизни человека: в нем человек обрел свое подлинное бытие.

Однако переход на стадию мировой истории ознаменовал собой временное отклонение от оси. Согласно Ясперсу, начало нового великого изменения в человеческой истории относится к позднему Средневековью. В это время человечество в лице народов Западной Европы обретает науку и находит ей применение в технике. В XIX–XX вв. значение европейской науки и техники становится всемирно-историческим, научно-технические достижения распространяются по всему земному шару, образуя фундамент для глобальной истории и универсальной коммуникации. Но, наряду с этим, технический прогресс и триумф научной рациональности неизбежно повлек за собой всеохватывающий духовный регресс, нигилизм, обезличивание масс и глубокое нравственное падение. Все это указывает на то, что действительное единство человеческого рода и установление подлинной коммуникации между людьми — дело будущего. Поскольку для Ясперса осевое время есть идеал родовой жизни человека, он не перестает питать надежду на пробуждение духа и возможность прихода человечества к новому осевому

времени. Мысль о том, что исторический процесс пронизан напряженным стремлением человечества к равновесию через отклонение от подлинного бытия (первое осевое время) и возвращение к нему на новом витке (второе осевое время), представляется весьма ценной и глубокой.

Если Ясперс видит смысл истории в одухотворении человеческой жизни, совершаемом в соответствии с идеалами осевого времени, то У. Росту акцентирует внимание на внешних технико-экономических аспектах отношения человека к природе. По мысли Росту, человечество в своем развитии проходит пять последовательно сменяющих друг друга ступеней практического освоения действительности. Ступени эти различаются, главным образом, уровнем развития техники (орудий труда), отраслевой структурой хозяйства, темпами капиталовложений, долей производственных накоплений в национальном доходе, характером потребления и, как следствие, социальной структурой общества и глубиной научных знаний.

Первой ступенью развития Росту считает традиционное общество, основанное на доньютоновской науке и технике. Второй ступенью — период возникновения предпосылок для взлета, когда в рамках традиционного общества формируются условия для резкого ускорения темпов экономического роста. Третью стадию Росту именует стадией взлета, в которой совершается переворот в лидирующем звене экономики (промышленности и сельском хозяйстве) и осуществляется переход человечества от традиционной эпохи к эпохе индустриальной. В свою очередь, бурная стадия взлета сменяется периодом умеренного развития, движением к зрелости: это четвертая ступень. И, наконец, пятая ступень — период высокого уровня массового потребления.

Попытка Ростоу представить единую историю человечества в виде последовательно сменяющих друг друга ступеней конструктивна в своем намерении, однако поверхностна в выборе критерия периодизации. Во-первых, Ростоу сосредотачивается преимущественно на внешних сторонах материальной жизни общества, оставляя без должного внимания субстанциальное развитие человека и его сущностных сил. Вероятно, по этой же причине в исторической периодизации Ростоу преобладают скорее количественные критерии, чем качественные. Во-вторых, Ростоу абсолютизирует индустриальную эпоху, которая становится в его подходе осью истории и конечной целью развития общества. В-третьих, концепция Ростоу практически не раскрывает внутренний механизм смены эпох, оставаясь, главным образом, на поверхности — в сфере явлений.

### **2.3. Культура как способ исторического развития родовых сил человека и общества**

Культуры как объективного явления, существующего вне человеческого и общественного сознания, как нечто ниспосланное с небес, на свете нет, как нет и истории в таком её понимании. «Культура» и «история» – это понятия, продукты человеческого сознания, условно обозначающие разные ракурсы понимания и интерпретации человеческого бытия. Просто продвинутые умы человеческого мира предложили наиболее устойчивые технологии и результаты этой деятельности называть словом «культура», а хронологическую последовательность наиболее значимых событий этой деятельности словом «история». На самом деле в обоих случаях речь идет об одном и том же объекте — человеческой деятельности (материальной, интеллектуальной, со-

циальной, художественной и пр.), понимаемой и интерпретируемой в разных ракурсах.

Культура — это неживой организм, существующий в природе, функционирование которого связано с определенными биохимическими процессами, обменом веществ, со средой, какими-то жизненными циклами и т.п. Словом «культура» обозначается наш взгляд на человеческое общество с акцентом на наиболее устойчивых (повторяющихся) аспектах его жизнедеятельности. А при переносе акцента на другой аспект жизнедеятельности — динамику изменчивости — она именуется «историей».

Человеческое общество — это системное образование, функционирование которого аккумулирует деятельность многих людей и строит свою жизнедеятельность по определенным законам. А в формах культуры и в событиях истории эта системность лишь отражается. Понятия «культура» и «история» обозначают наши интерпретации человеческой деятельности, обобщения разных аспектов ее осуществления. Это теоретические концепты, существующие лишь в наших головах, и вне подобного интеллектуального конструирования никакой культуры и истории на свете нет.

Необходимость осмысления родового человека как исторического социокультурного феномена, посредством которого осуществляется механизм преемственности целостности человеческого бытия во всех его проявлениях, приоткрывает связующие звенья между отдельным субъектом и обществом в различные времена и эпохи формирования существенных сил родового человека. Это даёт основание для синтеза субстанциального и функционального подходов в познании целостности человека как исторического существа. Признавая родового человека средоточием пространственно-временной социально-исторической действительности бы-

тия, получаем возможность исследовать индивидуума и общество как модусы существования родового человека.

Существует множество определений культуры. «Антропологическую позицию.» в определении культуры представляют В.М. Межуев, Л.Н. Коган, Н. Злобин и др. С этой точки зрения, культура есть самопроизводство человека во всей целостности и всесторонности его общественного существования. Она есть механизм формирования и реализации сущностных сил человека, посредством которого обеспечивается взаимодействие процессов социализации и индивидуализации личности.

«Технологическую концепцию» представляют Э.С. Маркарян, В.Е. Давидович, М.С. Каган, З.И. Файнбург и др. Логика развертывания сущности культуры в рамках данной позиции следующая. Культура есть то, что отличает человеческую жизнедеятельность от форм биологической деятельности. Если в живой природе коллективные биологические организмы регулируются биологическими механизмами, их существование возможно лишь на основе доминирования «жесткой», наследственно передаваемой программы поведения (у термитов, пчел и т.д.) или на основе механизма условных рефлексов (у высших животных), то в обществе человеческая деятельность программируется не биологически наследственно, а закрепленными в традициях типами поведения, которые усваиваются путем социализации.

Э.С. Маркарян [78] понимает под культурой систему «вне биологически выработанных механизмов и средств, которая актуализируется и становится общепринятой в пределах социальной системы в целом или входящих в ее состав различных групп людей путем научения, благодаря своему свойству закрепляться в традиции». Культура представляет собой способ приобщения субъекта к родовой

сущности человека, следовательно, её можно рассматривать как способ развития индивида и рода. Она реализует себя через все многообразие форм деятельности людей, формируя и их самих, и неорганическое тело цивилизации.

Рассматривая культуру под таким углом зрения, в ней можно выделить три момента:

\* творчество как созидание нового, преобразование наличной действительности;

\* сохранение системы норм, отношений, обычаев, способов деятельности;

\* преодоление через объяснение и понимание «белых пятен» родового бытия человека вплоть до рубежа, за которым уже начинают властвовать «дикие, слепые и необузданные силы разрушения» в живой материи.

Создавая условия для синтеза отдельных аспектов человеческого бытия как целостную картину становления его сущностных и родовых сил, нам необходимо, наполняя его родовую целостность социокультурным содержанием, придав ей исторический характер, динамику и открытость социально-исторического процесса. Признавая родового человека средоточием пространственно-временной социально-исторической действительности и бытия, получаем возможность исследовать индивидуум и общество как модусы существования родового человека.

Ни одно из направлений деятельностного овладения телом природы не задаётся или выбирается раз и навсегда, а изменяется по воле человека в любой момент его индивидуального существования, полнота смысла которого открывается только в контексте родового бытия. При этом свобода выбора типа отношений и соответственно путей реализации своего потенциала означает доопределение им своего бытия в выбранном направлении в пределах двух полюсов:

познавать — не познавать, работать — не работать в той или иной сфере, творить — разрушать и т.д. Отсюда следует вариативность выбора и возможность смены доминирования того или иного сущностного атрибута, что придаёт родовым силам исторический характер: от человека-животного к человеку умелому, прямоходящему, разумному, политическому, тварному по образу Божьему, познающему, волящему, преодолевающему разрыв между обществом и характером восприятия самого себя как «носителя» ценностных установок, общественных отношений, культурных форм и материально-духовных продуктов труда, экзистенциальному, эксцентричному и играющему — таковы вкратце вехи представлений об эволюции человеческой сущности. Тем самым субстанциальный подход согласуется с идеей противоречивости человеческой природы, развиваемой в русле функционального подхода, поскольку положение человека-животного в природе изначально противоречно и порождает альтернативность направлений его развития. Таким образом, в рамках концепции родовой целостности человека открывается перспектива разработки теории, в которой решение проблемы целостной природы человека связано с решением проблемы целостности исторического процесса, его развития как носителя родового бытия.

Индивидуальный образ историческому процессу задают человеческая деятельность, семейно-родовые типы поколений, взаимодействия между которыми обусловлены исторически изменяющимся отношением к природе, другим, самому к себе. История предстаёт как жизненный путь родового человека, способ его природно-метафизического укоренения. В качестве целостного субъекта истории родовой человек предстаёт во всех своих статусах: как индивидуум, представитель сословия, класса, социального слоя,

общественной группы. Источником исторического развития является потребность родового человека в укоренении, то есть в реализации своей биопсихосоциально-культурной сущности.

Направляющим фактором развития служит закон сохранения бытия в условиях неравновесного, эксцентричного, по определению Х. Плеснера, местоположения человека. Это задаёт смысловой характер историческим взаимодействиям, спиральную и в то же время нелинейную модель социально-исторического процесса. Онтологическое и мировоззренческое рассмотрение родовой целостности человека позволяет с её помощью воссоздать картину мировой истории при сохранении многообразия путей развития отдельных народов, их корневые системы расселения, что помогает осознать бытийные основы не только отдельному человеку, но и народу в целом, найти своё место в историческом пространстве и времени.

Качественное своеобразие человека и, соответственно, человеческих состояний не может быть адекватно осмыслено без учета того обстоятельства, что в природе нет совершенно никаких оснований для возникновения и длящегося существования подлинно человеческих сил и способностей. Ведь отдельный человек как носитель творческой функции в обычном состоянии находится в некоторой точке покоя — он не пассивен, но и не активен. Для того чтобы он стал деятельным, необходима определенная стимуляция человеческих душевных сил, изменение всего режима его жизни. А для этого требуются определенные механизмы, которые при поверхностном рассмотрении кажутся чем-то совершенно бесполезным, своего рода излишеством, роскошью. Но только с помощью этих механизмов активизируются человеческие силы и способности, и они перестают быть про-



стым продолжением, естественных, физиологических и психических свойств.

М.К. Мамардашвили писал о человеческой реальности: «все существующее должно превосходить себя, чтобы быть собой в следующий момент времени. При этом то, что я есть сейчас, не вытекает из того, что я был перед этим, и то, что я буду завтра или в следующий момент, не вытекает из того, что я есть сейчас» [73]. Таким образом, для культуры характерна вынесенность специфически человеческого существования вовне за пределы собственно природного бытия. Но тогда становится ясно, что понятия культуры и природы вплетены в сложную категориальную сеть, брошенную на то, что несколько туманно можно назвать действительностью.

По мнению Ортеги, специфически человеческая реальность может существовать сама по себе, всякий раз проявляя именно заурядную неблагодарность: «..Та реальность, в которой, согласно нашему верованию, мы живем, с которой мы считаемся и с которой в конце концов связываем все наши надежды и страхи, есть результат труда и творчества других людей, а не подлинная и первичная реальность. Чтобы соприкоснуться с нею в ее действительной наготе, надо было бы совлечь с нее покровы всех этих верований — и нынешних, и прошлых времен, которые суть не более чем придуманные человеком интерпретации того, что в процессе своей жизни он обнаруживает в себе самом и вокруг себя» [82].

Поэтому культура может быть охарактеризована как специфический способ организации и развития человеческой жизнедеятельности, радикально отличающийся от биологических форм жизни, но вместе с ними противодействующий и биологической смерти, и ее специфическому корреляту — культурной энтропии. Следовательно, культура — это не бы-

тие, а усилие. Казалось бы, при этом индивид может быть признан чем-то первичным и самодостаточным, так что множественность индивидов оказывается в этом отношении чем-то не слишком понятным. Но такая точка зрения неверна уже потому, что приписывает отдельному человеку бесконечность, или, по крайней мере, считает его способным без связи с другими людьми, самостоятельно преодолеть свою конечность. Напротив, именно стремясь преодолеть свою конечность, в борьбе против культурной энтропии люди образуют общности. В этом контексте оппозиция природа-культура в ходе дальнейшего анализа превращается в оппозицию «врожденное-приобретенное», что еще больше подчеркивает динамический характер культуры.

Однако специфика человеческого существования состоит не столько в способности к обучению (формы которого у людей, конечно же, значительно сложнее и эффективнее, чем у животных), сколько в механизмах отбора, закрепления и передачи другим людям приобретенных способностей и свойств. У животных механизмы наследования приобретенных качеств являются чисто биологическими. У людей непосредственный показ, пример и подражание, а также переход приобретенных качеств в состояние, аналогичное, но не тождественное биологической врожденности, менталитет, замещаются именно специфически человеческим понятием культуры в качестве совокупного человеческого опыта.

Академик Поршнева нашёл ответ, пожалуй, на самый главный вопрос, которым испокон веков задаются люди: откуда мы здесь? — в монографии «О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии», выпущенной издательством «ФЭРИ-В» [96]. Вклад Поршнева в вопрос о проис-

хождении человека состоит в том, что он не предположил, но именно доказал несколько кардинальных положений.

1. Предок человека никак не мог быть охотником. Это противоречит зоологическим представлениям. Попробуй он соперничать с хищниками, его самого бы моментально «истребили как класс». Предок человека смог занять единственную безопасную для него экологическую нишу, это — некрофагия, трупоедение. Он был собиратель всего, что съедобно. Именно для этой цели, для разделки туш убитых настоящими хищниками животных и раскалывания крупных костей и служили знаменитые «каменные орудия». Они заменяли имеющиеся у других хищных животных мощные зубы, клыки, когти. Но, чтобы догнать и убить таким камнем хотя бы какого-нибудь зайца или небольшого оленя, этого не могло произойти даже теоретически. Так называемые волчьи ямы-загоны стали эффективны только при увеличении рода или семьи до ста человек. Отсюда и вынужденное прямохождение, вызванное необходимостью высматривать костные останки животных, павших или убитых настоящими хищниками, либо тел погибших соплеменников.

2. Предок человека не изобретал огонь. Не было никакой «огненной революции», якобы сделавшей человека тем, кем он является, на чём до сих пор упрямо настаивают многие антропологи. Огонь, тление сухой травы, веток были неизбежным следствием самого процесса изготовления «орудий труда». От соударения камней сыпались искры, огонь не мог не возникать постоянно. Пришлось, наоборот, бороться с этим произвольным появлением огня, и лишь затем «учиться» использовать его полезные свойства, в первую очередь — вытапливать костный мозг из костей.

3. Рассудок у непосредственных предков человека (поздних палеоантропов, или троглодитов) возникает в результа-

те прохождения стадии «адельфофагии», каннибализма. В результате экологического кризиса в последний ледниковый период единый вид палеоантропов расщепляется на два: на «кормильцев» и «кормимых». Но затем поедаемый вид «кормильцев» бурно отпочковывается, и в результате противостояния с «кормимыми», в страшной борьбе за самосохранение, он становится *Homo Sapiens*, неантропом. Только неантроп может считаться собственно человеком. У него в префронтальном отделе коры головного мозга появляются те нейрофизиологические новообразования, которые делают возможным обладание речью, мышлением. У него возникает самоосознание, видение себя со стороны, память в которую горошины переживаемых событий впадают архетипическими образами, которые через тысячи поколений будут всплывать в мифах, сказках и т.д. «Человек начинает овладевать собой как предметом» [там же]. Происходит ключевое событие: выделение нашего предка из животного мира и его переход на совершенно новый социальный уровень.

Природа подсказала узкую тропу (которая, однако, в дальнейшем вывела эволюцию на небывалую дорогу). Решение биологического парадокса состояло в том, что инстинкт не запрещал палеоантропам убивать представителей своего собственного вида. Экологическая щель, которая оставалась для самосохранения у обречённого природой на гибель специализированного вида двуногих приматов, всеядных по натуре, но трупоядных по основному биологическому профилю, состояла в том, чтобы использовать часть своей популяции как самовоспроизводящийся кормовой источник. Нечто, отдалённо подобное такому явлению, известно в зоологии. Оно подчас достигает у некоторых видов более или менее заметный характер, хотя всё же никогда не

становящейся основным или одним из основных источников питания. «Выходом из противоречий оказалось расщепление самого вида последних палеоантропов (троглодитов) на два вида. От прежнего вида сравнительно быстро и бурно откололся новый, ставший экологической противоположностью. Если палеоантропы не убивали никого, кроме подобных себе, то неантропы представили собой инверсию: по мере превращения в охотников они не убивали именно палеоантропов. А много, много позже, отшнуровавшись от троглодитов, они стали убивать последних, как всяких иных животных, как «нелюдей». Но они убивали и подобных себе, то есть неантропов, всякий раз с мотивом, что те — не вполне люди, скорее, ближе к «нелюдям» (преступники, чужаки, иноверцы).

Группа исследователей, руководимая Альбеном Дефлэром (из Научно-исследовательского Центра университета средиземноморья) и Тимом Уайтом (Калифорнийский Университет, г. Беркли), исследуя стоянки неандертальцев, описали события, происходившие в гроте, и реконструированные события, которые выглядят так: 79 фрагментов костей принадлежат шести скелетам: два подростка, две особи 14–16 лет и два ребёнка шести-семи лет. Факты свидетельствуют, что одни неандертальцы поедали других неандертальцев. Таково заключение этой группы антропологов и специалистов по первобытной истории, опубликованное в еженедельнике «Science» от 1 октября. Отдельные части жертв, как и их черепа, были разломаны. Нетронутыми остались только кости кистей рук и стоп ног. Но не являются ли эти жертвы объектом жертвоприношений? А. Дефлёр и Т. Уайт отбрасывают эту версию. На поверхности грота разбросаны многочисленные остатки дичи, оленей, баранов, косуль и носорогов, на которых оставлены такие же метки,

как и на останках людей. Тот же способ зарубок, тот же способ разделки, чтобы извлечь костный мозг. Таким образом, предки человека — от австралопитеков до неандертальцев (шире, палеоантропов) — если и выглядели как охотники, то только за трупами, их «специализацией» была некрофагия.

Но именно эти взаимоотношения и привели к возникновению рассудка (самоосознания, «овладения собой как предметом»). Наличие реальной смертельной опасности, исходящей от внешне похожего существа, дало возможность предку человека посмотреть на себя как бы со стороны. Вторая сигнальная система (речь, мышление), как показал Поршневу, не является надбавкой к первой сигнальной системе. Наоборот, она есть средство торможения (об этом же говорил и великий физиолог Иван Павлов), запрета её импульсов (интердикция) и навязывания, внушения иных действий (суггестия). Уже на заре человеческой истории появляются приказывающий и повинующийся. Причём их взаимоотношения проявляются в самой что ни на есть жестокой форме (убийство и поедание). Легко напрашивается и вывод о том, откуда ведёт своё происхождение столь непомерная агрессивность определённой части человечества. Понимать, что убийство себе подобных существ — это не «отклонение», а подлинная наша природа. Именно она отличает нас от всех остальных животных, у которых подобное всё-таки исключение, а не правило.

Испокон веков люди создавали местные версии, легенды своего происхождения. У кого генеалогия шла от богов, или сверхсуществ, у многих — от каких-либо тотемных животных. Турки, например, считают, что их предки были волками. Жители острова Андамана полагают, что они произошли от собак. Андаманцы, кстати, людоеды; жители соседних Никобарских островов до самого недавнего времени

платили им дань в виде определённого количества связанных живых людей и/или свежих человеческих трупов. В индийской мифологии первочеловек представлен в образе Пуруше космического тела, из которого возникают элементы мироздания, вселенская душа, «Я» и т.д. В образе Пуруши предельно отчетливо даны основные свойства первочеловека — многосоставность и уродство избыточности (многорукость, многоноготь, многоголовость и т.д.), исполинские размеры, позволяющие ему заполнить собой все пространство, гермафродитизм и бессмертие, символизирующие собой отсутствие различий между, соответственно, полами и возрастами, свойство быть родителем своих родителей, т.е. самодостаточность, а также свойства, превращающие его в первожертвы — способность быть расчлененным на части, из которых возникают наиболее существенные элементы социальной и космической организации, что означает победу над хаосом. Аналог индийского Пуруши, первочеловек китайской мифологии Пань-гу (ланы — 'блюдо', гу — 'древний'), в своем имени, по всей видимости, указывает именно на принадлежность к разряду жертв. Налицо и все остальные признаки первочеловека, хотя некоторые из них — гермафродитизм, бессмертие и самодостаточность — выражены более приглушенно. Фрагменты египетской мифологии лишь довольно поздние образы первочеловека, в качестве такового чаще всего выступает бог Птах, сохранивший в ясном виде одну способность — создавать из частей своего расчлененного тела элементы мироздания; эти элементы отождествляются с различными подчиненными Птаху богами. В шумеро-аккадской мифологии космическое тело выступает под именем Тиамат (море), оно обладает такими свойствами, как исполинские размеры и чудовищность, олицетворяется огромным Драконом или семиглавой гид-

рой и играет роль первожертвы. Из рассечения этой первожертвы на части ведут свое происхождение Небо и Земля в качестве дуальной оппозиции, порождающей в результате своего священного брака стихии и вещи. В иранской мифологии образ первочеловека представлен Гайомартом (живой смертный), в котором свойство быть бессмертным заметно ослаблено, поскольку, как выясняется, это уже вторичный образ. Первичный образ первочеловека называется Йима, и ему еще вполне однозначно приписывается бессмертие наряду с прочими свойствами первочеловека, которые, впрочем, выражены с разной степенью отчетливости. Имя первочеловека в иранской мифологии весьма важно для понимания причин расчленения тела первочеловека вообще: этимологически это имя толкуется как близнец и двойник что позволяет увидеть в процессе жертвенного расчленения первочеловека разрешение некоего внутреннего конфликта, обусловленного именно неотличимостью его участников друг от друга (примечательно, что этому в точности соответствует прообраз первочеловека, обнаруживающийся под сложными смысловыми наслоениями в индийской мифологии и именуемый Яма — также близнец, двойник).

В раввинской литературе Адам (евр. 'человек') в качестве первочеловека представлялся чудовищным великаном, гермафродитом, двуликим и настолько ужасным, что, увидев его, даже ангелы испугались. Присутствует в иудаистской мифологии и мотив принесения Адама в жертву с последующим рассечением его тела на части. Еще более выразительна мистическая традиция иудаизма, оперирующая образом Адама Кадмона (Адама Первоначального), обладающего тем же набором свойств, что и индийский Пуруша. Сюда же следует отнести образ Антропоса (греч. 'человек'),



играющего существенную роль в мистическом синкретизме поздней античности, а также христианском или околохристианском гностицизме как прототипе и предвечном первообразе некоего эмпирического человека. В скандинавской мифологии в качестве первочеловека выступает великан Имир, имя которого этимологически означает двуполое существо или близнецов, а сам он, как и в прочих мифологических системах, приносится в жертву с тем, чтобы из частей его расчлененного тела по стандартной схеме возникли элементы мироздания.

Поэтому на первом этапе формирования человеческой культуры, соответствующем родоплеменным отношениям, решаются, в сущности, лишь две задачи — создание мира между полами и возрастами (поколениями). Примирение достигается вокруг умершего предка, что делает его дух силой, создающей локальную человеческую общность. Род как целостность есть длящееся во времени воплощение духа предка, но не в пространстве, что выражается в кочевом образе жизни и указывает на ограниченность соответствующего типа общности. Поэтому первые оседлые культуры пытаются создать целостность в пространстве, подавляя при этом предшествующие механизмы обеспечения непрерывности жизни во времени (отмена нанесения родового древа на собственную кожу в виде татуировок, предание мертвых суду вместо поклонения им и др.). Границы территории становятся одновременно и границами чисто пространственной целостности, которая имеет значительно более дифференцированное, по сравнению с родом, строение. Если на предыдущем этапе с человеком отождествлялась вся целостность, т.е. род, то теперь возникает феномен человека сословного или человека иерархического, поскольку член каждого сословия является человеком лишь в той ме-

ре, в какой он воплощает в себе соответствующее сословие, тогда как деспот является воплощением всей целостности и в силу этого имеет не только человеческий, но и божественный статус.

Именно вневременной и внепространственный характер мифических персонажей предоставляет людям некую внешнюю точку опоры, откуда можно набросить на действительность сеть антропных образов и тем самым внести и в мир, и в человеческую душу такой порядок, который может противостоять хаосу и распаду, т.е. зиянию ничто. Мифология, вводя в игру сложную систему сверхъестественных сил и персонифицирующих их существ, с самого начала обеспечивает отдельному человеку возможность выходить за свои пределы и тем самым обретать собственно человеческие качества, надстраивающиеся над биологической основой.

Главное внимание следует перенести на вопрос о реальных отношениях людей с их предковой формой. Как утверждает Поршневу, несообразностью является взгляд, будто все особи предкового вида превратились в людей. Ещё бессмысленнее думать, что они перестали рождаться на свет с тех пор, как некоторые путём мутации стали людьми. И что касается человека (*Homo sapiens*), то он появляется всего лишь где-то около 40 тысяч лет тому назад. Его исторический марш, обгоняющий темпы изменения окружающей природы, т.е. обретающий относительное самодвижение и ускорение (при неизменности телесной организации), начинается и того много позже.

Начало такого самодвижения следует отсчитывать лишь с неолита: эти недолгие восемь тысяч лет человеческой истории по сравнению с масштабами биологической эволюции можно приравнять к цепной реакции взрыва. Ис-

тория людей — взрыв! В ходе её сменилось всего несколько сот поколений. Только существование крайне напряжённых экологических отношений между обоими дивергирующими видами может объяснить столь необычайную быстроту данного ароморфоза: отпочковывания нового, прогрессивного вида. В переводе на хронологию длина этого интервала всего лишь 15–25 тысяч лет, на нём-то и укладывается всё таинство дивергенции, породившей людей. Вот как раз вполне «бессознательным» и стихийным интенсивным отбором палеоантропы и выделили из своих рядов особые популяции, ставшие затем особым видом. Это и был неосознанный сегрегационный отбор.

Есть и ещё специфический факт, который тоже локализован в том же хронологическом интервале. Это расселение ранних *Homo sapiens* по обширной ойкумене, чуть ли не по всей пригодной к обитанию территории нашей планеты, включая Америку, Австралию, Океанию. Эта дисперсия человечества по материкам и архипелагам Земного шара по своей стремительности тоже может быть уподоблена взрыву. За эти полтора-два десятка тысячелетий кроманьонцы преодолели такие экологические перепады, такие водные и прочие препятствия, каких ни один вид животных вообще никогда не мог бы преодолеть. Нельзя свести это рассеяние людей по Земному шару ни к тому, что им не хватало кормовой базы, ни к тому, что люди в верхнем плейстоцене расселялись из худших географических условий в лучшие. Им не стало «тесно» в хозяйственном смысле, им, несомненно, стало тесно в смысле трудности сосуществования с себе подобными. Они старались отселиться, убежать от других групп переселенцев, которые биологически утилизировали «чуяков». Собственно, все они не чурались подобного занятия, оно казалось им естественным, ибо перенят этот жуткий

способ добывания пищи был ещё у биологических палеоантропов («кормимых») на самом раннем этапе становления рассудка. Наконец Земной шар перестал быть открытым для свободных перемещений, и его поверхность покрылась антропосферой, или системой взаимообусловленных ячеек, пользующихся своим собственным языком как средством защиты — с помощью непонимания — от чужих повелений и агрессивных устремлений. Важно также и то, что эти первобытные социальные образования, в общем, всегда эндогамны. Этнос или другой тип объединения людей всегда служит препятствием для брачно-половых отношений с чужими в силу избегания скрещивания.

Из концепции Поршнева следует заключение о видовой неоднородности современного человечества. Хищные и нехищные индивиды — будущие авторитарные лидеры и стадо-электорат. Среди нехищных людей имеются и редкие «неконтактные», невнушаемые индивиды, осознающие зло человекоубийства. Это будущие истинно разумные люди, и там, где они появляются, там становится возможным и нравственный прогресс. У нехищных людей нет генетической и «генеалогической» связи с биологическими палеоантропами, инициаторами адельфофагии. Видовая неоднородность проявляет себя в трех группах *Homo Sapiens*:

1. Близкий к биологическому палеоантропу, т.е. полунандерталоидный тип, использующий примитивную, летальную для его «собеседников», роковую и неодолимую (до поры до времени) интердикцию.

2. Промежуточный тип, который способен имитировать действия первого типа, но не способен ему противостоять, суггестор-имитатор: первобытный манипулятор.

3. Самая многочисленная группа — индивиды, наиболее продвинутые в сторону сапиентации. Но практически все

они, за редким исключением, предельно внушаемы (суггеренды) и не способны противостоять психическому воздействию первых двух типов.

Чем более усложнённый вариант суггестии устанавливается во взаимоотношениях уже между более сапиентными формами, тем более он становится «непонятным» для оставших, отбрасываемых назад, в мир животных. Таким образом, именно язык, слово выделили человека из всего животного мира, это бесспорно. Слово как акустический знак — это лишь частный случай, хотя и основной, таких смысловых обозначений; глухонемые и глухослепые люди, например, используют язык жестов, могут существовать и иные «языки». Слово есть единственный знак и единственное верное свидетельство мысли, скрытой и заключённой в теле. И в этом главное физиологическое отличие человека от животного. И таким образом, не слово — продукт мысли, а наоборот: мышление — плод речи. В мозге человека нет центра или зоны мысли, а вот центры или зоны речи действительно есть — в левом полушарии (у правой), в верхней и нижней лобной доле, в височной, на стыках последней с теменной и затылочной. Они являются крошечными, с орешек (зоны Брок и Вернике). Таким образом, отличительная черта человека — речь. И свойства человеческой речи не только чужды общению и реакциям животных, но противоположны им. Речь и язык определяют в конечном счёте все свойства и процессы человеческой психики, сама она осуществляется только при наличии тех областей и зон коры головного мозга, в том числе и лобных долей, которые имеются исключительно у *Homo sapiens*, в отличие даже от его ближайших ископаемых предков. Речь — это ядро человеческой психики и внушающая, суггестивная работа слов — ядро этого ядра.

При всем при этом в составе формирующегося человечества остались прямые потомки тех близких к биологическим палеоантропам — троглодитам, а также и потомки их подражателей — суггесторов-манипуляторов. В результате всех этих процессов антропогенеза в неустойчивом, переходном мире становления раннего человечества образовались весьма и весьма специфические, очень недружественно настроены по отношению друг к другу семейства рассудочных существ, имеющих различную морфологию коры головного мозга. Два из них являются видами хищными, причём — с ориентацией на людей!

Дивергенция видов продолжилась и длится и по сей день. Человечество, таким образом, представляет собой не единый вид, а семейство, состоящее из четырёх видов, два из которых необходимо признать хищными, причём с ориентацией этой хищности (предельной агрессивности) на других людей, в том числе — противоестественно — и на представителей собственных же видов.

Археологическая периодизация истории первобытного общества включает: палеолит (2,6 млн – 15 тыс. лет назад), мезолит — (15–8 тыс. лет назад) и неолит — (8–3 тыс. лет назад). Новокаменный век (неолит) был периодом перехода от присваивающего труда (собирательство, охота) к производящему труду (земледелие, скотоводство).

4. Современные неолиты — новый вид, отпочковавшийся от диффузного в **«осевое» время»** и отличающийся от него способностью критически анализировать и оценивать поведение других людей и свое собственное. Это критическое мышление оказалось мощнейшим контрсуггестивным инструментом. Р. Декарт считал критический разум главным инструментом не только научного познания, но и самого существования человека: «я сомневаюсь — зна-

чит мыслью; я мыслю — значит существую» [33]. В науке познание обязательно осуществляется через сомнение, в то время как в основе любой религии лежит вера. Поэтому в этом плане науку и религию соединить невозможно. Основу «стадного» мышления составляет вера, фундаментом критического мышления современного неантропа является сомнение, стремление дойти до сути вопроса «своим умом».

Кроме того, у субъектов диффузного вида появляется, пока еще в зачаточном состоянии, а у современных неантропов окончательно формируется и развивается третья сигнальная система, представляющая собой психологический механизм совести и нравственности и выступающая как противовес второй. А. Швейцер считал, что человеком может называться только тот, у кого такая система сформировалась. Интеллектуальная критичность и устойчивость к внушению, присущая современным неантропам, имеет иную природу — это контрсуггестивность как система генетически усвоенных навыков противостояния суггестивным воздействиям за счет высокого развития интеллекта и нравственности. В свое время на проблему нравственности обратил внимание З. Фрейд. Сначала он считал совесть прижизненным, социально-психологическим приобретением человека, но к концу жизни великий психоаналитик изменил свою точку зрения. Он был уверен в том, что совесть, нравственность невозможно воспитать, эти ценности передаются генетическим путем, поэтому либо они есть, либо их нет.

Такая методологическая позиция не позволяет относить хищные виды к человеческой популяции современного типа. Это потомки адельфофагов — сверхживотных, суперанималов, неотроглодитов, обладающих второй сигнальной системой с самой первобытной нейрофизиологической доминантой — интердикцией, и суггесторы — псевдолюди,

реализующие ту же паразитическую мотивацию, но другими, манипулятивными, методами, в основе которых лежит психологический механизм суггестии.

В наше время роль суперанималов в жизни общества неуклонно снижается. Деление «на мы и они» стало всеохватывающим. Именно поэтому самоназвание всех реликтовых племён и народов означает «люди». К людям стали применимы нравы, бытующие среди серых крыс — «свои» это только своя стая, все не свои беспощадно уничтожаются.

Диффузный вид и тогда ещё очень немногочисленные неолантропы стремились отселиться любым путём от популяций биологических палеолантропов, утилизовавших их в свою пользу. Убегающие, естественно, не замечали того, что в их сообществах находятся потомки хищных, так как те «своих» особо не трогали, а занимали позиции доминантных лидеров оформляющихся социальных групп. Таким образом, хищные гоминиды, к несчастью, влились в популяции людей, «протиснулись» в генофонд человечества, составляя в нём как бы некое размытое пятно, затемнение, «инфекционный инфильтрат». Популяции и демы бежали друг от друга до тех пор, пока можно были бежать, искали отрыва сразу на большие расстояния на плотках, на брёвнах по рекам и океанским течениям. Уровень Мирового океана тогда был намного ниже. Нынешние узкие проливы были сушей, а архипелаги — большими островами. Проблема питания в пути во многом разрешалась за счёт ослабевшей части групп.

Следующие за беглецами новые группы тоже чувствовали за спиной дыхание настигающих. За несколько тысячелетий были преодолены такие препятствия, «покорены» такие расстояния, которые не под силу никакому другому виду. За время последнего ледникового периода человечество распространилось по всей планете, в том числе во вре-



мя интервала отступления Лаврентийского ледникового покрова — 25 тыс. назад — по коридору между им и Кордильерским ледниковым щитом, человек проник в Центральную и, наконец, в Южную и Северную Америку.

Объяснительные ресурсы современной палеопсихологической теории антропогенеза предоставляют возможность высказать и некоторые гипотезы относительно природы многих психических болезней, этиология которых до сих пор остается неясной. Прежде всего, это состояния, характеризующиеся «неконтактностью», то есть отсутствием у индивида потребности в межличностном взаимодействии, такие как шизофрения и маниакально-депрессивный психоз. Даже среди специалистов бытует мнение, что детский аутизм, особенно ярко проявляющийся у так называемых «детей-индиго», — проявление особого интеллектуального таланта, гениальности, что это люди будущего, которым предстоит строить новый мир. Тем не менее аутизм может совершенно однозначно трактоваться как предвестник шизофрении, а «неконтактность» — атавизм, возврат к предковым формам, другими словами, регресс. И вполне обоснованно О.Б. Морель, Ч. Ломброзо, М. Нордау, С. Сигеле и другие сторонники теории дегенерации в XIX–XX столетиях рассматривали подобные признаки как свидетельствующие о вырождении.

Первая попытка объяснения психической патологии с точки зрения эволюционного учения Ч. Дарвина принадлежит К. Фохту, который заметил определенное сходство в строении черепа ранних человеческих предков и больных микроцефалией. 50 лет спустя эту концепцию развил и дополнил русский врач М. Домба. Эволюционная теория микроцефалии Фохта и Домбы утверждает, что некоторые врожденные психические аномалии представляют собой

атавизмы, то есть возрождение в редких особях того, что было всеобщим в филогенетически предковой форме. Причина психической болезни состоит в нарушении элементарных механизмов, с помощью которых на человека может быть оказано влияние со стороны других людей. Неконтактность — броня, закрывающая больного от внушения окружающих, то есть неконтактность тождественна невнушаемости. Мания и депрессия — противоположные формы неконтактности, тем не менее приводящие к одному и тому же результату — невнушаемости. Психопатология сверхактивности и пассивности имеет общий признак: «защищенность» от внушения, хотя внушение вовсе не обязательно связано с причинением ущерба, оно вполне может играть и положительную роль. «Защищенность от внушения» — свойство, присущее палеоантропам, — правильнее называть досуггестивным, поскольку они были еще вне социальных контактов и не обладали собственно второй сигнальной системой, даже в зачаточной форме.

Центрами зарождения первых государств в Старом Свете стали бассейны великих рек: Нила, Тигра и Евфрата, Инда и Ганга, Хуанхэ. Способность к самоорганизации и регуляции ставит культуру в ряд тех объектов, изучение которых невозможно вне системного подхода и синергетического (синергетика — наука о процессах самоорганизации в природе и обществе) осмысления. Именно через такую призму и предлагается взглянуть на закономерности возникновения и функционирования культуры, познакомиться с ее механизмами, соразмерить ее бытие с движением истории, течением жизни. Данные этнографии и культурной антропологии подтверждают, что различные изображения, танцы, разного рода драматические действия имели чрезвычайно большое значение для первобытных сообществ. Они носили

сакральный и в то же время вполне практический характер, будучи призванными, например, принести удачу на охоте или, скажем, вызвать дождь в период продолжительной засухи. Вообще, говоря о первобытном искусстве, нужно все время помнить о синкретическом характере первобытной культуры, а значит, понимать, что искусство в доисторические эпохи не воспринималось как автономная форма существования и воплощения человеческого духа. Оно существовало в нерасчлененном единстве с иными, только впоследствии обособившимися формами культуры. Собственно, когда речь идет о первобытном искусстве, то имеются в виду древнейшие живопись, графика, скульптура и декоративно-прикладное искусство, первые образцы которых датированы началом верхнего палеолита. В монументальном искусстве палеолита основным изобразительным мотивом являются образы различных животных, многие из которых (мамонт, пещерный медведь) к настоящему времени вымерли, однако четко идентифицируются учеными-палеонтологами. Несколько реже встречаются человеческие образы, выполненные с большей долей условности. Зооморфные изображения, как считается, появляются раньше антропоморфных. Эти «художественные произведения», вероятно, были каким-то образом связаны с ритуалами охотничьей магии. Замечательна палеолитическая живопись. Самым ранним ее памятником (верхний палеолит, приблизительно 30 тыс. лет назад) считается пещера Шове (Франция), где представлены впечатляющие композиции, изображающие лошадей, львов и других животных. Наиболее известны созданные первобытными художниками изображения, сохранившиеся в другой французской пещере — Ляско, и, конечно, рисунки из Альтамиры.

Этносы формировались уже после завершения процесса дивергенции палеоантропов и сапиенсов. Поэтому в каждой этнической группе есть как хищные, так и нехищные индивиды, разной является только их пропорция. Этнос — естественная общественная структура, формирующаяся из индивидов, занимающихся сходной деятельностью и проживающих на ограниченной территории в течение длительного времени в условиях внутриплеменных браков при отсутствии какой-либо миграции извне. Этнос определяется двумя группами характеристик — антропотипом и психотипом. Антропотип — комплекс сформировавшихся в процессе становления и закрепившихся на генетическом уровне внешних физических и физиологических признаков, по которым можно безошибочно определить представителя этноса. Психотип — система архетипов родового бессознательного этноса, генетически передаваемая от предков к потомкам.

Этническое самосознание зависит от происхождения человека, национальное самосознание — от его включенности в семиотическое поле национальной культуры и чувства причастности к ней. Иначе говоря, этнос — это родство людей по крови, нация — родство людей по культуре. В отличие от этноса, нация — искусственное общественное образование, создаваемое властью и включающее, по крайней мере, несколько этносов. В истории человеческой цивилизации нации появляются только после образования первых государств, поэтому термины «нация», «национальность» вне государственного контекста теряют смысл. Нации создавались в результате войн или добровольного вхождения, поэтому их никак нельзя считать естественным объединением этносов. Так, на территории России проживает более 200 этнических групп, а нация одна — россияне. Таким образом, человек — не только уникальная индивидуальность, но и носитель побуждений, доставшихся ему от его предков,

которые упорядочиваются универсальными ценностными формами — архетипами. Другими словами, потребности человека индивидуальны, но в то же время специфичны, и эта специфика детерминирована принадлежностью индивида к одному из 4-х человеческих видов: род *Homo Sapiens*.

Рассмотрим, как развивались эвристические возможности исторического процесса в ходе его становления и как этот эвристический потенциал способствовал разрешению средствами культуры одной из сложнейших задач истории — развитию родовой сущности человека.

В античности человеческая история не выделялась из системы мироздания в качестве самостоятельного предмета философского исследования. У греческих философов «микрокосм» и «социокосм» являются неотъемлемой частью универсума и всецело подчиняются ритму его движения. Важно было понять логику этого движения, чтобы объяснить социальные процессы. Когнитивная деятельность любознательных рассматривалась как свойство личности, заданное ей богами, и поэтому в их действиях усматривали наиболее полное отражение всеобщего космического порядка природного или такого социального, который мыслился как продолжение природного. Такой подход к накоплению и демонстрации знаний о мире породил и соответствующие способы их обоснования: ссылку на сакральность знания, на ритуал или миф, на личный опыт, на очевидность — «доверие к видимому»; сбор советов из общественной практики (активная вербализация опыта). Культурное жречество обеспечивало сбор и разработку рецептов применения знаний, а также обучение их применению в государственной практике. По словам Ясперса, потребность в систематизации знания обнаруживает себя в тех местах, где укоренялся процесс формирования человеческого бытия и

найлены общие для народов рамки понимания их исторической значимости. «Ось начала мировой истории» преднауки относят ко времени около 500 лет до н.э. В Греции — это время, в котором творили Гераклит, Сократ, Платон, Аристотель, Фукидид, Архимед и т.д., В Греции к вопросам интеллектуальной собственности подходили с большой щепетильностью. Уже Гесиод, стремясь закрепить авторство за своей «Теогонией» и авторитет как рапсода, вставляет свое имя прямо в текст произведения. Известен случай заботы о своем авторитете, связанный с Фалесом, который, установив соотношение между размерами Солнца и длиной описываемой им окружности, рассказал об этом некоему Мандраиту из Приены. Тот, придя в восторг от этой новой и неожиданной истины, предложил Фалесу просить любое вознаграждение за такой замечательный урок. «Для меня будет достаточным вознаграждением, — ответил мудрый Фалес, — если, пожелав сообщить кому бы то ни было о том, чему ты у меня выучился, ты не станешь приписывать этого открытия себе, но заявишь во всеуслышание, что оно сделано мною, и никем иным».

Демократическое устройство античных полисов и метрополий содействовало развитию свободы слова, дискурсов, интеллектуальных потенциалов человека, образованию. Появление права и морали как форм регуляции общественных отношений формировало потребность в новых формах обоснования социального порядка и гражданского служения ему. Весьма чувствительные к вопросам первенства греки ревниво относились к своему интеллектуальному достоянию, они буквально маркировали разными знаками свои мыследеятельные вклады в развитие полисной культуры и его благополучие. С легкой руки Феогида практика вписывания своего имени в литературное произведение по-

лучило название «печать». Инновационность, ориентируя античного человека на поиск новых форм актуализации своей самости, подталкивала граждан полиса к развитию творчества во всем мыслимом многообразии его видов, на создание канонических образцов, каковыми для философского познания всё более становились теоретические знания, предлагающие различные концепции мироздания и различные идеалы социального устройства.

Образованные люди полисов высоко ценили свитки, книги, обращаясь за ними в скриптории и библиотеки. Те, кому позволяло благосостояние, собирали прекрасные библиотеки, отдавая предпочтение тем или иным учёным, авторитету их знаний и компетенций, нередко объявляя себя их последователями или учениками. Платон, например, приобрёл три книги пифагорейца Филолая за десять тысяч динариев, за эти деньги в те времена можно было купить несколько роскошных усадеб. почти вдвое больше выложил Аристотель за сочинения философа Спевсиппа. Институционализация знаний авторитета приводила постепенно к возникновению в преднауке структур (должностей, званий, организаций), которые сами по себе начинали обладать авторитетом.

Демокрит считал, что искусство возникает из непосредственного подражания животным. Например, пению люди научились у певчих птиц — жаворонка и соловья.

В средние века сложились многие современные государства: Англия, Испания, Польша, Россия, Франция и др., началось организованное профессиональное обучение в виде университетов, формирование выборно-представительных органов типа парламента, генеральных штатов, кортесов и т.д. Внутри стен городов появились средневековые ремесленники, искусные и деятельные, для которых жизнь

слилась с трудом, а труд приобрёл благородную окраску, не известную античности. Средневековье характеризуется более пристальным вниманием к проблеме человека, смыслу и ценностям его жизни. Междоусобные войны, постоянные перекраивания геополитических пространств этнических расселений способствовали формированию в общественном сознании взгляда на человека как на существо слабое, беззащитное, малозначимое, а на его жизнь — как на пустое, жалкое, бесцельное существование. Ощущение зависимости человека от господствующих над ним высших сил способствовало возникновению тяги к идее Бога как владыке вселенной, как всемогущего и всеильного Господина являющегося воплощением родовой универсальной сущности человека, как творца, создателя всего сущего. Человек, созданный по образу и подобию Бога, занял центральное место в его творении. Антропоцентризм как исходный принцип миропонимания религии достаточно четко выражен. Человек — это цель и смысл творческой активности (и существования) творца.

Благодаря христианству меняется значимость внутренней жизни человека: она становится предметом пристального внимания, приобретает первостепенную религиозную ценность, поскольку незримыми нитями связана с Богом, возникает особая глубина её восприятия. Религиозная философия открывает «внутреннего человека», которому в космосе ничто не соответствует и который целиком обращен к надкосмическому Творцу. Для обогащения её сущности не требуется активной социальной деятельности и, чем более человек погружен в самосозерцание, тем больше имеется возможностей для развития силы духа. Грехопадение первого человека предопределило ущербность природы всего человеческого рода, которая проявляется также и в



смертности. В этом контексте ценность земной жизни нивелируется смертью, конечностью человеческого существования в противовес бессмертию, бесконечному существованию в загробном мире.

Свобода, дарованная человеку Богом, выступает как условие проявления человеческой сущности. Реализуя свою свободу, каждый ответственен перед Богом за то, как он это делает. Однако все историческое движение, все события строго предопределены, а сама свобода человека, и сам выбор становятся, в конечном счете, зависимыми от Бога. Провиденциализм обесценивает идею индивидуальной земной человеческой жизни. Реальное неравенство на земле и ущербность бытия человека христианство преодолевало постулатом о равенстве в грехе, о равенстве возможности индивидов обрести вечную жизнь. В соответствии с этим христианство породило кодекс нравственных ценностей личности: покорность, осознание собственной беспомощности и греховности, самоунижение перед Богом. Учение Августина о «граде Божиим» было разработано в качестве ответа на вопрос о причинах человеческого страдания, счастья и справедливости. Люди в соответствии с этим порядком стоят ниже только ангелов, хотя, по разумению справедливости, как пишет Августин, добрые люди могут оказаться даже выше ангелов, если последние злы. По мнению Августина, душа представляет собой независимую от тела духовную субстанцию. Она хоть и заключена в теле, но, будучи непространственной, неслиянна с ним. Как нематериальная и совершенная душа есть высшая субстанция, животворящая тело и управляющая им. Сущность человека сводится к душе. Развитие данного положения неизбежно должно привести к выводу о том, что человек сам выбирает жизненный

путь: спасение или непреходящие страдания. Этот выбор предполагает наличие свободной воли.

Действительно, оригинальность Августина заключается в том, что он усматривает сущность души не столько в ее разумно-мыслительной деятельности, сколько в деятельности волевой. Признается существование свободы воли. Последняя есть свобода выбора, неотчуждаемая от воли и данная человеку в момент его творения. Но каждый должен сам пройти путь очищения от первородного греха, пройдя испытания земной жизни во служение Господу. Вот почему существует жесткий запрет на убийство как другого человека, так и себя, поскольку «...заповедь “не убий”, — поясняет Августин, — остается понимать в приложении к человеку: не убивай ни другого, ни самого себя. Ибо, кто убивает себя, убивает именно человека», человека как творение божье. Августин различает два типа жизненных моделей человека: бытие «человека внутреннего» и бытие «человека внешнего». Первый тип единственно может представлять ценность и служит образцом достойной жизни человека, второй же является антиподом первому, неприемлемым способом существования. Человек внутренний добр в быту, не гневлив. Учив с родственниками, соседями и друзьями, религиозно благоговейный, приветливый характером, здоровый телом, бережливый в жизни, чистый в нравственном отношении и спокойный в своей совести»

X в. стал временем расцвета хозяйской смекалки человека. Стали подковывать тягловый скот, что позволило использовать в сельском хозяйстве лошадей для обработки каменистых почв. Водяные и ветряные мельницы, мощностью в 40–60 лошадиных сил до конца XVIII в. определяли характер технических сооружений, особенно в металлургии. В старинных плавильных печах воздух нагнетался мехами,

которые приводились в движение силой человека, что не позволяло достичь высокой температуры плавления железа (выше 1 500 °С).

Запросы новой жизни отразились на всех формах труда: в оживлении стекольного мастерства, в развитии ткачества — с появлением новых сукновальных и ткацких машин; в изобретении печатного станка, в новой архитектуре, отказавшейся в пользу более лёгких — романских, готических конструкций в отличие от римских монолитов, что поставило новые проблемы перед статикой и т.д. В грандиозных гидравлических работах, предпринятых в Голландии для осушения территорий, заливаемых водами моря, с применением насосов различных типов; в судоходстве — с непрерывным ростом водоизмещения кораблей, усложнением парусной оснастки, появлением морских лоций (XIII век) и компаса, изобретением вертикального штурвала с рукояткой, что позволило отказаться от каботажного плавания и выходить в открытое море и т.д.

На протяжении всего Средневековья рядом с наукой, замкнутой в своей книжной культуре, происходило развитие техники, что отражалось в ином мировоззрении и было способно создать новое понимание культуры. Когда в эпоху Возрождения наука и техника переплелись, слились воедино, возникла новая наука со своим новым идеалом человека, который уже не избегал знакомства с трудами учёных, человеком знающим, но не творящим, или творящим, но незнающим, как говорил Порта в первом издании своей «Натуральной магии», но человеком, который делает, чтобы знать, и знает, чтобы делать.

Решающее значение отводится опыту, а не схоластическим рассуждениям. Наука нужна была промышленности для решения многих конкретных проблем, связанных с фи-

зическими свойствами тел и различными проявлениями природных сил. Одновременно с этим промышленность, давая науке огромную массу новых механических, химических и физических фактов, сделала возможным создание новых инструментов наблюдения, и к тому же географические открытия предоставляли огромный материал в области астрономии, зоологии, ботаники, физиологии человека и т.д. Леонардо да Винчи, Николай Кузанский, Николай Коперник, Джордано Бруно, Роджерс Бэкон, Галилео Галилей создали предпосылки для научной революции, которую принято относить к XVII веку, хотя первые её проявления можно найти ещё в предыдущем столетии.

В XVII веке трудами таких учёных, как Френсис Бэкон, Галилео Галилей, Иоганн Кеплер, Рене Декарт, были заложены основы науки современного типа. Новая наука опиралась не на суждения авторитетов прошлого (в этом её отличие от средневековой схоластики), не на логику и собственные умозрительные рассуждения (как античная философия), а на изучение мира посредством наблюдений и эксперимента. В Великобритании основывается «Королевское общество для развития знаний». В 1666 году при поддержке выдающегося государственного деятеля французского министра финансов Кольбера возникает Парижская академия наук. В 1665 году «Королевское общество» начало издавать первый научный журнал «Philosophical Transactions». Далее научные журналы появляются во Франции, Саксонии, Голландии. Публикация научных результатов перестает быть личным делом учёного. Когда в 1610 г. вышла в свет книга Галилея «Звездный посол», то читавшие её люди говорили, что «Колумб открыл новый материк, Галилей же открыл новую вселенную». С помощью телескопа он сделал открытия, описанные в указанной книге. Галилей установил, что

Луна всегда обращена к Земле одной стороной, что она покрыта горами, что Юпитер имеет четыре спутника. Ученый определил высоту лунных гор по величине их теней, вычислил время обращения спутников вокруг Юпитера и подал мысль пользоваться их затмениями для определения длины на море.

Величайшим учёным за всю историю человечества, который оставил обширнейшее наследство в различных областях науки, особенно в физике и математике, умер негонимым властями, был Исаак Ньютон. Он сформулировал основные законы классической механики, открыл закон всемирного тяготения и исчисление бесконечно малых величин. Своими трудами и научным авторитетом оказал огромное влияние на последующие поколения физиков. В своих исследованиях Ньютон опирался на работы Галилея и Гюйгенса в области механики, Кеплера и Галилея в области астрономии, Кавальери и Декарта в области математики. Ньютон сформулировал три основных закона механики, ставших её фундаментом. По словам И. Канта, Ньютон впервые увидел порядок и правильность там, где до него находили лишь беспорядочное многообразие. Изучая движение небесных тел, Ньютон усовершенствовал телескоп, приступил к опытам со светом, объяснил явление дисперсии света, положив начало спектральному анализу. Г. Лейбниц в области физики выдвинул идеи об относительности пространства, времени и движения. Установил в качестве количественной меры движения «живую силу» (кинетическую энергию) — произведение массы тела на квадрат скорости, в противоположность Декарту, который считал мерой движения произведение массы на скорость — «мёртвую силу», как назвал её Лейбниц. Х. Гюйгенс, используя открытые Галилеем законы колебания маятника, изобрел часы с маятником и в

1656 году получил на них патент. Этот случай можно считать одним из первых примеров успешного взаимодействия науки и техники. В 70-е годы XVII века появляются карманные механические часы. Механические часы можно считать первым автоматическим устройством, имеющим практическое значение.

Особенно быстрыми темпами шло развитие биологии. Её наработки использовались в медицинской практике, которая все больше развивалась в научном контексте, несмотря на сопротивление церкви. Светские власти активно приступили к решению проблем по соблюдению санитарных норм при эпидемиях и прививках. Набирало темп потребление продукции металлургических заводов, выросло число военных заказов. Появляются первые прокатные станы. Усовершенствуется токарный станок, в его конструкции появляется резцедержатель, что способствовало большей точности и производительности (ранее резец удерживался рукой). Совершенствуются боевые корабли, которые окончательно функционально отделяются от торговых. Появляется новый тип боевого корабля — линейный корабль, специально предназначенный для артиллерийского боя в составе крупных флотов.

Основание в 1687 г. Славяно-греко-латинской академии — первого высшего учебного заведения в России, сыграло значительную роль в формировании светского образования и науки. Второе проявление процесса секуляризации — это активное развитие географических знаний, связанное с экспедициями русских землепроходцев в Сибирь: В. Пояркова и Е. Хабарова в Приамурье (1640-е гг.), Михаила Стадухина к рекам Колыма и Чюхча в 1644–1645 гг., Тимофея Булдакова на реки Колыма, Индигирку, С. Дежнева и Ф. Попова на Анадырь и Камчатку, открытие пролива между

Азией: и Америкой (1648–49 гг.), экспедиция В. Атласова на Камчатку и Курильские острова (1697–99 гг.).

XVII в. имел особое значение для формирования национальных культур нового времени. В эту эпоху завершился процесс локализации больших национальных художественных школ, своеобразие которых определялось как условиями исторического развития, так и художественной традицией, сложившейся во многих странах — Италии, Фландрии, Голландии, Испании, Франции.

Реальная жизнь раскрывается художниками XVII века в многообразии драматических коллизий и конфликтов, гротескио-сатирических и комедийных ситуаций. В литературе это время расцвета трагедии, комедии (Шекспир, Лопе де Вега, Кальдерон, Корнель, Расин, Мольер). Отдельные виды искусства, как и отдельные произведения, утрачивают обособленность и стремятся к соединению друг с другом. Здания органически включаются в пространство улицы, площади, парка. Скульптура становится динамичной, вторгается в архитектуру и садовое пространство. Декоративная живопись пространственно-перспективными эффектами дополняет то, что заложено в архитектурном интерьере. Стремление к широкому показу действительности привело в XVII–XVIII вв. к многообразию жанровых форм. В изобразительном искусстве наряду с традиционными мифологическими и библейскими жанрами самостоятельное место завоевывают светские: бытовой жанр, пейзаж, портрет, натюрморт.

Сложные взаимоотношения и борьба социальных сил порождают и разнообразие художественно-идейных течений. В отличие от предшествующих исторических периодов, когда искусство развивалось в рамках однородных больших стилей (романский стиль, готика, Возрождение).

XVII–XVIII вв. характеризуются стилями — барокко и классицизмом, элементы которых ярко выражены в архитектуре и в новом понимании синтеза искусств. Искусство барокко раскрывает сущность жизни в движении и борьбе случайных изменчивых стихийных сил. В крайних проявлениях искусство барокко приходит к иррационализму, к мистике, воздействует на воображение и чувство зрителя драматическим напряжением, экспрессией форм. События трактуются в грандиозном плане, художники предпочитают изображать сцены мучений, экстазов или панегирики подвигам, триумфам. Проявления необычайно разнообразны и яркие, как в различных национальных школах, так и у отдельных мастеров. Восемнадцатому веку принадлежат величайшие мастера реализма — Караваджо, Веласкес, Рембрандт, Хальс, Вермеер Дельфтский.

Наибольшее количество технических изобретений, получивших широкое распространение и дошедших до настоящего времени появились в XVIII–XIX вв.

В течение этого времени произошла коренная перестройка всех элементов устройства общества и существенное изменение значения науки. В этом периоде можно хронологически выделить два этапа развития науки и техники. **Первый этап** — век Просвещения, в ходе которого происходит выбор человеком своего пути к Богу и общению с ним. Обращение к разуму как к единственному критерию познания человека и общества. Впервые в истории был поставлен вопрос о практическом использовании достижений науки в интересах общественного развития. Первоначально наука решала задачи накопления знаний о живой и неживой природе, разрабатывала системы классификации минералов, кристаллов, растений и животных, Шведский естествоиспытатель К. Линней (1707–1778) описал и классифицировал



около 9 тысяч видов растений. Французский ученый Ж.Д. Бюффон (1707–1788) представил картину развития Вселенной, Земли, ее растительного и животного мира, сделал вывод о связи живых организмов со средой их обитания.

**Второй этап** — эпоха промышленной революции (конец XVIII–XIX вв). Основными центрами научной и промышленной активности были Великобритания, Франция, Германия, а затем к ним присоединяется Россия и Северная Америка. Второй этап начался с изобретения универсального теплового двигателя, т.е. паровой машины. С конца XVIII в. начинается промышленная революция в Британии и только потом она перемещается в континентальную Европу. Известными представителями Просвещения в Британии были: Дж. Локк, Г.Э. Лессинг, И.Г. Гердер; Германии — И. Кант, И.В. Гете, Ф. Шиллер; в США — Т. Пейн, Б. Франклин, Т. Джефферсон. в России — Н.И. Новиков, А.Н. Радищев.

Начало новому образованию положили инженерные школы, которые превратились в настоящие центры научно-технического образования, среди которых самой знаменитой была Парижская политехническая школа (основана в 1794 г.), в которой преподавали самые крупные ученые того времени: Ж. Лагранж, Г. Монж, К. Бертолле, А. Ампер, Ж. Фурье, П. Лаплас. В XVIII веке в стенах Московского университета работали замечательные деятели русской науки и культуры: философы Н.Н. Поповский, Д.С. Аничков; математики и механики В.К. Аршеневский, М.И. Панкевич; медик С.Г. Зыбелин; ботаник П.Д. Вениаминов; физик П.И. Страхов; почвоведы М.И. Афонин, Н.Е. Черепанов; историк и географ Х.А. Чеботарев; историк Н.Н. Бантыш-Каменский; филологи и переводчики А.А. Барсов, С. Хальфин, Е.И. Костров; правоведы С.Е. Десницкий, И.А. Третьяков; издатели и писатели

Д.И. Фонвизин, М.М. Херасков, Н.И. Новиков; архитекторы В.И. Баженов и И.Е. Старов.

Бурное развитие науки шло параллельно с модернизацией промышленного производства и Промышленной революцией XVIII в. в Англии. Это время заката старой мануфактурной промышленности, в которой роль универсального двигателя играло водяное колесо. Первый этап был связан с появлением рабочих машин в текстильном производстве.

**Третий этап** промышленной революции был связан с созданием рабочих машин для производства других машин, т.е. появлением машиностроения. Масштабное строительство железных дорог привело к включению в мировую торговлю континентальных областей: появление пароходов удешевило перевозки по морю. На рынки хлынула американская и русская пшеница. Еще одним компонентом революции в коммуникациях стало применение электричества, выразившееся в изобретении телеграфа и телефона. В 1832 г. первый в мире электромагнитный телеграф был построен в Петербурге Павлом Львовичем Шиллингом. В 1876 г. Александр Белл изобрел телефон, получивший практическое применение. Через несколько лет его телефон уже применялся во всех цивилизованных странах мира.

Афоризм Руссо: «Человек велик только своими чувствами» — выражал одну из примечательных сторон общественной жизни XVIII столетия, породившей углубленный и тонкий психологический анализ в реалистическом портрете и жанре, поэзией чувств проникнуты лирический пейзаж (Гейнсборо, Ватто, Берне, Робер) «лирический роман», «поэмы в прозе» (Руссо, Прево, Мариво, Фильдинг, Стерн, Ричардсон), она достигает высшего выражения в подъеме музыки (Гендель, Бах, Глюк, Гайдн, Моцарт, оперные композиторы Италии). Героями художественных про-

изведений живописи, графики, литературы и театра стали, с одной стороны, «малые люди» — люди, как все, поставленные в обычные условия эпохи, не избалованные достатком и привилегиями, подверженные обыкновенным естественным движениям души, довольствующиеся скромным счастьем. Художников и писателей в них восхищали искренность, наивная непосредственность души, близкая природе. С другой стороны, в центре внимания были — идеал эмансипированного цивилизованного интеллектуального человека, порожденного просветительской культурой, анализ его индивидуальной психологии, разноречивых душевных состояний и чувств с их тонкими оттенками, нечаянными порывами и рефлектирующими настроениями.

Важной особенностью науки XVIII–XIX вв. стал ее интернациональный характер. Результаты научных исследований публиковались в академических изданиях, получали широкую известность. Начал налаживаться обмен научными кадрами. Так, после создания в России Академии наук сотрудничать с ней были приглашены ученые из стран Западной Европы. Студенты из России направлялись на учебу в старейшие европейские университеты. Налаживание связей позволяло обеспечивать поступательность и преемственность в развитии научных знаний. Открытия, сделанные отдельными учеными, не утрачивались с их смертью, как это неоднократно случалось в прошлом, а становились общим достоянием, позволяли продолжателям их дела опираться на укрепляющийся фундамент знаний.

Важнейшим открытием XIX в. было учение о клетке. Германский естествоиспытатель, врач М. Шлейден выступил в 1838 г. с учением о клетке, которое объясняло происхождение растительных тканей. Т. Шванн распространил клеточную теорию и на животный мир. Учение о клетке, о её

развитии путём размножения дало объяснение возникновения и роста организма.

Овладение электричеством сказалось на естественных науках, получила развитие электрохимия, значительно расширились знания о строении химических элементов. Важнейшим итогом стала разработка Д.И. Менделеевым периодического закона химических элементов. Особое внимание современников привлекла теория Ч. Дарвина. Он разработал теорию эволюции — происхождения всех видов существующих на Земле растений и животных естественным путем, в процессе эволюции, движущей силой которой выступают изменение природных условий и межвидовая борьба за существование. Новейшие данные в области генетики не дают бесспорных подтверждений правильности теории Дарвина, хотя и не позволяют полностью опровергнуть ее.

К шедеврам реализма относятся сочинения замечательных писателей Оноре де Бальзака, Стендаля, В. Гюго, П. Мериме, Г. Флобера, Ч. Диккенса, У. Теккерея. Впервые в истории литературы они пытались отразить внутренний мир простых, рядовых людей, которые в процессе осознания собственных интересов и стремлений начинают играть активную роль в общественной жизни, принимать участие в социально значимых исторических событиях. Они показывали горечь и отчаяние людей, которые в силу своего происхождения были лишены возможности играть активную роль в жизни, право распоряжаться которой принадлежало выходцам из среды обеспеченных людей. Особые масштабы развитие реалистической литературы приобрело в России. Страна, в которой режим самодержавия ограничивал возможности приложения творческой энергии интеллектуалов, образованных людей к сфере политической деятельности, стала мировым центром духовной жизни. Творчество

Ф.М. Достоевского, И.С. Тургеньева и Л.Н. Толстого до настоящего времени считается в странах Запада образцом прозы, содержащей как широкую панораму народной жизни, так и пример духовных исканий людей, стремящихся к самореализации, но неспособных в силу неблагоприятных общественных условий найти свое место в жизни. В Италии и Германии, где на первом плане стояли проблемы достижения национального единства, идеи национального освобождения занимали особое место в работах А. Мадзини, композитора Р. Ватера, польского поэта А. Мицкевича и т.д.

Творения культуры неохватны, а мощь проявляющихся в ней сущностных сил человека беспредельна. Ценности, которые культура накапливает в процессе антропной истории, являются средствами перманентного раздвижения границ родовой онтологии, в лоне которой ценностный мир культуры оживает и воспроизводится в акте интеракции самоактуализирующихся друг в друге антропных субъектов.

Причем, присвоение родовых сущностных сил антропосом осуществляется в форме субъективирования субъективного, т.е. всего того антропного содержания человеческой экзистенции, которое потенцируется в другом субъекте. Если единицей развертывания предыстории человеческого существования является трансцензус, то антропогенная эпоха есть полный цикл развертывания эпистемы. Понятие эпистемы ввел М. Фуко. Эпистемы — суть «основополагающие коды любой культуры, управляющие ее языком, ее схемами восприятия, ее обменами, ее формами выражения и воспроизведения, ее ценностями, иерархией ее практик» [121]. Они сразу же определяют для каждого человека эмпирические порядки, с которыми он будет иметь дело и в которых будет ориентироваться. Эпистема — это та часть периферии духовного пространства, в которой душа обрета-

ет ценностные смыслы собственно человеческого экзистирования. Развертыванием эпистемы в антропном времени ценностно закрепляется добродетельное отношение человека к человеку. Антропный субъект, обладая родовым онтологическим статусом, или статусом рода, репрезентирует своей субъективностью родовую целостность бытия. Он уже является человеком не столько самоосваивающимся, сколько самоприсваивающим сущностные силы. Они у него как бы вынесены вовне и потенциально содержатся в родовой онтологии, т.е. во всеобщем фамильном имени.

Способность к самоорганизации и регуляции ставит культуру в ряд тех объектов, изучение которых невозможно вне системного подхода и синергетического (синергетика — наука о процессах самоорганизации в природе и обществе) осмысления. Именно через такую призму следует взглянуть на закономерности функционирования культуры, ее механизмы, соразмерить ее бытие с движением истории, течением жизни. Культура индустриального и постиндустриального общества — это настоящий калейдоскоп направлений, течений, стилей. Сменяя друг друга, они — кто на короткое, кто на более длительное время — выходят на авансцену. Наиболее велико значение нескольких ведущих направлений: импрессионизма, символизма, комплексов художественных течений, объединяемых под названиями авангардизма, модернизма и постмодернизма.

Постмодернизм — это эклектика в особо крупных размерах, смешение направлений и стилей, суррогатные вставки, наложение массовой культуры на элитарную. При ориентации искусства на традиционные формы и обыденные вкусы и настроения постмодернизм практикует открытый ретроспективизм, но с определенными оговорками и ограничениями, с изрядным замесом иронии, гротеска, пародии,

ерничанья, но почти без сатирического импульса. Один из теоретиков постмодернизма американский поэт Эзра Паунд провозгласил отказ от личных переживаний, от взывания к эмоциям. Поэзия, по его убеждению, должна быть свободна от слезливости и чувствительности.

Существенная особенность постмодернизма — двойное кодирование и двойные стандарты: с одной стороны, он обращен к массе, к толпе, с другой — к элите, к «посвященным». В этом отношении показателен роман У. Эко «Имя розы», где в равных долях присутствуют и пища для ума, и чисто детективная интрига. Чтобы как-то разграничить понятия и ориентироваться в пестром котле современной культуры, немецкие искусствоведы предложили две дефиниции: все, что относится к искусству в традиционном смысле от Венеры Милосской и полотен Тициана, Рубенса до абстракций Пикассо, Мондриана или Г. Ритвельда, это *Kunst* (искусство, художество, мастерство), а всевозможные виды инсталляций, концептуальные унитазы, писсуары, мусорные отходы, предметы как естественного происхождения, так и созданные руками человека, представляющие собой так называемый фаунд обжект (*found object*) — найденный предмет, — это *Art* (способ, манера). Возможно, культурология возьмет на вооружение эти термины, ибо сейчас массив разнородных артефактов все труднее поддается структурированию и систематизации.

Новые ценности и смысловые координаты культуры выходят за рамки сферы прежнего ее существования, когда она была как бы параллельной реальностью, которой урывками уделялось внимание наряду с основными делами, но в основном уже в отрыве от них, по окончании рабочего дня, завершении очередного отрезка своей профессиональной деятельности. Ныне культура свободно встраивается и в

трудоустройством, графиком и в досуг, предоставляя человеку с помощью техномодификаций совершенствовать уровень и качество того, что он делает, чем профессионально занимается, а также разнообразить свой отдых, прибегая к широкому ассортименту развлечений. Прежняя культура больше не удовлетворяет так называемого массового человека. Он пресытился ею, «устал» от нее. Произошло примерно то, о чем предупреждал Ж. Бодрийяр: музеи превратились в «кладбища», ибо художественные произведения перестали приводить в восторг посетителей, у которых изменились эстетические запросы [12]. Культурная атрибутика прошлого волнует их куда меньше, чем эффектно оформленная и поданная шоу-продукция какого-нибудь клипмейкера или «клон» артефакта. Главный приоритет культуры современности — ее открытость для необходимых сдвигов и модификаций в жизни и социуме, выполнение ею важнейшей миссии генератора развития в эпоху перемен, направляющей силы для изменения сознания и общественной психологии, как на локально-местном уровне, так и в планетарном масштабе.

Тот же постмодернизм при его концептуальной расплывчатости, эстетической текучести и отсутствии определенного единого смыслового центра, ядра или безусловного источника красоты, по сути, противопоставляет классической модели культуры, восходящей к космологизму Античности, плюралистическую бесконечность как противовес слишком подвижной и зыбкой структуре мира. И разве субстантивное множество, названное Ж. Делёзом и Ф. Гваттари ризомой, не есть попытка ввести взамен ускользающей первоосновы прежнего порядка вещей подобающий эквивалент? Абстракционисты тоже ведь в философском стремлении уложить предметы в некую устойчивую систему искали



и ищут своего рода абсолют, воплощенный в надежной геометрии стабильных фигур как символу первоначала всего сущего, вечного, инвариантного. Реальная культура, убежден Мамардашвили, находится вовсе не в музеях и не сводится к их посещению, а состоит в том чувстве бытия или небытия, которое присутствует у каждого отдельного человека. Философ не исключает, что мир стоит на пороге антропологической катастрофы, т.е. перерождения каким-то последовательным рядом превращений человеческого сознания в сторону антимира теней или образов, которые в свою очередь тени не отбрасывают, перерождение в некоторое Зазеркалье, составленное из имитаций жизни. Таким образом, в своих культурологических раздумьях Мамардашвили во главе угла ставит проблемы человека в культуре.

Культура, по В.М.Межуеву, совпадает с границами нашего собственного существования в мире, с нашим специфическим человеческим родовым бытием. Стало быть, культура — это мера нашего собственного человеческого развития, фиксирующая величину пройденного нами пути и наше место в этом мире, границы и масштабы нашего существования в нем.

### **Выводы по второй главе**

«Людей, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, — можно отличать от животных по сознанию, по религии — вообще по чему угодно. Сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают производить необходимые им средства к жизни, — шаг, который обусловлен их телесной организацией. Производя необходимые им средства к жизни, люди косвенным образом производят себя и свою материальную жизнь». Основой этих отношений выступает единство родового и индивидуального в человеческой сущ-

ности. Родовое в человеке — все то, что свойственно каждому человеку, человеку вообще, а также человечеству в целом. Родовые черты существуют только через реальных индивидов.

С позиций философии человеческое существование имеет смысл в самом себе, у него нет цели вне его, оно само — высшая цель. Чем сложнее и богаче человеческая жизнь, тем сложнее и ее смысл. Он создается человеком, творящим собственное, не существовавшее ранее, бытие. Творить собственное бытие — это вместе с тем творить благо для человечества, бороться за человеческое, его сохранение и приумножение.

Осмысление родового человека как исторического социокультурного феномена, посредством которого осуществляется механизм преемственности, придающий целостность человеческому бытию во всех его проявлениях, являлось главной задачей, которую следовало решить во второй главе работы. В результате синтеза субстанциального и функционального подходов автор обозначил процесс становления целостности человека как исторического существа. Признавая родового человека средоточием пространственно-временной социоисторической действительности и надъисторического бытия, была обозначена возможность исследовать человека и общество как модусы существования родового человека.

При этом выявлены: механизмы социокультурной преемственности и единства социально-исторического процесса в многообразии его проявлений; развитие эмпирической биопсихосоциальной природы человека как условие его духовного становления, что составляет содержание жизненного пути, то есть истории человека. На основе использования системного подхода был осуществлён структурно-функцио-

нальный анализ родовой целостности человека как сверхсложной материально-идеальной структуры, что помогло включить в исследование социально-исторического процесса синергетическую концепцию и с её помощью углубить понимание нелинейности его характера.

Человеческая сущность выражена в сущностных свойствах, или сущностных силах, человека. К ним прежде всего относятся важнейшие сущностные силы человека — труд, мысль, общение. Вторым поясом человеческих сущностных сил выступают способности и потребности.

Важными сущностными свойствами человека, связанными с обеими группами свойств, являются коллективность и индивидуальность, свобода и ответственность. Как заметил Маркс, предмет потребности — это не предмет вообще, а конкретный предмет, который должен быть потреблен определенным способом. Неизменная природная среда также является предметом потребности. Чтобы быть живым, надо существовать в определенной природной среде. Последняя служит источником, кладовой всех материалов, которые человек использует в своей деятельности, и местом его отдыха. Однако основные условия собственно социального существования в природе отсутствуют и должны быть произведены самим человеком (обществом). Предмет материальных потребностей человека имеет поэтому широкий диапазон — от неизменной природной среды до созданных человеком искусственных объектов, составляющих вторую природу-культуру.

Латинский термин *cultura* означает возделывание, воспитание, развитие, почитание. В XVIII в. в европейской философии были введены в научный оборот понятия «культура» и «цивилизация» как понятия взаимосвязанные. В это время культура рассматривалась как продукт творящего духа. В эпоху Просвещения сложилось понятие культуры

как феномена, с одной стороны, определяющего нашу деятельность, а с другой стороны, определяемого ею. Это сила, посредством которой прошлое обеспечивает нам нынешний образ жизни, и в то же время она материал, своего рода склад возможностей, которые мы можем использовать избирательно для чего-то нового, для новых исследований, открытий, отвечающих требованиям разума, в изменяющихся условиях существования. Более или менее систематическое употребление этого термина в научной литературе началось после публикации в 1782 г. книги немецкого ученого-просветителя И.Х. Аделунга (1732–1806) «Опыт истории культуры человеческого рода». Формируются представления о культуре как совокупности духовных ценностей. Близкие представления о культуре можно найти и за пределами европейской традиции. Понятия «жэнь» в Китае, «Дхарма» в Индии, например, выражают представление о таких нормах и обрядах, которым надо следовать. В перечисленных представлениях есть нечто общее: они отражают надбиологические аспекты жизнедеятельности человека.

Что порождает эту деятельность? Что является побудительным мотивом действий человека, в чем заключаются сущностные силы, дающие ему возможность действовать? Такими внутренними побудительными мотивами можно считать потребности человека. Человек имеет, во-первых, витальные потребности, т.е. потребности в пище, воде, защите от внешних сил природы. Эти потребности порождают множество материальных потребностей: в одежде, жилище, технике и т.д. Во-вторых, человек, формируясь как существо общественное, порождает в себе и развивает потребности социальные, так как все побуждения его социально опосредованы. В-третьих, исходные потребности составляют потребности познания окружающего мира и своего места в нем. Вторая и третья группы базовых потребностей выходят за рамки витальных потребностей.

Мотивы, которые побуждают деятельность и вместе с тем придают ей личностный смысл, называются смыслообразующими. Личностный смысл — это переживание повышенной субъективной значимости предмета или события, оказавшихся в поле действия ведущего мотива. Мотивы, которые побуждают деятельность и вместе с тем придают ей личностный смысл, называются смыслообразующими мотивами. Личностный смысл — это переживание повышенной субъективной значимости предмета или события, оказавшихся в поле действия ведущего мотива. Характерной чертой смыслообразующих мотивов является то, что сталкиваясь с препятствиями, они не меняют свой личностный смысл. Происходит лишь нарастание психологической дискредитации, возникшей от столкновения с препятствием эмоции.

В культуре человек есть не только действующее, но и саморазвивающееся существо, субъект и одновременно результат своей деятельности. Но эта деятельность, а стало быть, и саморазвитие ограничиваются существующими нормами общественного сознания, некоей усредненностью общественных идеалов и ценностей общественной жизни. Творческая деятельность саморазвивающегося человека вступает в противоречие с системой существующих ценностей. В ряде работ Н.А. Бердяева неоднократно подчеркивается мысль о противоречии творческой деятельности и культуры. «Культура со своими ценностями, — пишет он, — есть средство духовной жизни, для духовного восхождения человека, но она превращается в самоцель, подавляющую творческую свободу человека». Маркс связывал решение «загадки истории» — отчуждение человека от самого себя — через преодоление отчуждения его родовой сущности и возвращения человека к самому себе. Только в этом случае произойдет «действительное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разре-

шение спора между сущностью и существованием, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом» [45].

Неодолимая тенденция онаучивания труда способствует, согласно Марксу, формированию качественно нового типа деятельности — всеобщего труда. «Этот труд, — пишет Маркс, — имеет научный характер, он вместе с тем представляет собой всеобщий труд, является напряжением человека не как определенным образом выдрессированной силы природы, а как такого субъекта, который выступает в процессе производства не в чисто природной, естественно сложившейся форме, а в виде деятельности, управляющей всеми силами природы». Понятно, что индивид, управляющий всеми силами природы, выступает как универсальная сила природы и потому является носителем родовой сущности человека. Поэтому становление всеобщего труда означает формирование нового типа индивида, воплощающего уже в себе родовую сущность человека. Для такого человека труд «представляет собой применение знаний, экспериментальную науку, материально-творческую и предметно воплощенную науку» [46]. Формирование нового типа труда и индивида сопровождается постепенным вытеснением из сферы производства «непосредственного труда» частичного человека, ограниченного индивида, являющегося «придатком машины», работ технологии и т.д. Таким образом, по Марксу, две объективно действующие тенденции в развитии НТР — обобществление труда и формирование всеобщего труда — приведут к разрешению загадки истории — преодолению отчуждения родовой сущности человека [47]. И если до сих пор, отмечает Маркс, развитие способностей рода «человек» совершалось за счет большинства человеческих индивидов, то, когда антагонизм рода и индивида раз-

рушен, развитие рода совпадает с развитием индивида [48].  
Что значит разрушить антагонизм рода и индивида?

Биосфера начала формироваться около четырех миллиардов лет тому назад, когда на нашей планете стали зарождаться первые организмы. Она находится в состоянии постоянного неравновесия, это огромная машина, использующая для своей работы энергию солнечных лучей. Человека часто называют вершиной эволюции живого, но эволюционные отношения живого нельзя изобразить в виде прямой линии от менее совершенного к более совершенному. Поэтому эволюция не может иметь одной вершины.

Человек не единственный использует орудия труда, отдельные птицы и млекопитающиеся также их используют, но максимально эффективно и совершеннее, чем это делает человек. Взаимоотношение человека с окружающим миром — это один из сложнейших вопросов биоэтики, которая требует тщательнейшей проработки и широкого обсуждения среди ученых и общественности последствий техногенных преобразований среды, решения проблемы утилизации отходов, биологической очистки сточных вод, учитывающая закономерности, существующие в биосфере. Вещества, извлекаемые для нужд человека из природы, должны возвращаться в биосферу в пригодном для включения в биологический круговорот виде, то есть промышленность должна встраиваться в естественный круговорот веществ в биосфере. Биосфера существовала и до появления человека, может существовать и без него, поэтому стоит задуматься, как вести свою деятельность, чтобы не приносить вред окружающей среде, ведь без биосферы человек существовать не может, он является ее естественной составляющей. Человек подчиняется действию экологических законов, как и все живые существа на планете, и подвержен их влиянию.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Общественная жизнь воспринимается (переживается) человеком в конкретных формах, начиная с семьи, места учебы, работы и заканчивая государством, гражданином которого он является. Жить в обществе — значит выполнять определенные социально значимые действия, играть те или иные социальные роли. Однако мало кто из людей задумывается о глубинных основаниях своего общественного бытия, довольствуясь лишь поверхностным, феноменальным срезом общества, в котором проходит их повседневная жизнь. Но во времена серьезных социальных сдвигов и потрясений неизбежно приходит осознание того, что за этой поверхностью социальной жизни скрываются более глубокие основания онтологического характера, которые и являются действительными причинами общественных изменений. Общество является неотъемлемым атрибутом бытия человека, имеет сложную онтологическую структуру, аналогичную структуре бытия вообще.

Именно в онтологической природе общества кроется ответ на вопрос о том, что есть общество, каков его смысл и значение в жизни человека. Человеческие индивиды с присутствующими им коммуникативными связями представляют собой «ядерную силу» социальности, которая в XX–XXI в. попала под молот геополитических и идеологических перестроек социальных систем, следствием чего стал кризис самоидентичности человека, повлекшего радикальные трансформации сущностных основ скульптурирования человеком собственной самоидентичности, что подчеркнуло и вынесло на поверхность бытия разницу родовых истоков вида Гомо.

Весь XX в., и век начавшийся, практически пронизаны историческими потрясениями, несущими с собой распад со-



циальных связей, разрушение социальных субъектов, их личностных ориентаций, потерю удовлетворенности своим существованием, духовной возвышенности и толерантности, разрыв личных притязаний и социальные практики, что вызывает, в конечном итоге, деформацию самоидентичности, а порой и драматическое перешивание её заново. Таким образом, кризис самоидентичности формируется в недрах самосознания человека под влиянием внешних обстоятельств бытия и внутренней неготовности принять их и подняться выше складывающейся ситуации, предлагаемой судьбой.

Исследование трансформаций самоидентичности под воздействием современных средств массовой коммуникации осуществлено в работах Ю. Хабермаса, Ж. Бодрийера, М. Маклюэна, М. Кастельса, Э. Тоффлера, Р. Барта, Ю. Кристевой, Н. Лумана, а также В.В. Миронова, М.Г. Шилиной, А.В. Назарчука, А.Ю. Антоновского, А.А. Костиковой и др. Неудовлетворенность человека сложившимися условиями своего существования, потребность противостоять изменениям, грозящим разрушению внутреннего мира, духовных устремлений тяготит его и он пытается освободиться от давящих на его самоидентичность обстоятельств бытия и выйти за пределы сложившейся обыденности жизни, абстрагироваться от действительности, из чего и произрастает современный номадизм, в котором властвует принцип комбинаций стратегического определения социальных действий, направляемых не социальными нормами, а инстинктивными архетипическими гонадами ментальных пластов психики человека.

Общество понимается как различные формы и способы объединения людей, выражающие факт их взаимозависимости. Следовательно, любое общество подвержено двум

противоположным тенденциям: стремлению входящих в него людей сохранить свои индивидуальные интересы и ценности, с одной стороны, и необходимости создания и сохранения общего жизненного пространства, в котором реализуются эти частные интересы и ценности. Главная проблема любого общества — это отыскание баланса между частными интересами и общим благом. Особо сложную проблему представляет собой исследование специфики деятельности индивида и рода на социальном уровне. Что представляет собой социальный индивид? Нетрудно понять, что характеристика социального индивида органически связана с его деятельностью как человека. Именно он выступает в обществе в качестве активного первоначала, исходной клетки социальной материи. Вся жизнь общества и все происходящие в нем изменения, в конечном счете, замыкаются на человеке, для которого характерны определенная обособленность, целостность и самобытность. «Человек, — говорит К. Маркс, — есть в самом буквальном смысле общественное животное, не только животное, которому свойственно общение, но животное, которое только в обществе и может обособляться. Производство обособленного одиночки вне общества... такая же бессмыслица, как развитие языка без совместно живущих и разговаривающих между собой индивидов» [64].

Когда говорят о человеке вообще, то имеют в виду, что есть биологический вид — человек разумный. Это и есть то общее, которое пронизывает всех людей. Именно на основании существования «человека вообще», мы можем идентифицировать определенную особь биологического вида как человека.

Общество способствует тому, что из биологического вида «*Homo sapiens*» постепенно вырабатывается человек в

подлинном смысле этого слова. Человека отличает от животного прежде всего нравственность, а она формируется только в общении с другими людьми. Как деятельное начало в обществе, человек вступает во множество самых разнообразных отношений с другими людьми и окружающей природой. Именно совокупность этих разнообразных отношений, которые формируются в составе определенной общности, и составляет его социальную сущность. Каковы отношения человека с другими людьми и природой, таков и сам данный человек. Поэтому человек всегда выступает не как голая абстракция, а как единство многообразного. В результате духовная и природная особенность индивида приобретает форму общественной особенности. Вот этот переход, перелив индивидуального в социальное и обратно, составляет суть диалектики человека и общества.

Человек не может возникнуть и сформироваться вне общества. Вместе с тем он есть специфический способ проявления и существования этого общества. Социальный индивид невозможен без социального рода, как и социальный род без социального индивида. Их единство всемерно поддерживается социальным родом, так как это является залогом его успешного существования. Всякий род образуется, прежде всего, из тех связей и отношений, в которые вступают индивиды, и потому род закономерно содействует формированию индивидов и поддержанию их определенного существования. Вызывает интерес то обстоятельство, что родовые связи, ассимилируя индивидуальную специфику, оказываются свободными от этой специфики. Они проявляются в отношении индивидов как нечто общее и необходимое. Причем определяющую роль в этой трансформации играет деятельность, которая также эволюционирует от индивидуального уровня до родового. Деятельность, — отме-

чает К. Маркс, — какова бы ни была ее индивидуальная форма проявления, и продукт этой деятельности, каковы бы ни были его особые свойства, есть... нечто всеобщее, в чем всякая индивидуальность, всякие особые свойства отрицаются и погашены.

Проблема взаимодействия человеческого индивида и рода давно привлекает внимание исследователей различных отраслей научного знания. Все они в той или иной форме отмечают инициативный, а подчас и наступательный характер индивида во взаимоотношениях с родом. Он постоянно стремится к своей крайней индивидуализации и преобразованию рода в соответствии со своими шаблонами и мерками. В этом процессе некоторые исследователи выделяют определенные стадии или фазы.

Важной особенностью первобытных индивидов является то, что они «непосредственно воспроизводят себя из природы». Связь общества с природой на данной ступени носит прямой и не завуалированный характер. Процесс индивидуализации здесь осуществляется в значительной мере под влиянием природных факторов. Поэтому исходными единицами социальной деятельности выступают человек, этнический род, племя и, наконец, семья, дифференциация которых детерминирована простым фактом естественного рождения, кровнородственными связями.

Первые попытки представить проблему происхождения человека, не прибегая к креационистским концепциям, связаны с теорией биологической эволюции Ч. Дарвина, которая перевернула представления о природе человека и подтолкнула самых выдающихся своих сторонников — К. Фохта, Э. Геккеля и Т. Гексли — к идее о том, что человек произошел от обезьяны. Сам Ч. Дарвин, несмотря на то, что именно ему приписывают эту мысль, никогда так не выска-

зывался. Однако прямых родственных связей человека с высшими (человекообразными) обезьянами обнаружить не удается. Но были найдены в XIX и XX столетиях многочисленные костные останки существ, которые передвигались на двух ногах, но по строению черепа не отличались от обезьян.

Это семейство получило название австралопитековых. Б.Ф. Поршневу (2006), следуя традиции К. Линнея, называл их троглодитами. Но сопоставление археологических находок с данными современной зоологии показало, что ни прямохождение, ни способность изготавливать орудия не являются исключительной особенностью человека.

В основе концепции Б.Ф. Поршнева лежат три главных постулата:

- миф об охоте на крупных животных как основном занятии человеческого предка;
- миф об «изобретении» им огня;
- убежденность в том, что эволюционная форма, существовавшая *Homo sapiens*, вымерла и исчезла с лица Земли тотчас после появления последнего.

Предок человека не мог быть охотником, поскольку это противоречит объективным данным науки. Биоценоз — очень тонко устроенная система пищевого взаимодействия огромного числа видов животных и растений, и любое серьезное изменение этого соотношения может привести к разрушению всей системы. Поэтому появление в ней нового эффективного хищника неизбежно должно привести к иерархическому конфликту. Соотношение растений, травоядных и хищников в системе биоценоза примерно должно соответствовать пропорции 1000 : 100 : 10, и любое ее изменение автоматически приводит к сокращению или увеличению численности тех или иных видов животных. Допустим,

изменился климат, стал более теплым и влажным, это вызвало бурный рост растений, появление новых видов. Обилие растительной пищи стимулирует размножение травоядных, которые, в свою очередь, обеспечивают пищевой рацион хищников. Так и происходит автоматическое регулирование численности различных биологических видов в системе биоценоза.

В среднем и верхнем плиоцене (5–2,6 млн лет назад) на планете Земля сложился биогеоценоз, в котором господствовали животные-хищники, идеально приспособленные убивать. Это было семейство махайродов — саблезубых тигров, обладающих самым совершенным экзосоматическим орудием убийства — полуметровыми клыками. Нетрудно предположить результат конкуренции предка человека с этими убийцами.

Можно себе представить, как чувствовал бы себя двуногий прямоходящий примат, пусть даже с каменным топором, в ситуации конкуренции с таким совершенным убийцей. Поэтому единственной пищевой нишей, на которую мог претендовать наш всеядный, но преимущественно плотоядный предок, было трупоедение. Саблезубый тигр, обладая таким смертоносным оружием, как его зубы, мог убить кого угодно, но съесть добычу было весьма затруднительно — клыки ему мешали. Эти хищники питались свежей кровью или выедали мягкие части тела у своих жертв, а остальная биомасса доставалась хищникам-падальщикам, которые в плиоцене были представлены разнообразными реликтовыми видами: волки, медведи, гиены, шакалы и т.п. Поскольку махайроды, в силу особенностей их питания, убивали во много раз больше травоядных, чем требовалось для их успешного воспроизводства, можно предположить, что падальщики тоже не бедствовали — пищи и им хватало. Но

даже с этими хищниками человеческий предок вряд ли смог бы конкурировать на ранних этапах своего становления. Он довольствовался лишь остатками биомассы после этих животных. Плиоценовый предок человека в условиях избытка мертвой биомассы мог питаться богатыми белками головным и костным мозгом трупов животных — на эту пищу практически не было претендентов, за исключением некоторых видов мелких грызунов и насекомых, с которыми он был в состоянии справиться. Поэтому не было и необходимости изготавливать «орудия», достаточно было использовать навык раскалывания, генетически унаследованный далеким предком человека от обезьян, которые хорошо умели колоть орехи и другие твердые оболочки. По этой причине палеонтологи и не находят обработанных «орудий труда» у австралопитеков.

После первого оледенения махайроды и некоторые другие хищники вымерли, и человеческим предкам, чтобы выжить, пришлось совершенствовать естественные «орудия» путем дополнительной обработки. Так появились олдовайские гальки — камни с режущей поверхностью, обработанные 1–2 ударами, которые палеонтологи обнаруживают рядом с останками *Homo Habilis*. Но эти инструменты были предназначены вовсе не для охоты на крупных животных, а для соскабливания остатков мяса с костей трупов. Именно для разделки туш трупов умерших или убитых хищниками животных были приспособлены и более поздние «орудия» человеческих предков, которые использовались так же, как другие хищные животные для подобных операций используют зубы, клыки, когти.

Предок человека не «изобретал» огонь — огонь, тление были неизбежным побочным результатом обработки каменных орудий: высекаемые при обкалывании кремней ис-

кры могли воспламенить подстилку в их логове. Поэтому первобытному предку человека сначала пришлось «учиться» гасить огонь, и только потом утилизировать его полезные свойства так же, как другие животные приспосабливаются к специфике своей экологической ниши: плетут паутину, вьют гнезда, строят ульи, перегораживают реку плотинами. Домашние кошки, например, «научаются» использовать тепло настольной лампы, батареи центрального отопления и т.п. Результатом постоянного контакта с огнем, а также дневного образа жизни (поскольку ночью господствовали хищники, с которыми человеческий предок вряд ли мог конкурировать) стала потеря человеком волосяного покрова.

Третий предрассудок предельно прост: появление человека привело к очень быстрому вымиранию предковой формы. Однако вымирая, они оставили свой след среди людей в человеческом социуме, поскольку в процессе дивергенции палеоантропов в генотипе сапиенсов сохранились и наследственные неандерталоидные признаки. Поэтому потомки реликтовых палеоантропов, физически не отличающиеся от современных людей, обладают характерными психологическими, в частности мотивационными, особенностями палеоантропов.

Пройдя через целую серию природных кризисов и приобретая в ходе естественного отбора совершенно удивительные биологические и нейрофизиологические «инструменты» адаптации, животный предок человека в конце среднего плейстоцена (2,6 млн 11,7 тыс. лет назад) в очередной раз оказался перед лицом еще одного экологического кризиса, грозящего ему неизбежным вымиранием. Этот предок — палеоантроп — с помощью нейросигнального механизма интердикции выстроил уникальные симбиотические отно-



шения с многочисленными хищниками, травоядными и даже с птицами. Возможность использования в пищу биомассы умерших естественной смертью или умерщвленных хищниками животных была обеспечена жестким инстинктом, не позволявшим ему кого-либо убивать. И только тогда, когда количество достающейся палеоантропам мертвой биомассы снизилось до критического уровня, они должны были вступить в соперничество с хищниками в том смысле, что все же начали кого-то убивать. Но как совместить два столь противоположных инстинкта: «не убей» и «убей»? Природа подсказала узкую тропу, которая в дальнейшем вывела эволюцию на новую дорогу. Решение биологического парадокса состояло в том, что инстинкт не запрещал убивать представителей своего собственного вида. Экологическая щель, оставшаяся для самосохранения у обреченного природой на гибель высокоспециализированного вида двуногих приматов, всеядных по своей природе, но трупоядных по основному биологическому профилю, состояла в том, чтобы использовать часть своей популяции как самовоспроизводящийся кормовой источник. В зоологии такое явление называется аде́льфофагией («поеданием братьев»), подчас достигающей у некоторых видов более или менее заметного характера, хотя все же никогда не становящейся основным или одним из основных источников питания. Проанализировав многочисленные данные зоологии о случаях аде́льфофагии, а также археологические факты, свидетельствующие о попытках палеоантропа встать на этот путь, Б.Ф. Поршнев приходит к выводу: «Выходом из противоречий оказалось лишь расщепление самого вида палеоантропов на два. От прежнего вида сравнительно быстро и бурно откололся новый, постепенно становившийся его экологической противоположностью. Если палеоантропы не убивали никого,

кроме подобных себе, то ископаемые неантропы представляли собой инверсию: по мере превращения в охотников они не убивали именно палеоантропов. Они сначала отличаются от прочих троглодитов тем, что не убивают этих прочих троглодитов. А много, много позже, отшнуровавшись от троглодитов, они уже не только убивали последних как всяких иных животных, как нелюдей, но и подобных себе, то есть неантропов, всякий раз с мотивом, что те — не вполне люди, скорее ближе к нелюдям (преступники, чужаки, иноверцы). «Вполне бессознательным и стихийным интенсивным отбором палеоантропы выделили из своих рядов особые популяции, ставшие затем самостоятельным видом. Обособляемая от скрещивания форма, видимо, отвечала требованию податливости на интердикцию. Это были большелобые особи с наиболее развитыми лобными долями мозга. Одним из внешних симптомов для стихийного отбора служила, вероятно, безволосость их тела.

Если суммировать все представленное, то получится не что иное, как реальный образ палеоантропа времен дивергенции, а значит, и образ первых людей, которые, глядя на палеоантропа, как в зеркало, медленно начали «исправляться». И этот процесс еще не закончился, он продолжается. После расщепления сапиенсов и неандертальцев формой существования ближайших предков человека стало так называемое «тасующееся стадо»: «Их биологический образ жизни, способ получения мясной пищи предъявил на определенной ступени требования к мобильности, подвижности этих существ, как в смысле быстроты передвижения, так и в смысле длительности покрываемых расстояний. Эти требования привели к разрыву стадного сцепления: самки с молодняком. Они отставали, отрывались от взрослых самцов, причем не сезонно, а без возможности соединиться вновь.

Но на гигантской территории этих миграций другие самцы на время присоединялись к этим самкам с молодым, чтобы затем, в свою очередь, оторваться от них... Это было стадо, но совершенно особого рода: то разбухая, то съеживаясь в объеме, то распадаясь на единицы, оно не имеет постоянного состава индивидов. Один и тот же индивид мог оказываться последовательно членом разных сообществ по мере их соединений, рассредоточений, тасовки. Вероятно, по этой причине человечество так и не смогло до конца освободиться от психологического наследия палеоантропов, поэтому в его недрах в разное время и сформировались 4 различных вида рода *Homo Sapiens*. В процессе антропогенеза эта тенденция вызвала к жизни, кроме хищных неотроглодитов и нехищных стадных потомков «большелобых», еще один промежуточный человеческий вид с мотивацией палеоантропа и интеллектом сапиенса. Поэтому этот третий промежуточный вид можно назвать «суггесторами». Исторически он сложился как группа посредников при передаче жертвоприношений от «большелобых» безволосых сапиенсов «волосатым» палеоантропам. При этом значительная часть жертвенной пищи присваивалась этими суггесторами. Именно так формировалась в процессе антропогенеза их паразитическая мотивация, в настоящее время уже надежно закрепленная на генетическом уровне.

В период с 800 по 200 год до н.э. — совсем недавно, по меркам формирования человеческой цивилизации, появился четвертый человеческий вид — современные неантропы. К. Ясперс называет этот период «осевым временем» — именно тогда впервые появились индивиды, способные к критическому мышлению. И случилось это сразу в нескольких местах земного шара: Древняя Греция, Индия, Китай, Междуречье и др. Как самый молодой на Земле этот вид по-

ка составляет меньшинство, но таких людей с каждым поколением должно становиться все больше. В силу критичности ума, а, следовательно, способности эффективно противостоять суггестии, он представляет серьезную опасность для хищных видов, поэтому всячески ими преследуется и истребляется. Р. Декарт считал критический разум главным инструментом не только научного познания, но и самого существования человека: «я сомневаюсь — значит мыслю; я мыслю — значит существую». В науке познание обязательно осуществляется через сомнение, в то время как в основе любой религии лежит вера. Основу «стадного» мышления составляет вера, фундаментом критического мышления современного неантропа является сомнение, стремление дойти до сути вопроса «своим умом». Кроме того, у субъектов диффузного вида появляется, пока еще в зачаточном состоянии, а у современных неантропов окончательно формируется и развивается третья сигнальная система, представляющая собой психологический механизм совести и нравственности и выступающая как противовес второй.

Вид — биологическое понятие, это совокупность особей, способных давать репродуктивное потомство. В медицинской практике нередко встречаются случаи «беспричинного» бесплодия: оба супруга способны дать потомство, но совместно бесплодны. Это значит, что они принадлежат к разным видам одного и того же рода *Homo Sapiens*. Появление видов, сформировавшихся в результате антропогенеза, невозможно объяснить законами эволюции, поскольку физически эти 4 вида практически неотличимы друг от друга. Несколько сильнее они различаются по степени интеллектуальной одаренности. Главное же отличие между ними — мотивационное: у них разные потребности и способы их реализации. У животных все потребности имеют первосиг-

нальную природу; у *Homo Sapiens* имеется механизм, способный запрещать естественные побуждения и замещать их второсигнальными. Сначала он сформировался у человеческого предка в виде интердикции — внешнего запрета на выполнение привычного первосигнального действия с помощью другого действия, неадекватного актуальной ситуации. У животного первосигнальный акт (безусловный или условный) не может быть запрещен в принципе — это противоречит его природе, это абсурд. Для человека, обладающего второй сигнальной системой, дипластия — обычное привычное состояние. Человек постоянно совершает насилие над собой, сознательно запрещая себе совершать практически любые первосигнальные действия, даже безусловнорефлекторные. Таким образом, вторая сигнальная система появилась не как дополнение, довесок к первой, а как ее альтернатива, и филогенетически первой функцией речи была не информативная, а коммуникативная; речь как сознательная деятельность и мышление сформировалась позднее, когда появилась необходимость преодолевать постоянно возникающие дипластии. Такая речь представляет собой инструмент «деабсурдизации абсурда».

Б.Ф. Поршнев рассматривает функции речи не как продолжение и развитие возможностей рефлекторного поведения. Речь — способ отмены, запрета функционирования первой сигнальной системы, и в этом состоит главный определяющий признак отличия речи человека от сигналов, используемых животными. У последних есть довольно развитые системы коммуникации, но нет речи, поскольку в речи для всякого обозначаемого явления — денотата — существует «не менее двух нетождественных, но свободно заменяемых, то есть эквивалентных, знаков или сколь угодно больших систем знаков того или иного рода; их инвариант

называется значением, их взаимная замена — объяснением, интерпретацией» [98].

Таким образом, вторая сигнальная система представляет собой инструмент, позволяющий ограничивать, запрещать функционирование первой; речь — не дополнение к последней, а принципиально новый способ регуляции поведения, появляющийся только у человека. Публичные высказывания детерминированы побуждениями второго рода, а своих истинных потребностей большинство индивидов даже не осознает и может только предполагать их. В социальной психологии такие предположения определяются как самоатрибуции. В свое время на проблему нравственности обратил внимание З. Фрейд. Сначала он считал совесть прижизненным, социально-психологическим приобретением человека, но к концу жизни великий психоаналитик изменил свою точку зрения. Он был уверен в том, что совесть, нравственность невозможно воспитать, эти ценности передаются генетическим путем, поэтому либо они есть, либо их нет.

Этнос определяется двумя группами характеристик — антропотипом и психотипом. Антропотип — комплекс сформировавшихся в процессе становления и закрепившихся на генетическом уровне внешних физических и физиологических признаков, по которым можно безошибочно определить представителя этноса. Психотип — система архетипов родового бессознательного этноса, генетически передаваемая от предков к потомкам. Таким образом, человек — не только уникальная индивидуальность, но и носитель побуждений, доставшихся ему от его предков, которые упорядочиваются универсальными ценностными формами — архетипами.

Человек, как известно, есть существо биосоциальное. Поэтому в роли индивида он может выступать как на биоло-

гическом, так и на социальном уровнях, и это всегда следует помнить. Своеобразие его индивидуальности проявляется лишь тогда и постольку, когда и поскольку он функционирует в составе определенной человеческой общности. И потому каждый человек является специфической клеточкой какой-либо общности; именно в нем воедино переплетены основные плюсы и минусы такой общности, ее прошлое и настоящее, накопленное и актуальное. Объективный характер общественного бытия проявляется в том, что физическое выживание человека оказывается невозможным вне общения с другими людьми. Причем это не простое пассивное общение, а активное взаимодействие, опосредованное общими интересами и целями. В процессе совместной деятельности происходит не только создание какого-то продукта, но и становление, совершенствование самого человека. Развивается его сознание, расширяется пространство индивидуальной и родовой свободы. Тем самым общественное производство становится производством и самого человека. Индивид, по каким-то причинам выпавший из общественной среды, застывает в своем развитии, а если речь идет не о взрослом человеке, а о ребенке, то он просто лишается возможности развиться в полноценного человека, даже если и выживет физически. Из указанных выше общественно-образующих функций, имеющих объективный и необходимый характер, главной и определяющей считается хозяйственная, призванная удовлетворить потребности человека в предметах, нужных для его физического выживания, и прямо способствующая развитию его сознания. Ведь для того, чтобы заниматься политикой, искусством, философией, люди должны сначала обеспечить себя едой, одеждой, жилищем.

Жизнь человека протекает не только в сфере внешней, чувственно-материальной деятельности и не ограничивается лишь заботой о сохранении физического тела. Люди, вступая в общественные отношения, выступают в первую очередь не как объекты взаимных воздействий, а как субъекты деятельности, направленной на изменение окружающего мира в желательном для них направлении. Быть субъектом — значит иметь возможность и потребность действовать не только под давлением не зависящих от тебя объективных обстоятельств, а реализовывать в жизни свои субъективные проекты. В качестве субъекта человек детерминирован не извне, а изнутри. Внутренним детерминантом человеческой субъективности выступает свобода. Это дает основание для выделения в общественном бытии, наряду с объективным, субъективного уровня. Главной характеристикой субъективного уровня общественного бытия является то, что он есть результат проекции вовне идей и ценностей, которые лежат в основе деятельности людей, даже если эта деятельность и продиктована объективными потребностями. Это собственно человеческая составляющая общественного бытия, в нем, что идет не от природы, а от свободы. Сфера субъективности — это пространство общественной свободы человека, своеобразный зазор между природной и социальной объективностью. Наиболее адекватно и органично субъективность человека выражена в культурной деятельности.

Культура (от лат. *cultura* — возделывание, воспитание, образование) — это совокупность проявлений жизни, достижений и творчества народа или социальной группы. Свои моральные, эстетические, религиозные и иные ценности человек объективирует (воплощает) в предметной форме, начиная от орудий труда и заканчивая произведениями



искусства. По своему содержанию культура распадается на такие сферы, как материальная и духовная культура. В культурной деятельности выражается стремление человека максимально обуздать все природное, brutальное, стихийное. Культура есть единственно возможный способ воспитания человеческого в человеке. Поэтому очень часто культурную деятельность понимают как воспитание, образование человека, формирование у него морального и эстетического чувства.

Субъективный уровень общественного бытия человека представлен, таким образом, результатами совместной жизнедеятельности людей. Это материальное и духовное тело культуры, такие институты, как политика, наука, религия, право, искусство. Общественное бытие, наряду с объективным и субъективным измерением, имеет ещё трансцендентное измерение, которое выражает подлинную онтологию общественной жизни.

Трансцендентные параметры общественной жизни составляют основу её подлинного единства. Различные прагматические интересы, заставляющие людей образовывать социальные общности, имеют недолговечную природу. Они меняются, исчезают, на смену им приходят новые интересы, такие же преходящие. В зависимости от интересов изменяются форма и состав общественных союзов: вчерашние враги превращаются в друзей, а друзья становятся врагами. По мере своего развития человек становится все менее зависимым от общества, и все более проявляет свои эгоистические наклонности. Если допустить, что общественно-образующие связи не являются онтологически укорененными, а носят внешний, ситуационный, прагматический характер, то вполне логичным будет вывод о неизбежности постепенного разрушения стабильных больших социальных общностей.

В своё время ученик Гиппократов Фукидид решил установить точное описание причины вырождения человеческой природы. Фукидид писал, что человеческая природа, независимо от племени, рода, пола и возраста её носителей, имеет некоторые общие черты: стремление к свободе, эгоизм, зависть, мстительность, жестокость, безрассудные надежды и стремления, желание властвовать над другими. Человеческая природа неизменно эгоистична. В случае природных или социальных катаклизмов, лишаясь житейского удобства в повседневной жизни, делают страсти большинства людей столь же жестокими, как и окружающая их обстановка. Иными словами, человек сбрасывает всё наносное и даёт возможность выделиться внутренней, истинно звериной сущности большинства человечества. Человек по природе своей зверь. Культура и блага мирной жизни только отодвигают на задний план и затуманивают эту его сущность. При соответствующих условиях эта сущность всегда проявится, каждый будет стремиться захватить ценой любой жестокости и вероломства всё, что сможет. И даже если на смену им придут лабильные образования, индивид будет связан с ними лишь постольку, поскольку это ему выгодно. Сегодня он член этой общности, завтра — другой, послезавтра — третьей, и так далее. Перспектива очень неутешительная, ибо грозит глобальной неуравновешенностью мирового общественного бытия и постоянными конфликтами. К счастью, жизнь даёт повод надеяться, что такого не будет. Прежде всего потому, что большинство существующих больших общностей — этнических и государственных — связаны более прочными узами, чем только совместная хозяйственная деятельность. Эти связи и образуют духовный (трансцендентный) уровень общественного бытия. Его ядро образует ментальность (от лат. *mens* — душевный склад, об-

раз мышления) общества. Она представляет собой душу конкретного общества, то, благодаря чему люди чувствуют, воспринимают мир определенным, одинаковым образом. Ментальность обнаруживается в особенностях трудовой этики, в предрасположенности к той, а не иной религии, в особой военной культуре, в искусстве, образе жизни, семейных отношениях. Благодаря ментальности германское общество отличается от французского, российское общество — от китайского. Даже самые бескомпромиссные номиналисты признают, что общество обладает некой трансцендентной силой, особой душой, которая воздействует на реальную общественную жизнь. Почему люди соблюдают законы, даже когда есть возможность этого не делать.

К духовному, трансцендентному уровню общественной жизни принадлежит язык, происхождение которого окутано мистической тайной и роль которого в общении первостепенна. Достаточно вспомнить библейскую легенду о вавилонском смешении языков. Без общности языка невозможно создание общественных союзов. Поэтому многие философы (особенно структуралистской и герменевтической ориентации) считают язык трансцендентной предпосылкой социальности. В частности, К.О. Апель, Ю. Хабермас, П. Рикер видят выход из кризиса современной социально-философской теории в разработке трансцендентально-прагматической теории языка.

Наиболее крепкими и долговечными являются общности, основанные на кровнородственных или соседских связях. Этот факт дает право предполагать, что в число трансцендентных оснований общественной жизни входят кровь и почва. Люди, волею судьбы, оторвавшиеся от своей родины и попавшие в большие города, стремятся к созданию землячеств по национальному признаку, или объединяющих вы-

ходцев из одной местности. Мультикультурализм, ставший реальностью современного человечества, имеет основу чаще всего именно в национальной почве.

Таким образом, можно резюмировать, что общество является уникальным способом организации бытия человека в мире. Оно исторически вырабатывает модели социального повеления и отношений между людьми, чтобы успешно выживать и развиваться в природной среде. Являясь надындивидуальным, надгрупповым и надынституциональным объединением людей, оно своей целью ставит создание условий для каждого человека развивать культурные интересы и творчески реализовывать себя в том или ином виде деятельности.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Августин, А. О граде Божьем / А. Аврелий. – Минск: Харвест, 2000. – 1296 с.
2. Аквинский, Ф. Учение о душе / Ф. Аквинский. – Москва: Азбука-Аттикус, 2018. – С. 357–376. – ISBN 978-5-389-14760-7.
3. Аристотель. Метафизика / Аристотель; перевод с греческого П.Д. Первока // Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. – Москва, 2006. – С. 232
4. Батищев, Г.С. Деятельностная сущность человека как философский принцип / Г.С. Батищев. – Москва: Наука, 1969. – 431 с.
5. Бадью, А. Делёз. Шум бытия / А. Бадью. – Москва: Изд-во «Логос-Альтера», 2004. – С. 184.
6. Бартоло ди Сассоферрато. О знаках и гербах. Средние века / Бартоло ди Сассоферрато; вступ. статья, перевод А.П. Черных. – Москва, 1985. – С. 307–310.
7. Бережной, Н.М. Проблема человека в трудах К. Маркса / Н.М. Бережной. – Москва: Высш. школа, 1981. – С. 111.
8. Бланшо, М. Неопишемое сообщество / М. Бланшо. – Москва: Моск. филос. фонд, 1998.
9. Бердяев, Н.А. О назначении человека / Н.А. Бердяев. – Москва: Республика, 1993. – С. 383.
10. Буева, Л.П. Человек: деятельность и общение / Л.П. Буева. – Москва, 1978. – С. 216.
11. Бодрийяр, Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Ж. Бодрийяр; пер. Н.В. Суслова. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 96 с.
12. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр, перевод С.Н. Зенкин. – Москва: Добросвет, 2000. – С. 387.
13. Бодрийяр, Ж. Забыть Фуко / Ж. Бодрийяр, пер. с фр. Д. Калугина. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2000. – С. 92
14. Бодрийяр, Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр; пер. Е.А. Самарской. – Москва: Республика; Культурная революция, 2006. – С. 269. – ISBN 978-5-98227-785-5.
15. Варела, Ф. Дерево познания. Биологические корни человеческого познания / Ф. Варела, У. Матурана. – Москва, 2001. – С. 14.
16. Боэций, С. Утешение философией и другие трактаты / С. Боэций; перевод В.И. Уколовой и М.Н. Цейтлина. – Москва: «Наука», 1990. – С. 416.
17. Лурье, С.Я. Демокрит. Тексты / С.Я. Лурье; перевод. исследования. – Ленинград, 1970. – С. 246.

18. Вите, О.Т. Творческое наследие Б.Ф. Поршнева и его современное значение / О.Т. Вите / Полития. – 1998. – № 2. – 2017. – 512 с.
19. Вико, Д.Ж. Основание новой науки об общей природе наций / Д.Ж. Вико; перевод Ю.В. Иванова. – Москва: ООО Группа Компаний «РИПОЛ классик», 2018. – С. 704.
20. Гартман, Н. К основоположению онтологии / Н. Гартман. – Санкт-Петербург: Наука, 2003. – 640 с.
21. Гегель, Г.В.Ф. Философия религии / Г.В.Ф. Гегель. – Москва, 1977. – Т. 2. – С. 231.
22. Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель. – Москва: Наука, 2000. – С. 495.
23. Гердер, И. И ещё одна философия / И Гердер. – Москва: Наука, 1977. – С. 703.
24. Гердер, И. Идеи к философии истории человечества / И Гердер. – Москва: Наука, 1977. – С. 439.
25. Рюккерт, Г. Учебник всемирной истории в органическом изложении / Г. Рюккерт. – Лейпциг, 1857.
26. Гобино, Ж.А. Очерк неравенства человеческих рас / Ж.А. Гобино. – Москва: Одиссея, Олма-пресс, 2001. – С. 765.
27. Гумбольдт, В. Разделение человеческого рода на народы и племена / В. Гумбольдт // Избранные труды по языкознанию. – Москва: Прогресс, 1984. – С. 307–323.
28. Дарвин, Ч. Происхождение видов путём естественного отбора, или сохранение благоприятствуемых пород в борьбе за жизнь / Ч. Дарвин. – Ленинград: Наука, 1991. – С. 539.
29. Домба, М. Учение о микроцефалии в филогенетическом аспекте / М. Домба. – Орджоникидзе: Изд-во Сев.-Кавк. пед. ин-т им. М.Ю. Гадиева, 1935. – С. 65.
30. Делёз, Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. – Москва: Академический Проект, 2011. – С. 472. – ISBN 978-5-8291-1833-4.
31. Делёз, Ж. Различие и повторение / Ж. Делёз. – Санкт-Петербург: Петрополис, 1998. – С. 384.
32. Деррида, Ж. О грамматологии / Ж. Деррида; пер. с фр. Н. Автономовой. – Москва: Ad Marginem, 2000. – С. 511.
33. Декарт, Р. Рассуждения о методе / Р. Декарт. – Москва: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 654.

34. Дилигенский, Г.Г. Проблемы теории человеческих потребностей (статья первая) / Г.Г. Дилигенский // Вопросы философии. – 1976. – № 9. – С. 30–43.
35. Диденко, Б. Хищная власть. Зоопсихология сильных мира сего / Б. Диденко. – Москва: Поматур, 1997. – С. 125.
36. Диденко, Б. Хищная любовь. Сексуальность нелюдей / Б. Диденко. – Москва: Поматур, 1998. – С. 143.
37. Диденко, Б. Хищное творчество. Этические отношения искусства к действительности / Б. Диденко. – Москва: ФЭРИ-В, 2000. – С. 191.
38. Дробницкий, О.Г. Мир оживших предметов. Проблема ценности и марксистская философия / О. Дробницкий. – Москва: Политиздат, 1967. – С. 351.
39. Железов, Е.А. Сущностные силы человека: философско-мировоззренческий характер / Е.А. Железов. – Казань, 1989. – С. 166. – ISBN 5-7464-0147-1.
40. Ильин, В.В. Теория познания. Эпистемология / В.В. Ильин. – Москва: Изд-во МГУ, 2011. – С. 135.
41. Ильин, И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека / И.А. Ильин. – Санкт-Петербург, 1994. – С. 271.
42. Князева, Е.Н. Интуиция как самодоистраивание / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов / Вопросы философии. – 1994. – № 2. – С. 110–122.
43. Камю, А. Изнанка и лицо: Миф о Сизифе / А. Камю. – Харьков, 1998. – С. 107–214.
44. Крюков, М.В. Хуан Шу-ин. Древнекитайский язык / М.В. Крюков. – Москва: Изд-во Академии наук СССР, 1956. – № 5. – С. 22–37.
45. Кант, И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант // Соч.: в 6 т. Т. 6. – Москва, 1966. – С. 351.
46. Кант, И. Основы метафизики нравственности / И. Кант // Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. – Москва: Мысль, 1965. – С. 219–310.
47. Кант, И. Религия в пределах только разума / И. Кант // Трактаты и письма. – Москва: Наука, 1980. – С. 78–278.
48. Кант, И. Критика практического разума / И. Кант; пер. с нем. Н.М. Соколова. – 2-е изд. – Санкт-Петербург: Изд. В.И. Яковенко, 1908. – С. 167.
49. Кант, И. Критика способностей суждения / И. Кант; пер. Н.М. Соколова. – Санкт-Петербург: Изд. М.В. Попова, 1898. – С. 390.

50. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант // Сочинения: в 6 т. Т. 3. – Москва: Мысль, 1964. – С. 69–695.
51. Кант, И. Логика. Пособие к лекциям / И. Кант. – Москва: Наука, 1980. – С. 319–444.
52. Кант, И. Всеобщая естественная история и теория неба / И. Кант // Сочинения: в 6 т. Т. 1. – Москва, 1963. – С. 249–251.
53. Калинин, Л.А. Проблемы философии истории в системе Канта / Л.А. Калинин. – Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1978. – С. 152.
54. Кравченко, С.А. Развитие социологической теории в начале третьего тысячелетия: по материалам международных конгрессов и конференций / С.А. Кравченко // Гуманитарный ежегодник–7; отв. ред. Ю.Г. Волков. – Ростов-на-Дону: Социально-гуманитарные знания, 2008. – С. 110.
55. Лаэртский, Д. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Д. Лаэртский. – Москва, 1979. – С. 366.
56. Леонтьев, А.Н. Потребности, мотивы, эмоции / А.Н. Леонтьев. – Москва: Изд-во МГУ, 1971. – С. 40.
57. Лоренц, К. Обратная сторона зеркала / К. Лоренц; пер. с нем. А.И. Федорова, Г.Ф. Швейника. – Москва: Республика, 1998. – С. 393.
58. Луман, Н. Социальные системы: очерки общей теории / Н. Луман; пер. И.Д. Газеева. – Санкт-Петербург: Наука, 2007. – С. 648.
59. Лурия, А.Р. Психология как историческая наука: к вопросу об исторической природе психологических процессов / А.Р. Лурия; под ред. Б.Ф. Поршнева, Л.И. Анцыферовой. – Москва: Наука, 1971. – С. 36–62.
60. Маркс, К. К критике гегелевской философии права / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Москва: Мир книги, 2007. – С. 41–252.
61. Маркс, К. Капитал. Критика политической экономии / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Москва: Политиздат, 1983. – С. 383.
62. Маркс, К. Введение. К критике политической экономии / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Москва: Политиздат, 1983. – Т. 12. – С. 709–738.
63. Маркс, К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс, Ф. Энгельс // Избранные произведения: в 3 т. Т. 1. – Москва: Политиздат, 1986. – С. 1–3.
64. Маркс, К. Экономические рукописи 1857–1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала») / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Москва: Ленард, 2018. – С. 1215. – ISBN 978-5-9710-4997-5; 978-5-9710-4998-2.



65. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс // Из ранних сочинений. – Москва, 1956. – С. 517–642.
66. Маркс, К. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Москва: Политиздат, 1988. – С. 589.
67. Малиновский, Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский // Этнографическое обозрение. – 1993. – № 6. – С. 110.
68. Мазиллов, В.А. Методология современной отечественной психологии / В.А. Мазиллов // Методология и история психологии. – 2008. – Т. 3. – Вып. 3. – С. 9–24.
69. Мусаелян, Л.А. Научная теория исторического процесса: становление и сущность / Л.А. Мусаелян. – Пермь: Перм.гос. ун-т, 2011. – С. 440.
70. Мамардашвили, М.К. Опыт физической метафизики / М.К. Мамардашвили. – Москва: Прогресс-Традиция, 2009. – С. 14–26.
71. Мамардашвили, М.К. Лекции по античной философии / М.К. Мамардашвили. – Москва: Изд-во Прогресс-Традиция; Фонд М. Мамардашвили, 2009. – С. 248. – ISBN 5-89826-305-5.
72. Мамардашвили, М.К. Неизбежность метафизики Необходимость себя / М.К. Мамардашвили. – Москва: Лабиринт, 1996. – С. 101–114.
73. Мамардашвили, М.К. Как я понимаю философию / М.К. Мамардашвили. – Москва: Прогресс-Традиция; Фонд Мераба Мамардашвили, 1999. – С. 368.
74. Мамардашвили, М.К. Философия и наука / М.К. Мамардашвили. – Москва: Лабиринт, 1996. – С. 71–85.
75. Марков, А. Эволюция человека: в 2 кн. / А.В. Марков. – Книга 1. Обезьяны, кости и гены. – Москва: АСТ: CORPUS, 2014. – 464 с. – URL: <http://www.ozon.ru/context/detail/id/7386676/>.
76. Марков, А. Эволюция человека: в 2 кн. / А. Марков. – Книга 2. Обезьяны, нейроны и душа. – Москва: АСТ: CORPUS, 2014. – С. 512.
77. Маркузе, Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе; пер. с англ., послесл., примеч. А.А. Юдина. – Москва: ООО Изд-во АСТ, 2002. – С. 526.
78. Маркарян, Э.С. Очерки теории культуры / Э.С. Маркарян // Избранное. Наука о культуре и императивы эпохи. – Москва: Мысль, 1983. – С. 284.

79. Мирандола, П. О сущем и едином в книге: Сочинение итальянских гуманистов эпохи Возрождения XV в. / П. Мирандола. – Москва: Изд-во МГУ, 1985. – С. 263–280.
80. Мирандола, П. Знаменитая речь о достоинстве человека в книге: Эстетика Ренессанса / П. Мирандола. – Москва: Искусство, 1981. – Т. 1. – С. 248–305.
81. Мироненко, И.А. О прошлом, настоящем и будущем российской сравнительной психологии / И.А. Мироненко // Методология и история психологии. – 2009. – Т. 4. – Выпуск 2. – С. 45–58.
82. Ортега-и Гассет, Х. Идеи и верования. Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет; перевод с испанского А.М. Гелескул, А.Б. Матвеева, С.Л. Воробьева. – 2-е изд. – Москва: Весь мир, 2000. – С. 704. – ISBN 5-7777-0016-0.
83. Морган, Л.Г. Древнее общество или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации / Л.Г. Морган. – Москва: Книга по Требованию, 2012. – С. 368. – ISBN 978-5-458-28852-1.
84. Морогин, В.Г. Палеобиологические основания видовой неоднородности современного человека / В.Г. Морогин // Гуманитарные основания социального прогресса: Россия и современность: сборник статей Международной научно-практической конференции: в 8 ч. Часть 1 / под ред. В.С. Белгородского, О.В. Кашеева, В.В. Зотова, И.В. Антоненко. – Москва: ФГБОУ ВО «МГУДТ», 2016. – С. 200–210.
85. Морогин, В. Г. Социальная психология сегодня и палеоантропогенез: есть ли точки соприкосновения / В.Г. Морогин, В.А. Мазиллов // Социальный психолог. – 2016. – № 2(32). – С. 77–109.
86. Леви-Стросс, К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс; пер. с фр. В.В. Иванова – Москва: Академический проект, 2008. – С. 554. – ISBN 978-5-8291-0984-4.
87. Нанси, Ж.-Л. В ответе за существование / Ж.-Л. Нанси // Интенциональность и текстуальность. – Томск: Водолей, 1998. – С. 306–317.
88. Нанси, Ж.-Л. Непроизводимое сообщество / Ж.-Л. Нанси. – Москва: Водолей, 2011. – С. 208.
89. Нанси, Ж.-Л. О событии / Ж.-Л. Нанси // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – Москва: Наука, 1989. – С. 91–102.
90. Ницше, Ф. Философия в трагическую эпоху Греции / Ф. Ницше. – Москва: REFL-bono, 1994. – С.416.

91. Нуйкин, А.А. Биологическое и социальное в эстетических реакциях / А.А. Нуйкин / Вопросы философии. – 1989. – № 7. – С. 83–99.
92. Ориген. О началах / Ориген. – Санкт-Петербург: ЗАО Амфора, 2007. – С. 450.
93. Орлов, В.В. Общая философия / В.В. Орлов. – Пермь, 2006. – Ч. 1. – Вып. 2. – С. 200.
94. Парменид. О природе. Фрагменты ранних греческих философов / Парменид. – Москва: Наука, 1989. – Ч. 1. – С. 297.
95. Пашинский, В.М. Пространственно-временная динамика человеческих сообществ разного масштаба / В.М. Пашинский. – Москва: Изд-во «Товарищество научных изданий КМК», 2011. – С. 417. – ISBN 978-5-87317-761-5.
96. Поршнева, Б.Ф. Загадка «снежного человека»: современное состояние вопроса о реликтовых гоминидах / Б.Ф. Поршнева. – Москва: Эксмо; Алгоритм, 2012. – 560 с.
97. Поршнева, Б.Ф. Борьба за троглодитов / Б.Ф. Поршнева // Простор. – 1968. – № 4–7.
98. Поршнева, Б.Ф. О начале человеческой истории. Проблемы палеопсихологии / Б.Ф. Поршнева. – Москва: ФЭРИ-В, 2006. – С. 176.
99. Платон. Государство. Законы. Политик: из классического наследия / Платон; пер. с древнегреч. А.Н. Егунова и др. – Москва: Мысль, 1998. – С. 798. – ISBN 5-244-00875-7.
100. Платон. Диалоги / Платон; перевод Т.Ю. Бородай и А.А. Пичхадзе. – Москва: Мысль, 1986. – С. 607.
101. Плутарх. О рождении души по Тимею / Плутарх; пер. Т. Сидаша // Сочинения. – Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2008. – С. 45–106.
102. Пригожин, И. От существующему к возникающему: Время и сложность в физических науках / И. Пригожин. – Москва: Наука, 1985. – С. 276.
103. Пригожин, И. Время, хаос, квант / И. Пригожин, И. Стенгерс. – Москва: Прогресс, 1999. – С. 268.
104. Платон. Федон. Сочинения: в 4 т. / Платон; под общ. ред. А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмус; пер. с древнегреч. – Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко, 2007. – 626 с.– ISBN 978-5-990 0890-4-4.
105. Пирс, Ч.С. Избранные философские произведения / Ч.С. Пирс; перевод К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. – Москва: Логос, 2000. – 448 с. – ISBN 5-8163-0014-8.

106. Плотин. Эннеады / Плотин; пер. с древнегреч. и послесловие Т.Г. Сидаша // Шестая Эннеады. Трактаты. – Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко, 2005 (ГУП Тип. Наука). – 474 с. – ISBN 5-89740-116-0.
107. Рикер, П. История и истина / П. Рикер; перевод с французского И.С. Вдовина, А.И. Мачульской. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2002. – 399 с.
108. Ростоу, У. Стадии экономического роста. Некоммунистический манифест / У. Ростоу; перевод с англ. В.П. Марченко. – Нью-Йорк: Изд-во ФРЕДЕРИК, А. ПРЕГЕР, 1961. – 242 с.
109. Розеншток-Хюсси, О. Язык рода человеческого. Избранное / О. Розеншток-Хюсси. – Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. – 608 с. – ISBN 5-323-00016-3.
110. Ридли, М. Геном / М. Ридли, – Москва: Эксмо, 2008. – С. 172.
111. Сарженский, Н.Ю. Проблема единства человеческой цивилизации в конце XX в.: дис. ... канд. философ. наук / Н.Ю. Сарженский. – Ростов-на-Дону, 1992. – 163 с.
112. Соловьев, Э. Ю. Категорический императив нравственности и права / Э.Ю. Соловьев. – Москва: Прогресс-Традиция, 2013. – С. 417.
113. Томсон, Дж. Исследования по истории древности греческого общества / Дж. Томсон. – Москва: Иностранная литература, 1959. – С. 276.
114. Тойнби, А. Постижение Истории / А. Тойнби. – Москва: Прогресс, 1990. – С. 254.
115. Тённис, Ф. Общество и общность / Ф. Тённис; перевод. Д.В. Скляднев. – Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2002. – 452 с.
116. Фейербах, Л. Избранные философские произведения / Л. Фейербах. – Москва: Политиздат, 1955. – Т. 1. – 267 с.; Т. 2. – 947 с.
117. Фрезер, Д.Д. Золотая ветвь / Д.Д. Фрезер; перевод. М.К. Рыклина. – Москва: Политиздат, 1980. – 831 с.
118. Франкл, В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – Москва: Прогресс, 1990. – 360 с.
119. Фромм, Э. Душа человека, его способность к добру и злу / Э. Фромм. – Москва: АСТ-ЛТД, 1998. – 662 с.
120. Фромм, Э. Человек для себя. Иметь или быть / Э. Фромм. – Москва: Изд-во АСТ, 2016. – 320 с.
121. Фуко, М. Слова и вещи / М. Фуко // Археология гуманитарных наук. – Москва: Прогресс, 1977. – 488 с. – ISBN 5-85962-021-7.

122. Фуко, М. Археология знания / М. Фуко. – Москва: Прогресс, 2012. – 416 с. – ISBN 978-5-93762-081.
123. Хрестоматия по истории Древнего Востока. – Москва: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1997. – 404 с.
124. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Москва; Харьков, 2003. – С. 199.
125. Хайдеггер, М. Что такое метафизика / М. Хайдеггер; пер. с нем. В.В. Библихина. – 2-е изд. – Москва: Академический Проект, 2013. – 288 с. – ISBN 978-5-8291-1462-6.
126. Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер; пер. с нем. В.В. Библихина. – 2-е изд. – Москва: Академический Проект, 2013.
127. Экхард, М. Трактаты. Проповеди / М. Экхарт. – Москва: Наука, 2016. – 443 с. – ISBN 978-5-02-036865-1.
128. Эко, У. Имя Розы / У. Эко; пер. с итал. Елены Костюкович. – Санкт-Петербург, 2009. – 496 с.
129. Читти, А. Множественное число от первого лица онтология и практика / А. Читти // Труды Аристотелевского общества. – Москва: Директмедиа, 1997. – № 1. – С. 81–96.
130. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер; пер. с нем. и примеч. И.И. Маханькова. – Москва: Мысль, 1993. – 606 с.
131. Цанн Кай-си, Ф.В. Проблема человека в работах Маркса 40-х годов XIX века / Ф.В. Цанн Кай-си. – Владимир, 1973. – 232 с.
132. Юнг, К.Г. Психологические типы / К.Г. Юнг. – Москва: Алфавит, 1992. – 104 с. – ISBN 5-7044-0006-X.
133. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс; перевод. М.И. Левина. – Москва: Политиздат, 1991. – 527 с. – ISBN 5-250-01357-0.

*Научное издание*

**Баркова Валентина Васильевна**

**Общество как социально-культурный способ бытия  
родовых сил человека**

Монография

ISBN 978-5-907611-56-6

Работа рекомендована РИС ЮУрГГПУ  
Протокол № 22/1 от 2022 г.

Издательство ЮУрГГПУ  
454080, г. Челябинск, пр. Ленина, 69

Редактор Е.М. Сапегина  
Технический редактор Т.Н. Никитенко

Подписано в печать 25.10.2022 г.  
Формат 60×84/16. Тираж 500 экз.  
Объем 14,1 уч.-изд. л. (19,4 усл. п. л.)  
Заказ №

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии ЮУрГГПУ  
454080, г. Челябинск, пр. Ленина, 69