

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
«Сибирский федеральный университет»

На правах рукописи



Антонов Денис Александрович

**ИДЕНТИЧНОСТЬ ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВА
(СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ В КОНТЕКСТЕ
МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ НОМИНАЛИЗМА И РЕАЛИЗМА)**

Специальность 09.00.11 – социальная философия

диссертация на соискание ученой степени
доктора философских наук

Научный консультант:
доктор философских наук, профессор
Пфаненштиль Иван Алексеевич

Красноярск - 2017

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
ГЛАВА 1. ИДЕНТИЧНОСТЬ ОБЩЕСТВА.....	24
1.1. Особенности методологических традиций номинализма и реализма и понятие идентичности общества.....	24
1.2. Идентичность индивидуалистического общества.....	58
1.3. Идентичность коллективистского общества.....	91
1.4. Социальный прогресс индивидуалистического и коллективистского общества.....	112
ГЛАВА 2. ИДЕНТИТЕТ ОБЩЕСТВА.....	134
2.1. Понятие идентитета общества.....	134
2.2. Идентитет индивидуалистического общества.....	155
2.3. Идентитет коллективистского общества.....	173
2.4. Развитие идентитета общества.....	193
ГЛАВА 3. ИДЕНТИЧНОСТЬ ЛИЧНОСТИ.....	213
3.1. Понятие идентичности личности.....	213
3.2. Идентичность свободной личности.....	230
3.3. Идентичность совершенной личности.....	262
3.4. Развитие идентичности личности.....	286
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	304
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ.....	308

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования обусловлена необходимостью решения проблемы идентичности личности и общества на фоне все более настойчиво проявляющейся в современном мире тенденции к нивелированию значения неповторимости, культурного своеобразия, а значит самостоятельной жизнеспособности и воспроизводства каждого отдельного общества как способа адаптации в условиях глобализации.

В различные исторические периоды своей жизнедеятельности разные общества в той или иной мере всегда делали акцент на том, что формирует их специфику и, исходя из этого, стремились познать, определить себя и адаптировать в окружающем мире. К примеру, в нашем Отечестве бурные дискуссии и актуальность познания путей его развития были проявлены с особенной силой во второй половине XIX - начале XX вв. Ключевой вопрос этих дискуссий звучал следующим образом: вектор развития России такой же, как и у Западной Европы, и специфика России исключительно в ее отсталости или же Россия самобытна и у нее свой цивилизационный путь развития? Отсюда, соответственно, «проистекали различные понимания идентичности российского общества. В середине XIX столетия свои понимания предложили славянофилы и западники в ответ на проводимые реформы, а в начале XX в. народники и марксисты, рассуждавшие о перспективах в России капитализма. Наконец, на современном этапе жизни российского общества поставленный вопрос вновь обрел актуальность: привнесение новых систем политического управления и экономического хозяйствования, введение различных свобод в общественную жизнь» [9, с. 68] привели к необходимости изучения адекватности осуществляемых политических, экономических, социокультурных процессов идентичности российского общества.

Большинство социально-философских исследований по проблеме идентичности личности и общества предлагают ее решение в контексте доказательства того, что общества и доминируемые ими типы личности отличаются друг от друга. Важный и огромный методологический «вклад в доказательство существующих между обществами различий внесла многовековая, продолжающаяся и в настоящее время, дискуссия о типах общества» [9, с. 68]. В рамках этой дискуссии, западными и отечественными исследователями были предложены разные основания различения обществ: закрытое и открытое, традиционное и техногенное, восточное и западное, совершенное и свободное, гомогенное и гетерогенное и т.д. В частности А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Э. Дюркгейм, К. Поппер предложили классификацию обществ по характеру их социальности - индивидуалистическое и коллективистское, следуя которой каждый из указанных философов по-своему стремился понять сущность их различия. Поэтому, принимая во внимание важность и сложность методологического охвата всего существующего многообразия обществ, в диссертационном исследовании именно данная классификация типов общества взята «за основу доказательства того, что каждое общество обладает своей идентичностью посредством доказательства наличия идентичности индивидуалистического общества и идентичности коллективистского общества» [9, с. 70].

Применяя указанную классификацию типов общества, диссертант считает важным обратить внимание на то, что использование в работе терминов «индивидуалистическое общество» и «коллективистское общество», во-первых, вызвано их уже сложившимся употреблением в социально-философских исследованиях К. Поппера, А.А. Зиновьева, П. Бергера, А.А. Ивина и других; во-вторых, не несет никакой заведомо отрицательной, или заведомо положительной характеристики обществ; в-третьих, исключает любое противопоставление обществ, признавая, прежде всего, специфику их социальности и жизнеспособность в условиях сохранения этой специфики.

При этом учитывается, что каждое общество, относящееся к соответствующему типу, выступает по-своему индивидуалистическим, или по-своему коллективистским, т.е. нет одинаковых индивидуалистических и коллективистских обществ, но, безусловно, присутствуют их типичные специфические цивилизационные особенности. В этой связи для раскрытия цивилизационной идентичности коллективистского общества в диссертационном исследовании в качестве примера взято российское общество, выступающее коллективистским по-своему, а для раскрытия индивидуалистического - общества Западной Европы, США, выступающие индивидуалистическими по-своему.

Вполне объяснимая и предполагаемая самим понятием «идентичность» направленность большинства исследовательских усилий на раскрытие именно этой цивилизационной специфики и стороны данной проблематики (на доказательство существующих между обществами различий) позволяет выявить недостаточную проработанность других крайне актуальных ее (проблематики) аспектов.

Первый связан с наличием многовековых «фундаментальных философских методологических традиций - метафизической и диалектической» [13, с. 7], в основу которых положены определенные теории познания. Основой метафизической методологической традиции, заложенной в античности школой софистов, является «теория познания как теория репрезентации» [13, с. 7], принципы дуализма и антропоцентризма, основой диалектической - «теория познания как теория отражения» [13, с. 7], принципы единства мира и всеобщей связи явлений, заложенные Аристотелем, Гераклитом, другими античными философами и в дальнейшем принятые византийской философией. При этом метафизическая теория познания как теория репрезентации, по мнению многих авторов, в течение веков «обрела две противостоящие друг другу версии - номиналистскую и реалистскую. Т.е. метафизика представлена номиналистской и реалистской методологическими многовековыми традициями и дискуссиями» [9, с. 70].

Противостояние методологических традиций номинализма и реализма красной нитью проходит через все развитие западной философии и актуализирует продуктивность анализа западных теорий идентичности именно в их контексте.

При этом необходимо обратить внимание на то, что в западных теориях преимущественно исследовалась и исследуется проблема индивидуальной идентичности. Но в данном отношении важным для диссертанта «является не столько субъект идентичности, сколько методология исследовательского подхода, которая в равной степени применима к изучению идентичности любого социального субъекта, в том числе общества» [9, с. 72].

В свою очередь отечественные философы, начиная со славянофилов, проблему идентичности (которая в отечественном социально-философском познании была актуализирована именно как проблема идентичности общества) исторически изучали, придерживаясь преимущественно диалектической методологической традиции.

Следовательно, проблема идентичности личности и общества должна решаться не только с позиции признания различия типов общества и выработанных каждым обществом типов личностей, но еще и с позиции того как понимается и исследуется идентичность общества (как преподносится его специфика, отличительность) на уровне теоретизирования в рамках трех обозначенных методологических традиций. Важность такого методологического различия отмечают многие исследователи. К примеру А.А. Зиновьев формулирует показательное положение: «Понимание того или иного общества зависит от многих факторов, в том числе от того, какими методологическими принципами руководствуется исследователь. Эти принципы предопределяют то, что именно исследователь заметит в изучаемом обществе и как истолкует замеченное» [122, с. 12].

Второй актуальный и малоизученный аспект проблемы идентичности общества связан с выявлением основ ее (идентичности общества) формирования. В этой связи в диссертационном исследовании применяется понятие идентитета

общества, под которым понимаются «исторически сложившиеся характерные черты, свойства, качества, специфицирующие общество конкретной страны» [15, с. 14] и отличающие от остальных. Характерные черты, свойства, качества являются оформлением и определениями любого субъекта. Следовательно, «идентитет общества - это совокупность определений, специфицирующих жизнь общества» [15, с. 20], в своей совокупности образующих его определенность, т.е. идентичность. К примеру, определяя себя как индивидуалистическое, общество тем самым предъявляет свою идентичность. А «понятие идентитета общества позволяет понять те особенности жизни общества, на основе которых такая идентичность формируется, раскрывает ее (идентичности) содержание» [15, с. 14].

Разработка понятия идентитета общества актуализирована необходимостью объективного раскрытия проблемы идентичности личности и общества. Применение данного понятия показывает, что эта проблема вызвана отсутствием у общества способности оставаться самим собой (сохранять свою идентичность) на определенном историческом этапе жизнедеятельности именно в силу ослабления, утраты своего сложившегося идентитета (с которым общество себя соотносит, отождествляет с целью поддержания своей идентичности).

Наконец, третий актуальный аспект обозначенной проблематики обусловлен недостаточной проработанностью положения о том, что идентичность общества детерминирует адекватную себе идентичность личности и, следовательно, необходимостью выявления востребованных определенным обществом типичных особенностей личности, раскрывающих ее (личности) идентичность.

Степень разработанности проблемы

Диссертант считает принципиально важным обратить внимание на следующее. Дифференциация в работе исследователей на основе их приверженности определенной методологической традиции (номинализма, реализма, диалектики) в решении проблемы идентичности личности и общества никоим образом не означает их одностороннего признания в качестве

исключительно метафизиков (номиналистов, реалистов) или диалектиков и ни в коем случае не является попыткой противопоставления методологических традиций. Это, во-первых, означает, что в познании особенностей жизни общества, личности у определенных философов обнаруживается следование определенной методологической традиции, и они внесли вклад в укрепление, развитие ее (традиции) положений именно в контексте проблематики диссертационного исследования. Во-вторых, это совсем не исключает того, что философы, в трудах которых обнаруживается, к примеру, приверженность диалектической методологической традиции в решении проблемы идентичности личности и общества, в решении иных выходящих за рамки диссертационного исследования проблем могут следовать (и следовали) традиции метафизики.

Первое детальное рассмотрение понятия «идентичность» обнаруживается в работах Э. Эриксона в середине XX в. При этом, несмотря на относительно недавнее введение в научный оборот соответствующего понятия, изучение проблемы идентичности имеет глубокие исторические корни. Еще античный историк Страбон различал народы оседлые, кочевые, степные [247] и т.д.

Первые предпосылки изучения проблемы идентичности обнаруживаются в представлении о том, что разные вещи по-своему определены, т.е. обладают определенностью, и вследствие этого различаются. Так, изучение категории «определенность» впервые намечено в учениях древнегреческих философов, в том числе Анаксимандра, Аристотеля. В дальнейшем продолжено в работах западных и отечественных исследователей: Г. Гегеля, Л.П. Карсавина, В.С. Готта, А.Д. Урсула и других.

В качестве самостоятельной философской проблемы идентичность начинает впервые разрабатываться в XVII-XVIII вв. как вопрос о тождестве личности в работах Р. Декарта, Дж. Локка, Д. Юма, И. Г. Фихте.

В XX в. социально-психологические аспекты проблемы индивидуальной идентичности (идентичности личности) рассматриваются в большом количестве как западных теорий: У. Джемс, Дж. Г. Мид, Ч. Кули, К. Роджерс, Э. Эриксон,

Г. Тэджфел, другие; так и отечественных: С.Л. Рубинштейн, Л.С. Выготский, И.С. Кон, В.А. Ядов, другие.

Существенный вклад в исследование проблемы идентичности непосредственно общества, в контексте доказательства того, что общества отличаются друг от друга, вносят участники дискуссии о типах общества, предложившие классификации типов общества по разным основаниям: Г. Гегель, А.С. Хомяков, И. В. Киреевский, Э. Дюркгейм, А. Бергсон, К. Поппер, С. Хантингтон, В.С. Степин, Н. М. Чуринов.

В XX в. проблема идентичности личности и общества становится предметом социально-философского познания большого числа западных исследователей: Э. Фромм, Э. Гоффман, З. Бауман, Г. Люббе, Т. Лукман, Э. Тоффлер, П. Бергер, Ю. Хабермас, Э. Гидденс, Р. Баумайстер, В. Хесле и другие. Среди отечественных специалистов, акцентировано изучающих данную проблематику, следует выделить А.А. Зиновьева, Б.С. Ерасова, П.С. Гуревича, Х.Г. Тхагапсоева, А.С. Панарина, К.С. Гаджиева, В.Г. Федотову, В.С. Малахова, А.Г. Дугина и других.

Понимание необходимости учета различных философских методологических традиций, соответствующих им теорий познания в изучении проблемы идентичности личности и общества присутствует в исследованиях С.Н. Булгакова, А.А. Зиновьева.

Особенности методологической традиции номинализма в изучении данной проблемы раскрыты Дж. Локком, Д. Юмом, З. Бауманом, Т. Лукманом, П. Бергером, Э. Гидденсом, другими.

Особенности методологической традиции реализма развернуты в работах Р. Декарта, И.Г. Фихте, Г. Люббе, В. Хесле, других.

В свою очередь специфика диалектической методологической традиции изучения проблемы идентичности личности и общества основательно представлена отечественными исследователями XIX - начала XX вв.: А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Н. Я. Данилевский, И.С. Аксаков, В.П. Воронцов,

П.Е. Астафьев, П.И. Новгородцев, Н.О. Лосский, Л.П. Карсавин, Г.В. Флоровский, В.Н. Лосский, другие. А в современном отечественном социально-философском познании данную традицию развивают А.А. Зиновьев, В.С. Степин, А.С. Панарин, Н.М. Чуринов, А.Г. Дугин и другие. Также данная традиция присутствует в трудах западных исследователей: Ш.Л. Монтескье, И.Г. Гердер, Г. Гегель.

Изучение идентичности индивидуалистического общества и востребованной им идентичности свободной личности в рамках теории познания как теории репрезентации, находящейся в основе методологических традиций номинализма и реализма, основательно развернуто в работах Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо, К.А. Гельвеция, П.А. Гольбаха, И.Канта, И. Бентама, И.Г. Фихте, Г. Гегеля, Л. Фейербаха, Дж.Ст. Милля, Э. Феге, А. Бергсона, Э. Фромма, К. Поппера, И. Берлина, Ч. Тейлора и других. Особое значение в данном отношении приобретает концепция «общества потребления», разработанная Дж. Гэлбрейтом, Д. Беллом, Г. Каном, Ж. Бодрийяром, Э. Гидденсом.

В свою очередь следование находящейся в основе диалектической методологической традиции теории познания как теории отражения в изучении идентичности индивидуалистического общества и востребованной им идентичности свободной личности присутствует в работах отечественных исследователей XIX - начала XX вв.: И.В. Киреевский, Н.Я. Данилевский, И.С. Аксаков, П.И. Новгородцев, С.Н. Булгаков; продолжается в исследованиях А.А. Зиновьева, В.С. Степина, Н.М. Чуринова.

Особенности предъявления идентичности коллективистского общества в рамках теории познания как теории репрезентации показательно раскрываются в работах Э. Дюркгейма, А. Бергсона, Ф. А. фон Хайека, К. Поппера.

Теория познания как теория отражения в изучении идентичности коллективистского общества и востребованной им идентичности совершенной личности отработана преимущественно отечественными исследователями: Н.И. Новиков, А.Н. Радищев, А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Ю.Ф. Самарин, И.С. Аксаков, Н.О. Лосский, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Л.П. Карсавин,

И.А. Ильин, Г.В. Флоровский, В.Н. Лосский, В.С. Степин, А.С. Панарин, Н.М. Чуринов А.Г. Дугин.

Теоретическая основа разработки понятия идентитета общества содержится в основном в трудах отечественных исследователей как XIX - первой половины XX вв.: Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, П.Е. Астафьев, Г.В. Плеханов, П.И. Новгородцев, Н.О. Лосский, Н.А. Бердяев, Л.П. Карсавин, В.В. Зеньковский И.А. Ильин, Г.В. Флоровский; так и современных: А.А. Зиновьев, Г.Д. Гачев, Б.С. Ерасов, В.С. Степин, Ю.Н. Афанасьев, В.Г. Федотова, А.М. Новиков, А.К. Байбурин, С.В. Туровская, В.Д. Соловей. Из западных специалистов, внесших вклад в разработку данного понятия, следует отметить Ф. Броделя, С. Хантингтона.

Основания для развертывания положения о развитии идентитета общества и идентичности личности как базисе сохранения идентичности общества присутствуют в работах западных исследователей: Г. Гегель, К. Маркс, К. Ясперс, Э. Фромм, Д. Белл, П. Бергер, другие; и отечественных: А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Н.Я. Данилевский, Ю.Ф. Самарин, И.С. Аксаков, В.П. Воронцов, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, Б.С. Ерасов, В.С. Степин, С.Г. Кара-Мурза, другие.

Анализ работ по теме диссертации позволяет сделать следующие **выводы**:

1) Все работы по проблеме идентичности личности и общества можно дифференцировать в зависимости от применяемых исследователями методологических традиций, соответствующих им теорий познания. При этом учет методологических особенностей исследования проблемы идентичности личности и общества, увязывание соответствующих исследовательских результатов с применяемой методологией, является неизученным ее (проблемы) аспектом;

2) При решении проблемы идентичности личности и общества не используется исследовательский потенциал понятия идентитета общества;

3) Недостаточное внимание уделено взаимосвязанному раскрытию двух составляющих проблемы идентичности как проблемы социально-философской: идентичности общества и идентичности личности.

Анализ актуальных проблем идентичности личности и общества и работ, посвященных их решению, позволил сформулировать цель исследования, определить его объект и предмет.

Объектом исследования являются личность и общество.

Предмет исследования - идентичность личности и идентичность общества.

Целью диссертационной работы является социально-философский анализ проблемы идентичности личности и общества в контексте методологических традиций номинализма и реализма.

В соответствии с поставленной целью в работе выдвигаются следующие **задачи**:

1. Показать специфику метафизической теории познания как теории репрезентации, находящейся в основе методологических традиций номинализма и реализма и теории познания как теории отражения, находящейся в основе диалектической методологической традиции, и с учетом этой специфики раскрыть понятие идентичности общества.

2. Выявить методологические особенности изучения идентичности индивидуалистического общества и идентичности коллективистского общества в контексте теории познания как теории репрезентации и теории познания как теории отражения.

3. Показать, что индивидуалистическому и коллективистскому типам общества адекватны соответствующие различные типы социального прогресса, направленные на воспроизводство их (обществ) идентичностей.

4. Раскрыть понятие идентитета общества и его соотношение с понятием идентичности общества.

5. Исследовать идентитет индивидуалистического общества и идентитет коллективистского общества.

6. Доказать, что идентитет общества развертывает свой потенциал применительно к конкретным историческим эпохам, т.е. развивается, позволяя обществу оставаться самим собой (сохранять свою идентичность) на разных этапах его жизнедеятельности.

7. Раскрыть понятие идентичности личности в рамках теории познания как теории репрезентации и теории познания как теории отражения.

8. Доказать, что идентичностью индивидуалистического общества востребована идентичность свободной личности, а идентичностью коллективистского общества востребована идентичность совершенной личности.

9. Раскрыть идентичность свободной личности и идентичность совершенной личности, методологические особенности их познания.

10. Доказать, что со сменой исторических эпох наряду с развитием идентитета общества, воспроизводством его идентичности, происходит развитие идентичности личности.

Теоретико-методологической основой исследования являются философские методы, общенаучные исследовательские подходы: системный, сущностный, деятельностный, структурно-функциональный; общенаучные методы: анализа, синтеза, индукции, дедукции, сравнения.

При проведении научного исследования диссертант опирался на положения и выводы, содержащиеся в работах отечественных и зарубежных авторов.

Научная новизна исследования заключается в следующем:

1. Доказано, что идентичность общества может изучаться на базе различных теорий познания и методологических традиций в зависимости от того, какие из них приняты в жизни общества, утвердились в ходе научно-познавательной и практической деятельности и преимущества каких из них оказались для исследователей наиболее привлекательными. С точки зрения теории познания как теории репрезентации, в соответствии с принципами дуализма и антропоцентризма общество непознаваемо, следовательно, непознаваема и его идентичность. В этой связи в рамках реалистской версии теории познания как

теории репрезентации (методологической традиции реализма) представление об идентичности общества формулируется соответствующим субъектом по своему усмотрению как абстрактный объект, подлежащий материализации. Следовательно, данный абстрактный объект выступает как сущность-репрезентант, а результат ее материализации - как независимое от сущности существование-репрезентация. В рамках же номиналистской версии теории познания как теории репрезентации (методологической традиции номинализма) представление об идентичности общества предстает как следствие его (общества) субъективного описания с некоторой вероятностью претендующего на истинность. Такое описание предстает как существование-репрезентация, т.е. трактовка непознаваемой сущности-репрезентанта. А с точки зрения теории познания как теории отражения и диалектической методологической традиции, в соответствии с принципами единства мира и всеобщей связи явлений каждое общество под влиянием объективных условий и субъективных факторов жизнедеятельности выступает по-своему определенным и тем самым отличается от других обществ. Эта определенность познаваема и, следовательно, на уровне результатов познания должна предстать в качестве образа действительности. Следовательно, идентичность общества выступает как его объективная определенность.

2. Показано, что разработанные западными исследователями концепции общественного договора, «свободного общества», «открытого общества», «массового общества», «общества потребления» и т.д. раскрывают идентичность индивидуалистического общества. В данных концепциях идентичность индивидуалистического общества предъявляется западными теоретиками главным образом в рамках следования метафизическим методологическим традициям - номинализма или реализма, теории познания как теории репрезентации. Согласно данным методологическим традициям реальная жизнь индивидуалистического общества и теоретическое ее раскрытие не зависят друг от друга. В рамках методологической традиции номинализма специфика жизни

индивидуалистического общества произвольно описывается на основе определенного языка, поэтому наличная жизнь общества выступает как репрезентант, а его (общества) описания на основе принятого языка являются репрезентациями, с той или иной степенью вероятности адекватными наличной жизни общества. А в рамках методологической традиции реализма специфика жизни индивидуалистического общества задается как директива в терминах определенного общественного идеала, абстрактного объекта подлежащего восполнению в той или иной мере посредством изобретенной социальной технологии.

3. Выявлено, что согласно теории познания как теории репрезентации специфика жизни коллективистского общества противопоставляется специфике жизни индивидуалистического общества, рассматривается априори с позиции его (индивидуалистического общества) превосходства. Поэтому данная специфика либо демонизируется, т.е. позиционируется как нечто негативное («тоталитарное», «закрытое» общество), либо предъявляется в снисходительном значении «недоразвитости». Для ряда западных исследователей идентичность коллективистского общества является не более чем теорией, либо приписываемой данному обществу (номинализм), либо заданной в качестве абстрактного объекта, подлежащего восполнению и выступающего директивой построения общества (реализм). В свою очередь в отечественном социально-философском познании идентичность коллективистского общества, как и идентичность индивидуалистического общества, раскрываются преимущественно в рамках диалектической методологической традиции и теории познания как теории отражения. Поскольку в этом случае идентичность общества выступает как сложившаяся под влиянием объективных условий и субъективных факторов его определенность, то результаты познания идентичности коллективистского общества, как и идентичности индивидуалистического общества, выступают в качестве образов социальной действительности.

4. Показано, что в индивидуалистическом и коллективистском обществах социальный прогресс имеет детерминированную их объективными условиями и субъективными факторами специфику (адекватные им типы социального прогресса) и при условии сохранения этой специфики выступает способом воспроизводства идентичности общества.

5. Установлено, что «общества объективно различаются в силу наличия у них самобытной культуры, религии, характерного менталитета и т.д.» [15, с. 20], которые выражают специфику общества, выступают его оформлениями и «определениями - характерными чертами, свойствами, качествами, т.е. идентитетом общества» [15, с. 20]. Следовательно, «идентитет общества - это совокупность определений, специфицирующих жизнь общества, раскрывающих содержание его идентичности» [15, с. 20], а идентичность общества выступает как «способность общества оставаться самим собой в условиях изменяющегося состава детерминантов его жизнедеятельности» [9, с. 73], благодаря наличию и развитию идентитета. При этом «понятие идентитета общества раскрывает причину и содержание проблемы идентичности общества. Данная проблема вызвана отсутствием у общества способности оставаться самим собой на соответствующем историческом этапе его жизнедеятельности» [15, с. 21], в результате постепенных изменения и утраты своего идентитета. Поэтому предметное изучение идентитета общества, его сохранение и развитие «имеет исключительную важность, особенно с учетом того, что в современном мире проявляются настойчивые попытки навязывания обществам элементов чуждого идентитета, что должно привести к утрате собственной жизнеутверждающей идентичности» [15, с. 21] и вырождению, гибели общества.

6. Показано, что анализ исторически сложившихся самых существенных характерных черт, свойств, качеств западной цивилизации (западного общества, западного мира) - индивидуализма, свободы, принципа верховенства закона, приводит к ее (западной цивилизации) обоснованному признанию индивидуалистическим обществом. Указанные характерные черты, свойства,

качества являются определениями идентитета индивидуалистического общества и раскрывают содержание его идентичности. А на примере исследования исторически сложившейся специфики российского общества выявлены такие его характерные черты, свойства, качества как соборность, общинность, гармония норм права и морали, являющиеся коллективистскими определениями идентитета российского общества и доказывающие, что российское общество является коллективистским.

7. Доказано, что в соответствии с детерминантами каждой исторической эпохи разворачивается потенциал идентитета общества, востребуются его (идентитета общества) новые стороны, благодаря чему общество остается самим собой (сохраняет свою идентичность) в новых условиях своей жизнедеятельности. Развитие идентитета общества раскрывается на основе диалектики его (общества) изменчивости и устойчивости. Изменчивость общества выражается в разворачивании присущих ему качеств, свойств, характерных черт как адекватных содержанию исторической эпохи, в развитии потенциала идентитета общества, а устойчивость - в сохранении его идентичности. Поэтому общество жизнеспособно в той мере, в какой оно раскрывает потенциал своего идентитета в различные исторические эпохи, т.е. сохраняет свою идентичность и оказывается способным преодолевать негативные факторы, препятствующие развитию идентитета общества. В свою очередь процессы преобразований общественной жизни, в которых не находит отражения развитие идентитета общества, влекут за собой вырождение и гибель общества.

8. Показано, что понятие идентичности личности по-своему раскрывается в рамках разных методологических традиций: реализма, номинализма, диалектики и соответствующих им теорий познания. В рамках методологической традиции реализма данное понятие задается как подлежащая восполнению директива - идеал идентичности свободной личности. В рамках методологической традиции номинализма данное понятие выступает как ее (идентичности) произвольное описание, отрицающее представление об идентичности как идеале. Такое

описание также раскрывает идентичность свободной личности, свобода которой не может быть ограничена рамками идеала. При этом идентичность свободной личности развертывается в системе наличных свобод и уровней их ограничения.

9. Показано, что отечественные философы XIX - начала XX вв., следуя диалектической методологической традиции и предъявляя понятие идентичности личности как образ действительности, сформулировали представление об идентичности совершенной личности, т.е. личности, которая реализует себя в системе наличного характера и уровня совершенства общественных отношений. В методологическом аспекте предъявление понятия идентичности личности как образа действительности предполагает, что идентичность личности задается идентичностью общества, выступает как отражение объективной практики его жизнедеятельности и воспроизводства.

10. Установлено, что в разработанных западными исследователями концепциях личности (гражданская, утилитаристская, либеральная, консервативная концепции) на основе теории познания как теории репрезентации раскрывается идентичность свободной личности, предполагающая, прежде всего, свободу реализации потребностей, ограниченную правовыми нормами по принципу «разрешено все, что не запрещает закон». Этот принцип задает своеобразный туннель, в котором может быть реализована идентичность свободной личности, свобода реализации потребностей. В контексте теории познания как теории репрезентации идентичность свободной личности является не более чем теорией, приписываемой (номинализм) или декларируемой (реализм) личности, и поэтому может претендовать на некоторую степень своей правдоподобности действительности (номинализм) или восполнения в действительности (реализм). При этом теория идентичности свободной личности раскрывает личность саму по себе, т.е. личность индивидуалиста и соответственно спецификой жизни именно индивидуалистического общества востребована идентичность личности как свободной личности, именно для такого общества данная теория обнаруживает свою адекватность. Следовательно,

западные исследователи, определяя личность как свободную личность, правы в той мере, в какой такое определение относится к жизни индивидуалистического общества.

11. Выявлено, что в условиях индивидуалистического общества как общества потребления идентичность свободной личности складывается по либеральной версии, когда личность преследует цели обогащения и выгоды (удовлетворение потребностей в богатстве и выгоде) и имеют место соответствующие степени свободы обретения богатства и выгоды. В то же время идентичность свободной личности складывается по консервативной версии, когда имеют место степени свободы диктата, в которых идентичность свободной личности раскрывается в плане реализации властных потребностей по принципу «кто не с нами, тот против нас».

12. Показано, что в отечественной традиции философского познания выработаны понятия «лучший человек», «сын отечества», «христианская личность», «действительная личность», «соборная личность», «симфоническая личность» и т.д. Обобщением этих понятий в отечественной философии стало понятие совершенной личности. Поэтому указанные понятия служат теоретическим предъявлением идентичности совершенной личности, которая раскрывается в системе наличного характера и уровня совершенства общественных отношений. При этом следование диалектической методологической традиции и теории познания как теории отражения предполагает, что результаты познавательной деятельности должны представать в качестве образов действительности, и, следовательно, за основу познания принимается наличествующая в действительности по-своему определенная личность, особенности которой заданы идентичностью общества (в данном случае российского общества как общества коллективистского), являются отражением специфики его (общества) жизни. Соответственно, указанные выше понятия, раскрывающие идентичность совершенной личности, выступают как образ действительности.

13. Установлено, что западными исследователями «вводятся различные степени проявления свободы как особенности личности, раскрывающей идентичность свободной личности: "свобода личности в себе" (абстрактная свобода) и "свобода личности для себя", "негативная свобода" и "позитивная свобода", "личная независимость" и "свободная индивидуальность", "древний индивидуализм" и "специфический индивидуализм" и т.д. Каждая из них (степеней свободы) характеризует новое содержание свободы, задаваемое условиями определенной исторической эпохи» [16, с. 21] жизни общества. Соответственно, эти исследования доказывают, что востребованная индивидуалистическим обществом свободная личность исторически посредством развития потенциала своей свободы - путем увеличения числа степеней свободы или путем ограничения степеней свободы развивала свою идентичность, и тем самым в новых условиях сохраняла себя в качестве свободной личности. Аналогично и в исследованиях отечественных философов развертывалось положение, согласно которому в различные исторические эпохи жизнеутверждения российского общества как общества коллективистского по-новому раскрывались определения адекватного его специфике типа личности. Раскрывались эти определения по вектору совершенствования общественных отношений, что позволяло обществу успешно преодолевать вызываемые сложными условиями каждой новой эпохи обстоятельства, и поэтому в их (определений) дальнейшем развитии отечественные исследователи видели важную задачу обеспечения жизнеспособности российского общества, т.е. сохранения его идентичности. Соответственно, эти исследования позволяют сделать вывод о происходившем развитии идентичности по-своему совершенной личности, востребованной идентичностью российского по-своему коллективистского общества.

Положения, выносимые защиту:

1. На основе диалектики тождества и различия можно принять, что в некотором отношении все общества тождественны друг другу, но это не

исключает, а, напротив, предполагает, что общества отличаются друг от друга, выступают по-своему определенными - обладают собственной идентичностью.

2. Проблема идентичности личности и общества должна решаться не только с позиции признания отличительности обществ и соответственно выработанных каждым обществом типов личности, но еще и с позиции того как понимается идентичность личности и общества (как преподносится их специфика, отличительность) на уровне теоретизирования в рамках разных методологических традиций: номинализма, реализма и диалектики; соответствующих им теорий познания: теории познания как теории отражения и теории познания как теории репрезентации.

3. Результаты познания идентичности личности и общества различаются в зависимости от применяемых методологических подходов и традиций. В результате теория идентичности личности и общества может выступать как то, что приписывается личности и обществу (методологическая традиция номинализма), как то, что задается личности и обществу как директива (методологическая традиция реализма) и как образ действительности (диалектическая методологическая традиция).

4. Адекватный специфике общества тип социального прогресса способствует воспроизводству его (общества) идентичности.

5. Идентитет общества раскрывает содержание идентичности общества.

6. Развитие идентитета общества в условиях смены исторических эпох позволяет обществу сохранять способность оставаться самим собой (сохранять свою идентичность).

7. Идентичность общества задает адекватную себе идентичность личности, т.е. какое общество, такая и личность. Идентичность индивидуалистического общества востребует идентичность свободной личности, а идентичность коллективистского общества востребует идентичность совершенной личности.

8. Каждая новая «историческая эпоха с одной стороны актуализирует задачу узнаваемости того типа личности, который исторически сложился в конкретном

обществе, с другой стороны, предъявляет требования к ее (личности) пребыванию в новом соответствующем содержанию исторической эпохи состоянии» [16, с. 17] (развитию идентичности личности).

Теоретическое и практическое значение диссертации

Теоретическая значимость полученных в диссертации результатов определяется тем, что они существенно расширяют спектр направлений дальнейших социально-философских исследований по проблеме идентичности личности и общества, закладывают основу для ее последующего изучения на принципиально новом уровне.

Практическая значимость результатов состоит в возможности их использования в управленческой деятельности представителей всех уровней российской власти при разработке концепций программ и проектов социального, экономического и политического развития.

Сформулированные в диссертации исследовательские подходы, предложения и выводы могут быть использованы в педагогической практике для чтения таких курсов как «Социальная философия», «Социальная идентичность», «Личность и общество», «Общество как система», «Личность и ее типы» и т.д.

Апробация диссертационного исследования

Положения диссертационного исследования и полученные результаты изложены в трех авторских научных монографиях и 48 публикациях. Основные результаты исследования представлены в 15 статьях, опубликованных в следующих научных журналах, входящих в «Перечень рецензируемых научных изданий ВАК»: «Философия образования», «Научный журнал СФУ» (серия «Гуманитарные науки»), «Среднерусский вестник общественных наук», «Гуманитарные и социальные науки», «Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики», «Дискуссия», «Вестник Челябинского государственного университета» (Серия «Философия, социология, культурология»), «Теория и практика общественного развития».

Опубликованы тезисы в трудах следующих научных конференций: I Всероссийская заочная научно-практическая конференция «Философия управления» (2007 год, Красноярск); II Всероссийская научная конференция с международным участием «Проблемы развития и интеграции науки, профессионального образования и права в глобальном мире» (2007 год, Красноярск, СФУ); Научно-практическая конференция «Актуальные проблемы современного социального знания» (2008 год, Красноярск, СибГТУ); Международная научно-практическая конференция студентов, аспирантов, специалистов, преподавателей и молодых ученых «Современные проблемы науки, образования и производства» (2009 год, Нижний Новгород).

Основные положения диссертационного исследования были представлены на заседаниях кафедры философии и социальных наук ФГБОУ ВО «Сибирский государственный аэрокосмический университет имени академика М.Ф. Решетнева». Диссертация обсуждалась на кафедре глобалистики и геополитики Гуманитарного института ФГАОУ ВО «Сибирский федеральный университет» (протокол заседания кафедры № 3 от 22.12.2016) и рекомендована для представления к защите.

Структура и объем и диссертации

Структура диссертации соответствует заявленной цели исследования и определяется ее задачами. Текст исследования состоит из введения, трех глав, включающих 12 параграфов, заключения и списка литературы и насчитывает 331 страницу.

ГЛАВА 1. ИДЕНТИЧНОСТЬ ОБЩЕСТВА

1.1. Особенности методологических традиций номинализма и реализма и понятие идентичности общества

Задача параграфа - показать специфику метафизической теории познания как теории репрезентации, находящейся в основе методологических традиций номинализма и реализма и теории познания как теории отражения, находящейся в основе диалектической методологической традиции, и с учетом этой специфики раскрыть понятие идентичности общества.

В рамках развития философского познания уже в античный период истории наметилось выделение «двух фундаментальных философских методологических традиций - метафизической и диалектической, основу каждой из которых составляет соответствующая теория познания» [13, с. 7]. Основу метафизической методологической традиции, заложенной школой софистов, «составила теория познания как теория репрезентации, основу диалектической - теория познания как теория отражения» [13, с. 7], в том виде, в котором она была заложена в работах Аристотеля, Гераклита, других античных философов и в дальнейшем принята византийской философией. Специфика каждой из теорий познания показательно проявляет себя при использовании намеченного Аристотелем сущностного исследовательского подхода к познанию действительности.

Применение в сущностном познании действительности адекватной метафизической методологической традиции теории познания как теории репрезентации базируется на принципе дуализма, предполагающем наличие независимых друг от друга мира материальных сущностей и мира идеальных

сущностей и принципе антропоцентризма, в соответствии с которым человек волен сам решать, что является первичным и определяющим - материальное или идеальное.

Признание того, что материальное и идеальное не зависят друг от друга, стало причиной возникновения в средние века на Западе многовековой религиозно-философской дискуссии между реалистами (Ансельм Кентерберийский [139], Фома Аквинский [5] и другие) и номиналистами (У. Оккам [198], Ж. Буридан [64] и другие) - представителями двух направлений средневековой схоластической философии, которые поставив вопрос о природе понятий (универсалий), стремились доказать первичность либо материального по отношению к идеальному, либо идеального по отношению к материальному. В этой связи автор диссертационного исследования в работе «Актуальные аспекты проблемы идентичности общества» отмечает: «С точки зрения номиналистов понятия - это измышления, подобные именам вещей, и мир представляет собой сумму вещей, не связанных между собой. Следовательно, понятия - это не претендующие на истину трактовки вещей, их репрезентации. Для реалистов же вещи (а также мир как сумма вещей) являются репрезентациями понятий, которые существуют независимо от вещей в качестве неких изначальных данностей на уровне идей» [9, с. 71].

Соответственно, для номиналистов первичен материальный мир, предстающий непознаваемым, раскрывающийся как сумма отдельно взятых, не связанных между собой вещей и процессов, а потому понятия могут выступать как не претендующие на истину трактовки, общие произвольные описания вещей и процессов материального мира. Для реалистов же понятия раскрываются как изначальные прожектерские догмы, формулируемые независимо от материальных процессов и вещей, которые эти понятия представляют, и которые могут лишь с определенной долей вероятности данные понятия восполнять.

В дальнейшем, перейдя в область светской философии Запада, указанная дискуссия схоластов трансформировала номинализм и реализм в «два

метафизических подхода к реализации принципов дуализма и антропоцентризма в сущностном познании действительности» [13, с. 7], две самостоятельных метафизических методологических традиции, наличие которых подчеркивается как западными, так и отечественными исследователями: С.Н. Булгаковым [52], Н.А. Бердяевым [42], Б. Расселом [216; 217], Т. Хиллом [288], У. Куайном [153], и другими. К примеру, в книге «Слово и объект» американский философ У. Куайн в параграфе, названном «Номинализм и реализм», один из значимых, на его взгляд, философских вопросов о наличии абстрактных объектов рассматривает в рамках философской дискуссии представителей именно данных методологических традиций. «Философия и конкретные науки, - отмечает исследователь, - предоставляют нам бесконечный простор для несогласия по вопросу о том, что есть. Одна такая проблема, традиционно разделявшая философов, - существуют ли абстрактные объекты? Номиналисты утверждали, что нет; Реалисты... утверждали, что такие объекты существуют» [153, с. 264].

В свою очередь С.Н. Булгаков уже на рубеже XIX-XX вв. вопрос о том, что есть нация, рассматривал в контексте различения метафизических методологий его (вопроса) решения: «...вопрос о том, что есть нация, переводит обсуждение на ... более общую почву. При ответе на этот вопрос неизбежно должны проявиться и основные метафизические разногласия. Два основных направления, естественно, обозначились в истории философии, принимая в ней разные формулировки: номинализму и реализму средневековой философии в новейшей соответствуют, позитивизм, эмпиризм... в их противоположности реализму... Оба философские мировоззрения, номинализм и реализм, необходимо приводят... к различной метафизике нации...» [52, С. 435 - 437].

В этой связи на современном этапе обоснованно звучит положение, согласно которому «идейные расхождения между реализмом и номинализмом, давно переставшие быть исключительно теологической проблемой, позволяют по-новому взглянуть на методологию научного познания» [123, с. 61].

В «светском контексте различие между номинализмом и реализмом, определяется тем, что является сущностью, а что существованием» [13, с. 7]. Автор диссертационного исследования отмечает следующее: «Согласно реалистской методологической традиции в качестве сущности выступает идеальное (реальность идеальных сущностей, трансцендентальная реальность), предполагающая необходимость ее претворения в жизнь, восполнения в действительности, которое (восполнение) является делом технологии и раскрывается как независимое от сущности существование. При этом с учетом того, что материальное и идеальное исходя из принципа дуализма независимы друг от друга, существование может лишь репрезентировать (а не отображать) сущность. В данном случае трансцендентальная реальность как сущность является репрезентантом, а ее материальное восполнение как существование - репрезентацией» [13, с. 7-8].

В рамках методологической традиции реализма идея, являясь первичной и независимой по отношению к материальным вещам и процессам, характеризуется следующими особенностями. Во-первых, являясь независимой от материальных вещей и процессов, идея абстрактна. Во-вторых, исходя из своей первичности, идея выступает идеалом, который требуется претворить в жизнь. Но в силу того, что идея абстрактна и априори задана независимо от вещей и процессов социальной действительности, то ее восполнение в реальном мире имеет степень вероятности (то есть идея выступает как в принципе недостижимый идеал).

Также автор диссертации указывает на следующее: «Согласно же номиналистской методологической традиции материальные вещи и процессы выступают как непознаваемые сущности. Поскольку отсутствует возможность их познания, создаются с некоторой вероятностью претендующие на истину описания, трактовки действительности. Эти описания и трактовки являются независимым от сущности существованием (поскольку первая непознаваема). Следовательно, для номиналистской методологической традиции материальное

как сущность есть репрезентант, а представление о материальном как существование - репрезентация» [13, с. 8].

Соответственно, в методологических традициях номинализма и реализма познание действительности основано на вероятностном знании. В традиции номинализма это обусловлено «невозможностью получения истинного знания об этой действительности, которое (знание, заложенное в теории) соответственно может быть лишь ее (действительности) репрезентацией» [13, с. 8]; в традиции реализма - с постулируемым знанием «так называемой трансцендентальной реальности - мира идеальных сущностей, не связанным с той наличной действительностью, которая нас окружает и которая лишь репрезентирует идеальные сущности, т.е. репрезентирует некий абстрактный идеал знания этих сущностей, заложенный в соответствующих теориях» [13, с. 8].

При этом согласно Н.М. Чуринову особенность вероятностного знания номиналистских теорий заключается в том, что эти теории с «какой-то степенью вероятности угадывают их адекватность наличным (в принципе непознаваемым) физическим и телесным сущностям - вещам и процессам» [295, с. 134]; а особенность вероятностного знания реалистских теорий заключается в том, что эти теории как «абстракции с некоторой вероятностью предполагают возможность их восполнения вещами и процессами» [295, с. 134], т.е. возможность их (теорий) претворения в жизнь.

И наконец, специфика методологической традиции диалектики и теории познания как теории отражения в контексте взаимодействия сущности и существования у автора диссертационного исследования раскрыта следующим образом: «В свою очередь адекватная диалектической методологической традиции теория познания как теория отражения в сущностном познании действительности опирается на принципы единства мира и всеобщей связи явлений. Согласно данным принципам сущность и явление неотделимы друг от друга, а значит формулируемое на уровне теоретизирования представление о

сущности процессов и явлений социальной действительности выступает их образом, раскрывается как существование сущности» [13, с. 8].

Поэтому, наличие методологических традиций номинализма, реализма и диалектики, утвердившихся в течение многовекового развития науки, в том числе философской науки, адекватных им теорий познания, показательно проявляющих свою специфику при использовании сущностного исследовательского подхода к познанию действительности, актуализирует именно в их контексте изучение важнейшей социально-философской проблемы - идентичности общества (и личности как составляющей данной проблемы). С этой целью требуется провести дифференцированный анализ социально-философских исследований по проблеме идентичности, в первую очередь тех, которые были предприняты с момента введения в научный оборот понятия «идентичность» и выработать на этой основе адекватный каждой методологической традиции подход к понятию идентичности общества.

Такая дифференциация особенно актуальна в отношении исследований западных философов. Дело в том, что на Западе идентичность как самостоятельная проблема философии получает первую разработку в XVII-XVIII вв. в качестве вопроса о тождестве личности. Участниками этой дискуссии выступили Р. Декарт [104], Дж. Локк [161], Д. Юм [300], И. Фихте [271], предложившие, в частности, разные подходы к раскрытию понятию тождества. Р. Декарт и И. Фихте тождество раскрыли как врожденную идею, идеал, Д. Юм и Дж. Локк - как то, что лишь ситуативно приписывается в качестве такового (в качестве тождества). Тем самым Р. Декарт и И. Фихте выступили приверженцами методологической традиции реализма, а Дж. Локк и Д. Юм - сторонниками методологической традиции номинализма. Таким образом, проблематика идентичности в западном философском познании изначально была поставлена в русле дискуссии представителей отмеченных метафизических методологических традиций, что доказывает продуктивность анализа

последующих теорий идентичности западных исследователей именно в ее (дискуссии) контексте.

В середине XX в. Э. Эриксон стал исследователем, предпринявшим первое основательное изучение понятия «идентичность». Делая акцент на изучении идентичности личности, исследователь определил идентичность как «субъективное вдохновенное ощущение тождества и целостности» личности [299, с. 28]. Э. Эриксон рассматривал идентичность как то, что «располагается» в психической структуре человека. Данный подход был характерен для социально-психологических теорий таких западных авторов как У. Джемс [106], Дж.Г. Мид [179], Ч. Кули [154], а выделенные характеристики идентичности - тождество и целостность, стали в дальнейшем отправной точкой изучения идентичности и в социально-философском познании второй половины XX - начала XXI вв.

Существенное значение в изучении проблемы идентичности имеют исследования В. Хесле. Философ различает идентичность формальную и идентичность реальную. Наличием первой характеризуются любые объекты (включая такие абстрактные объекты как числа). В свою очередь реальная идентичность является качеством исключительно эмпирических объектов и представлена в разных формах, зависящих от онтологического статуса конкретного объекта. Согласно В. Хесле, реальная идентичность - это «сохранение формы объекта во времени» [287, с. 112], и при таком определении он является приверженцем идеи изначальной заданности идентичности (это подтверждает и другое положение философа: «... сохранение... идентичности... является... заданностью» [287, с. 112]).

Исследователь также выделяет индивидуальный и коллективный аспекты идентичности. Основными компонентами индивидуальной идентичности выступают тело человека, память и то, что И. Кант называет первоначальным синтетическим единством апперцепции. Обращаясь к последнему компоненту, В. Хесле раскрывает проблему индивидуальной идентичности на основе различения двух сторон личности - «я» - субъекта («я») и «я» - объекта (самости).

Первое - наблюдающее начало, второе - наблюдаемое. «Я» - это человеческий организм, обладающий индивидуальным рефлексивным сознанием, «самость» - то, чем человек является. В этой связи, по мнению исследователя, «проблема идентичности... является проблемой отождествления, идентификации "я" и самости» [287, с. 115], а кризис идентичности на индивидуальном уровне «состоит в отвержении самости со стороны "я"» [287, с. 117].

В свою очередь коллективная идентичность, согласно В. Хесле, означает отождествление индивидов с коллективной реальностью, самой сложной из которых является культура. Элементами коллективной идентичности являются коллективная память, представленная традициями, вера в общее будущее, отношение к ценностям другой культуры и т.д. Кризис же коллективной идентичности, по утверждению философа, заключается в «уменьшении идентификации индивидов с коллективной реальностью, которую они прежде поддерживали» [287, с. 121] и в качестве причин этого кризиса называет распад коллективной памяти, утрату веры в общее будущее, чувство неполноценности относительно более развитой культуры и т.д.

Г. Люббе отмечает, что «идентичность - это ответ на вопрос о том, кто мы такие» [168, с. 109], и этот ответ требует знания истории развития субъекта идентичности. В этой связи философ вводит понятие «историческая идентичность», означающее, что идентичность любых субъектов может быть раскрыта только при обращении к их истории, поскольку идентичность в настоящем времени всегда содержит больше того, что можно понять из анализа его (настоящего времени) условий. Поэтому исследователь формулирует положение: «Идентичность - не является результатом действия. Она - результат истории» [168, с. 112]. В данном отношении методологически Г. Люббе находится на позиции В. Хесле, рассматривая идентичность как исторически развивающуюся данность. Также следует обратить внимание на то, что рассуждая о субъектах идентичности, Г. Люббе считал таковыми «не только личности, но вообще все рефлексивные системы» [168, с. 111].

З. Бауман, Т. Лукман, П. Бергер в изучении идентичности выступают сторонниками иных методологических положений.

З. Бауман, исследуя эпоху модерна, отмечает, что в результате ее (эпохи модерна) наступления «человеческая природа, некогда считавшаяся прочным и неизменным результатом божественного творения была брошена... в плавильный тигель. Ничто уже не рассматривалось и не могло рассматриваться как данность. Напротив, каждая сторона жизни стала задачей... "Предначертанность" сменилась "житейскими планами", судьба - призванием, а "природа человека", в какой он был рожден, - "идентичностью", за которой необходимо следить и которую нужно поддерживать...» [33, с. 179]. Показательно, что анализируя проблему идентичности, исследователь применяемыми терминами фактически переводит ее (проблемы) анализ в контекст дискуссии представителей методологических традиций реализма и номинализма. Именно традицию реализма отличает познание действительности в терминах «природы», «предначертанности», рассматриваемых в качестве абстрактных идеальных сущностей, подлежащих восполнению. «В свою очередь эпоха модерна заменила указанную предопределенность социального положения индивидов принудительным и обязательным самоопределением, превратив реалистскую "данность природы" в номиналистскую "задачу поддержания идентичности"» [13, с. 11].

Одновременно З. Бауман показывает, как меняется постановка проблемы идентичности с течением времени. В современном мире проблема идентичности, появившаяся, как утверждает исследователь, именно с наступлением эпохи модерна (потому что до этого идентичность, как ее раскрывает З. Бауман, и вовсе не была проявлена), меняет свой облик и содержание. Если прежде эта была разновидность проблемы, которая всегда стояла перед паломниками: «Как попасть туда-то?», то теперь она больше похожа на вопрос бродяги без определенного места жительства и документов: «Куда мне идти? Куда заведет меня дорога, по которой я иду?». Как пишет З. Бауман: «Проблема, мучающая людей на исходе века, состоит не столько в том, как обрести избранную

идентичность и заставить окружающих признать ее, сколько в том, какую идентичность выбрать и как суметь вовремя сделать другой выбор, если ранее избранная идентичность потеряет ценность или лишится ее соблазнительных черт» [33, с. 185].

Именно поэтому исследователь принципиально считает заданность невозможной характеристикой идентичности. Причина - глобализационные тенденции современного мира, отличающиеся ростом неопределенности, беспорядка (о глобализации как новом мировом беспорядке пишет также Э. Гидденс). Исследователь даже использует термин «растекающаяся модернити», означающий, что не только положение индивидов в обществе, но и сами места к которым они могут получить доступ и которые стремятся занять, быстро трансформируются и едва ли могут надежно служить в качестве цели чьей-то жизни. Но не только в этом проявляется особенность взглядов З. Баумана. По его мнению «обретение четкой идентичности, раз и навсегда... придающей целостность... закрывает ряд возможностей, либо заранее лишает прав на их использование. Согласно известному замечанию Кристофера Нэша, "идентичности", которых жаждут в наши дни, представляются чем-то, что "может надеваться и сниматься вроде костюма"» [33, с. 187]. Другими словами четко обретенная идентичность ограничивает личную свободу, что для З. Баумана недопустимо.

Поэтому завершая анализ проблемы идентичности, исследователь делает следующий вывод: «... вместо разговора об идентичностях, унаследованных или обретенных, более уместным и соответствующим реальностям глобализирующегося мира выглядело бы исследование идентификации, никогда не заканчивающейся, всегда незавершенной, неоконченной, открытой в будущее деятельности...» [33, с. 192]. З. Бауман сознательно предьявляет идентификацию как постоянно незавершенный процесс, исходя из того, что окружающий мир неподвластен познанию человека, неподконтролен ему, и по этой причине крайне усложняет задачу идентификации с ним. В таком мире представляется

возможным лишь репрезентативно описать идентичность субъекта (общества или личности) и создать тем самым временную основу для идентификации. Т.е. для исследователя идентичность является тем, что может лишь приписываться субъекту (сменяющие друг друга идентичности, тем или иным образом описываемые).

П. Бергер и Т. Лукман основное положение своей концепции предъявляют следующим образом: «... реальность социально конструируется, и социология знания должна анализировать процессы, посредством которых это происходит. Ее ключевые термины - "реальность" и "знание"... "Реальность"... качество, присущее феноменам, иметь бытие, независимое от нашей воли и желания,... а "знание" можно определить как уверенность в том, что феномены являются реальными...» [40, с. 9]. Автор диссертационного исследования раскрывает указанное положение: «... реальный мир и знание о нем существуют независимо друг от друга. Так возникла теория социального конструктивизма, согласно которой реальность есть результат конструктивистской деятельности и интерпретации со стороны человека. Социально конструируемая реальность - постоянно идущий динамический процесс; реальность перевоспроизводится людьми под влиянием ее интерпретации и знаний о ней» [13, с. 10]. Знание «объективирует этот мир с помощью языка и основанного на нем когнитивного аппарата, т.е. оно упорядочивает мир в объекты, которые должны восприниматься в качестве реальности» [40, с. 111]. Т.е., «важно придумать язык описания реальности, с помощью которого станет возможным получение знания об этой реальности - знания, не претендующего на истину» [13, с. 10]. Об относительности такого знания свидетельствует процесс интернализации.

Интернализация - один из механизмов конструирования реальности, «непосредственное постижение или интерпретация объективного факта как определенного значения, т.е. как проявления субъективных процессов, происходящих с другими, благодаря чему этот факт становится субъективно значимым для меня самого» [40, с. 211]. «Это не значит, - поясняют П. Бергер и

Т. Лукман, - что я хорошо понимаю другого. На самом деле я могу неправильно его понять; он смеется в приступе истерики, а мне его смех кажется проявлением веселья. Но тем не менее его субъективность объективно доступна мне и становится значимой для меня независимо от того, совпадают ли наши субъективные процессы» [40, с. 211]. Следовательно, в рамках конструктивизма социальная действительность выступает объектом не претендующих на истину произвольных интерпретаций.

Отталкиваясь от обозначенных методологических положений, П. Бергер и Т. Лукман определили идентичность «ключевым элементом субъективной реальности» [40, с. 279], которая (субъективная реальность), в свою очередь, выступает субъективной интерпретацией (интернализацией) социальных явлений и процессов. Следовательно, и идентичность есть одна из таких интерпретаций. Поэтому как отмечают исследователи «однажды выкристаллизовавшись [идентичность]... видоизменяется или даже переформируется... [40, с. 279].

Важной также является предложенная П. Бергером и Т. Лукманом идея о существовании типов идентичностей. Как поясняют исследователи: «Особые исторические социальные структуры порождают типы идентичности, которые опознаются в индивидуальных случаях. В этом смысле можно утверждать, что у американца иная идентичность, чем у француза...» [40, с. 279 - 280]. Здесь обращает на себя внимание не только обозначенная предпосылка к развертыванию идеи социально-философской типологизации идентичности, но и фактически признание того, что сами общества обладают идентичностями, ибо лишь сами, обладая специфической идентичностью, общества могут обуславливать специфическую идентичность своих индивидов.

Ю. Хабермас об идентичности человека рассуждает в контексте единства идентичности личностной и идентичности социальной, поскольку личностная и социальная сферы тесно связаны между собой. Согласно философу, социальная идентичность предоставляет человеку возможность выполнять требования ролевых систем, к которым он принадлежит, а личностная идентичность

обеспечивает связность его жизни. На ниве соприкосновения этих взаимосвязанных идентичностей появляется так называемая «Я - идентичность». Поддержание «Я - идентичности» осуществляется с применением техник взаимодействия, главной из которых выступает язык. Находясь в процессе взаимодействия, человек стремится соответствовать социальным нормам и одновременно - сохранять свою неповторимость [278].

Э. Тоффлер рассматривает идентичность как то, что вносит порядок, и соответственно, преодолевает энтропию, беспорядок. «Миллионы индивидов, - пишет исследователь, - напряженно ищут собственную идентичность или некоторую магическую терапию, облегчающую воссоединение их личности, чтобы победить хаос, внутреннюю энтропию, сформировать собственный порядок» [255, с. 366].

Р. Баумайстер выделяет два ключевых критерия наличия идентичности: континуальность и отличительность. Континуальность - это то, что позволяет рассматривать жизнь человека в процессе течения времени с позиции ее единства и целостности. А отличительность - это непохожесть жизни конкретного человека на жизнь других людей. В этой связи каждая идентичность включает в себя компоненты отличительности, в том числе сугубо индивидуальные, например определенную характерную для человека способность [304].

В отечественном социально-философском познании проблема идентичности исторически обрела акцент на изучение специфики родного общества, ее соотношение с особенностями жизни других обществ. Е.В. Барабанов закономерно утверждает: «... Самой важной и определяющей чертой своеобразия... русской философии несомненно является ее центральная тема - она же предмет и проблематика всех типов философского дискурса - тема России, традиционно понимаемая как фундаментальный вопрос об исторической, религиозной, культурной, социальной... идентичности» [30, с. 104].

Именно проблема идентичности российского общества, поставленная как вопрос его (российского общества) самоопределения (самосознания), стала

предметом развернувшейся в середине XIX в. полемики между западниками и славянофилами, в рамках которой «западники и славянофилы предл[ожили] разные понимания... русской национальной идентичности в уже существующем государстве» [173, с. 24]. Эта дискуссия стала началом изучения проблемы идентичности в отечественной философии.

Предложенная славянофилами концепция выступила крайне важным примером самостоятельного, адекватного жизни российского общества социально-философского познания. По мнению И.С. Аксакова проявление отмеченных самостоятельности и адекватности было одной из ключевых перспективных задач славянофильского учения, а приведенные К.Н. Леонтьевым слова философа-славянофила убедительно показывают ее (задачи) наличие: «Не как учение, воспринимаемое в полном объеме послушными адептами, а как направление, освобождающее русскую мысль из духовного рабства пред Западом и призывающее русскую народность стать на степень самостоятельного просветительного органа...» [159, с. 688]. Философ осознавал необходимость познания жизни родного общества в рамках не заимствованной, а адекватной ему (обществу) традиции теоретизирования. Эта принципиальная позиция в дальнейшем была характерна для отечественных исследователей конца XIX - начала XX вв. Так, П.Е. Астафьев, не соглашаясь с навязываемой западниками идеей об определяющей роли универсальных общечеловеческих задач в силу ее (идеи) деструктивного влияния на своеобразие каждого народа и образуемого им общества, утверждал, что каждый «народ для того, чтобы энергично жить и устроить свою жизнь..., должен составить свое определенное понятие о своих силах и стремлениях,... о себе самом» [24, с. 28]. Т.е. жизнь каждого народа и образованного им общества необходимо адекватным образом познавать на уровне теории и такое адекватное познание будет вносить существенный вклад в формирование обществом того самого «определенного понятия» о себе самом, о своей идентичности.

Философы-славянофилы были сторонниками органического взгляда на общество, при котором общество раскрывается как естественно сложившаяся общность людей, имеющая собственные принципы организации жизни и фактически рассматривается по аналогии с физическим организмом. В связи с этим, уже упоминаемый нами К.Н. Леонтьев обращается к представителю родственного славянофильству течения отечественной общественной мысли - почвенничества, Н.Н. Страхову, сформулировавшему показательное положение: «Организм всегда содержит не только свое настоящее, но и свое прошедшее и свое будущее. Отсюда легко заключить о границах нашей власти (над организмами). Над прошедшим организма у нас не может быть никакой власти, ибо мы не можем заставить организм иметь других предков, принять не тот тип, который он от них наследовал» [159, с. 689]. В свою очередь А.С. Хомяков отмечал следующее: «Жизненных начал общества производить нельзя: они принадлежат самому народу или самой земле» [290, с. 43]. Под «производством жизненных начал общества» философ понимал абстрагированные от реальных условий его жизни познание и практическую деятельность.

Согласно воззрениям философов-славянофилов каждое общество самобытно (понятие «самобытность» в исследованиях славянофилов является синонимом понятия «идентичность»), и источником его прогрессивного развития должны выступать собственные начала, органические основы. Следовательно, общества необходимо изучать такими, какими они объективно сложились в социальной действительности. Придерживаясь такого подхода, отечественные исследователи отмечали, что успехи в развитии западноевропейских обществ были обусловлены их жизнеутверждением в условиях сохранения и развития своей объективно сложившейся идентичности. Поэтому и российское общество требует изучения его естественным образом сложившейся идентичности, адекватного этой идентичности развития. Об изоляции России, ее противопоставлении Западу не могло быть и речи.

Н.Я. Данилевский, продолжая разработку подхода славянофилов, выделил 10 сложившихся в социальной действительности культурно-исторических типов, каждый из которых по-своему специфичен - обладает присущими ему характерными чертами, свойствами и к каждому из которых относятся определенные народы (общества).

Соответственно идентичность конкретного народа формируется на основе его принадлежности к тому или иному культурно-историческому типу и должна объективно познаваться с учетом сложившихся особенностей каждого типа. К примеру, объективное отличие народов германо-романского и славянского культурно-исторических типов Н.Я. Данилевский видел в этнографических особенностях (психическом строе), особой религиозности, различном историческом воспитании. Важно, что исследователь стремится к объективному рассмотрению каждого типа, и поэтому в отношении родного славянского культурно-исторического типа выдвигает тезис о том, что славяне «суть только особый культурно-исторический тип, рядом с которым может иметь место существование и развитие других типов» [103].

На современном этапе изучения проблемы идентичности общества следует выделить таких отечественных исследователей как А.А. Зиновьев [122], В.С. Степин [244; 245], А.С. Панарин [200; 201], Н.М. Чуринов [294], А.Г. Дугин [108]. Указанные исследователи продолжают разработку предъявленного в отечественном социально-философском познании подхода, в соответствии с которым создаваемое на уровне теоретизирования представление о том, как общество должно себя определять (представление об идентичности общества) должно быть исключительно образом (отражением) реальной практики его жизни (образом действительности), быть адекватным жизни общества. В этой связи показательно суждение А.Г. Дугина: «В русском обществе есть важная отличительная черта - для нас коллективное первичнее, нежели индивидуальное. Соответственно, та социология, которая изучает русское общество, должна отталкиваться именно от этого принципа... Неслучайно многие... исследования

русского общества, в которых игнорируется данная особенность... становятся неадекватными» [108].

Таким образом, социально-философские исследования в отношении проблемы идентичности, в том числе предпринятые во второй половине XX в. после введения в научный оборот термина «идентичность», позволяют сделать следующие заключения.

Во-первых, разработка проблемы идентичности имеет достаточно глубокие исторические корни. Характерной чертой термина «идентичность» является его использование в нескольких значениях, разработка которых относится ко времени далеко предшествующему периоду появления данного термина. В частности, выявляется наиболее тесная связь понятия «идентичность» с понятиями «отличительность», «самость», «самобытность», «тождество», которые в свою очередь могут быть объединены таким понятием как «определенность». Соответственно понятие «идентификация» оказывается наиболее тесно связанным с понятием «самоопределение». Самоопределение (идентификация) - есть процесс, результатом которого выступает определенность (идентичность).

Во-вторых, идентичность субъекта является основанием его различения с другими субъектами.

В-третьих, проблема идентичности – это проблема поиска основ для идентификации, отсутствие или ослабевание которых и влечет за собой кризис идентичности.

В-четвертых, выделяемые западными исследователями индивидуальный и коллективный (социальный) аспекты идентичности в совокупности являются двумя сторонами личностной идентичности. К слову выделение коллективной идентичности (называемой также в ряде исследований социальной) было связано с изучением формирования опять же индивидуальной идентичности, происходящего, что вполне очевидно, в определенном социальном окружении, а должного внимания тому, что коллективная реальность, с которой индивиды себя отождествляют, сама обладает идентичностью, не уделялось. При этом в

отечественном социально-философском теоретизировании проблема идентичности впервые стала рассматриваться именно как проблема идентичности общества.

В-пятых, «проходящая на Западе социально-философская дискуссия об идентичности является дискуссией представителей двух метафизических методологических традиций. В одном случае, идентичность рассматривается как нечто изначально заданное в жизни субъекта» [13, с. 12] (Г. Люббе, В. Хесле), предполагающее свое восполнение (в определенной степени) в его жизнедеятельности. Следовательно, на уровне теоретизирования «представление об идентичности субъекта может формулироваться абстрагировано от явлений и процессов социальной действительности в качестве безусловного определения» [13, с. 12], абстрактного объекта. Это методологическая традиция реализма, согласно которой идентичность выступает как определенная директива.

Ярким примером подобной декларативной идентичности является концепция «общества потребления», разработанная такими западными исследователями как Г. Кан [307], Дж. Гэлбрейт [102], Д. Белл [36], Ж. Бодрийяр [46; 47], Э. Гидденс [78] и другими. Э. Гидденс пишет: «Наше общество - общество потребления» [78, с. 115]. Какое именно общество определяется таким образом не уточняется, следовательно речь идет об обществе вообще. Получается, что это определение формулируется независимо от наличных особенностей жизни обществ, имеет при этом догматический характер, а значит, требует изобретения технологии своего восполнения (репрезентации) в действительности. Технологией восполнения идеи «общества потребления» является искусственный рост потребностей.

В другом случае, «идентичность рассматривается как нечто непостоянное, конструируемое, приписываемое субъекту исходя из соображений текущей востребованности и полезности» [13, с. 12] (З. Бауман, Т. Лукман, П. Бергер). Это методологическая традиция номинализма, согласно которой идентичность тем или иным образом описывается. В этой связи по отношению к личности и обществу доказывается, что идентичность это незавершенный проект. Поэтому

особенности личности, общества могут быть тем или иным образом произвольно (репрезентативно) описаны без притязаний на их истинность. Доказательство стихийного, неподконтрольного человеку характера происходящих в мире глобализационных процессов является примером решения проблемы идентичности личности и общества в рамках традиции номинализма.

Следовательно, сложившиеся к настоящему времени на Западе два основных подхода к понятию идентичности, один из которых называется примордиалистским, и согласно которому идентичность является изначальной неизменной данностью, а другой - инструменталистским, согласно которому идентичность непостоянна, конструируема, были разработаны на основе методологических традиций реализма и номинализма соответственно. Это дополнительно доказывает положение Г.Я. Миненкова о том, что «для конструктивизма... характерна предельная гибкость и эластичность представлений об идентичности, что серьезно затрудняет возможности использования данного понятия для аналитической работы» [182]. Следуя методологии номинализма, конструктивизм рассматривает понятие «идентичность» как имя, вкладывая в него «удобное» содержание.

При этом в обоих случаях идентичность предстает не более чем теория, существующая независимо от действительной жизни субъекта.

В-шестых, наличие диалектического принципа единства мира в сущностном познании действительности актуализирует социально-философское изучение понятия идентичности в качестве образа социальной действительности. Такой подход, в частности, в исследовании проблемы идентичности общества получил первоначальную разработку в середине XIX в. в трудах А.С. Хомякова [289; 290], И.В. Киреевского [141; 142], был продолжен Н.Я. Данилевским [103], И.С. Аксаковым [6], К.Н. Леонтьевым [159], П.Е. Астафьевым [24], В.П. Воронцовым [56; 57; 58], П.И. Новгородцевым [194], Л.П. Карсавиным [133; 134; 135; 136], Г.В. Флоровским [272], а в современном отечественном социально-философском познании его последователями стали А.А. Зиновьев

[122], В.С. Степин [245], А.С. Панарин [200; 201; 202], Н.М. Чуринов [293; 294], А.Г. Дугин [108; 113] и другие.

Указанный подход предполагает познание субъекта идентичности (индивида, социальной группы, общества) таким, каким он объективно сложился и является в действительности, исключает его идеализацию, или произвольное описание. Как отмечает автор диссертационного исследования: «В рамках данного подхода идентичность раскрывается как объективная определенность субъекта (индивида, социальной группы, общества). Идентичность субъекта означает, что данный субъект по-своему определен и именно в силу этого различим среди других субъектов» [13, с. 13]. При этом определенность складывается из многих определений, присущих субъекту. Эти определения выступают характерными чертами, свойствами, качествами субъекта. К примеру, когда мы говорим об идентичности конкретного человека, то утверждаем тем самым, что этот человек обладает определенным характером, голосом, почерком, походкой, внешностью и т.д. и является для нас узнаваемым среди множества других людей. Характер, голос, почерк, походка, внешность и т.д. являются определениями человека, в своем единстве образующими его (человека) объективную определенность - идентичность.

О том, что разные вещи по-своему определены и вследствие этого различаются, рассуждали как западные, так и отечественные философы задолго до введения в научный оборот термина «идентичность».

Впервые категория «определенность» была озвучена и исследована в рамках античной философии. К примеру, согласно Анаксимандру всякая конкретная вещь имеет границу, начало во времени и пространстве, и в силу этого приобретает определенность [256].

Аристотель, следуя диалектической методологии, рассматривает определенность во взаимосвязи с категорией «неопределенность». Обращая внимание на познание сущности процесса изменения вещей, философ считает недопустимым признание абсолютной изменчивости вещей, ибо это означает

признание абсолютной неопределенности. В природе существует ограничение неопределенности и этим ограничением выступает определенность [20; 21]. В этой связи П.И. Визир и А.Д. Урсул в работе «Диалектика определенности и неопределенности» приводят следующее высказывание Аристотеля: «А мы (в ответ) и на такое рассуждение скажем, что то, что изменяется, в то время, когда оно изменяется, дает, правда, этим людям некоторое основание считать его несуществующим, однако же это во всяком случае представляет спорный вопрос: в самом деле, то, что утрачивает (что-нибудь), сохраняет (еще) что-то из того, что оно утрачивает, а также некоторая часть, того, что возникает, должна существовать» [54, с. 14-15]. Т.е. в контексте своего качества вещь остается устойчивой, определенной. А качество по Аристотелю раскрывается как видовое отличие, как тот видовой признак, который отличает данную сущность в ее видовом своеобразии от другой сущности, принадлежащей к тому же роду.

Г. Гегель под определенностью вещи понимает, прежде всего, ее качество. Свою работу «Наука логики» философ начинает с рассмотрения пустого лишнего всякой определенности бытия, именуемого чистым бытием. В дальнейшем, применяя категорию становления, исследователь доказывает возникновение из неопределенного чистого бытия наличного бытия, являющегося определенным. И именно качество выступает первой и основополагающей категорией, раскрывающей определенность наличного бытия (качество выступает непосредственной определенностью бытия любой вещи). Особенность качества состоит в том, что оно тождественно с бытием и изменение его ведет к изменению самой вещи. «Качество есть вообще тождественная с бытием, непосредственная с бытием определенность... Нечто есть благодаря своему качеству то, что оно есть, и, теряя свое качество, оно перестает быть тем, что оно есть» [70, с. 157], - утверждает философ. Т.е. Г. Гегель уделяет внимание, прежде всего, рассмотрению качественной определенности и поэтому использует понятия «качество» и «определенность» как синонимы.

В силу своей качественной определенности нечто отличается от другого конкретного нечто и одновременно находит в нем границу. Определенность нечто и есть его граница. Г. Гегель утверждает, что в наличном бытии определенность едина с бытием и вместе с тем она, положенная как отрицание, есть граница, предел, и лишь в своей границе и благодаря своей границе нечто есть то, что оно есть.

Как видим, философ также акцентирует внимание на том, что определенность любой вещи обнаруживается в отношении к другой вещи и имеет значение только в этом отношении, и вне этого отношения определенность как таковая немислима. И рассуждая о соотношении разных вещей, Г. Гегель выходит на еще одну составляющую определенности вещи - ее свойства, проявляющиеся в ее соотношении (взаимодействии) с другими вещами. В этой связи Г. Гегель отмечает следующее: «Вещь обладает свойствами; они, во-первых, ее определенные соотношения с иным; свойство имеется лишь как способ взаимного отношения; оно поэтому внешняя рефлексия и сторона положенности вещи. Но, во-вторых, вещь в этой положенности есть в себе; она сохраняет себя в соотношении с иным; следовательно, если существование предается становлению бытия и изменению, то это касается лишь поверхности; свойство не теряется в этом изменении. Вещь обладает свойством вызывать то или другое в ином и лишь ей присущим образом проявляться в соотношении [с другими вещами]» [70, с. 539].

Продуктивность воззрений философа усиливает применение им понятия определенности для обоснования своеобразия жизни конкретных народов (обществ). Определенность общества у Г. Гегеля представлена как «определенность народного духа».

Являясь приверженцем наличия абсолютной идеи - «мирового духа», проявлением, развитием которого во времени является история, философ отмечал, что это развитие является рядом ступеней, и «всякая ступень как отличающаяся от другой имеет свой собственный принцип. Таким принципом в истории

является определенность духа, особый дух народа. В этой определенности он выражает... конкретные все стороны своего сознания и хотения, всей своей действительности; она [определенность народного духа] является общей отличительной чертой его религии, его политического строя, его нравственности, его правовой системы, его нравов, а также его науки, искусства и технического умения [71, с. 61].

И хотя Г. Гегель не признает возможности самостоятельного существования того или иного «народного духа», его жизнеспособности (кроме духа «германского народа» как высшей ступени развития «мирового духа»), отводя им лишь роль исторической ступени в развитии «мирового духа», тем не менее познание своеобразия жизни разных народов (обществ) в контексте наличия их (обществ) определенностей, выделение составляющих определенности каждого общества (религия, нравственность, политический строй и т.д.) приобретает для нашего исследования особое значение.

Развивая идеи Аристотеля и Г. Гегеля, Л.П. Карсавин вводит понятие качественности. Философ пишет о том, что «качественность всегда предполагает субъект качественности [137, с. 115] ... и каждое качественное различие отлично от всех прочих своей специфичностью» [137, с. 108]. Следовательно, качественность означает процесс пребывания субъекта в определенном качестве, которое отлично от качества другого субъекта в силу своей специфики. К примеру, как поясняет Л.П. Карсавин, качественностями отдельного индивида (как субъекта качественности) могут являться его этические устремления, «социальные чувствования», - например патриотический подъем, революционное настроение и т.д. При этом специфичность качественностей проявляется, по Л.П. Карсавину, не в том, что они различны по определению и предполагаемому общему внутреннему содержанию, а в том, что даже одинаковые по определению качественности особенны в силу специфичности субъекта их проявляющего.

Значительный вклад в осмысление категории определенности внесли также советские исследователи П.И. Визир и А.Д. Урсул [54].

Приведенные высказывания показывают, что качество выражает неотделимую от бытия субъекта его существенную определенность, благодаря которой он является именно этим, а не иным субъектом. Связь с бытием субъекта означает, что субъект не может, оставаясь самим собой, потерять свое качество. Качество отражает устойчивое взаимоотношение составных элементов субъекта, характеризует его специфику, дающую возможность отличать один субъект от других. Благодаря своему качеству, каждый субъект обладает наличным бытием, т.е. являет собой, во-первых, нечто, во-вторых, нечто различимое среди других субъектов, отграниченное от них.

При этом содержание определенности субъекта не исчерпывается лишь таким его определением как качество. К примеру, Г. Гегель, понимая под определенностью вещи ее качество, показывает вместе с тем, что взаимодействуя с другими вещами, каждая вещь обнаруживает также и свои свойства как определенные соотношения с иным, позволяющие, что вполне логично, в этом соотношении с иным каждой вещи сохранять себя (в частности находить свою границу, свой предел), быть по-своему определенной [70].

Следовательно, и о наличном бытии (жизнедеятельности) каждого общества как социального субъекта мы можем говорить, прежде всего, в силу наличия его (общества) непосредственной качественной определенности, благодаря которой оно (общество), во-первых, является именно этим обществом, во-вторых, раскрывает тем самым себя как отличное от других обществ. В свою очередь в ходе своей жизнедеятельности (наличного бытия), в частности в соотношении с другими обществами, находясь в определенных границах своего существования, каждое общество обнаруживает и другие, помимо качества, собственные определения - свойства, характерные черты.

И в рамках теории познания как теории отражения, чтобы познать определенность субъекта следует изучать субъект как образ социальной действительности, т.е. таким каким он объективно в совокупности своих определений сложился и является в действительности, а именно - изучать его

объективные качества, свойства, характерные черты, благодаря которым субъект является по-своему определенным, распознается в многообразии субъектов. Теория познания как теория отражения предполагает, что на уровне теоретизирования представление об идентичности субъекта выступает образом социальной действительности. Следовательно, понятие идентичности общества в контексте теории познания как теории отражения мы раскрываем как объективную определенность общества, складывающуюся из совокупности его (общества) определений и оформлений, задающую «способность общества оставаться самим собой в условиях изменяющегося состава детерминантов его жизнедеятельности» [9, с. 73].

В этой связи весьма показательным, что, к примеру, Н.А. Бердяев на рубеже XIX - XX вв. проблему идентичности российского общества сформулировал именно как проблему его определенности. «Русскому обществу, - отмечает философ, - не достает... способности определяться изнутри» [43, с. 225]. В свою очередь отечественный исследователь Б.С. Ерасов, труды которого по изучению самобытности разных цивилизаций (под термином «цивилизация» Б.С. Ерасов понимал общество) приходятся на последнюю четверть XX в., проблему самобытности (идентичности) российского общества также актуализирует именно в контексте познания его (российского общества) определенности. Обращаясь к истокам отечественного социально-философского изучения проблемы идентичности российского общества, которая, как было отмечено, впервые стала предметом дискуссии славянофилов и западников, Б.С. Ерасов в отношении уже современного ему периода жизни России отмечает следующее: «Эти споры возобновились и в конце XX в., когда сущность, определенность и субъектность огромного исторического, геополитического и социокультурного пространства, связываемого с Россией, были поставлены под сомнение с разрушением объединявшего его государства» [118, с. 419].

Понимание идентичности общества как его определенности предполагает учет объективных условий и субъективных факторов жизни конкретного

общества, в которых данная определенность естественным образом формируется. В этой связи исключительное значение приобретают исследования, в которых доказывалось влияние особых объективных условий и субъективных факторов жизни общества на его специфику.

Одним из первых исследователей, отметивших значение объективных условий в жизни общества, в частности климатических и географических, стал Аристотель. Как показывает Г. Гегель, античный философ рассуждал о том, что человеку крайне сложно удовлетворить свои потребности в жарком и холодном поясах, поскольку ему, по словам Аристотеля, «постоянно приходится обращать внимание на природу, на палящие лучи солнца и на сильную стужу» [72, с. 127]. Получается, что в таких условиях первостепенное значение приобретает не удовлетворение потребностей, а необходимость встраивания в существующие условия, обеспечения выживаемости, что, конечно же, влияет на формирование фундаментальных отличительных особенностей жизни конкретного общества, делает его по-своему определенным.

И.Г. Гердер, изучая отличительные особенности жизни и развития разных народов, их (особенностей) причину видел во взаимодействии внешних (объективных) условий и внутренних (субъективных) факторов. Под совокупностью внешних условий исследователь понимает климат (в широком значении этого слова) и доказывает наличие естественных границ этих условий, в рамках которых и под влиянием которых происходит жизнеутверждение определенного народа. Исследователь пишет: «Никто не потребует, чтобы роза выросла в чуждом ей климате, чтобы собака превратилась в волка, ибо природа окружила четкими границами все существа и скорее согласна допустить, чтобы вымер целый вид, чем извращать и губить его строение в самом его существе» [76, с. 189]. Упоминаемые «природные границы» можно рассматривать как своеобразную «нишу», которую занимает определенный народ и в которой он жизнеутверждается.

В целом И.Г. Гердеру на обширном историческом материале удалось показать влияние объективных условий и субъективных факторов жизни и развития народов на их специфику, обосновать, что в силу их наличия и взаимодействия каждый народ, в значит каждое образованное им общество, выступает по-своему определенным.

Ш.Л. Монтескье отмечает следующее: «От различия в потребностях, порождаемого различием климатов, происходит различие в образе жизни, а от различия в образе жизни - различие законов» [185, с. 204 - 205]. Философ сделал значительный акцент на доказательстве того, что географические и связанные с ними климатические условия непосредственно воздействуют не только на законы, а в первую очередь на своеобразие того или иного народа (а законы являются уже логичным следствием этого своеобразия), делая этот народ непохожим на другие. При этом как И.Г. Гердер французский исследователь рассматривает объективные условия в единстве с субъективными факторами, отмечая, что «характер ума и страсти сердца чрезвычайно различны в различных климатах» [185, с.198].

Далее исследователь показывает, что, к примеру, жаркий климат способствует приобретению человеком пассивных склонностей характера и этим, в частности, объясняет отличающую страны Востока неизменяемость, преемственность нравов и обычаев. В свою очередь характерный для территории Западной Европы умеренный климат повлиял, по мнению философа, на успешное развитие «духа свободы», на соответствующую форму правления западноевропейских государств, наряду с особыми географическими условиями. По поводу географических условий Ш.Л. Монтескье пишет: «В Азии всегда были обширные империи; В Европе же они никогда не могли удержаться. Дело в том, что в известной нам Азии равнины гораздо обширнее и она разрезана горами и морями на более крупные области... Поэтому власть в Азии должна быть всегда деспотической... В Европе в силу ее естественного деления образовалось несколько государств средней величины, где правление, основанное на законах... благоприятно... Вот, что образовало тот дух свободы, благодаря которому

каждая страна в Европе с большим трудом подчиняется посторонней силе... [185, с. 239]. И добавляет свою аргументацию следующим положением: «В стране с подходящей для земледелия почвой, естественно, устанавливается дух зависимости... [185, с. 240], [а] народы, не возделывающие земель, пользуются большей свободой. Таковы были германцы» [185, с. 258].

Идею о влиянии особенностей геоклиматической среды как одного из объективных условий жизнедеятельности различных обществ на их специфику развил Г. Гегель.

Философ отталкивается от географических особенностей, выделяя три географических формы, которые в той или иной степени можно обнаружить в разных частях мира: «во-первых, безводное плоскогорье с обширными степями и равнинами; во-вторых, низменности, переходные страны, прорезанные и орошаемые большими реками; в-третьих, прибрежные страны, непосредственно прилегающие к морю» [18, с. 82]. При этом, как пишет Г. Гегель, «форма типичная для Африки есть плоскогорье; в Азии господствует противоположность между долинами рек и гористыми странами; в Европе эти различия перемешаны» [72, с. 136] (благодаря особому европейскому характеру «противоположность вышеупомянутых различий сглаживается или... переставая быть резкой, смягчается и выражается в переходных формах») [72, с. 145].

Далее Г. Гегель показывает влияние указанных объективных географических условий на характер деятельности народов, представленных в соответствующих территориях. Так основным занятием народов, населяющих плоскогорья является скотоводство, обитателей низменностей - земледелие и промышленный труд, а для народов прибрежных стран характерны судоходство и торговля.

Соответственно, земледелие выступает основным видом хозяйственной деятельности для народов Азии, а для западноевропейских таковыми являются преимущественно, торговля и судоходство. По этому поводу Г. Гегель пишет следующее: «Море призывает человека к завоеваниям, к разбою, а также к наживе, к приобретению; низменность прикрепляет человека к земле; благодаря

этому он становится человеком зависимым в бесконечном множестве отношений; но море выводит его из этих сфер» [72, с. 133]. Также философ отмечает, что «в жарком и холодном поясах для человека невозможны свободные движения, жар и холод являются здесь слишком могущественными силами...» [72, с. 127].

Особенности геоклиматической среды жизни разных народов оказываются связанными с ключевым для Г. Гегеля понятием - свободой. И получается, что с точки зрения философа, море и умеренный климат являются своего рода стихиями свободы, способствуют ее проявлению, в свою очередь низменность, земледельческий труд, суровые климатические условия объективно «ограничивают свободу человека, делая его зависимым от многих общественных отношений» [18, с. 83].

Идея о том, что общества отличаются друг от друга в зависимости от наличия особых объективных условий и субъективных факторов продолжает развиваться в современном социально-философском познании. «Разнообразие... обществ..., - отмечает А.М. Ковалев, - вытекает из того, что их функционирование происходит в определенных... границах социального и природного порядка, которые не могут не отличаться своим разнообразием и особенностями в различных регионах нашей планеты» [144, с. 193 - 194]. Разнообразие обществ, согласно исследователю, детерминируется географическими, климатическими, демографическими, этническими условиями, задающими границы функционирования и раскрытия потенциала общества.

Таким образом, исследования Аристотеля, И.Г. Гердера, Ш.Л. Монтескье, Г. Гегеля доказывают, что на формирование специфики обществ оказывают влияние географические, климатические, ландшафтные и другие объективные условия их становления и развития. Эти условия специфичны в разных частях планеты, имеют свои границы. В свою очередь в границах этих специфичных условий проявляется субъективный фактор - деятельность индивидов. Тем самым, каждое общество занимает свою «нишу» для жизни, в которой под влиянием объективных условий и субъективных факторов естественным образом

формируется его идентичность. Другими словами, под влиянием особых условий и факторов каждое общество может быть именно таким, а не другим.

В этой связи, в силу особых объективных условий становления и развития стран Западной Европы (открытый доступ к морю, небольшие территории государств, умеренный климат и т.д.), субъективного фактора (деятельностные проявления которого были обусловлены специфичным характером германских народов), был создан адекватный фон для реализации в различных сферах их (стран Западной Европы) общественной жизни принципа свободы и связанного с ним индивидуализма (к примеру, в сфере экономики это способствовало успешному развитию рыночных механизмов, для которых важен свободный доступ к океаническим зонам с их дешевыми транспортными путями). Т.е. были естественным образом сформированы идентичности этих обществ (в ряде отношений типичные, благодаря проявлениям свободы и индивидуализма).

Следовательно, в обществах, жизнеутверждавшихся в принципиально иных объективных условиях, при наличии иных субъективных факторов, таких предпосылок создано не было, а значит, была сформирована другая, опять же в ряде отношений типичная для них, идентичность, которую следует изучать такой, какой она действительно является - как объективно сложившуюся определенность общества.

Мы не случайно ставим вопрос о наличии типичных для обществ идентичностях. Ведь для доказательства того, что каждое общество выступает по-своему определенным (обладает своей идентичностью) объять все многообразие обществ не представляется возможным. В этой связи следует обратиться к многовековой, продолжающейся до настоящего времени, дискуссии о типах общества. В ходе данной дискуссии, западными и отечественными исследователями (Г. Гегель [71], А.С. Хомяков [291], И.В. Киреевский [141; 142], Э. Дюркгейм [114], А. Бергсон [41], К. Поппер [210], В.С. Степин [245] и другие) были предложены разные основания различения обществ: закрытое и открытое, восточное и западное, гетерогенное и гомогенное, совершенное и свободное,

традиционное и техногенное и т.д. В том числе, была предъявлена классификация обществ по характеру их социальности - индивидуалистическое и коллективистское, следуя которой такие философы как А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Э. Дюркгейм, К. Поппер по-своему стремились понять сущность их различия.

Значение данной классификации подтверждают, в частности, современные исследователи Ф. Фукуяма и С. Хантингтон, во многом суммируя достигнутые к настоящему времени результаты дискуссии о типах обществ. Ф. Фукуяма обращает внимание на то, что характер сплоченности обществ выступает основанием их различия. «Основной объем литературы по конкурентоспособности последних десятка-полутора лет, - пишет исследователь, - содержит ... утверждение: Япония – "коллективистски ориентирована", но зато США находятся на противоположном полюсе, полюсе беспримерного индивидуализма, и являются обществом, в котором люди с большой неохотой работают сообща или помогают друг другу. По мнению япониста Рональда Дора, все общества вообще можно расположить на шкале, краями которой будут индивидуалистские англосаксонские страны (в частности, Англия и США) и коллективистская Япония» [277, с. 56 - 57]. Философ, опираясь, в частности, на мнение япониста Р. Дора, «приводит в качестве примера общество Японии как коллективистское и общество США как индивидуалистическое, в спектре между которыми, безусловно, находятся и другие коллективистские и индивидуалистические общества» [9, с. 69].

В свою очередь С. Хантингтон выделяет идентичности восьми цивилизаций. «Идентичность на уровне цивилизаций, - пишет исследователь, - будет становиться все более важной и облик мира будет в значительной мере формироваться в ходе взаимодействия семи-восьми крупных цивилизаций. К ним относятся западная, конфуцианская, японская, исламская, индуистская, православно-славянская, латиноамериканская и, возможно, африканская цивилизации» [285, с. 35].

При этом «к каждой из цивилизаций принадлежат определенные общества, объединяемые присущими каждой цивилизации общими чертами объективного порядка - языком, историей, религией, обычаями. Самоопределение обществ на основе отождествления с этими чертами и формирует их цивилизационную идентичность» [9, с. 69 - 70]. При этом проанализировав специфику черт цивилизаций, представляется возможным отнести объединяемые ими общества либо к индивидуалистическому, либо к коллективистскому типам общества. Это доказывает сам С. Хантингтон, называя одну из глав своей работы «Столкновение цивилизаций?» следующим образом: «Запад против остального мира» [285, с. 42], и обращая внимание на факт наличия принципиальных различий между именно западной цивилизацией, выступающей по твердому убеждению исследователя индивидуалистической, и другими выделяемыми им цивилизациями.

Таким образом, «целесообразно именно данную классификацию типов общества взять за основу доказательства того, что каждое общество обладает своей идентичностью посредством доказательства наличия идентичности индивидуалистического общества и идентичности коллективистского общества» [9, с. 70]. А с учетом различных методологических подходов к изучению понятия идентичности, указанная классификация позволяет также на ее примере доказать наличие и раскрыть специфику различных, соответствующих данным подходам, теоретических предъявлений идентичности каждого типа общества.

Актуальность различения теоретических предъявлений идентичности конкретного общества подтверждает С.Н. Булгаков, рассматривающий вопрос о понятии нации (а фактически - вопрос о понятии национальной идентичности) с учетом наличия метафизических методологических традиций. Философ пишет: «Для... номинализма... нация всецело разрешается в совокупность фактов, так или иначе связанных с национальной жизнью, и есть только абстракция от этих фактов или собирательное понятие... Совершенно иначе вопрос о нации освещается философией реализма. Для нее нация есть... прежде всего некое субстанциональное начало, творчески производящее свои обнаружения, однако

всцело не вмещающееся ни в одно из них и потому не сливающееся с ним...» [52, с. 435 - 437].

Исследователь четко обозначил особенности двух метафизических методологических традиций, в частности, в изучении нации. Для традиции номинализма нация, а значит и представление об идентичности нации, является объектом трактовок, «собирательным понятием», а для традиции реализма - изначально заданной идеей, имеющей лишь определенную степень своего обнаружения в социальной действительности («не вмещающейся в ней и не сливающейся с ней»). При этом объединяет указанные подходы тот факт, что в обоих случаях нация познается абстрактно.

И в этом отношении следует понять, как с точки зрения различения обществ по характеру их социальности, познавалась и познается идентичность коллективистского общества и идентичность индивидуалистического общества. По справедливому утверждению современного исследователя О.Ю. Малиновой: «... важным аспектом изучения идентичности является исследование того, каким образом она мыслится...» [173, с. 22].

Другими словами «проблема идентичности общества должна решаться не только с позиции признания отличительности обществ» [9, с. 72], но еще и в контексте того как изучается идентичность общества (как преподносится его отличительность) на уровне теоретизирования в рамках трех методологических традиций: номинализма, реализма и диалектики.

Таким образом, сделаем следующие выводы.

Показано, что с точки зрения теории познания как теории отражения и диалектической методологической традиции, в соответствии с принципами единства мира и всеобщей связи явлений каждое общество под влиянием объективных условий и субъективных факторов жизнедеятельности выступает по-своему определенным и тем самым отличается от других обществ. Эта определенность познаваема и, следовательно, на уровне результатов познания должна представать в качестве образа действительности. Следовательно, понятие

идентичности общества раскрывается как его объективная определенность, задающая способность общества оставаться самим собой в условиях изменяющегося состава детерминантов его жизнедеятельности.

Выявлено, что в течение веков в западной философии, по мнению многих авторов, сложились две методологические традиции: традиция номинализма и традиция реализма, основывающиеся на теории познания как теории репрезентации, принципах дуализма и антропоцентризма.

Установлено, что с точки зрения теории познания как теории репрезентации, в соответствии с принципами дуализма и антропоцентризма общество непознаваемо, следовательно, непознаваема и его идентичность. В этой связи в рамках реалистской версии теории познания как теории репрезентации (методологической традиции реализма) представление об идентичности общества формулируется соответствующим субъектом по своему усмотрению как абстрактный объект, подлежащий материализации. Следовательно, данный абстрактный объект выступает как сущность-репрезентант, а результат ее материализации - как независимое от сущности существование-репрезентация. Поэтому в рамках методологической традиции реализма идентичность общества выступает как директива. В свою очередь в рамках номиналистской версии теории познания как теории репрезентации (методологической традиции номинализма) представление об идентичности общества предстает как следствие его (общества) субъективного описания с некоторой вероятностью претендующего на истинность. Такое описание предстает как существование-репрезентация, т.е. трактовка непознанной сущности-репрезентанта. Поэтому в рамках методологической традиции номинализма идентичность общества тем или иным образом описывается. При этом в обоих случаях понятие идентичности общества предстает не более чем теория, существующая независимо от действительной жизни общества.

Показано, что исторически было предложено несколько оснований различия типов общества: восточное и западное, совершенное и свободное,

гетерогенное и гомогенное, закрытое и открытое, техногенное и традиционное и т.д. Хотя на основе диалектики тождества и различия можно принять, что в некотором отношении все общества тождественны друг другу, это не исключает, а, напротив, предполагает, что различные общества по-своему определены - обладают собственной идентичностью. Для развертывания настоящего исследования особое значение приобретает предложенная классификация обществ по характеру их социальности, в соответствии с которой различаются общества коллективистского и индивидуалистического типов.

1.2. Идентичность индивидуалистического общества

Задача параграфа - в контексте теории познания как теории репрезентации, находящейся в основе методологических традиций номинализма и реализма, и теории познания как теории отражения, находящейся в основе диалектической методологической традиции, изучить идентичность индивидуалистического общества.

«Первые признаки формирования общества, являющегося индивидуалистическим по характеру своей социальности, обнаруживаются уже в первобытный период истории» [12, с. 49]. Это связано с появлением родовых типов общин, создававшихся по признаку кровного родства. Как отмечает автор диссертационного исследования: «В такой общине каждый ее член имел определенный от рождения социальный статус. А поскольку в качестве ключевого фактора, определяющего общественные отношения данного типа общины, выступали родственные связи, то данный по праву рождения социальный статус имел индивидуальный характер» [12, с. 49].

Что касается первых попыток философского познания особенностей жизнедеятельности общества, характеризующегося индивидуалистическим устройством, то они возникают в Западной Европе в эпоху Нового времени и обусловлены желанием «обосновать возникновение так называемого гражданского общества и как следствие - государства» [12, с. 49]. В этой связи Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо раскрывают представления о естественном состоянии жизни индивидов и общественном договоре, в результате которого и возникает гражданское состояние жизни общества (гражданское общество). В этой связи требуется пояснение: «несмотря на то, что данными философами естественное состояние жизни индивидов никак не связывается с понятием "общество", и последнее якобы возникает исключительно с появлением гражданского общества, на наш взгляд, вполне целесообразно вести речь о естественном состоянии жизни именно общества» [12, с. 49].

Автор диссертации пишет: «Т. Гоббс со всей очевидностью и непоколебимой убежденностью определяет естественное состояние общества как исключительно индивидуалистическое по своему содержанию» [12, с. 49], поскольку в данном состоянии люди свободны, независимы друг от друга, находятся в положении общего равенства, а в силу своей естественной природы выступают еще и существами эгоистичными, всегда руководствующимися соображениями своей выгоды и безопасности. Философ утверждает, что люди от природы подчинены страху, гневу, жадности и иным страстям, а основной мотив их действий - достижение пользы или славы, т.е. любовь к себе.

В силу равенства людей, их эгоизма, каждый индивид в равной мере с остальными может рассчитывать на получение всего, что необходимо ему для обеспечения собственной жизни. Следовательно, у всех людей есть право претендовать на все, и все может быть собственностью любого. Так Т. Гоббс обосновывает естественное право - «право на все». «Природа, - рассуждает философ, - дала каждому право на все. Это значит, что в... естественном состоянии... каждому... позволено делать все что угодно и против кого угодно...

[80, с. 305 - 306]. Реализация данного права приводит к вражде между людьми из-за стремления обладать большей долей тех или иных благ. По этой причине естественным состоянием является состояние «войны всех против всех». Т. Гоббс пишет: «... естественным состоянием людей... была... война всех против всех» [80, с. 307].

Становится очевидным, что общество не может обеспечить свою жизнеспособность в таком состоянии. Поэтому автор диссертационного исследования отмечает следующее: «В связи с этим актуализируется необходимость ограничения деструктивных проявлений такого естественного состояния, а именно естественного права - "права на все", и этим ограничением выступает естественный закон как общее правило, основанное на разуме, при помощи которого каждый предписывает себе воздержание от всего того, что, согласно его мнению, может оказаться вредным для него. Естественный закон можно рассматривать как устанавливаемую разумом границу для человеческих страстей. И для того, чтобы такие естественные законы (Т. Гоббс выделяет три естественных закона) стали действительно общим для всех правилом, людям необходимо заключить между собой общественный договор, по которому они, во-первых, для общего блага откажутся от своих прав на все и объединятся в гражданское общество для выполнения условий такого соглашения; во-вторых, перенесут принадлежащие им права на одно лицо или собрание лиц, которые, выражая их волю, смогут на основе исключительно законов заставить всех придерживаться заключенного общественного договора, обеспечить взамен перенесенных прав порядок в жизни общества и безопасность его индивидов» [12, с. 50].

Таким образом, вместе с гражданским обществом появляется государство, в котором естественный эгоизм, определяющий поведение индивидов, сменяется разумным эгоизмом благодаря общественному договору (искусственному ограничению). Следовательно, индивидуалистическая особенность жизнедеятельности общества сохраняет себя, получает правовое оформление,

обусловленное требованием дальнейшей жизнеспособности и воспроизводства общества. «... всякое общество, - пишет в этой связи Т. Гоббс, - создается либо ради пользы, либо ради славы, т.е. из любви к себе, а не к ближнему» [83, с. 287].

Дж. Локк также показывает индивидуалистическую специфику естественного состояния жизни общества. «... мы должны рассмотреть, - пишет философ, - в каком естественном состоянии находятся все люди, а это - состояние полной свободы в отношении их действий и в отношении распоряжения своим имуществом и личностью в соответствии с тем, что они считают подходящим для себя в границах закона природы, не спрашивая разрешения у какого-либо другого лица и не завися от чьей-либо воли. Это также состояние равенства, при котором вся власть и вся юрисдикция являются взаимными - никто не имеет больше другого» [162, с. 263].

Отмеченный исследователем «закон природы», характеризующий естественное состояние, представляет собой разум, который задает следующую установку: «поскольку все люди равны и независимы, постольку ни один из них не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого» [162, с. 264-265]. Этим по отношению к теории Т. Гоббса отличается положение, в котором «находятся у Дж. Локка в естественном состоянии свободные и равные индивиды - положение согласия, а не вражды» [12, с. 50]. Но данное положение индивидов несколько не сказывается на индивидуалистической специфике естественного состояния жизни общества. Ее определяющим проявлением выступает то, что «проведение в жизнь закона природы в этом состоянии находится в руках каждого человека, вследствие чего каждый обладает правом наказания нарушителей этого закона в такой степени, в какой это может воспрепятствовать его нарушению» [162, с. 265]. Т.е. «в естественном состоянии каждый обладает исполнительной властью» [162, с. 268] и сам выступает для себя судьей.

Такое право самостоятельного свершения правосудия философ называет «неудобством естественного состояния» и его нивелирование видит в создании

основанного на общественном договоре гражданского общества. Дж. Локк пишет: «Единственный путь, посредством которого кто-либо отказывается от своей естественной свободы и надевает на себя узы гражданского общества, - это соглашение с другими людьми об объединении в сообщество для того, чтобы удобно, благополучно и мирно совместно жить, спокойно пользуясь своей собственностью и находясь в большей безопасности, чем кто-либо, не являющийся членом общества» [162, с. 317]. Т.е. «объединяясь в гражданское общество, выступающее основой государства, индивиды, во-первых, выходят из естественного состояния, во-вторых, добровольно передают ему (государству) свою естественную власть в обмен на обеспечение собственной безопасности, благополучной жизни, разрешение возникающих между людьми споров, возмещение понесенного ущерба» [12, с. 50 - 51], соблюдая соответствующие законы.

У Дж. Локка, как и Т. Гоббса, объединение людей в гражданское общество приводит к тому, что эгоизм и свобода получают необходимое для достижения «общего блага» правовое оформление (обретают легитимность), и продолжают оставаться основными особенностями жизни общества, т.е. его (общества) индивидуалистическая специфика сохраняется.

Теория общественного договора Ж.-Ж. Руссо построена, как и у Т. Гоббса, Дж. Локка, на декларировании того, что в естественном «состоянии жизни общества индивиды обладают естественной свободой и неограниченным правом» [12, с. 50] на то, что их привлекает, т.е. поступают в соответствии со своими частными интересами. Но выше этих частных интересов для философа находится идея «общей воли», которой должны быть подчинены интересы отдельного человека и восполнить на практике которую может общественный договор. В итоге заключаемого общественного договора индивиды «приобрета[ю]т... право собственности на все то, чем облада[ю]т» [230, с. 86], и «свободу гражданскую, которая ограничена общей волей» [230, с. 87]. Как видим, по отношению к естественному состоянию исследователь также допускает лишь его

ограничение, руководствуясь разумными соображениями пользы, которая будет обеспечена общественным договором (объединением индивидов на его основе). А польза в том, что люди следуют «общей воле», общественные интересы главенствуют над частными.

Анализ исследований Т. Гоббса, Дж. Локка и Ж.-Ж. Руссо в отношении особенностей жизни общества позволяет сделать следующие выводы.

Во-первых, указанные философы размышляют об обществе вообще. Показательными, в частности, выступают слова Т. Гоббса о «всяком обществе», т.е. «общество предстает как некое общее понятие в которое вкладывается выгодное исследователям для доказательства выдвигаемых ими теорий общественного договора содержание» [12, с. 51]. В этой связи Т. Гоббс в своих работах часто раскрывает понятия как имена и отмечает, что «в мире нет ничего более общего кроме имен» [80, с. 67].

Во-вторых, как указывает автор диссертационного исследования «естественное состояние, в котором пребывают индивиды, философы используют для теоретического развертывания специфики устройства современного им общества. Ключевой составляющей этого устройства выступает основанное на общественном договоре гражданское общество, которое добровольно образуют индивиды, осознавая необходимость искусственного ограничения своего естественного индивидуалистического состояния - полной свободы и независимости друг от друга. При этом, поскольку такое естественное состояние фактически вводится в ранг стандарта естественности жизни общества, логично, что оно не исчезает, а обретает лишь необходимое правовое институциональное (государственное) оформление, необходимое для достижения "общего блага", а потому и в дальнейшем будет определять и отличать жизнь общества на разных исторических этапах его развития» [12, с. 51].

В-третьих, закономерным является вопрос: присутствовало ли в социальной действительности отмечаемое естественное состояние жизни людей? При ответе на этот вопрос обращает на себя внимание следующее высказывание Дж. Локка:

«Если же мы не можем предположить, что люди когда-то были в естественном состоянии, лишь на том основании, что мы мало об этом слышали, то мы в равной мере можем предположить, что солдаты армий Салманасара или Ксеркса никогда не были детьми, потому что мало слышали о них до того, как они стали взрослыми мужчинами и составили армии» [162, с. 320].

Как видим Дж. Локк демонстрирует вероятностный, предположительный характер теории относительно естественного состояния жизни индивидов. В этой связи данное состояние выступает приписываемой к социальной действительности теоретической фикцией, удобной для описания, трактовки указанными философами с использованием понятий «свобода», «независимость», «эгоизм» особенностей жизнедеятельности современного им общества (гражданского общества). А в том, что это именно теоретическая фикция был, в частности, убежден Г. Гегель, отмечавший: «... допускается естественное состояние, в котором человека представляют пользующимся своими естественными правами и наслаждающимся своей свободой... Вышеупомянутое предположение является одним из туманных теоретических построений, ... представлением, которое произвольно считается реально существующим без всяких исторических доказательств в пользу этого» [71, с. 39].

Таким образом, понятия, используемые данными философами при описании естественных особенностей жизни общества, «лишь репрезентируют их (особенности), предполагая ту или иную степень правдоподобности по отношению к социальной действительности, адекватности реалиям общественной жизни. При этом логично утверждать, что для обществ, в которых жили и которые изучали данные исследователи (западноевропейские общества Англии и Франции), эти понятия способны обнаружить большую степень своей правдоподобности, адекватности в сравнении с другими обществами» [12, с. 51]. В этой связи в предисловии к работе Т. Гоббса «Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского» отечественный исследователь А.А. Ческис обращает внимание на то, что состояние в котором пребывает

общество в условиях отсутствия государственной власти (естественное состояние «войны всех против всех») Т. Гоббс описывал в красках имевшей место в Англии в период «великого восстания» 40-х гг. XVII в. гражданской войны [292].

В-четвертых, применение указанными исследователями для описания важнейших особенностей жизни общества таких понятий-репрезентаций как «эгоизм», «свобода» и «независимость», позволяет с полным основанием определять это общество как индивидуалистическое.

В-пятых, все вышеотмеченное позволяет сделать заключение о том, что Т. Гоббс, Дж. Локк и Ж.-Ж. Руссо, следуя методологической традиции номинализма описали состояние естественности индивидуалистического общества с целью обоснования общественного договора. В свою очередь, сам общественный договор был предъявлен данными философами в рамках методологической традиции реализма «в качестве трансцендентальной сущности, позволяющей подстроить под нее жизнь общества, реализовать идеал правового государства (которое является в работах мыслителей синонимом понятия "гражданское общество")» [12, с. 52]. Т.е. отталкиваясь от номиналистского описания особенностей естественного состояния жизни индивидуалистического общества, в качестве главной составляющей его идентичности данные философы, следуя уже традиции реализма, «продекларировали общественный договор, благодаря которому возникает гражданское (правовое) состояние индивидуалистического общества» [12, с. 52] и исключительно в силу которого индивидуалистическое общество может сохранять свою жизнеспособность и воспроизводить себя.

Идея общественного договора как основы функционирования общества оказала значительное влияние на дальнейшее развитие западными исследователями представлений об обществе. Начатую Т. Гоббсом и Дж. Локком трактовку причин возникновения общества, особенностей его жизни продолжил французский материализм XVIII в. в лице К.А. Гельвеция и П.А. Гольбаха.

Чтобы раскрыть специфику жизнедеятельности индивидов в обществе П.А. Гольбах, прежде всего, описывает естественные черты человека, используя для этого понятия «свобода», «независимость», «эгоизм». Последний проявляется в том, что «человеку свойственно любить себя, стремиться к самосохранению и стараться сделать свое существование счастливым» [89, с. 313]. Аналогично пишет К.А. Гельвеций: «...человек... по природе склонен только к чувственным удовольствиям, ... только эти удовольствия и составляют единственный предмет его желаний» [74, с. 378]. Между тем, как указывает П.А. Гольбах: «В одиночку,... в естественном состоянии, человек наслаждался бы полной независимостью...; но поскольку человек находит, что объединение дает ему преимущества, он вынужден ставить себя в зависимость от тех, в ком видит необходимость. Однако он соглашается жить в зависимости от общества отнюдь не без оснований; он в какой-то мере отказывается от независимости в надежде получить блага большие, нежели те, какие могло бы ему дать полное использование свободы; он соглашается стать полезным для других только ради большей выгоды. Поэтому общество должно возмещать какими-то благами те жертвы, которые обязан приносить ему каждый из его членов» [89, с. 92].

Как видим, из описываемых естественных индивидуалистических черт индивидов выводится договорная основа образуемого такими индивидами общества, проявляемая в ограничении ими своего естественного эгоизма, его замене разумным эгоизмом в обмен на определенные блага, что в конечном итоге сохраняет эгоизм как таковой и формирует индивидуалистическую специфику общества. В этой связи показательно, что К.А. Гельвеций приписывал эгоизму значение не только ключевой особенности поведения всех индивидов, но и ключевой особенности жизни общества в целом.

Поэтому «общество, - пишет П.А. Гольбах, - имеет только одну цель - дать людям возможности полнее использовать дары природы... Общество обязано обеспечить гражданину благосостояние; помочь ему воспользоваться всем, на что

он имеет право... и ... гарантировать ему безопасность... Если бы человек ничего не выигрывал, живя в обществе, он расстался бы с ним» [89, с. 91].

Следуя методологической традиции номинализма, указанные философы, равно как и Т. Гоббс, Дж. Локк и Ж.-Ж. Руссо, во-первых, не различали обществ, а поэтому изучали общество вообще, описывали его; во-вторых, описывали общество в качестве инструмента безопасного и более полного удовлетворения эгоистичными индивидами собственных потребностей, приписывали ему (обществу) удобную для доказательства своих утилитаристских теорий индивидуалистическую специфику.

Значительный вклад в развитие представлений о специфике индивидуалистического общества внес Г. Гегель. При этом понимание особенностей его представлений требует обращения к имеющему фундаментальное для философа значение понятию - абсолютной идее, которая выступает в качестве «мирового духа». Абсолютная идея («мировой дух») для Г. Гегеля предстает как основа всего, восполняемая в социальной действительности трансцендентальная реальность. Данную абсолютную идею во времени восполняет история, цель которой - развитие свободы. Как утверждает Г. Гегель, свобода является единственной целью духа, и мировая история всегда была направлена к этой окончательной цели. Поэтому «всемирная история есть дисциплинирование необузданной естественной воли и возвышение ее до всеобщности и до субъективной свободы» [71, с. 98]. Под субъективной свободой философ понимает свободу воли, т. е. такую свободу, «какою она оказывается на самом деле» [71, с. 40]. Таким образом, свобода (субъективная свобода) у Г. Гегеля имеет прямое отношение к процессу восполнения в ходе истории абсолютной идеи, являясь ее целью, и в этом смысле сама выступает такой идеей.

Степень восполнения абсолютной идеи отличает разные общества друг от друга. Для доказательства своего догматического положения философ выделяет народы (общества) Востока и Запада: «Европа... абсолютно есть Запад,... Азия абсолютно есть Восток» [71, с. 94]. Г. Гегель определяет Восток как «восточный

мир», образованный Индией, Китаем, Россией и рядом других государств. В свою очередь Запад представлен «германским миром», образованным ведущими западноевропейскими державами и особую роль в котором играет Германия.

Отмечаемая отличительность представлена Г. Гегелем следующим образом. Дело в том, что «мировой дух» реализует себя постепенно, в чередовании исторических эпох, каждую из которых представляет определенный «национальный дух» (как проявление «мирового духа») - народ, ставший в силу своего характера наиважнейшим в историческом смысле. Выполнив свою миссию (раскрытие абсолютной идеи) этот народ уходит со сцены мировой истории. Отсюда, к примеру, выделяемый Г. Гегелем «восточный мир» есть лишь самая низшая ступень развития «мирового духа» - развития свободы. И именно этим он отличается от охватывающего христианские народы Западной Европы «германского мира», представляющего высшую эпоху мировой истории. Поэтому в западноевропейских обществах «германского мира», согласно философу, обнаруживается наибольшая степень восполнения предъявляемой им абсолютной идеи.

При этом следует отметить, что философ четко осознавал индивидуалистическое устройство западноевропейских обществ и был убежденным его сторонником. Это, в частности, подтверждается положительным отношением Г. Гегеля к Реформации, усилившей индивидуалистическое мировоззрение, а также его рассуждениями о сложившемся в западноевропейских государствах гражданском обществе. «В гражданском обществе, - утверждает Г. Гегель, - каждый для себя - цель, все остальное для него ничто» [73, с. 228].

Следовательно, мы можем сделать следующие выводы, исходя из анализа теории Г. Гегеля.

Во-первых, в качестве особенности, специфицирующей жизнь западноевропейских обществ как обществ индивидуалистического типа, предъявляется свобода (субъективная свобода).

Во-вторых, эта особенность не приписывается обществам Западной Европы, а выступает как абсолютная идея, трансцендентальная сущность, которую они (общества Западной Европы) призваны восполнить и, как показывает Г. Гегель, восполняют.

В-третьих, придерживаясь методологической традиции реализма, Г. Гегель безотносительно реальных условий жизни различаемых им обществ сформулировал универалистскую теорию-догму (эта безотносительность проявляется, к примеру, в том, что общества «восточного мира» встроены в данную теорию для доказательства ее правильности, рассматриваются лишь как ступень в развитии «мирового духа»), в которой, в частности, продекларирована специфика жизни индивидуалистического общества как «свободного общества». И хотя Г. Гегель не употребляет именно это понятие для определения специфики индивидуалистического общества, тем не менее оно логичным образом вытекает из его теории.

В первой половине XX в. на Западе возникают представления об «открытом обществе», анализ которых позволяет рассматривать их в качестве еще одной попытки изучения специфики жизни обществ индивидуалистического типа.

Первым концепцию «открытого общества» предложил А. Бергсон, построивший ее на основе противопоставления «открытого общества» «закрытому обществу». Последнее есть «человеческое общество, когда оно выходит из рук природы» [41, с. 288]. По сути, оно представляет собой естественное состояние жизни общества, и в этой связи философ сознательно использует в отношении такого общества также термин «естественное общество». Для закрытого общества характерно принуждение по отношению к индивиду, следование обычаям и традициям, представленным в форме жестких предписаний. Такие общества могут быть жизнеспособны, но непродолжительное время, поскольку их закрытость губительна, она не дает возможности адаптироваться к изменчивому окружающему миру.

Что же касается «открытого общества», то оно «в принципе охватывает все человечество» [41, с. 289] и переход к нему возможен исключительно посредством реализации свободы - идеи, приверженцем которой предстает А. Бергсон. «Общество, - пишет исследователь, - это дело рук свободы... Это означает, что человек, живущий в обществе уже в результате действий своих инстинктов, все более стремится сделать из этого общества инструмент и проявление человеческой свободы» [41, с. 365]. Следовательно, в обществе идея свободы присутствует изначально, требует своего восполнения, а зависит данное восполнение от воли и усилий людей, преодолевающих естественное (закрытое) состояние жизни общества.

У А. Бергсона «открытое общество» предстает в качестве идеала «свободного», «открытого общества», охватывающего все человечество, который в действительности недостижим. Сам философ отмечает, что «тенденции закрытого общества, будучи неискоренимыми, сохраняются в обществе, которое открывается» [41, с. 312], а также то, что об «открытом обществе» «вновь и вновь мечтают избранные души, и оно каждый раз реализует нечто от самого себя» [41, с. 289]. Поэтому представление философа о таком обществе является реалистской теоретической абстракцией, способной частично «реализовать нечто от самой себя», служащей делу доказательства безусловной необходимости реализации в обществе принципа свободы, стремлением обосновать такой принцип как ключевую особенность жизни обществ, «которые открываются» и призваны в идеале образовать единое, объединяющее все человечество «открытое общество».

Дальнейшее развитие представлений об «открытом обществе» продолжил К. Поппер. Как и А. Бергсон, исследователь раскрывает особенности «открытого общества» на основе его противопоставления «закрытому обществу». Собственно, название работы К. Поппера «Открытое общество и его враги» уже говорит, во-первых, о сознательной нацеленности на такое противопоставление, во-вторых, о приверженности автора особенностям, отличающим жизнь

«открытого общества». Эти особенности философ видит в том, что «открытое общество» - это общество «в котором индивидуумы вынуждены принимать личные решения» [210, с. 218], «в открытом обществе многие его члены стремятся подняться по социальной лестнице и занять места других членов» [210, с. 218], для открытого общества характерна «возможность рациональной рефлексии по поводу встающих перед человеком проблем» [210, с. 217 - 218].

Исследователь вполне четко предъявляет индивидуалистическую специфику «открытого общества» (более того, он называет «открытое общество» индивидуалистическим: «Деньги - это один из символов... открытого общества... С точки зрения индивидуалистического общества деньги крайне важны» [210, с. 391]). Открытость общества содержится в индивидуализме, свободе, социальной конкуренции и рациональном критицизме его индивидов. Последний является наиболее значимой, по К. Попперу, особенностью жизни «открытого общества» и предполагает восприятие индивидами социальной действительности на основе ее личной, рациональной интерпретации, не подчиненной никаким объективным законам, предписаниям (свойственным «закрытому обществу»). И в этом отношении, описывая особенности «открытого общества», К. Поппер показывает себя приверженцем методологической традиции номинализма.

В то же время на позицию реализма К. Поппер, как и А. Бергсон, встает в своем стремлении раскрыть «открытое общество» в качестве желанного, но полностью недостижимого идеала. «Моя характеристика, - приводит в доказательство слова философа В.Н. Порус, - закрытого общества как магического и открытого общества как рационального и критического, конечно, не позволяет применять эти термины без определенной идеализации общества» [211, с. 34]. Получается, что «открытое общество», по К. Попперу, это идеал общества индивидуалистического устройства, к которому может в той или иной мере приблизиться «общество... ставшее на путь "открытости"» [211, с. 34]. И к таковым (обществам, ставшим на путь «открытости») К. Поппер относил западные общества (США, страны Западной Европы).

Таким образом, исследования А. Бергсона и К. Поппера позволяют сделать следующие выводы.

Во-первых, философы предлагают классификацию типов общества, различая «открытое» и «закрытое» общества. В этой классификации в рамках следования метафизической традиции теоретизирования обнаруживаются предпосылки понимания того, что общества отличаются друг от друга.

Во-вторых, следование метафизической традиции теоретизирования приводит к тому, что концепция «открытого общества» выступает в качестве примысленной к социальной действительности реалистской теории-догмы. Эта теория указывает, каким в идеале должно быть «открытое общество».

В-третьих, исследуемые особенности «открытого общества» позволяют определять это общество как индивидуалистическое. Следовательно, общества, в которых этот идеал обнаруживает ту или иную степень своего восполнения («общества, которые открываются», «общества, ставшие на путь открытости») являются индивидуалистическими.

В-четвертых, «общества, которые открываются», «общества, ставшие на путь открытости», т.е. индивидуалистические общества, различаются между собой по степени соответствия идеалу «открытого общества» - уровню реализации свободы (А. Бергсон), уровню рационализации сфер общественной жизни (К. Поппер). Следовательно, в работах А. Бергсона и К. Поппера содержится предпосылка понимания того, что существуют также и виды индивидуалистических обществ.

Рассматривая индивидуализм как одну из фундаментальных особенностей «открытого общества», а, следовательно, современных К. Попперу западных обществ, философ делает важный вывод о том, что «открытое общество постепенно может стать... "абстрактным обществом"..., в котором люди практически никогда не встречаются лицом к лицу..., все дела совершаются индивидуумами в полной изоляции» [210, с. 219]. Здесь исследователь обозначает наличие потенциальной проблемы, которая на Западе становится еще одним этапом изучения специфики жизни индивидуалистического общества. Речь идет о

том, что в обществе индивидуалистического устройства индивиды постепенно обнаруживают себя в качестве своеобразных «социальных атомов». В свою очередь, указанная социальная атомизация общественной жизни приводит к формированию «массового общества». Сам К. Поппер свое положение об «абстрактном обществе» в дальнейшем не развивает, но, тем не менее, поднимает проблему социальной атомизации и появления «массового общества».

Данная проблема является объектом внимания многих западных исследователей и имеет существенное значение в познании специфики жизни обществ индивидуалистического толка. При этом изучается проблема западными исследователями в русле приверженности либо методологической традиции номинализма, либо - реализма. Это, в частности, подтверждает Н.Н. Стрельцов, выявляющий теоретические истоки и эволюцию концепции «массового общества»: «Некоторые западные социологи считают, что теория "массового общества" является всесторонним описанием реальности, другие же полагают, что она прежде всего связана с "идеологической позицией"...» [248, с. 115].

Ряд западных исследователей с помощью концепции «массового общества» стремились описать особенности жизни современных им обществ Запада, и на это были направлены так называемые критические теории «массового общества» (К. Манхейм [174], Э. Фромм [275], Х. Арндт [19]). В критических теориях «массовое общество» рассматривается как сумма обособленных, думающих только о себе самих индивидов - атомов. В свою очередь другая группа западных исследователей использовала эту концепцию в качестве апологетики потребительского устройства жизни обществ Запада, и на это были направлены так называемые позитивные теории «массового общества» (наиболее яркий представитель - Д. Белл [36]). В этих теориях однородность «массового общества» представлена положительно как результат стирания под влиянием массового производства и массового потребления различий между уровнями доходов, типами потребления и ценностными ориентациями индивидов.

Общим же для всех теорий «массового общества» стало признание того, что такое общество выступает как следствие определенного вектора развития индивидуализма, и, соответственно, раскрывает специфику жизни именно индивидуалистического общества. Это доказывает, к примеру, Х. Арндт. «Истина в том, - утверждает исследователь, - что массы выросли из осколков чрезвычайно атомизированного общества... Главная черта человека массы - ... его изоляция и нехватка нормальных человеческих отношений» [19, с. 422]. По мнению представителей критических теорий «массового общества» социальная атомизация общественных отношений становится главной особенностью, специфицирующей жизнь «массового общества», результатом развития индивидуализма, его превращения в атомизм или так называемый «гипертрофированный индивидуализм» (это понятие вводит П. Бергер). Соответственно, будучи отчужденным, изолированным от «нормальных человеческих отношений», индивид оказывается «человеком массы». В этой связи на Западе появляется связанное с концепцией «массового общества» понятие «атомизированное (атомарное) общество» - общество, представляющее собой хаотическое скопление обособленных индивидов.

Таким образом, концепция «массового общества» представляет собой еще одно важное теоретическое раскрытие особенностей жизни индивидуалистического общества. При этом возникает вопрос о том, какой именно вектор развития индивидуализма с течением времени приводит индивидуалистическое общество в состояние «массового общества». Этот вектор раскрывает, в частности, В.Г. Федотова: «Подлинно массовое общество сложилось первоначально в США, где идея прав человека не определяла качеств человека и даже не накладывала на него обязательств, а имела в виду человека как такового, и где большинство людей получило невиданный доступ к материальным благам» [262, с. 6]. Речь идет о потребительском векторе, о том гипертрофированном значении, которое приобретает в индивидуалистическом обществе отношение потребления, и которое, в частности, идеализируется в

позитивных теориях «массового общества». В результате однородность (гомогенность) «массового общества» объясняется тем, что его индивиды в своей массе тяготеют к упрощенным образцам потребительской «массовой культуры».

Поэтому логичным следствием разработанной концепции «массового общества» явилась концепция «общества потребления», имеющая большое значение для теоретического развертывания специфики обществ индивидуалистического типа. Первое основательное раскрытие особенностей жизни общества в контексте данной концепции берет свое начало в 60-70-х гг. XX в. в работах Д. Белла [36] и Г. Кана [307].

Г. Кан является одним из основателей концепции постиндустриального общества. Данная концепция, без каких бы то ни было притязаний на различие обществ, универсалистски обозначила три стадии развития любого общества: доиндустриальную, индустриальную и постиндустриальную [307]. Последняя стадия была развернута в качестве того идеала, к которому следует стремиться любому обществу. При этом основу этого идеала составили наблюдаемые Г. Каном текущие особенности жизни американского общества. Исходя из них, постиндустриальное общество было определено как «общество изобилия», «всеобщего благоденствия», «массового потребления». Следовательно, по отношению к другим обществам это означало не просто достижение ими постиндустриального состояния, предполагающего, что каждое общество может быть по-своему индустриальным и, соответственно, постиндустриальным, а уподобление других обществ американскому обществу в экономическом и социальном отношениях. Постиндустриальное общество как общество потребления было предъявлено Г. Каном в качестве абстрактно созданного потребительского идеала жизни любого общества. В этой связи важно отметить, что такой потребительский идеал логичным образом выводился из индустриальной стадии жизни общества. Р. Арон, являясь представителем концепции индустриального общества, рассматривает его следующим образом: «Будучи обществами наслаждения, индустриальные общества не могут не

пробуждать у граждан индивидуальных интересов и... эгоизма» [23, с. 286]. Т.е. уже индустриальное общество, во-первых, исследовалось как общество наслаждения (потребления), во-вторых, его жизнедеятельность связывалась с индивидуализмом.

Д. Белл также рассматривает постиндустриальное общество как общество потребления. Если индустриальное общество акцентировано на развитии материального производства (индустрии), то постиндустриальное, согласно исследователю, есть «общество, основанное на услугах» [36, с. 171]. Д. Белл пишет: «Если индустриальное общество определяется через количество товаров, обозначающих уровень жизни, то постиндустриальное общество определяется качеством жизни, измеряемым услугами и различными удобствами... - которые становятся желанными и доступными для каждого» [36, с. 171]. Не случайно постиндустриальное общество определяется еще и как «постдефицитное», преодолевшее дефицит материальных благ и позволяющее сосредоточиться, прежде всего, на удовлетворении постоянно возрастающих потребностей индивидов.

Существенное значение в контексте развертывания идеи общества потребления имеют также рассуждения Дж. Гэлбрейта, поскольку формировались они в «условиях уже сложившегося, по его мнению, общества потребления в США» [18, с. 113] (автор использует синонимичный термин «общество изобилия»).

Дж. Гэлбрейт обозначает специфику общества потребления следующим образом: «Высокий уровень производства и дохода... приводит к тому, что на ... значительную часть населения перестает давить бремя забот связанных с удовлетворением элементарных физических потребностей» [102, с. 39]. По этой причине экономическое поведение человека становится более вариативным, так как высокий уровень индивидуальных доходов позволяет направить их (доходы) не только на удовлетворение базовых физических потребностей. Исследователь уточняет: «В результате те блага, которые связаны с элементарными физическими

потребностями - утолением голода, защитой от холода, нуждой в жилище, устранением боли, - составляют небольшую и все уменьшающуюся часть продукции. Большая часть благ удовлетворяет потребности не тем, что лишение их причиняет какое-либо явное неудобство человеку, а тем, что обладание ими связано с определенной психической реакцией. Эти блага вызывают у потребителя чувство личного успеха, равенства с соседями, освобождают его от необходимости думать, ... обещают ему престиж в обществе, улучшают его физическое самочувствие...» [102, с. 248]. Эти потребности имеют, согласно Дж. Гэлбрейту, «психологический характер» [102, с. 249], а следовательно, появляется возможность воздействия на психику индивидов с целью заставить потенциальных потребителей удовлетворить данные потребности.

Соответственно, по мере развития материального производства индустриального общества и его перехода в постиндустриальную стадию появляется изобилие материальных благ наряду с ростом личного благосостояния. Вследствие этого индивид может с определенного момента, будучи полностью удовлетворенным в своих физических потребностях, приостановить потребление. «Получается, что необходимо постоянно поддерживать рост потребностей и непрекращающееся удовлетворение вновь создаваемых потребностей - более высокого уровня, имеющих так называемый "психологический характер"» [18, с. 114]. В этой связи возникает необходимость в создании технологий планирования и управления потребительским спросом, убеждения индивида «отдать предпочтение определенному виду зрелищ или определенному виду пищи» [102, с. 249]. Дж. Гэлбрейт при анализе «общества потребления» утверждает, что «потребительский спрос становится объектом управления» [102, с. 39], постоянно рассуждает о «необходимости контроля над поведением потребителя» [102, с. 248], а также о том, что «инициатива в вопросе о том, что должно быть произведено, исходит не от суверенного потребителя, ... она исходит от крупной производственной организации, стремящейся... воздействовать на потребителя» [102, с. 41].

Механизмом управления потребительским спросом выступает технология создания искусственных потребностей, их навязывания индивидам, в частности, через рекламу в средствах массовой информации, обладающей сильным воздействием на психику людей. Как утверждает Дж. Гэлбрейт требуется именно заставить человека потреблять, поскольку отличающие общество потребления изобилие материальных благ и увеличение личных доходов, могут позволить людям на определенном этапе ограничить потребление, т.е. приступить к накоплению доходов.

Отсюда следует важное положение теории Дж. Гэлбрейта: «Отдельная личность служит индустриальной системе... потребляя создаваемые ею продукты» [102, с. 75]. Таким образом, «в обществе потребления необходимо постоянно поддерживать высокий уровень потребления, а также рост потребностей, при этом, чем дальше, тем более искусственно» [18, с. 115], иначе это общество потеряет свою жизнеспособность. В этой связи показательным является следующее положение другого теоретика «общества потребления» Ж. Бодрийяра: «... индивидуум в обществе потребления свободен в качестве потребителя и только в качестве такового» [47, с. 201].

В результате Дж. Гэлбрейт приходит к выводу, раскрывающему сущность общества потребления. Исследователь пишет: «... вместе с производством товаров, предпринимаются энергичные и имеющие не меньшее значение чем само производство, усилия, направленные на то, чтобы гарантировать использование этих товаров. В этой связи настойчиво упоминают о том, что здоровья, красоты, признания в обществе и успеха в [личной] жизни, словом счастья, можно достичь обладая или пользуясь данным продуктом. Это внушение наряду с ежедневными усилиями, предпринимаемыми в пользу бесчисленного множества других товаров, превращается в конечном счете в неопровержимый аргумент, доказывающий преимущества потребления. Это в свою очередь неизбежно оказывает воздействие и на сами общественные ценности... Уровень потребления - это истинное мерило успехов общества» [102, с. 75]. Дж. Гэлбрейт убедительно

демонстрирует, что идея постиндустриального общества как общества потребления может быть искусственно восполнена в социальной действительности.

Понятие «общество потребления» получило дальнейшее основательное развертывание в работах Э. Гидденса. Ключевое положение своих исследований исследователь обозначил следующим образом: «Говоря об обществе потребления, мы имеем в виду нечто большее, чем банальный тезис о том, что все члены этого общества "потребляют"; все люди, более того, все живые существа потребляют с незапамятных времен. Речь идет о том, что наше общество является "обществом потребления" в том же глубоком и фундаментальном смысле, в каком общество наших предков, современное общество в его основополагающей индустриальной стадии было "обществом производства"» [78, с. 115]. Как видим, исследователь придает «обществу потребления» значение, которое позволяет обществу определять себя таким в фундаментальном смысле, пронизывающем все сферы общественной жизни. «Общество потребления» предстает как специфика жизни общества на определенном этапе его исторического развития. Но какого общества? Приведенное положение свидетельствует, что Э. Гидденс изучает общество абстрактно, «наше общество» предстает не более чем общество вообще, и определяется понятием «общество потребления».

При этом исследователь убежден в том, что «наше общество» может быть жизнеспособным исключительно как «общество потребления», а поэтому необходимо поддержание такого состояния всеми доступными способами, прежде всего, перманентным ростом потребностей его индивидов и созданием условий для их всестороннего удовлетворения. «... Современное общество, - отмечает Э. Гидденс, - ... не слишком нуждается в массовой промышленной рабочей силе... вместо этого ему необходимо задействовать своих членов в качестве потребителей» [78, с. 116], и добавляет: «Чтобы усилить их способность к потреблению, потребителям нельзя давать передышки. Они должны постоянно бодрствовать и быть начеку, их следует постоянно подвергать новым искушениям

и тем самым постоянно держать в состоянии повышенной возбудимости... [78, с. 120]. Следовательно, Э. Гидденс, как и Дж. Гелбрэйт, убежден в том, что необходимо искусственно поддерживать перманентный рост потребительских запросов людей, в силу чего общество потребления будет оставаться собой, будет жизнеспособным.

Таким образом, анализ исследований «общества потребления» приводит нас к следующим выводам.

Во-первых, «общество потребления» абстрактно, безотносительно реалий жизни конкретных обществ, декларируется западными исследователями как единственно возможная идентичность любого общества на современном этапе развития. Следовательно, такая идентичность является примышленной по отношению к социальной действительности и, являясь примышленной, может быть восполнена в ней (в социальной действительности) исключительно с помощью специально изобретенных технологий.

Во-вторых, искусственный рост потребностей предстает как одна из таких технологий - технологий восполнения данной примышленной идентичности в социальной действительности, ее репрезентации в реальном мире.

В-третьих, практика показывает, что репрезентант (идея «общества потребления») с помощью данной технологии в достаточной мере успешно восполняет (репрезентирует) себя в условиях жизни общества, являющегося индивидуалистическим по характеру своей социальности. Не случайно в настоящее время понятием «общество потребления» на уровне теории определяется жизнь американского общества, ряда западноевропейских обществ, исторически сложившихся в качестве обществ индивидуалистического типа. Это объясняется тем, что индивидуализм и свобода, как особенности жизни такого общества, ориентируют индивидов, прежде всего, на удовлетворение своих индивидуальных потребительских запросов (что доказывали, в частности, Т. Гоббс, Дж. Локк, К.А. Гельвеций, П.А. Гольбах и другие философы), поэтому

позволяют идее «общества потребления» как абстрактному идеалу быть в определенной степени восполненной именно в таком обществе.

Следовательно, на уровне теоретизирования понятие «общество потребления» может быть раскрыто в качестве продекларированной в рамках методологической традиции реализма идентичности индивидуалистического общества на современном этапе его развития.

В настоящее время на Западе особенности устройства индивидуалистического общества продолжают изучаться в рамках методологических традиций номинализма и реализма. Показательной в этом отношении является проходящая дискуссия между либералами и коммунитаристами, предметом которой является вопрос об индивидуальных правах и свободах индивида в обществе.

Ч. Тейлор, проведя анализ этой дискуссии, предложил первых называть атомистами, вторых - холистами. Для холистов (коммунитаристов) индивидуальные права и свободы имеют несомненное значение, но исключительно как средства или условия достижения так называемого «общего блага». В свою очередь атомистов (либералов) не удовлетворяет обоснование индивидуальных прав и свобод, зависящее от соображений «общего блага», и поэтому ничто не может служить основанием для их (прав и свобод) нарушения. Индивиды - каждый со своими целями, интересами и убеждениями - должны следовать и воплощать в жизнь свои представления о благе. Соответственно, вопрос о том, что есть благо - вопрос его (блага) произвольной трактовки, а не предъявления в виде абсолютной идеи, к примеру, идеи общественного договора. К слову, такая либеральная трактовка свободы индивида, по мнению многих западных исследователей, приводит к либертаризму, и в этом контексте коммунитаризм рассматривается как идеология «оздоровления» либерализма.

Исходя из этого, Ч. Тейлор предлагает различные определения специфики устройства обществ, соответствующие двум обозначенным воззрениям. «Можно было бы... показать, - пишет исследователь, - что (относительно) автономные и

ситуационно обусловленные личности возможны, следовательно, возможны, и (относительно) атомистские или холистские общества, однако жизнеспособные комбинации этих двух уровней ограничены определенными рамками: общество с высокой степенью коллективизма едва ли можно соединить с автономной идентичностью, а крайне индивидуалистические формы жизни были бы невозможны там, где личность тесно связана с окружающими условиями» [249, с. 221].

Ч. Тейлор использует понятие «коллективизм» применительно к специфике жизни «холистского» общества. В данном случае это понятие позволяет оправдать реализацию идеи общественного договора, благодаря которой и становится возможным достижение «общего блага», а именно - коллективное потребление благ. Но «холистское» общество при этом не является коллективистским. Этим определением в рамках методологической традиции реализма раскрывается специфика жизни индивидуалистического общества (внимание заостряется на удовлетворении публичных благ), равно как раскрывается она и определением «атомистское» общество, но уже в рамках методологической традиции номинализма (внимание концентрируется на удовлетворении потребностей каждым индивидом). Оба определения по-своему раскрывают особенности жизни именно индивидуалистического общества - свободу и индивидуализм. Это подтверждает и сам Ч. Тейлор: «В понимании Гоббса, Локка... политические сообщества созданы индивидами для получения тех благ, которые можно получить только сообща. Действие является коллективным, однако его исходный пункт остается индивидуальным. Общее благо полностью исчерпывается индивидуальными благами» [249, с. 228]. Следовательно, и атомисты (либералы), и холисты (коммунитаристы) оказываются мало чем отличными друг от друга, поскольку, во-первых, следуют одной традиции теоретизирования - метафизической, во-вторых, в рамках этой традиции предъявляют особенности индивидуалистического общества.

Специфика жизни индивидуалистического общества изучалась не только западными исследователями, но и отечественными. А.С. Хомяков [290], И.В. Киреевский [141], Ю.Ф. Самарин [232], Н.Я. Данилевский [103], И.С. Аксаков [6], К.Н. Леонтьев [159], В.П. Воронцов [58], П.И. Новгородцев [194], Н.О. Лосский [165], Л.П. Карсавин [133], Г.В. Флоровский [272] предложили альтернативный западному философскому теоретизированию подход к изучению идентичности общества в целом. В основе этого подхода лежит следование диалектической методологической традиции и соответствующей ей теории познания как теории отражения. В рамках данной методологической традиции идентичность общества раскрывается как его объективная определенность, а представление об идентичности общества (теория идентичности общества) - как образ социальной действительности, как следствие объективного изучения реальных особенностей жизни общества. При этом разработка такого подхода присутствует также в трудах ряда западных исследователей - И.Г. Гердера [76], Ш.Л. Монтескье [185], Г. Гегеля [71], развивавших идею влияния особых объективных условий и субъективных факторов на формирование отличительных особенностей обществ.

В частности, указанные отечественные исследователи в изучении идентичности общества придерживались диалектики тождества и различия, согласно которой нет одинаковых обществ, но могут быть выявлены типичные особенности, позволяющие установить тождество некоторых из них (обществ). «... несмотря на всю сложность западноевропейской истории, - пишет К.Н. Леонтьев, - есть некоторые черты, общие всем эпохам, всем государствам Запада...» [159, с. 108]. Такими чертами представляли свобода и индивидуализм, позволявшие выявить индивидуалистическую специфику западноевропейских обществ (общества Германии, Франции, Англии) и вести речь о наличии в социальной действительности индивидуалистического типа общества.

Философы-славянофилы, ставшие основоположниками идеи различения обществ в отечественном социально-философском познании, большое внимание

уделили изучению индивидуалистической специфики жизни Запада (западного общества), под которым понимали, прежде всего, ведущие западноевропейские державы.

Один из наиболее известных представителей славянофильства И.В. Киреевский выступал с конструктивной критикой западного общества, но в этой критике не содержалось стремления противопоставить западное общество российскому обществу. А противопоставление обществ как раз и является следствием того, что познаются они абстрагировано от реальных условий их жизни, когда одно из обществ, к примеру, сознательно идеализируется, а специфика другого преподносится как его «недоразвитость» (с точки зрения несоответствия предъявленному идеалу). Например, И.В. Киреевский обращал внимание на очевидные достижения западного просвещения (образования и науки), влияние которых на Россию было позитивным и от которых не следует отказываться. А рассуждая о двух отличных друг от друга началах - западном просвещении и естественно сложившейся специфике российского общества, философ, не противопоставляя их, пишет: «Не в том дело, какое из двух начал [победит], но в том, какое оба они должны получить направление, чтобы действовать благотельно. Чего от взаимного их действия мы должны надеяться или чего бояться» [141, с. 118].

Данное высказывание раскрывает концептуальную позицию философа - необходимость учета особенностей разных обществ, стремление к взаимопониманию. А это возможно лишь на основе их различения, изучения объективно сложившейся определенности каждого общества. И.В. Киреевский изучал специфику обществ не противопоставляя их, а различая, в силу этого соответствующие работы исследователя имеют, прежде всего, сравнительный и аналитический характер.

И.В. Киреевский выделяет три ключевых элемента под влиянием которых определенность западного общества была объективно сформирована: «классический мир древнего язычества (Древний Рим); римское христианство

(римская католическая церковь); мир необразованных варваров, разрушивших Римскую империю (возникшая из завоеваний государственность, определившая особенности общественного и частного быта)» [18, с. 27].

По мнению И.В. Киреевского, влияние Древнего Рима на становление западноевропейских держав было значительным. Исследователь отмечает: «... главная особенность умственного характера Рима должна была отразиться и в умственной особенности Запада... Отличительный склад римского ума заключался в том именно, что в нем наружная рассудочность брала перевес над внутренней сущностью вещей. Этот характер, очевидно, представляет нам общественный и семейный быт Рима, логически и нераскаянно уродовавший естественные и нравственные отношения людей по внешней букве закона» [141, с. 209].

Указанное верховенство «наружной рассудочности» над «внутренней сущностью вещей» является рационализмом, который, будучи привнесённым, обусловил впоследствии особенности общественной жизни Западной Европы. Именно рационализм как исключительный элемент древнеримского общества, а в дальнейшем и современного западного общества, был основным предметом конструктивной критики И.В. Киреевского. Западный рационализм, по мнению философа, представляет собой доминирование внешнего разума над внутренним духовным разумом, разума формального (отвлеченного) над верой.

Следовательно, и западное христианство, после отделения от вселенской церкви, приняло в себя то, что определяло развитие древнего классического языческого мира - начало рационализма, и еще сильнее укрепило его.

Естественным образом, господство рационализма повлияло на особенности устройства западного общества. «На Западе..., - пишет И.В. Киреевский, - все отношения общественные основаны на условии или стремятся достигнуть этого искусственного основания. Вне условия нет отношений правильных, но является произвол, который в правительственном классе называется самовластием, в управляемом - свободой. Но и в том, и в другом случае этот произвол доказывает

не развитие внутренней жизни, а развитие внешней, формальной. Все силы, все интересы, все права общественные существуют там отдельно, каждый сам по себе и соединяются не по нормальному закону, а или в случайном порядке, или в искусственном соглашении» [141, с. 123]. Таким образом, анализ сложившейся под влиянием трех вышеназванных элементов определенности западного общества, позволил И.В. Киреевскому объективно определить это общество как индивидуалистическое.

И.С. Аксаков, следуя принципу познания каждого общества как самобытного, отмечал, что сложившийся на Западе за многие века уклад общественной жизни является объективным «законным продуктом западной истории» [6, с. 120]. По его мнению, западное общество сформировало свою определенность в ходе многовекового исторического развития под влиянием объективных условий своей жизнедеятельности. В качестве показательного примера философ приводит демографические условия, сравнивая их особенности в России и в Западной Европе. Исследователь пишет «... в Европе... или вовсе нет оседлого сельского населения, или же очень мало, и во всяком случае нет таких громадных масс народа, обеспеченных на долгие века землею...» [6, с. 305]. Философ показывает, что западное общество от российского отличают качественный и количественный состав населения, и вместе с другими объективными условиями они сделали западное общество по-своему определенным.

Н.Я. Данилевский, развивая идеи славянофилов, выделяет 10 сложившихся отличных друг от друга культурно-исторических типов (цивилизаций), к каждому из которых относятся определенные народы (общества).

Свое основное внимание исследователь сосредоточил на сравнительном анализе германо-романского и славянского типов. Чтобы раскрыть специфику германо-романского типа, который образован западноевропейскими народами, Н.Я. Данилевский исследует их (народов) особенности: «психический строй», религиозность и историческое воспитание. Один из выводов, к которому

приходит исследователь на основе анализа этих особенностей, заключается в том, что индивидуальная свобода «составляет принцип европейской цивилизации; не терпя внешнего ограничения, она может только сама себя ограничивать» [103]. Следовательно, Н.Я. Данилевский раскрывает индивидуалистическую специфику народов германо-романского типа, определив этот культурно-исторический тип как индивидуалистический тип общества. И то, что наряду с германо-романским исследователь признает наличие, самостоятельность и самое главное жизнеспособность других самобытных культурно-исторических типов, позволяет считать такое понимание специфики жизни западноевропейских обществ результатом стремления к познанию их объективной определенности.

К.Н. Леонтьев, показывает, что воцарение Карла Великого в IX веке стало той «приблизительной чертой раздела, после которой на Западе стали более и более выясняться своя цивилизация и своя государственность» [159, с. 95], т.е. начинает формироваться своя идентичность. В частности, исследователь акцентирует внимание на субъективном факторе формирования идентичности западного общества - германском феодализме, «положившем основы чрезмерному самоуважению лица [личности] (самоуважению, которое, перейдя путем зависти и подражания сперва в буржуазию, произвело демократическую революцию и породило все эти нынешние фразы о беспредельных правах лица, а потом, дойдя до низших слоев западного общества, сделало из всякого простого поденщика и сапожника существо, исковерканное нервным чувством собственного достоинства)» [159, с. 94]. Под «исковерканным нервным чувством собственного достоинства» философ понимает индивидуализм и рассматривает его как исторически возникшую (из германского феодализма) особенность, специфицирующую жизнь западного общества.

Стремление показать преемственность истории западного общества, избежать его тенденциозной демонизации было характерно для С.Н. Булгакова. «... История западноевропейского мира, - отмечает философ, - представляет собой одно связное целое, в котором еще живы и необходимое место занимают и

средние века, и реформационная эпоха, наряду с веяниями нового времени» [51, с. 121]. Исследователь доказывает естественный, объективный характер формирования идентичности западного общества как общества индивидуалистического (ибо основными особенностями западного общества, по мнению С.Н. Булгакова, выступают индивидуализм и свобода).

Следует отметить, что для отечественных философов второй половины XIX - начала XX вв. особое значение в обосновании объективно существующих между разными обществами отличий приобрела религия. Так П.И. Новгородцев, наряду с другими отечественными исследователями того периода (Н.О. Лосский, Л.П. Карсавин, Г.В. Флоровский), раскрывает значение католицизма и протестантизма в формировании специфики жизни западного общества, объясняет причины того, почему эти вероисповедания были восприняты на Западе, органично вписались в устройство общественной жизни Запада и укрепили его. П.И. Новгородцев причины последнего видит в том, что католицизм как система мировоззрения является по своей сути индивидуалистичной [194], и, соприкоснувшись с субъективным фактором жизнеутверждения западного общества (столь же индивидуалистичным), католицизм обосновал и затвердил его (субъективный фактор) на уровне регламентирующей деятельности индивидов принципов. В свою очередь протестантизм стал логичным следствием дальнейших проявлений субъективного фактора жизни западного общества и на определенном этапе обеспечил необходимое обоснование для реализации в западном обществе еще большей индивидуальной свободы.

Среди отечественных исследователей, изучающих идентичность индивидуалистического общества на современном этапе социально-философского познания, следует отметить А.А. Зиновьева. Философ использует понятие «западнизм» как «обозначение социального типа западных стран» [122, с. 23], того, что является для них общим. Одной из таких типичных черт, составляющих основы «западнизма», является индивидуализм, что позволяет исследователю

выделяемый им западный тип общества (как тип общества, основанный на феномене «западнизма») называть также индивидуалистическим. Рассуждая о типе людей, характерном для западного типа общества, А.А. Зиновьев данный тип людей обозначает понятием «западоид» и отмечает следующее: «... западоиды суть индивидуалисты, а их общество - индивидуалистическое» [122, с. 51].

«Западнизм» раскрывается исследователем как феномен, содержащий в себе определенность западного (индивидуалистического) типа общества. Изучая исторические корни его возникновения, философ отмечает, что «в... истории Западной Европы можно обнаружить предпосылки, условия и корни этого феномена, но не сам этот феномен в его качественной определенности» [122, с. 25]. Возникновение «западнизма», выступающего основой определенности индивидуалистического типа общества, исторически обнаруживается, по мнению А.А. Зиновьева, в условиях появления сильной и развитой государственности власти, законодательства, денежной системы, права частной собственности, «лично свободных людей» [122, с. 26], которые в рамках законов и под защитой государственной власти могли что-то производить и продавать за деньги, нанимать других свободных людей или наниматься сами. В этих условиях «западнизм» объективно вызревал и в дальнейшем в структуре уже сложившегося западного общества (основой которого стали общества Западной Европы) «западнизм из одного из "надстроечных" явлений существовавшего ранее общества превратился в "базис" нового общества» [122, с. 26]. Следовательно, западное общество возникло в условиях уже существовавшего феномена «западнизма», ставшего в своей качественной определенности индивидуалистической спецификой его жизни, в дальнейшем укрепившим и развившим ее (индивидуалистическую специфику).

Фактически А.А. Зиновьев, анализируя феномен «западнизма», подтверждает положение о том, что появление основанного на данном феномене индивидуалистического типа общества, его идентичности, имеет глубокие исторические корни, а образование западного общества (относимое, как правило,

к периоду падения Римской империи) выступает в качестве одного из этапов развития данного типа общества, его идентичности.

Таким образом, на основе проведенного анализа исследований идентичности индивидуалистического общества мы можем сделать следующие выводы.

Доказано, что идентичность общества может изучаться на базе различных теорий познания и различных методологических традиций в зависимости от того, какие из них приняты в жизни общества, утвердились в ходе научно-познавательной и практической деятельности и преимущества каких из них оказались для исследователей наиболее привлекательными.

Показано, что разработанные западными исследователями концепции общественного договора, «свободного общества», «открытого общества», «массового общества», «общества потребления» и т.д. раскрывают идентичность индивидуалистического общества. В данных концепциях идентичность индивидуалистического общества раскрывается западными теоретиками главным образом в рамках следования метафизическим методологическим традициям – номинализма и реализма, теории познания как теории репрезентации. Согласно данным методологическим традициям реальная жизнь индивидуалистического общества и теоретическое ее раскрытие не зависят друг от друга.

Установлено, что в рамках методологической традиции номинализма специфика жизни индивидуалистического общества произвольно описывается на основе определенного языка, поэтому наличная жизнь общества выступает как репрезентант, а его (общества) описания на основе принятого языка являются репрезентациями, с той или иной степенью вероятности адекватными наличной жизни общества. А в рамках методологической традиции реализма специфика жизни индивидуалистического общества задается как директива в терминах определенного общественного идеала, абстрактного объекта подлежащего восполнению в той или иной мере посредством изобретенной социальной технологии.

Выявлено, что отечественными исследователями идентичность индивидуалистического общества раскрывается главным образом в рамках диалектической методологической традиции и теории познания как теории отражения. Идентичность индивидуалистического общества выступает как сложившаяся под влиянием объективных условий и субъективных факторов его определенность и поэтому понятие идентичности индивидуалистического общества предстает в этом случае в качестве образа социальной действительности.

1.3. Идентичность коллективистского общества

Задача параграфа - в контексте теории познания как теории репрезентации и теории познания как теории отражения раскрыть идентичность коллективистского общества.

В первобытный период истории наряду с первыми признаками формирования индивидуалистического общества проявляются также предпосылки формирования принципиально иного типа общества, основу специфики которого составляет коллективистская по характеру социальность, соответствующий уровень сплоченности индивидов. Эти предпосылки обнаруживаются при изучении особенностей возникновения родовых и соседских типов общин соответственно. Первые образовывались на основе кровного родства, вторые - на основе совместного проживания. В соседской общине «статус давался исходя из личных способностей ее рядового члена. Кровнородственные связи не определяли общественные отношения внутри общины, вследствие чего члены общины были свободны от взаимных

формальных обязательств, а на первое место выступала необходимость совершенствования общественных отношений» [18, с. 9].

На Западе социально-философское исследование специфики жизни коллективистского общества развивалось преимущественно в рамках метафизической традиции теоретизирования. Показательными для данной традиции являются исследования Э. Дюркгейма.

Исследователь выделил два принципиально отличных друг от друга типа общества, в основе каждого из которых лежит особая солидарность - механическая и органическая. Согласно Э. Дюркгейму основой механической солидарности выступают сходство индивидов, кровное родство и для нее свойственен инстинктивный характер. Данный вид солидарности образует тип общества, определяемый исследователем как «сегментарный» (архаический). При этом Э. Дюркгейм позволяет нам называть данный тип общества также коллективистским, отмечая: «[В случае с механической солидарностью], то, что называют обществом, есть более или менее организованная совокупность верований и чувств, общих для всех членов...: это коллективный тип» [114, с. 137].

Действительно, Э. Дюркгейм стал одним из первых западных исследователей, обозначивших коллективистскую специфику выделенного им типа общества, и по этой причине использовал в ряде случаев термин «коллективный тип» общества. Это дополнительно подтверждается следующей характеристикой исследователя в отношении «сегментарного» (архаического) типа общества: «... не только все члены... индивидуально притягиваются друг к другу потому, что они сходны, но они также привязаны к тому, что составляет условие существования этого коллективного типа, т.е. к обществу, образуемому их объединением. Граждане не только любят друг друга..., но они любят и свое отечество. Они любят его..., заботясь чтобы оно жило долго и процветало... Отсюда следует солидарность..., которая возникнув из сходств, прямо связывает индивида с обществом... Эта солидарность... гармонизирует отдельные движения

индивидов» [114, с. 114]. Как видим, именно коллективистский принцип специфицирует данный тип общества, а сам тип общества может быть обоснованно назван коллективистским.

Между тем, следование метафизической традиции теоретизирования приводит к тому, что когда исследователь начинает раскрывать специфику другого типа общества - «организованного» (капиталистического), основанного на вызванной разделением труда органической солидарности, он не находит возможности для «сегментарного» (архаического) общества быть жизнеспособным. В этой связи исследователь следующим образом пишет о «капиталистическом» типе общества: «Этот социальный тип по своим принципам настолько отличается от предыдущего, что может развиваться только в той мере, в какой этот последний [сегментарный «архаический» тип общества] исчез» [114, с. 190].

Следовательно, понятие «сегментарное (архаическое) общество» выступает у Э. Дюркгейма как теоретическая фикция, а выделяемые его «коллективистские» отличительные особенности в этом случае не могут претендовать на истинность, и выступают как номиналистские произвольные описания данного общества, удобные для доказательства выдвигаемой Э. Дюркгеймом теории разделения общественного труда. Другими словами, для исследователя вопрос о существовании в социальной действительности по-своему определенного коллективистского общества имеет второстепенное значение.

А. Бергсон и К. Поппер ввели в научный оборот понятие «закрытое общество». О «закрытом обществе» А. Бергсон пишет: «Закрытое общество - это такое общество, члены которого тесно связаны между собой, равнодушны к остальным людям, всегда готовы к нападению или обороне - словом, обязаны находиться в боевой готовности. Таково человеческое общество, когда оно выходит из рук природы» [41, с. 288]. В свою очередь К. Поппер пишет о «закрытом обществе» следующее: «... племенное или коллективистское общество мы будем именовать закрытым обществом» [210, с. 218]. Называя «закрытое»

общество коллективистским, К. Поппер стремится обосновать данное высказывание следующим образом: «Закрытое общество сходно со стадом или племенем в том, что представляет собой полуорганическое единство, члены которого объединены полубиологическими связями - родством, общей жизнью, участием в общих делах, одинаковыми опасностями, общими удовольствиями и бедами» [210, с. 218].

В определении А. Бергсона «закрытое общество» предьявляется как коллективистское, о чем, в частности, свидетельствует уровень сплоченности его индивидов (индивиды «тесно связаны между собой»). С другой стороны, «закрытое общество» преподносится как общество, которое «выходит из рук природы». И если рассматривать каждое общество как по-своему определенное, то получается, что и у другого выделяемого философом типа общества - «открытого общества», должны быть свои основы образования, оно также должно иметь свою природу. Но с точки зрения А. Бергсона, «открытое общество» есть общество, объединяющее человечество вообще, и оно приходит на смену «закрытым обществам». Следовательно, можно утверждать, что коллективистская специфика «закрытого общества» преподносится не в качестве образа социальной действительности, а в качестве исключительно теоретического описания, абстрактного по отношению к реальной жизни обществ коллективистского устройства, позволяющего развернуть в нужном русле концепцию «открытого общества».

Что касается К. Поппера, то «закрытое общество» он непосредственно определяет как коллективистское, обоснованность этого определения подтверждая рядом выделяемых особенностей его жизни («участие в общих делах», «общие удовольствия и беды» и т.д.). В то же время, будучи сторонником «критического рационализма», основной особенностью «закрытого общества» считает «иррациональное отношение к обычаям социальной жизни и, соответственно, жесткость этих обычаев» [210, с. 216]. В таком обществе обычаи являются табу и они «жестко регулируют все стороны жизни и господствуют над

ними. Табу не оставляют никаких лазеек. При такой форме жизни... человек редко попадал в положение, вынуждавшее его сомневаться, каким образом действовать. Правильный путь всегда определен заранее... Он определен табу, ... племенными институтами, которые никогда не становятся объектами критического рассмотрения... Основанные на коллективистской племенной традиции, такие племенные институты не оставляли никакого места для личной ответственности» [210, с. 217].

Обращает на себя внимание тенденциозность положений К. Поппера. Специфику жизни «закрытого общества» он предьявляет с использованием таких терминов как «племя», «стадо», «жесткость», «табу». Это, во-первых, позволяет сделать заключение об изначальной демонизации данного общества, его неприятии (что, к слову, сразу определено названием книги исследователя «Отрытое общество и его враги»). А во-вторых, по справедливому утверждению А.А. Ивина, ставит «вопрос, в какой мере понятие закрытого общества сходно с понятием коллективистического общества...» [125, с. 22]. В этой связи можно сделать вывод о том, что, раскрывая «открытое общество» как идеал общества индивидуалистического устройства, К. Поппер понятием «закрытое общество» («коллективистское общество») создал столь же негативно идеализированное абстрактное представление о реально существующем коллективистском обществе. Возможность такого подхода к раскрытию специфики общества коллективистского устройства, равно как и индивидуалистического, допускает А.А. Ивин: «Коллективизм может быть теоретическим, существующим в форме более или менее разработанного проекта..., и практическим, существующим в виде конкретного коллективистического общества» [125, с. 9]. Следовательно, допускается следующее: теория идентичности общества и его реальная жизнь могут существовать независимо друг от друга, что соответствует метафизической традиции теоретизирования.

Ф.А. фон Хайек различает два основных типа социальных «порядков»: «сознательные» и «спонтанные» [282], доминирование которых определяет

специфику общества. В основе первых лежит коллективизм, в основе вторых - индивидуализм. Поэтому в контексте развертывания специфики коллективистского общества важным представляется анализ концепции исследователя: «сознательные порядки».

По мнению Ф.А. фон Хайека, «сознательные порядки» являются порождением человеческого разума и предполагают заранее спланированную деятельность, направленную на достижение четко обозначенных целей. В обществах с доминированием таких социальных порядков ключевой особенностью является централизованное планирование, не оставляющее место для индивидуальной автономии (последняя, как уже отмечено, характерна для обществ спонтанных порядков) и приводящее к диктатуре единомыслия, тоталитаризму. «Трагедия коллективистской мысли, - пишет в этой связи исследователь, - заключается в том, что, постулируя в начале разум как верховный фактор развития, она в конце приводит к его разрушению, ибо неверно трактует процесс, являющийся основой движения разума. Парадоксальным образом коллективистская доктрина, выдвигая принцип "сознательного" планирования, неизбежно наделяет высшей властью какой-то индивидуальный разум, в то время как индивидуализм, наоборот, позволяет понять значение в общественной жизни надындивидуальных сил» [282, с. 166]. При этом конкретными проявлениями коллективизма Ф.А. фон Хайек считает коммунизм и нацизм.

Следовательно, для исследователя синонимом понятия «коллективизм» является понятие «тоталитаризм», поэтому коллективистское общество предъявляется как тоталитарное. Получается, что общество коллективистского устройства интерпретируется негативно в духе исследований К. Поппера и противопоставляется обществу с индивидуалистическим устройством. В этом отношении возникает вопрос о том, насколько соответствующей истине является такая негативная трактовка коллективистского общества.

К примеру, Х. Арендт утверждает, что «тоталитарные движения возможны везде, где имеются массы» [19, с. 414]. В свою очередь причину появления масс (массового общества) видит в индивидуализме. «Социальная атомизация и крайняя индивидуализация, - доказывает философ, - предшествовали массовым движениям, которые гораздо легче и раньше привлекли, совершенно неорганизованных людей, типичных "неприсоединившихся", кто по индивидуалистическим соображениям всегда отказывался признавать общественные связи или обязательства, чем социабельных, настроенных неиндивидуалистически членов традиционных партий» [19, с. 421]. В данном случае в противовес воззрениям Ф.А. фон Хайека именно индивидуализм связывается с тоталитаризмом. И это подтверждается исторической практикой XX в., ибо именно в Германии, Италии, Португалии, Испании зародились тоталитарные фашистские режимы, развязавшие террор и гражданские войны внутри своих стран (Испания) и запалившие пожар Второй мировой войны, гасить который пришлось СССР ценой 30 млн. жертв соотечественников. Таким образом, в исследованиях Ф.А. фон Хайека применение понятия «коллективизм» в качестве специфицирующей общество особенности становится делом его (понятия) удобной интерпретации, когда то или иное понятие выступает не более чем имя, а его действительное содержание второстепенно и может быть тем или иным образом репрезентативно описано. Исследователь, познавая коллективистское общество, следует методологической традиции номинализма.

Показательное резюмирующее заключение в отношении обозначенных выше предъявлений специфики коллективистского общества со стороны западных исследователей сделал А.С. Панарин. «То, в чем нам по-настоящему отказывают сегодня, - пишет философ, - это наличие особой... идентичности. Нашу специфику пытаются подать в сугубо отрицательных терминах - как традиционализм, отсталость, нецивилизованность. И это несмотря на то, что общественная наука давно уже не отождествляет цивилизованность с одним только Западом, признавая множество сосуществующих цивилизаций на земле.

Сегодня мало-мальски образованные люди не скажут, что Китай и Индия - это варварские страны, на том основании, что они отличаются от Запада» [200, с. 5]. Как видим, в качестве примера исследователь в данном высказывании акцентирует внимание на деструктивной направленности изучения обществ России, Китая и Индии, объективно выступающих обществами коллективистского типа.

Столь же показательным и положение В.Г. Федотовой: «Запад никак не поймет реальностей других народов, отягощенных и обогащенных собственной историей» [262, с. 18]. При этом метафизическая методология познания общества, которой преимущественно придерживаются западные исследователи, и не требует понимания, учета реальных особенностей его жизни, и в своем отношении, следуя данной методологии, западные исследователи правы.

Между тем, на Западе были развернуты исследования специфики коллективистского общества не в качестве чего-то приписываемого или декларируемого, а в качестве реального образа социальной действительности с учетом объективных условий и субъективных факторов его (коллективистского общества) жизнеутверждения.

И.Г. Гердер на примере жизни славянских народов, заложивших основы древнерусского общества, показательным раскрывает взаимодействие объективных условий и субъективных факторов формирования его (древнерусского общества) коллективистской специфики. Первые были связаны с наличием больших территорий неосвоенной земли, преимущественно находящихся в суровых климатических условиях, вторые же проистекали из различаемых исследователем черт славянских народов: трудолюбие, милосердие, гостеприимство, послушность, неприятие разбоев и грабежей. В рамках имевшихся объективных условий деятельность славянских народов проявилась следующим образом: «Повсюду славяне оседали на землях, оставленных другими народами, - пишет исследователь, -... они обрабатывали землю и пользовались ею; ... их спокойное, бесшумное существование было благодатным для земель, на которых они

селились. Они любили земледелие, любили растить скот и выращивать хлеб, знали многие домашние ремесла» [76, с. 470].

Особенности жизнеутверждения славянских народов И.Г. Гердер связывает также и с особыми геополитическими условиями. По справедливому утверждению исследователя, «несчастье славян - в том, что по положению среди народов земли они оказались, с одной стороны, в такой близости к немцам, а с другой стороны, тылы их были открыты для набегов восточных татар, от которых... они много пострадали, много натерпелись» [76, с. 471]. Очевидно, что такое положение, вызывающее необходимость отражения постоянных военных агрессий, также сказывается на особенностях жизни общества и во многом объясняет, к примеру, причину отсутствия характерной для западноевропейских обществ высокой динамики социальных изменений. И то, что западными исследователями в рамках теории познания как теории репрезентации произвольно преподносится как «отсталость» и «недоразвитость», с учетом такого объективного условия предстает в принципиально ином качестве - как действительная особенность жизнеутверждения общества, делающая это общество по-своему определенным.

При этом прямой противоположностью славянским выступают немецкие (германские) народы, главной потребностью которых, по И.Г. Гердеру, выступала война, вызванная стремлением к завоеваниям, получению материальной выгоды. Поэтому в отличие от славян, «земледелием занимались они не особенно усердно» [76, с. 467]. Под влиянием благоприятных географических, климатических условий территории Западной Европы деятельность немецких народов привела к тому, что, по мнению исследователя, именно «они, а не кто иной... завоевали, возделали и переустроили по своему образцу большую часть Европы [речь идет о Западной Европе]... Положение немцев среди остальных народов Европы, их военный союз, их племенной характер - это столпы, на которых утверждены культура, свобода и независимость Европы» [76, с. 469].

В отечественном социально-философском познании философы-славянофилы в середине XIX в. стали едва ли не первыми исследователями, осознавшими необходимость объективного изучения сложившейся специфики жизни российского общества, которое определялось ими как коллективистское исходя из общинности - специфики уклада его светской жизни, православной соборности - основы его духовного единства и т.д. В частности, А.С. Хомяков, полемизируя с западниками, следующим образом предупреждал об опасности умозрительного, абстрактного познания жизни российского общества: «Беда, когда выкидываются все корни своего исторического дерева и превращают прошлое в чистую доску. Но не меньшая беда и тогда, когда жизнь начинают строить по умозрительной схеме, что неизбежно приведет к ее разрушению» [291, с. 102]. А.С. Хомяков доказывает необходимость объективного изучения особенностей жизни конкретного общества, учета исторических условий его развития.

Изучая российское общество как определенный объективно сложившийся живой организм (например, И.В. Киреевский пишет: «... русское общество выросло самобытно и естественно» [141, с. 226]), и, понимая, что естественные законы развития требуют сохранения и дальнейшего прогресса его (организма) основ (соборность и общинность выступали именно этими коллективистскими основами), славянофилы, прежде всего, обращались к объективным условиям и субъективным факторам жизнеутверждения российского общества.

А.С. Хомяков в качестве субъективного фактора формирования идентичности российского общества как общества коллективистского рассматривал особый характер отношений между людьми. «Наша древность представляет нам пример и начала всего доброго в жизни частной, судопроизводстве, в отношении людей между собой...» [291, с. 463], - пишет философ. Данный субъективный фактор отмечал также и западник К.Д. Кавелин, изучая общинный быт древних славян. Согласно исследователю при всей своей так называемой юридической ограниченности бытовая жизнь древних славян содержала ряд положительных черт: люди жили вместе, не

отчужденные друг от друга; еще не сформировалось различие между «моим и твоим - источником последующих бедствий и пороков» [128, с. 24]. В этой связи К.Д. Кавелин раскрывает особенности древнерусского общества (его общинного быта): «... все, как члены одной семьи, поддерживали, защищали друг друга, и обида, нанесенная одному, касалась всех. Такой быт должен был воспитать в русских славянах семейные добродетели: кроткие, тихие нравы, доверчивость, необыкновенное добродушие и простосердечие. На рабов и чужеземцев они смотрели не с юридической, а семейной, кровной точки зрения. Оттого было хорошо у славян заезжим чужеземцам и пленным: и на них простирался покров и благословение семейной жизни» [128, с. 24].

И.В. Киреевский в качестве важнейшей составляющей специфики древнерусского общества рассматривал крепость общественных отношений, являвшуюся логичным следствием повсеместного единообразия обычая, коренного единомыслия. Раскрывая свою идею, философ пишет о древнерусском обществе следующее: «... там, где общественность основана на коренном единомыслии, там твердость нравов... и крепость... отношений не могут нарушаться, не разрушая самых существенных условий жизни общества...» [141, с. 227]. Его мысль дополняет Ю.Ф. Самарин: «Чем живее каждое сословие и каждое состояние сочувствует судьбе государства, чем ближе к сердцу каждый гражданин принимает... общее благо и общий вред, чем менее существенного разномыслия в основных понятиях и эгоистического разобщения в стремлениях..., тем оно крепче и прочнее» [233, с. 80]. Философы-славянофилы аргументировано доказывают, что коллективистское общество жизнеспособно в силу наличия крепких общественных отношений, т.е. оно жизнеспособно именно как коллективистское, по-своему определенное общество. В данном случае коллективизм, выступая ключевой составляющей специфики общества, раскрывается в качестве объективной характеристики его жизнеспособности.

В результате доминирования крепких общественных отношений любое изменение, не соответствующее устройству целого, на Руси было невозможно.

Согласно И.В. Киреевскому «в древнерусском обществе существовал определенный внутренний порядок в соответствии с которым семья подчинялась миру, мир более обширный - сходке, сходка - вечу и т.д.» [18, с. 31 - 32].

И.С. Аксаков, раскрывая специфику устройства российского общества по отношению к обществам Западной Европы, отталкивается от особых объективных условий, в которых эта специфика формировалась. «Мы находились в совершенно иных исторических условиях» [6, с. 120], - указывает философ. И, жизнеутверждаясь в этих условиях (весьма сложных), российское общество сложилось по-своему определенным. Поэтому, изучая объективные условия жизни уже современной И.С. Аксакову России середины XIX в., исследователь обращается к демографическим условиям, а именно акцентирует внимание на объективном факте наличия сельского оседлого населения в количестве 40 млн. человек. «Это явление такое оригинальное, - отмечает философ, - которому ничего подобного нет во всей Западной Европе: отсюда и прямой вывод о том, что и самый простой народ в России должен существенно отличаться от... английских рабочих, французских "увриеров", кочевых батраков и всего того, что под словом "простой народ" разумеют обыкновенно на Западе» [6, с. 303]. Следовательно, и «западные теории... политического устройства, не имевшие в виду этих... фактов публичной и бытовой жизни, оказываются для них слишком тесными и слишком узкими» [6, с. 303], т.е. несоответствующими объективно сложившейся специфике российского общества.

Население это, отличающееся не только количеством (40 млн. человек), но еще и качеством (сельское оседлое, «сплоченное общинною организацией» [6, с. 305]), явилось результатом жизнеутверждения российского общества в условиях освоения больших земельных территорий. В силу этого сельское производство, базирующееся на земледельческом труде, объективно получило приоритетный характер развития и именно поэтому в селе, сохранившем основы становления российского общества, славянофилы видели фундамент идентичности российского общества.

В этой связи И.С. Аксаков прекрасно осознавал необходимость создания теории идентичности российского общества, адекватной действительной практики его жизни. «Наша историческая жизнь, - рассуждает в данном отношении философ, - вообще имеет немного сходства с жизнью Запада... Но разобщение... между практикою и теориею, между действительностью и представлением о действительности у нас... сильнее, чем где-либо. Не имея не времени, ни охоты трудиться над изучением и обобщением законов нашей русской действительности и выработать ее собственную теорию по возможности верную, - напротив того, имея в своем распоряжении... столько заграничных теорий,... мы невольно соблазняемся ими и... спешим навязать наши благодеяния бедной русской послушной жизни» [6, с. 279]. Глубоко понимая метафизическую абстрактную основу «заграничных теорий», исследователь формулирует альтернативное этой основе положение, в соответствии с которым «представление о действительности» должно быть отражением «действительности» (в этой связи показательное высказывание Ф.А. Степуна о том, что славянофильская концепция в целом выражалась «в нравственно гениальном отказе... от всякого метафизического самоуправства» [246, с. 17]). Другими словами, результаты познания идентичности российского общества должны выступать образом действительности, быть следствием изучения реальных особенностей его жизни, делающих российское общество отличным от обществ Запада, по-своему определенным и жизнеспособным.

К.Н. Леонтьев, отстаивая положение о своеобразии каждого общества, по отношению к специфике российского общества развивал идею византизма, понимая под ним «особого рода... культуру, имеющую свои отличительные признаки, ... понятные начала и свои определенные в истории последствия» [159, с. 94]. Византизм предстает у К.Н. Леонтьева не просто теоретической идеей, а особым объективным определением, специфицирующим различные области жизни российского общества. Философ пишет: «... византизм в государстве значит - Самодержавие. В религии он значит христианство с

определенными чертами, отличающими его от западных церквей [речь идет о православном христианстве]... Византизм... отвергает... всеобщее благоденствие народов;... он есть сильнейшая антитеза идее всечеловечества в смысле... земной всесвободы, ... вседодовольства» [159, с. 94]. К.Н. Леонтьев показывает неприемлемый для византизма абстрактный, универсалистский характер идей свободы, довольства (потребления), которые, обнаружив свою адекватность на Западе в условиях индивидуалистического общества, для российского общества оказываются чем-то противоестественным, противоестественным именно потому, что российское общество, как утверждает философ, сформировало свою идентичность на основах византизма. На многочисленных примерах исследователь доказывал, что именно эти основы византизма (самодержавие, православие, особая нравственность) сделали российское общество по-своему определенным, благодаря им оно выстояло в периоды своих испытаний, сохранило себя. Таким образом, на уровне теории византизм выступил у К.Н. Леонтьева альтернативным абстрактному метафизическому теоретизированию (для которого характерно представление об обществе вообще, универсалистское толкование идей индивидуализма, свободы, потребления) предъявлением идентичности российского общества.

На рубеже XIX-XX вв. в России своеобразным продолжением полемики между славянофилами и западниками стала дискуссия народников и марксистов, предметом которой выступила оценка перспектив реализации в стране капитализма (капиталистического способа материального производства). В рамках этой дискуссии народничество как самобытное направление развития общественной мысли формулирует весьма важные для развертывания идентичности российского общества идеи.

Представители народничества были твердо убеждены в том, что концепция К. Маркса не может претендовать на универсальную пригодность для любого общества, поскольку была создана на основе изучения жизни западноевропейских обществ (в первую очередь, общества Германии середины XIX столетия).

Особенности же жизни российского общества отличны от Западной Европы и сформировались они под влиянием объективных условий его (российского общества) становления.

В частности, В.П. Воронцов, отталкиваясь от особых географических и климатических условий, не обнаруживал оснований для успешного водворения в России капитализма: «... [Суровые] климатические условия России не благоприятствуют водворению у нас капиталистического строя промышленности... Но гораздо сильнее влияние оказывает наш климат в союзе с огромными пространствами нашего отечества» [58, с. 425]. Акцентируя внимание на объективных условиях жизни родного общества, исследователь стремился доказать, что идентичность общества складывается под их непосредственным влиянием. И указанные выше условия детерминировали коллективистскую специфику жизни российского общества. Поэтому, утверждали представители народничества, подобными объективными условиями востребована именно общинно-артельная система хозяйственной деятельности, а не капиталистическая.

Необходимость решения проблемы идентичности российского общества, как наличествующего на рубеже XIX - XX вв. явления его (российского общества) жизни, четко обозначил Н.А. Бердяев. «Мировая война, - пишет философ, - остро ставит вопрос о русском национальном самосознании. Русская национальная мысль чувствует потребность и долг... понять идею России, определить ее задачу и место в мире» [43, с. 47]. Решая данную проблему, стремясь понять идею России, исследователь рассуждает о взаимодействии субъективных факторов и объективных условий, сформировавших идентичность российского общества как общества коллективистского. Ключевым из таких субъективных факторов у философа выступает «русская душа» как особая установка поведения и отношения к окружающему миру (как социальному, так и природному), а в качестве важнейших объективных условий предьявляются географические и геополитические. «... В судьбе России, - пишет философ, - огромное значение

имели факторы географические, ее положение на земле, ее необъятные пространства... Огромные пространства легко давались русскому народу, но нелегко давалась ему организация этих пространств..., поддержание и охранение порядка в нем. На это ушла большая часть сил русского народа. Размеры русского государства ставили русскому народу почти непосильные задачи, держали русский народ в непомерном напряжении» [44, с. 279]. К условиям географическим дополнялись геополитические, связанные с тем, что «долгое время приходилось защищать Россию от наступающих со всех сторон врагов. Волны с Востока и Запада грозили затопить Россию» [44, с. 280]. Данные условия в совокупности со спецификой «русской души» затвердили жизнеспособность российского общества на ниве наличия крепких общественных отношений, объективно сформировали его идентичность как общества коллективистского.

Понимание взаимодействия субъективных факторов и объективных условий в определении особого содержания исторического развития Отечества, в деле формирования идентичности российского общества характерно и для исследований И.А. Ильина. «... Всякий другой народ, - поясняет философ, - будучи в географическом и историческом положении русского народа, был бы вынужден идти тем же самым путем, хотя ни один из этих народов, наверное, не проявил бы, ни такого благодушия, ни такого терпения, ни такой братской терпимости, какие были проявлены на протяжении тысячелетнего развития русским народом... Ход русской истории слагался... в силу объективных факторов, с которыми каждый народ вынужден считаться» [126, с. 162 - 163]. Специфичные объективные условия жизни российского общества, в частности географические, в которых по-своему проявилась деятельность индивидов, определили его как коллективистское общество.

Линию самобытного социально-философского познания идентичности российского общества, познания, адекватного жизни общества, продолжили философы «серебряного века». На фоне переживаемого Россией «второго периода острой европеизации» [136, с. 195] Л.П. Карсавин доказывал, что «не в

европеизации смысл нашего исторического существования и не европейский идеал предносится нам как наше будущее. Если бы было так... ни о какой русской идее не стоило бы и говорить. И не в "европейских" тенденциях русской мысли, общественности и государственности надо искать эту идею» [136, с. 195]. Осознавая необходимость познания специфики общества в рамках адекватной ему (обществу) методологической традиции, философ стремился разработать «русскую идею», предъявить с ее помощью на уровне теоретизирования идентичность российского общества.

Л.П. Карсавин развивает по отношению к познанию жизни общества диалектический принцип всеединства (единства мира). Всеединство - это гармоничный лад бытия, когда оно устроено как совершенное единство множества: в совокупности его элементов каждый тождествен целому, а отсюда - и любому другому элементу. Исходя из этого принципа, общество следует познавать в совокупности всех его индивидуализаций - проявлений (элементов), в которых общество раскрывает себя, свою специфику. Этими индивидуализациями являются культура, государственность, религиозность, наука и т.д. и каждая из них объективно актуализирует в себе своеобразие конкретного общества. Философ следующим образом применяет принцип всеединства к познанию российского общества: «Мы сможем всецело его [русский народ] понять только во всех его проявлениях: тогда, когда он, завершив путь своего развития, всецело актуализируется в бытии, а значит, и в нашем познании. В каждом отдельном "моменте" своем он актуально не весь: в одном он актуализируется больше, в другом - меньше, хотя в каждом качественно по-иному и единственно, неповторимо. Однако в каждом из своих моментов он весь, целиком, потенциально, потому что "момент" не иное что, как индивидуализация субъекта» [136, с. 160-161].

Выделяя «моменты», в которых актуализируется жизнь российского общества, Л.П. Карсавин, как и другие философы «серебряного века» (в частности Н.О. Лосский и Г.В. Флоровский) значительное внимание уделил его

(российского общества) религиозности - православию [135]. Взяв за основу исследований православное понятие «соборность» Н.О. Лосский [165; 166], Л.П. Карсавин [134], Г.В. Флоровский [272], разработали концепцию «соборной (симфонической) личности», под которой понималось, в том числе, и общество, как единство индивидуальных личностей. Понятие «соборность» не знакомо западному теоретизированию, непереводаемо ни на один из языков мира. Поэтому «соборная (симфоническая) личность» раскрывалась как коллективистское определение специфики устройства российского общества. Крайне важно, что содержание этого фундаментального определения раскрывает российское общество не просто как коллективистское, но еще и как по-своему коллективистское, отличное от других обществ коллективистского типа.

Соборность предъявляет иное, нежели в западных теориях, представление о специфике коллективистского общества. Западные исследователи интерпретировали коллективизм в рамках методологической традиции номинализма как тоталитаристское заблуждение, или в рамках методологической традиции реализма как то, что позволяет оправдать принципы общественного договора. Отечественные же философы коллективизм понимали как особую соборную действительность, объективно присутствующую в целом в жизни российского общества (а не только в сфере его религиозной жизни).

В исследованиях другого представителя философии «серебряного века» Н.О. Лосского в первую очередь акцентируется внимание на субъективном факторе формирования идентичности российского общества - на характере русского народа. Раскрывая ключевые черты этого характера, философ убедительно предъявляет коллективистскую основу жизнеустройства родного общества, а в одном из своих положений принимает во внимание и объективные условия, в которых разворачивался потенциал русского характера. «... Русский народ ..., - утверждает Н.О. Лосский, - создавший в суровых исторических условиях великое государство, в высшей степени мужественен» [165, с. 285].

Раскрывая идентичность российского общества, многие отечественные исследователи делали особый акцент на православии, но это совсем не означало попытки перейти в решении проблемы идентичности общества в плоскость религиозной философии. В данном случае на основе объективного анализа исторических фактов жизнеутверждения Отечества особо подчеркивалась духовная основа его идентичности. Заложенные в православном вероучении коллективистские принципы человеколюбия, сострадания, добрососедства, милосердия стали органичным оформлением субъективного фактора жизнеутверждения российского общества и сыграли существенную роль в совершенствовании его общественных отношений. В частности, А.С. Хомяков доказывал, что основой жизни древнерусского общества выступал христианский закон взаимной любви и справедливости.

Не случайно уже в современный период исследователь И.А. Есаулов по этому поводу формулирует следующее положение: «В России... конфессиональный признак был всегда иерархически выше признака национального. Духовное (духовное самоопределение) значило больше, нежели кровь и нация» [119]. В свою очередь американский исследователь С. Хантингтон актуализирует наличие именно «православно-славянской» цивилизации.

Понятие «православная цивилизация» использует и А.С. Панарин. «Драма нашей идентичности, - пишет исследователь, - связана с тем, что она с самого начала ..., не довольствовалась наличностями этнического, географического и административно-державного толка, а являлась по преимуществу ... духовной. Само греческое, восточно-христианское исповедание к тому времени, когда Московская Русь обрела государственную самостоятельность, утратило географическую и цивилизационную привязку по причине гибели Византии и стало восприниматься как священное наследие, находящееся в опасности и нуждающееся в срочной защите. Наша идентичность в качестве Святой Руси и определилась в XV веке в форме народа - защитника православного идеала, который больше некому охранять» [200, с. 7]. При этом А.С. Панарин

существенно дополняет данное положение, указывая, что идентичность общества «не... базируется исключительно на конфессиональной основе... Человек живет не только Небом, но и землей, и территориально-географические детерминанты в немалой степени ответственны за склад характера, образ жизни и мироощущения народов, живущих в определенной части ойкумены [200, с. 8 - 9]. Тем самым философ обращает внимание и на влияние объективных условий жизни общества в деле формирования его идентичности.

А.Г. Дугин также считает ключевым моментом формирования идентичности российского общества вторую половину XV в. - время, вместившее два фундаментальных события. Первое событие религиозного характера - падение Византии, после которого Русь осталась державой, сохранившей верность православной вере. Второе же событие было связано с распадом Золотой Орды и обретением Русью полной политической независимости. При этом, подчеркивая исключительное значение первого события, исследователь, уже по отношению к современному российскому обществу утверждает, что «православная составляющая нашей идентичности будет существенно более значимой, чем раньше» [108].

Среди современных исследователей специфики устройства коллективистского общества существенны также труды В.С. Степина. Несмотря на некоторую степень снисходительности в предъявлении особенностей данного типа общества, который исследователь называет «традиционной цивилизацией», В.С. Степин затрагивает значимый для нас вопрос влияния объективных условий и субъективных факторов жизнедеятельности общества на их (особенностей) формирование. Выделяя в качестве субъективного фактора жизнеутверждения индивидуалистического типа общества («техногенной цивилизации») принцип «преобразующего деяния», исследователь приводит в пример альтернативный принцип «у-вэй», специфицирующий субъективный фактор жизнеутверждения китайского общества как общества коллективистского типа.

Принцип этот, согласно В.С. Степину, требует «невмешательства в протекание природного процесса. Для традиционных земледельческих культур подобные принципы играют важную регулирующую роль. Они ориентированы на приспособление к внешним природным условиям, от которых во многом зависят результаты земледельческого труда, требовали угадывать ритмы смена погоды, ... веками накапливать опыт наблюдения за природной средой» [245, с. 35]. Наряду с этим указанный принцип являлся еще и характерным способом вхождения человека в общественные структуры, устанавливая необходимость адаптации к сформированной общественной среде, не допуская ее тенденциозного преобразования, ориентируя человека на самодисциплину и самоконтроль. Как видим, В.С. Степин акцентирует внимание на том, что коллективистская идентичность китайского общества была детерминирована взаимодействием особого субъективного фактора и специфических объективных условий его (общества) жизни.

Таким образом, на основе проведенного анализа исследований идентичности коллективистского общества мы формулируем следующие выводы.

Показано, что западными исследователями идентичность коллективистского общества раскрывается главным образом в рамках следования метафизическим методологическим традициям - номинализма и реализма, адекватной им теории познания как теории репрезентации.

Выявлено, что согласно теории познания как теории репрезентации специфика жизни коллективистского общества противопоставляется специфике жизни индивидуалистического общества, рассматривается априори с позиции его (индивидуалистического общества) превосходства. Поэтому данная специфика либо демонизируется, т.е. позиционируется как нечто негативное («тоталитарное», «закрытое» общество), либо предъявляется в снисходительном значении «недоразвитости». Для западных исследователей идентичность коллективистского общества является не более чем теорией, либо приписываемой данному обществу (номинализм), либо заданной в качестве абстрактного объекта,

подлежащего восполнению и выступающего директивой построения общества (реализм).

Установлено, что в отечественном социально-философском познании накоплен значительный опыт изучения коллективистской специфики российского общества в рамках диалектической методологической традиции и теории познания как теории отражения. На примере российского общества показывается, что коллективистское общество по-своему определено (точно так же, как по-своему определено индивидуалистическое общество), свою определенность формирует под влиянием особых объективных условий и субъективных факторов, поэтому жизнеспособно именно как коллективистское общество. Соответственно результаты познания идентичности коллективистского общества должны выступать как образ социальной действительности.

1.4. Социальный прогресс индивидуалистического и коллективистского общества

Задача параграфа - показать, что индивидуалистическому и коллективистскому типам общества адекватны соответствующие различные типы социального прогресса, направленные на воспроизводство их (обществ) идентичности.

В ходе истории была доказана жизнеспособность индивидуалистического и коллективистского типов общества - они прогрессировали сообразно своей специфике, сохраняя тем самым свою идентичность. Следовательно, логично утверждать, что специфика основных типов общества, отличающиеся объективные условия и субъективные факторы их жизни задают соответствующее

особенное содержание их прогресса и для каждого типа общества адекватным является определенный тип прогресса, направленный на воспроизводство его (общества) идентичности.

При этом важно отметить, что отдельные исследователи отрицали наличие общественного прогресса. Так, античный философ Гесиод в VIII в. до нашей эры, исследуя историю человечества, придерживался положения о социальном регрессе. «Золотой век» - именно так философ характеризовал изначальное состояние человечества, в котором люди трудились, спокойно собирая богатства. На затем показал происходившее в течение веков нарастание бедствий и страданий людей, и пришел к выводу о том, что человечеству на современном этапе не спастись от горя и несчастий. Гесиод раскрыл общественное развитие как процесс регресса, который далее от древнего «золотого века» движется по нисходящей траектории [163].

В античной философии общественное развитие рассматривалось также с позиции его циклического характера - как повторяющиеся циклическим образом в истории человечества периоды зарождения, расцвета и упадка.

В средние века, эпоху Нового времени отдельные исследователи также являлись приверженцами идеи об отсутствии поступательного развития (прогресса) в истории. В дальнейшем Ж.-Ж. Руссо утверждал, что в современном ему обществе доминирует регресс, и поэтому превозносил так называемое первоначальное естественное состояние жизни общества [231]. Социальный пессимизм стал характерной особенностью его теории общественного развития.

В XIX в., на фоне укрепления оптимистических теорий исторического развития, ряд западных исследователей продемонстрировали отказ от идеи социального прогресса. О. Шпенглер в работе под показательным названием «Закат Европы» подвергнул критике воззрения о прогрессе и выступил сторонником идеи исторического круговорота [298]. Этой идеи также придерживался А. Тойнби [254].

И все же история доказывает, что, несмотря на свойственный отдельным исследователям социальный пессимизм, различные общества жизнеутверждались, демонстрировали свою жизнеспособность. В этой связи актуализируется анализ исследований именно социального прогресса, позволяющий понять его содержание в контексте специфики жизнеутверждения различных обществ.

Изучение проблематики социального прогресса имеет многовековую историю. Уже в античности формируется положение о том, что изменения в мире характеризуются определенной направленностью. В частности, существенные положения по вопросу общественного развития обозначил Демокрит. В качестве альтернативы религиозной идеи сотворения человека философ выдвинул положение об осуществлявшемся с течением времени выделении человека из мира животных и создании основ общественного взаимодействия [167]. В этой связи А.И. Титаренко обращает внимание на то, что согласно Демокриту, прежде всего потребности побуждали людей развивать свои умения и в результате продолжительного процесса истории «были изобретены... искусства и все остальное, могущее быть полезным для общественной жизни» [250, с. 9].

Западной средневековой философией общественное развитие понималось как идущий в определенном направлении процесс - движение к заданной христианским вероучением цели. В частности, у христианского теолога Августина Аврелия в противовес цикличности исторического развития имеет место постоянное движение к будущему, так как Богом поставлена цель, которой достигнет человечество в завершении своей истории. Согласно воззрениям философа, общество выступает естественной формой совместной жизни людей и естественным механизмом достижения заданной цели [77].

Следует учитывать, что представления западных философов средних веков характеризовались религиозным, теологическим содержанием, и поэтому при достижении человечеством поставленной цели допускался конец истории. И все же это не затеняет их вклада в разработку проблематики развития общества - именно в средние века общественное развитие стало рассматриваться как процесс

движения вперед, пусть и завершающийся при достижении изначально заданной цели.

Принципиально новый этап изучения общественного развития связан с эпохой Просвещения. В данный исторический период в Западной Европе наука сменяет исключительно религиозные представления о мире и раскрывает себя как инструмент познания социальной и природной действительности. Как отмечает автор диссертационного исследования: «Западноевропейские философы рассуждают о неограниченных возможностях человеческого разума, ... о необходимости достижения всеобщего счастья и благоденствия» [18, с. 44]. Именно эпоха Просвещения предъявляет понятие «прогресс» и идея прогресса стремительно становится одним из главных предметов познания философов данного исторического периода, раскрываясь в целом как процесс поступательного движения вперед, основанный на достижении качественно новых, лучших (в сравнении с предыдущими) форм жизнедеятельности общества. Происходит выдвигание представлений о показателях наличия общественного прогресса - его критериях, и обуславливающих общественный прогресс явлениях - его факторах.

В указанный период истории в исследованиях западноевропейских философов намечается различие основных теоретических версий изучения общественного прогресса. Существенный вклад в развитие представлений о социальном прогрессе, прежде всего, в выявление мотивов, побуждающих отдельных индивидов и общество в целом к прогрессивному развитию, внесли Т. Гоббс, К.А. Гельвеций, П.А. Гольбах.

Т. Гоббс был убежденным сторонником того, что главным мотивом человеческой деятельности являются «животные страсти» (жадность, страх, гнев и т.д.) и люди соответственно действуют исходя из собственных эгоистических интересов [82]. К.А. Гельвеций утверждал, что «потребности являются единственными движущими нас силами» [75, с. 76]. В свою очередь П.А. Гольбах доказывал, что «человеку свойственно любить себя, стремиться к

самосохранению и стараться сделать свое существование счастливым, поэтому интерес, или желание счастья, является единственным двигателем его поступков» [88, с. 313].

При этом П.А. Гольбах первых из западных исследователей предъявил закон роста потребностей. Заключается он в том, что удовлетворение естественных потребностей приводит к появлению потребностей «условных» или «мнимых». Удовлетворив первые (естественные, физические) потребности, индивиды вынуждены создавать себе совершенно новые (условные) потребности.

Исследователь полагал, что возникновение новых потребностей заложено в человеческой природе. П.А. Гольбах поясняет: «Рост потребностей отдельных людей, как и политических обществ, представляет собой необходимое явление. Он основан на природе человека. Когда удовлетворены естественные потребности, то они неизбежно заменяются потребностями, которые мы называем мнимыми, или условными; последние становятся столь же необходимыми для нашего счастья, как и первые [88, с. 324]». Исследователь показывает, что неотъемлемым условием жизнедеятельности общества выступают рост потребностей и их удовлетворение, раскрывает эти процессы в качестве фактора его прогрессивного развития.

В работах Т. Гоббса, К.А. Гельвеция и П.А. Гольбаха основное внимание акцентируется на индивидуализме как естественной особенности человека и определяющем факторе общественного прогресса, на стремлении человека к удовлетворению собственных потребностей как следствии изначально заложенного в нем индивидуализма, на удовлетворении потребностей как содержании социального прогресса. При этом основное значение в данном процессе придавалось именно материальным потребностям.

Сформулировав такое понимание общественного прогресса, указанные исследователи во многом предвосхитили появление утилитаризма - философского направления, согласно которому «целью человеческих поступков должно быть стремление извлекать из всего материальную выгоду, пользу, благополучие,

независимо от того, идет ли речь об индивидуе или об обществе» [268, с. 470]. Речь, таким образом, идет о возникновении утилитаристского направления изучения социального прогресса, согласно которому в основе прогрессивного развития общества находятся принципы индивидуализма и свободы воли, а его содержанием являются «процессы формирования, развития, рационализации, удовлетворения и роста потребностей» [18, с. 66].

Такое направление исследования социального прогресса стало преобладающим на Западе и получило дальнейшее развитие в работах А. Смита [238], Г. Гегеля [71], Л. Фейербаха [266] и других исследователей. К примеру, А.И. Самсин приводит показательное высказывание Г. Гегеля об общественном прогрессе: «Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов ..., и причем таким образом, что побудительными мотивами в этой драме являются лишь эти потребности, страсти, интересы, и лишь они играют главную роль» [234, с. 23].

В XIX в. на Западе возникла эвдемонистическая теория общественного прогресса, выдвинувшая в качестве критерия общественного прогресса принцип счастья (благоденствия, удовольствия). П.А. Сорокин обращается к представителю эвдемонизма Л. Уорду: «Так как единственная, конечная цель человеческих усилий есть счастье, то не может быть истинного прогресса, который бы не вел к этой цели. Следовательно, прогресс заключается в увеличении человеческого счастья или ... в уменьшении человеческого страдания» [241, с. 508]. Отталкиваясь от данного критерия, в основе социального прогресса находится рост счастья, все то, что этому способствует. А достижение счастья представители эвдемонистической теории прогресса «связывали с удовольствием, которое человек получает от удовлетворения своих потребностей» [18, с. 54]. В целом, указанная теория свидетельствует, что эвдемонизм является неотъемлемой составляющей утилитаристского понимания социального прогресса.

Между тем в западноевропейских теориях общественного прогресса обнаруживаются предпосылки формирования и другого направления изучения социального прогресса, основанного на идее совершенства, идее, которую в западной философии начал развивать еще в средние века Фома Аквинский [5]. Так в XVIII в. философы-просветители А.Р.Ж. Тюрго и Ж.А. Кондорсе создают теории социального прогресса, основанные на представлениях о совершенствовании общества, общественных отношений.

Основополагающее для своей теории положение А.Р.Ж. Тюрго сформулировал следующим образом: «... вся масса человеческого рода, переживая попеременно спокойствие и волнения, счастливые времена и годы бедствия, всегда шествует, хотя медленными шагами, ко все большему совершенству» [259, с. 52] Тем самым А.Р.Ж. Тюрго показывает, что двигаясь к совершенству общество находится на пути социального прогресса.

В свою очередь, Ж.А. Кондорсе, выделяя основные факторы прогрессивного развития общества, утверждает: «Наши надежды на улучшение состояния человеческого рода в будущем могут быть сведены к трем важным положениям: уничтожение неравенства между нациями, прогресс равенства между различными классами того же народа, наконец, действительное совершенствование человека» [151, с. 221].

А.Р.Ж. Тюрго и Ж.А. Кондорсе предъявили существенную идею о том, что содержание социального прогресса заключается в совершенствовании индивидов, общества. Данная идея в дальнейшем обрела в Западной Европе своих сторонников. К примеру, Г. Спенсер, существенно ее (идею) дополняя, утверждает: «... прогресс может совершаться только путем улучшений индивидов вследствие улучшений общественных отношений и путем дальнейшего улучшения общественных отношений вследствие улучшения индивидов» [243, с. 506]. Г. Спенсер показывает, что в совершенствовании (улучшении) индивидов и связанном с ним совершенствовании общественных отношений раскрывается содержание социального прогресса.

Таким образом, уже в XVII - XVIII вв. наметилось концептуальное расхождение в изучении проблематики социального прогресса. С одной стороны, получило разработку «теоретическое направление изучения общественного прогресса, которое можно назвать утилитаристским» [18, с. 50 - 51]. С другой стороны, сформировались основания для изучения социального прогресса в контексте положения о совершенствовании общества, являющемся альтернативным по отношению к положениям утилитаристского направления. Заложив основы двух разных концептуальных направлений изучения общественного прогресса, соответствующие исследователи заложили предпосылки развертывания идеи наличия двух его (общественного прогресса) типов.

Россия вступила в дискуссию о социальном прогрессе в середине XIX в. Философы-славянофилы А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Ю.Ф. Самарин внесли значимый вклад в изучение проблематики общественного прогресса, сосредоточившись на доказательстве того, что содержание прогресса общества детерминировано его спецификой.

Следует обратить внимание на то, что исследования философов-славянофилов часто являлись и продолжают являться объектом упреков в контексте их (философов-славянофилов) стремления якобы идеализировать историю России и желания к восстановлению прошлого. На наш взгляд, эти упреки несправедливы, поскольку представители славянофильства прекрасно понимали, что возвращение к прошлому невозможно, история не пойдет вспять, и произошедшие в жизни российского общества вследствие реформ Петра I изменения, имеют необратимый и в определенном отношении объективный характер.

Безосновательными можно рассматривать попытки приписывания философам-славянофилам ярлыка препятствующих общественному прогрессу России «реакционеров». Советский философ Н.В. Мордовской пишет: «Ратуя за полную изоляцию "самобытной" России, ранние славянофилы стремились

оставить русское общество в стороне от столбовой магистральной мировой социального прогресса...» [186, с. 264]. В свою очередь, анализируя исследования о прогрессе, предпринятые И.В. Киреевским - одним из основоположников славянофильства, мы с очевидностью понимаем несостоятельность подобной точки зрения. Исследователь утверждает: «... просвещение каждого народа измеряется... единственно участием его в просвещении всего человечества, тем местом, которое он занимает в общем ходе человеческого развития. Ибо просвещение одинокое ..., отделенное должно быть ... ограниченное: в нем нет жизни, нет блага, ибо нет прогрессии, нет того успеха, который добывается только совокупными усилиями человечества» [141, с. 78]. Поэтому, в развитие своей мысли, философ приходит к такому выводу: «Только с того времени, как история наша позволила нам сближаться с Европой, т.е. со времени Минина и Пожарского, начало у нас распространяться просвещение в истинном смысле этого слова, т.е. не отдельное развитие нашей особенности, но участие в общей жизни просвещенного мира, ибо отдельное... особенное развитие заметно у нас и прежде введения образованности европейской; но это развитие не могло иметь успеха общечеловеческого, ибо ему не доставало одного из необходимых элементов всемирной прогрессии ума» [141, с. 75]. Как видим, И.В. Киреевский не признает прогрессивности обособленного развития, и это уже исключает как противопоставление российского и западного обществ, так и неприятие прогресса последнего. Такой подход свидетельствует о том, что славянофилы изучают социальный прогресс дифференцированно, принимая во внимание способность каждого общества к прогрессу особого содержания.

Значительное внимание изучению проблемы общественного прогресса уделил И.С. Аксаков. Философ был убежденным сторонником представления о том, что «общество по существу своему имеет всегда характер прогрессивный» [6, с. 152]. Соответственно и российское общество, следуя логике И.С. Аксакова, прогрессировало, но не в том значении понятия «прогресс», которое, «заимствовано целиком из области условной политической жизни Запада и без

толку применяется к нашей общественной жизни» [и] «ровным счетом ничего у нас не выражает» [6, с. 152]. Поэтому фундаментальное положение своих воззрений исследователь сформулировал следующим образом: «Мы желаем прогресса и преобразований, но мы хотим, чтобы они не были порождением отвлеченных бесплодных систем... Мы хотим, чтобы сама жизнь пустила ростки» [6, с. 100]. Под «порождением отвлеченных бесплодных систем» философ подразумевает усилившиеся к середине XIX в. тенденции к водворению на почве российского общества некоторых противоестественных ему элементов жизнедеятельности западного общества, как якобы единственно возможного для России способа встать, выражаясь словами Г. Гегеля, «в ряд исторических государств».

При этом И.С. Аксаков, как и другие представители славянофильства, не занимался демонизацией сложившегося на Западе за многие века уклада общественной жизни. Одной из основных исследовательских задач философа было показать, что у российского общества исторически сложилась своя идентичность как результат взаимодействия специфичных объективных условий и субъективных факторов его (российского общества) жизни, принципиально отличающихся от тех условий и факторов, которые детерминировали идентичность западного общества. Соответственно неприятие И.С. Аксаковым преобладавшего на Западе утилитаристского представления о социальном прогрессе было вызвано его неадекватностью идентичности российского общества. По отношению же к идентичности западного общества как общества индивидуалистического такое толкование прогресса было вполне естественным. Следовательно, И.С. Аксаков содержание социального прогресса связывал со сложившейся спецификой общества, отмечая, что «развитие, чуждое основным начала народности, не есть прогресс, а искажение общественной деятельности, расстройство органических отправлений, уродство, болезненное состояние, которое излечивается только возвращением к народным началам» [6, с. 153].

Сторонником положения, согласно которому содержание социального прогресса детерминировано спецификой общества, наряду с философами-славянофилами был, в частности, П.Е. Астафьев. Исследователь рассуждает: «Ни один народ, ни одно поколение не служат простым средством для осуществления наибольшего счастья грядущих народов и поколений, но всякий сам по себе так же ценен, как и все человечество, взятое во все времена. Как нет одной для всего человечества формы счастья, благоденствия, так не существует и единой для всего человечества идеальной формы ... жизни» [24, с. 13]. Философ убежден, что единое, универсальное понимание прогресса несостоятельно, поскольку не учитывает специфику разных обществ. А именно это, по мнению П.Е. Астафьева, характерно для многих западных исследователей, декларирующих универсальные для всех народов идеалы прогресса, что ведет к его (прогрессу) космополитизму. Космополитический строй и равенство, предлагаемые в качестве таких идеалов, возможны, согласно философу, «лишь в такой жизни и для таких людей, в которых ничего нет, кроме чисто рационального... Водворению [последнего] безусловно враждебно все ... нерациональное и в строе жизни, и в душе человеческой: и национальное, данное помимо критики и договора государство, и историческое откровенное верование ..., и всякая особенность чувства народного, родового, семейного ...» [24, с. 14]. П.Е. Астафьев отстаивает идею о необходимости отражения особенностей общества в содержании его прогресса.

В первой половине XX в. П.А. Сорокин обозначил основания для выделения двух разных по содержанию типов социального прогресса, однако не провел между ними концептуальной дефиниции, поскольку стремился к их синтезу. Тем не менее, его рассуждения о социальном прогрессе доказывают наличие наметившейся в указанный период времени тенденции различения его (социального прогресса) типов.

В работе «Социологический прогресс и принцип счастья» П.А. Сорокин актуализирует вопрос о критерии социального прогресса, а, соответственно, и о

его (социального прогресса) содержания в целом. С одной стороны исследователь пишет: «Поскольку формула прогресса не отождествляется с формулой процесса и является в отличие от сущего формулой желательного - должного, постольку она должна включать в себя и принцип счастья или благоденствия. Всякий прогресс, ведущий к уменьшению счастья или к увеличению страдания - не есть прогресс. Страдание никогда не было и не может быть самоцелью, а потому же не может оцениваться как нечто положительное, то есть прогрессивное. Если к этому прибавить еще то, что страдание с биологической точки зрения почти всегда является показателем разрушения организма ..., то социальный прогресс, при таком положении дела, становится совершенно невозможным, ибо основным условием его является прежде всего наличие биологически здоровых организмов» [241, с. 512]. В этом случае исследователь задает предпосылки выделения типа общественного прогресса, критерий которого - благоденствие человека.

С другой стороны П.А. Сорокин уточняет: «[Всякий социальный прогресс кончается] когда единственным критерием прогресса считают принцип счастья ... Если данное существо... благоденствует, считая себя вполне счастливым и вполне довольным своим положением, то как для него, так и для других сторонников принципа счастья отпадает всякое основание для дальнейшего прогресса и совершенствования. "Я счастлив", - говорит это существо, - и не хочу больше ничего", и никто не имеет права требовать от него дальнейшего прогресса, раз оно последовательно проводит принцип счастья... Таким образом, оба течения - и игнорирующее счастье, и считающее его единственным критерием прогресса - сами по себе... слишком узки, и, очевидно, необходимо их синтезировать» [241, с. 512]. В данном же случае П.А. Сорокин задает предпосылки выделения типа общественного прогресса, критерий которого - совершенствование человека.

Существенное значение отмеченных высказываний в том, что исследователь допускает наличие двух отличных друг от друга подходов к пониманию содержания социального прогресса. Исключив желание автора их синтезировать,

мы выходим на два разных типа социального прогресса. И если первый тип социального прогресса конкретизируется теориями утилитаристского толка и его критерием выступает степень удовлетворения потребностей индивидов, то совершенствование человека (степень совершенства человека) предстает как качественно иной критерий социального прогресса в дискуссии о прогрессе, развернувшейся на Западе, критерий, акцентирующий внимание на содержании социального прогресса в контексте положений о совершенствовании индивидов, общественных отношений. Следовательно, сформулированное А.Р.Ж. Тюрго, Ж.А. Кондорсэ представление о прогрессивном развитии общества как его (общества) совершенствовании в первой половине XX вв. в западном социально-философском познании еще не было предано окончательному забвению.

Во второй половине XX в. о различении типов общественного прогресса рассуждают такие отечественные философы как Л.В. Николаева и Р.В. Петропавловский. Так Л.В. Николаева формулирует следующее положение: «Ход развития человеческого общества имеет конкретно-историческое содержание, в нем наиболее существенное влияние оказывают экономические отношения. Частнособственнические и коммунистические отношения порождают различные социальные типы прогресса» [191, с. 21]. В данном положении четко выражена идея о наличии различных типов социального прогресса, адекватных специфике обществ.

Еще более значимую идею высказал Р.В. Петропавловский: «Всякий конкретный прогресс в своих формах прямо и непосредственно зависит от качественной определенности данного явления, соответствует ей. Явление одного типа не может прогрессировать в точности так, как явление другого типа. Оно прогрессирует сообразно своей специфике. А потому можно сформулировать заключение: каждый конкретный прогресс обладает чертами уникальности (неповторимости) и типичности (повторяемости) как выражением черт уникальности и типичности того явления, прогрессом которого он выступает, - тип прогресса в целом определяется типом прогрессирующего явления»

[207, с. 26]. Исследователь доказывает наличие взаимосвязи между сложившейся определенностью (идентичностью) субъекта (явления) и содержанием его прогресса, который, следуя такой логике, воспроизводит данную определенность (идентичность).

Современные философы В.С. Степин [245], А.С. Панарин [200], Н.М. Чуринов [294] также придерживаются идеи различения типов социального прогресса. Так В.С. Степин различает техногенный тип общества, раскрывая его индивидуалистическую специфику, и традиционный тип общества, раскрывая его коллективистскую специфику, и доказывает, что данная специфика задает адекватный ей тип прогресса.

Изучая особенности становления и развития указанных типов общества В.С. Степин показывает принципиальные отличия в содержании прогресса каждого из них. Согласно философу, прогресс техногенного (индивидуалистического) общества предполагает направленность его (общества) жизнедеятельности на перестройку, преобразование окружающей действительности, и прежде всего природы, которая должна быть подчинена обществу, ибо «внешний мир рассматривается как арена деятельности человека, как если бы мир и был предназначен для того, чтобы человек получил необходимые для себя блага, удовлетворив свои потребности» [245, с. 34]. Как полагает исследователь, в рамках такого подхода к пониманию общественного прогресса природа рассматривается в качестве «неиссякаемой кладовой ресурсов, из которой можно черпать бесконечно. Надо только изобрести какую-то хитрость, чтобы искусственно изменить природный процесс..., и тогда укрощенная природа будет удовлетворять человеческие потребности во все расширяющихся масштабах...» [245, с. 36]. В.С. Степин отмечает, что прогресс техногенного (индивидуалистического) общества характеризуется высокой динамикой социальных изменений в результате перманентно возрастающих потребностей индивидов и создания условий для их удовлетворения. Соответственно исследователь обозначает потребительское содержание прогресса такого типа.

Данное содержание прогресса техногенного (индивидуалистического) общества (потребительское по своей сути), как считает философ, проявляется также в его агрессивном навязывании, в отсутствии желания принимать во внимание исторически объективным образом сформировавшееся различие обществ, «в потребительском отношении к принципу единства мира на основе его структурированности, разделении на нации, этносы, культуры» [18, с. 79]. В.С. Степин отмечает, что на протяжении своей более чем 300-летней истории, техногенный (индивидуалистический) тип демонстрирует свою динамику и агрессию, он «подавляет, подчиняет себе, переваривает, буквально поглощает традиционные общества и их культуры» [245, с. 33]. В таком процессе «подчинения» и «поглощения» философ видит несомненную опасность, и, прежде всего, по этой причине предлагает учитывать специфику жизни разных обществ и соответственно их прогресса.

По мнению В.С. Степина, ключевое теоретическое упущение исследователей, превозносящих индивидуалистическое общество, содержится именно в том, что они априори рассуждают о нем с позиции его несомненного превосходства, а о коллективистском обществе как «недоразвитом», обществе, которое по определению не может прогрессировать. При этом социальный прогресс данные исследователи рассматривают исключительно в его утилитаристском, потребительском содержании, связанном с ростом потребностей, умножением средств их удовлетворения, высокой социодинамикой и т.д. И поскольку специфике коллективистского общества противоестественен прогресс такого типа, то соответственно декларируется неспособность коллективистских обществ к социальному прогрессу. Философ пишет: «Стабильность традиционных обществ с позиций этой системы [индивидуалистического общества] оценивается как застой и отсутствие прогресса...» [245, с. 38]. Рассуждения В.С. Степина позволяют сделать логичный вывод о том, что речь необходимо вести не об отсутствии прогресса, а о его ином содержании, адекватном специфике коллективистского типа общества, т.е.

необходимо различать типы социального прогресса. Сам факт существования коллективистских обществ в современном мире доказывает, что они прогрессировали в соответствии со своей спецификой.

Таким образом, в исследованиях указанных выше отечественных философов проблема социального прогресса связывается со спецификой обществ. Как следствие актуализируется положение о том, что содержание социального прогресса задается особенностями жизнедеятельности конкретного общества. Следовательно, существующие в социальной действительности типы общества не могут прогрессировать одинаково, содержание их прогресса детерминируется спецификой общества, имеет адекватное данной специфике содержание. Поэтому особенности прогресса одного типа общества, отличные от другого, не должны становиться объектом отрицания и демонизации.

Так специфика жизнедеятельности индивидуалистического типа общества детерминировала на практике реализацию прогресса, теоретически раскрываемого в рамках утилитаристского направления, поскольку прогресс утилитаристского характера действительно соответствовал специфике данного типа общества. Такие объективные условия жизнедеятельности индивидуалистических обществ как мягкий климат, небольшая территория, доступность благоприятных океанических зон с дешевыми транспортными путями и другие, наряду с особыми субъективными факторами обусловили успешную реализацию в них прогресса утилитаристского (потребительского) характера.

В свою очередь на примере жизнеутверждения российского общества как общества коллективистского типа раскрывается общественный прогресс, основанный на идее совершенствования общественных отношений. В истории России с особенной силой проявились два вектора жизнеутверждения: с одной стороны освоение территорий и закрепление на них населения, с другой стороны защита Отечества от перманентных военных агрессий иностранных государств.

Географически Россия - континентальная страна, с большой по размерам территорией, полностью неосвоенной и к настоящему времени, характеризующейся преобладанием сурового климата. В данных условиях основные силы общества направляются на освоение территорий, закрепление на них населения с целью воспроизводства общественной жизни, организации хозяйственной деятельности. В силу этого в России существовали объективные основания для появления, к примеру, такой формы закрепления населения на земле как крепостное право. В данном контексте крепостное право можно рассматривать как объективно необходимое явление жизни российского общества на конкретном историческом этапе с целью обеспечения его (общества) прогресса.

Геополитическое положение России также детерминировало специфичное содержание ее прогресса. В.О. Ключевский, обращая внимание на геополитическую особенность родной страны, отмечает: «... исторически Россия, конечно, не Азия, но географически она не совсем и Европа. Эта переходная страна, посредница между двумя мирами» [143, с. 65]. На протяжении всей своей истории Отечество было объектом перманентных военных посягательств, как с Запада, так и с Востока. В этой связи, проходивший и без того в сложных геоклиматических, географических условиях прогресс российского общества по причине постоянной агрессии отдельных иностранных держав приостанавливался, входил в состояние стагнации. Каждый раз, становясь победителем, решая задачи межконтинентального, а в ряде исторических периодов и глобального масштаба, Россия несла значительно большие потери, нежели агрессоры. Это повлияло и на характер динамики социального прогресса российского общества, и в свою очередь, раскрывает причину так называемого «отставания» от Запада, на котором западные исследователи всегда акцентировали внимание, показывая общество коллективистское, в частности российское, «недоразвитым» или «традиционным».

Не случайно И.С. Аксаков, анализируя историю жизнеутверждения российского общества, развивает теорию «обратного прогресса». «Если мы сравним нашу историю, - пишет философ, - с историей западных государств, то ход нашего исторического развития представится нам в совершенно обратном направлении. Везде народы идут от стеснения, рабства и неволи к свободе; везде история являет поступательное движение от умственной и духовной косности к деятельности мысли и духа, от зверской жестокости законов к законам кротким и человеколюбивым. Путь нашего развития иной. От денежных пеней и отсутствия телесных наказаний в Русской правде мы приходим к страшным уголовным казням Соборного уложения при царе Алексее Михайловиче. От свободы крестьян к крепостному праву..... Какая же причина такого странного обратного прогресса?» [6, с. 642].

Данное положение И.С. Аксакова требует некоторых уточнений.

Во-первых, не вызывает сомнений утверждение философа об ином, нежели у Западной Европы, пути развития российского общества, поскольку это доказала история.

Во-вторых, автор, по всей видимости, сознательно не указывает на некоторые неприглядные для западных государств факты истории, при этом делает это исключительно из благих намерений, чтобы выделить остроту противоречий в своем Отечестве. А между тем кровопролитные религиозные, колониальные, междоусобные войны, агрессивная потребительская внешняя политика (весьма неприглядные с точки зрения представлений о прогрессе факты истории) сопровождали развитие Западной Европы.

В-третьих, есть два варианта ответа на поставленный И.С. Аксаковым вопрос. Согласно первому, на котором настаивает исследователь, причина в том, что в российском государстве не сложилось общественного мнения, того элемента, который придает обществу силы, и поэтому «грех нашего всенародного бездействия дал временную победу стихии деятельной, но чуждой нашей народности» [6, с. 643]. Согласно же второму варианту, который существенно

обогащает первый, «обратный прогресс» - это развитие такого рода, которое происходит в новых условиях, значительно усложнившихся по сравнению с первоначальными. К примеру, «уголовные казни Соборного уложения» страшнее наказаний «Русской правды», но ведь и само законодательство изменилось, стало более сложным. Крепостное право, действительно, стесняет народ, но оно означает и существование более сложного экономического, хозяйственного механизма, чем в XI-XII вв., когда основным было хозяйство свободных общинников. Ведь сам И.С. Аксаков указывает на тот факт, что в России к середине XIX в. проживало 40 млн. человек сельского оседлого населения, трудом которого кормилось государство. И в этом отношении крепостное право было объективной необходимостью на определенном этапе исторического развития российского общества формой закрепления этого населения на земле - в целях как обеспечения хозяйственной деятельности, так и освоения территорий; в конечном счете оно содействовало его социальному прогрессу.

Тем самым И.С. Аксаков в своих работах наметил предпосылки такого понимания прогресса, при котором преодоление обществом объективно возникающих трудностей и составляет его содержание. В этой связи сложные объективные условия жизнеутверждения российского общества: большая территория, суровый климат, особое геополитическое расположение, многочисленное население обуславливали процесс роста в российском обществе беспорядка, дезорганизации, хаоса - социальной энтропии. Российское общество прогрессировало при постоянном пресечении и «снятии» роста социальной энтропии, обуславливаемого сложными условиями его жизнедеятельности, через «коллективизацию» и совершенствование общественных отношений (при этом в иных объективных условиях жизнедеятельности, к примеру, обществ Западной Европы пресечение и «снятие» роста социальной энтропии осуществлялось через индивидуальную свободу личности). Подобные условия, наряду со специфическими субъективными факторами, формируют именно

коллективистскую специфику общества, позволяющей ему в этих условиях выживать. В этой связи Н.М. Чуринов пишет: «Эти... условия... жизни российского общества задали его... жизнеспособность, жертвенность, силу устремленности "жить по-людски"» [293, с. 171]. В данных условиях обеспечение выживаемости общества, а в дальнейшем и его прогрессивного движения становится возможным исключительно в силу того, что это общество «измеряет свою жизнь мерами совершенства отношений между людьми, народами, ... конфессиями и т.д.» [18, с. 88].

Рост социальной энтропии приводит к несовершенству жизни общества или ее отдельной области и поэтому необходимость прогресса «требует отрицательного вклада в ... энтропию, восполнения имеющегося несовершенства, т.е. осуществления антиэнтропийного процесса» [18, с. 88]. Данный процесс предстает как прогресс антиэнтропийного типа, результатом которого выступает совершенствование общественных отношений.

В этой связи обоснованными выступают рассуждения ряда отечественных исследователей, прежде всего философов-славянофилов, доказывающих, что специфика жизнедеятельности российского общества, как общества коллективистского типа, детерминировала тип прогресса, основанный на процессе совершенствования общественных отношений. Также свое логичное место при раскрытии данного типа прогресса приобретают неостребованные на Западе исследования А.Р.Ж. Тюрго, Ж.А. Кондорсэ, Г. Спенсера о совершенствовании общества, улучшении общественных отношений как содержания социального прогресса.

Таким образом, идентичность индивидуалистического общества детерминировала утилитаристский тип социального прогресса, согласно которому окружающий человека мир функционирует для удовлетворения его все новых и новых потребностей. Поэтому содержание данного типа прогресса образуют процессы формирования, развития, рационализации, удовлетворения, роста потребностей, борьбы за обладание материальными благами. Это тип социального

прогресса утилитаристского характера, представляющий собой процесс удовлетворения постоянно возрастающих потребностей.

В свою очередь жизнеспособность коллективистского общества обеспечивается наличием измеряемых мерами совершенства общественных отношений. Необходимость совершенствования общественных отношений детерминируется особыми географическими, геоклиматическими, геополитическими условиями жизни общества с учетом их (условий) сложности. Дело в том, что с целью обеспечения прогресса общества требуется преодолеть социальную энтропию, вызываемую этими условиями, и это становится возможным благодаря отрицательному вкладу в ее рост, осуществлению антиэнтропийного процесса, результатом чего и является совершенствование общественных отношений. Именно сложные объективные условия жизнедеятельности российского общества обусловили необходимость в социальном прогрессе антиэнтропийного характера.

Таким образом, сделаем следующие выводы.

Показано, что исторически сложилось два основных направления изучения социального прогресса. Согласно одному из них прогресс раскрывается на основе реализации принципов индивидуализма и свободы воли, а его содержание составляют процессы изобретения, формирования, развития, рационализации, удовлетворения, возвышения и роста потребностей. Это утилитаристский тип социального прогресса. Согласно другому направлению изучения - прогресс раскрывается как процесс совершенствования общественных отношений, преодоления несовершенства общественной жизни, вызываемого объективными условиями и субъективными факторами жизни общества. Это антиэнтропийный тип социального прогресса.

Доказано, что спецификой жизни индивидуалистического общества детерминирован утилитаристский тип социального прогресса, спецификой жизни коллективистского общества - антиэнтропийный тип социального прогресса.

Установлено, что каждый тип прогресса способствует воспроизводству идентичности соответствующего типа общества.

ГЛАВА II. ИДЕНТИТЕТ ОБЩЕСТВА

Используя понятие идентитета общества, исследуется содержание идентичности индивидуалистического и коллективистского общества.

2.1. Понятие идентитета общества

Задача параграфа - раскрыть понятие идентитета общества и его соотношение с понятием идентичности общества.

В настоящее время в работах ряда исследователей находит применение понятие «идентитет». Например, В.Д. Соловей, осмысливая значение православия в отечественной истории и осуществленные преобразования, показывает, что вследствие этих преобразований произошло «фактическое разрушение главного дореволюционного русского идентитета - православия...» [239, с. 129]. Что же означает данное понятие?

«Идентитет - это очень широкое понятие, которое пока не вошло в словари русского языка, - цитирует разъяснение С.В. Туровской В.И. Белобровцев. - В него включено понятие ментальности, но очень важно не путать "идентитет" с такими словами, как "идентичный" и "идентичность"» [37].

Из данного важного высказывания следует, что, во-первых, «идентитет» и «идентичность» являются разными понятиями; во-вторых, в содержании понятия «идентитет» присутствует понятие менталитета (в традиционном значении понятие «ментальность» выступает как синоним понятия «менталитет») - специфика общественного сознания, основанная на характерных для индивидов конкретного общества особенностях чувствований, представлений, переживаний.

Следовательно, «понятие идентитета общества подразумевает наличие определенной его (общества) специфики» [15, с. 14] и, в частности, включает в себя такой компонент как менталитет, те особенности индивидов и общества в целом, которые изучались в рамках социально-философского познания как особенности народного характера, «народной души», мировоззрения и т.д. И если менталитет выступает одним из компонентов идентитета, то логично утверждать, что есть и другие его компоненты. Поэтому применительно к обществу, содержание его (общества) идентитета составляют исторически сформировавшиеся «характерные черты, свойства, качества, специфицирующие общество конкретной страны, отличающие ее от остальных обществ» [15, с. 14]. Характерные черты, свойства, качества общества выступают как его определения (в их числе менталитет предстает как одно из таких определений) и в своей совокупности образуют определенность (идентичность) общества.

Поэтому соотношение понятий идентичность и идентитет общества раскрывается таким образом. «Идентичность общества - это способность общества оставаться самим собой в условиях изменяющегося состава детерминантов его жизнедеятельности» [9, с. 73]. Следовательно, «идентитет общества - это совокупность определений, специфицирующих жизнь общества» [15, с. 20], в своей совокупности образующих его определенность, т.е. идентичность. К примеру, применяя «классификацию обществ по характеру их социальности, ... общество может предъявлять свою идентичность, определяя себя как индивидуалистическое» [15, с. 14]. А понятие идентитета общества предоставляет возможность показать особенности жизнедеятельности общества, на базе которых данная идентичность формируется, раскрывает ее (идентичности) содержание.

Такой подход к понятию идентитета общества способствует предметному изучению особенностей «каждого типа общества на основе различения специфицирующих его определений, раскрывающих содержание идентитетов обществ индивидуалистического типа или идентитетов обществ

коллективистского типа» [15, с. 14]. Примером такого подхода к понятию идентитета общества (в контексте различения идентитетов именно типов общества) существенно представление К.Н. Леонтьева о том, что есть черты, общие для всех эпох и всех государств Запада [159].

Положение о том, что общества отличаются друг от друга по причине наличия своих идентитетов, раскрывается целым рядом отечественных исследователей. В их работах, во-первых, предъявляются различные определения идентитета; во-вторых, доказывается, что в каждом обществе эти определения характеризуются своей спецификой и тем самым преодолевается нивелирующее своеобразие обществ «представление о так называемых "общечеловеческих ценностях и идеалах", абстрактное представление о "человечестве вообще"» [15, с. 15].

Значимыми «предпосылками изучения идентитета общества являются исследовательские результаты изучения культуры» [15, с. 15], в соответствии с которыми культура предстает как одно из важнейших определений идентитета любого общества. В ряде исследований культура фактически выступает как синонимичное идентитету понятие, как то, что и составляет в совокупности своих разных определений своеобразие, неповторимость общества. Так, для К.Н. Леонтьева «культура есть не что иное, как своеобразие...» [159, с. 108]. Такого же подхода придерживался и Н.Я. Данилевский, выступивший с критикой абстрактного понятия «человечество» и различивший 10 сложившихся отличных друг от друга культурно-исторических типов (цивилизаций), к каждому из которых относятся определенные народы (общества) [103]. Понятие «культурно-исторический тип» подразумевает наличие особой исторически созданной культуры, типичной для общества. В свою очередь культура понимается исследователем в широком смысле как вся совокупность черт, свойств, составляющих своеобразие (специфику) обществ конкретного культурно-исторического типа. Т.е. в обществах каждого культурно-исторического типа

имеет место свой идентитет (характерный для данного культурно-исторического типа), под которым Н.Я. Данилевский понимал культуру в ее широком значении.

При этом, понимая под культурой идентитет общества в целом, Н.Я. Данилевский все же конкретизировал свой подход и выделил так называемые «разряды культурной деятельности». «Общих разрядов культурной деятельности в обширном смысле этого слова, - поясняет исследователь, - насчитывается... не менее четырех, а именно: 1. Деятельность религиозная...: народное мировоззрение... 2. Деятельность культурная, в тесном смысле этого слова, объемлющая отношения человека к внешнему миру... 3. Деятельность политическая, объемлющая собою отношения людей между собою как членов одного народного целого... 4. Деятельность общественно-экономическая, объемлющая собою отношения людей между собою... применительно к условиям пользования предметами внешнего мира, следовательно, и добывания и обработки их» [103]. В данном конкретизированном понимании культуры Н.Я. Данилевский обозначил ее ключевые составляющие, следовательно, обозначил определения идентитета общества (поскольку под культурой в широком смысле понимал специфику общества в целом), благодаря особенному содержанию которых общества каждого культурно-исторического типа самобытны, неповторимы.

В развитие отмеченных выше подходов к пониманию культуры Г.В. Флоровский формулирует следующее положение: «Совершенно справедливо, что "общечеловеческой" культуры как факта не было, и не будет, и не может быть. Всякое культурно-историческое явление национально - несет на себе печать той "народной среды", в которой оно возникло» [272, с. 103]. Философ акцентирует внимание на том, что культура, возникнув в определенной общественной среде, выступает ее (среды) отражением, и соответственно позволяет различать общества.

Л.П. Карсавин под культурой понимал одну из ключевых совокупностей качеств общества. «Культурой, - раскрывает свою точку зрения философ, - мы

называем... некоторую систему качественований... индивидуальности: мы говорим о культуре народа...» [133, с. 524]. Рассуждая о культуре народа и соответственно образованного им общества как о системе (совокупности) его (народа) качественований, философ наряду с этим доказывает, что система это специфична. Как поясняет Л.П. Карсавин «в... [культуре] есть свое "личное", только ей и свойственное, определяющее ее в ряду других культур» [133, с. 525]. Данное положение показательно для взятого нами за основу подхода к раскрытию понятия идентитета общества, поскольку показывая культуру как важную совокупность качеств общества, философ одновременно отмеченную совокупность качеств понимает и как определение идентитета общества.

Н.А. Бердяев размышляя о вполне объяснимом и благородном желании братства и единения разных народов, считает недопустимым исчезновение национальных духовных типов и культур, выражений так называемых «национальных ликов». «Культура, - пишет философ, - никогда не была и никогда не будет отвлеченно-человеческой, она всегда конкретно-человеческая, то есть национальная, индивидуально-народная...» [44, с. 305].

П.Е. Астафьев рассуждает о том, что «развитие всяких космополитических стремлений, признающих и в народе с его самобытной культурой, и в национальном государстве... лишь явления низшего порядка» [24, с. 25], выступает проявлением тенденциозного, деструктивного по своему содержанию стремления предъявить превосходство так называемых «"общечеловеческих задач и идеалов", противостоящего представлению о неповторимости народов и образуемых ими обществ» [15, с. 15]. При этом сам исследователь постарался решить указанную проблему не в контексте противопоставления национальных и общечеловеческих задач, а в русле доказательства присутствия у каждого народа (общества) своего идентитета, оформленного в «своеобразности национального духа» [24, с. 26]. Общечеловеческие идеалы при этом не исчезают, а обретают «особый, индивидуальный у каждого народа органический строй» [24, с. 29]. Поэтому как пишет философ: «Усвоены, заимствованы могут быть только те или

другие общечеловеческие начала, идеи, но не самый духовный, законченный строй их, всегда у народа, доросшего до культурности, до самосознания, своеобразный, неподражаемый и неповторяемый» [24, с. 34].

По мнению В.С. Степина «в различных типах культур, которые характерны для различных исторически сменяющих друг друга типов и видов общества, можно обнаружить как общие инвариантные, так и особенные специфичные черты» [245, с. 13]. Культура показана исследователем как раскрывающее специфику различных обществ (типов общества) явление.

В отмеченных выше положениях отечественных исследователей культура признается не просто компонентом специфики общества, а самым значительным оформлением этой специфики. При этом, изучая культуру требуется принимать во внимание такую ее составляющую как религия, имеющую фундаментальное духовное значение в ее (культуры) содержании. Учитывая исключительно важную роль религии в формировании сознания индивидов, ее влияние на светскую жизнь, господствующее вероучение выступает как самостоятельное определение идентитета общества. Не случайно отечественные философы «серебряного века» прежде всего через призму исторически принятой обществом религии изучали его специфику, в том числе, специфику его светской жизни, и во многом именно это обусловило религиозный характер их воззрений.

П.И. Новгородцев, исследуя основополагающие принципы католицизма, протестантизма и православия, указывает, что «католицизм и протестантизм, - это западные европейские решения религиозной задачи, ... православие есть, напротив, восточное... решение этой задачи» [194, с. 414]. Принципиальное различие между ними в том, что в основе православного сознания находится идея соборной (совместной) жизни людей, предстающая убеждением об общей религиозной и нравственной ответственности каждого за всех и всех за каждого. При этом «протестантизм индивидуалистичен..., и католицизм не выходит из рамок индивидуализма» [194, с. 411]. Исследователь демонстрирует адекватность конкретных религиозных мировоззрений специфике разных обществ (в данном

случае коллективистского (восточного) и индивидуалистического (западноевропейского)) и одновременно рассматривает религию как специфицирующую жизнедеятельность соответствующих обществ определение.

С.Н. Булгаков в деле формирования и укреплении специфики общества существенную роль также отводил религии. Философ пишет: «В настоящее время нередко забывают, что западноевропейская культура имеет религиозные корни, по крайней мере наполовину построена на религиозном фундаменте, заложенном средневековьем и реформацией. Каково бы ни было наше отношение к реформационной догматике и вообще к протестантизму, нельзя отрицать, что реформация вызвала огромный религиозный подъем во всем Западном мире, не исключая и той его части, которая осталась верна католицизму, но тоже была принуждена обновиться для борьбы с врагами... Политическая свобода, свобода совести, права человека и гражданина были провозглашены... реформацией (в Англии); новейшими исследованиями выясняется также значение протестантизма... и для хозяйственного развития, при выработке индивидуальностей, пригодных стать руководителями развивавшегося народного хозяйства. В связи с протестантизмом же преимущественно развивалась и новейшая наука, и особенно философия» [51, с. 120 - 121]. Исследователь показывает, что «религия, исторически принятая обществом, или образованная на базе исторически принятой (как в случае с протестантизмом), выступает как фундаментальное духовное мировоззрение, оказывающее влияние на формирование и укрепление специфики его (общества) светской жизни, в частности, хозяйственной» [15, с. 16 - 17].

В.В. Зеньковский к решению проблемы идентичности общества, в первую очередь родного общества, в принципе отказывался подходить в отрыве от исторически утвердившейся в нем религии. «Вопрос о русской самобытности, - утверждает исследователь, - выдвигался и выдвигается именно принадлежностью России к Православию; религиозное отличие России от Запада либо не имеет никакого значения - и тогда Православие должно угаснуть в России и уступить

место католической культуре Запада, либо Православие не должно угасать, - и в таком случае путь культурного развития России иной, чем Западной Европы» [121, с. 29]. Примечательно, что в вопросе религиозного отличия обществ, философ рассуждает о культуре общества в целом, рассматривая культуру католическую в качестве определения идентитета западноевропейских обществ, и соответственно православную культуру как главное определение идентитета российского общества, его (идентитета) ключевого выразителя. Такой подход соответствует, во-первых, представлению В.В. Зеньковского о том, что «культура религиозна в своем основном смысле, хотя бы ее эмпирическое содержание и стояло вне религии», [121, с. 67], во-вторых, «идее православной культуры» [121, с. 77], которую разрабатывал В.В. Зеньковский, и которая, согласно философу, должна охватить все сферы жизнедеятельности российского общества для решения проблемы его идентичности в конкретный исторический период.

Советский исследователь А.К. Байбурун фиксирует внимание на этническом своеобразии культуры каждого общества, выражающегося в этнических стереотипах поведения - еще одной важной составляющей культуры общества, а значит его идентитета. Исследователь доказывает, что из всего многообразия присущих каждому народу и образованному им обществу устойчивых, регулярно повторяющихся форм поведения (в первую очередь, обычаев, обрядов) существуют такие, «которые являются специфическими для того или иного этнического образования» [28, с. 3]. При этом существенным является положение А.К. Байбурина о том, что специфика характерных для индивидов определенного общества стереотипов поведения задается особенностями жизнедеятельности данного общества. Исследователь утверждает: «... общество, заботясь о своей целостности и единстве, вырабатывает систему социальных кодов (программ) поведения, предписываемых его членам» [28, с. 7].

Многие исследователи, занимаясь изучением специфики разных обществ, ключевым ее (специфики) содержанием рассматривают менталитет, понимаемый как особое свойственное индивидам в соответствующем обществе устойчивое

мировоззрение (образ мышления), и выступающий важнейшим субъективным фактором формирования идентичности общества. При этом ряд исследователей, в своих изучениях менталитета, конкретизировали одно из основных его проявлений, а именно - народный характер, являющийся совокупностью общих для индивидов определенного общества психофизиологических черт.

В частности, народный характер в качестве ключевого определения идентитета общества был предъявлен Н.О. Лосским. Философ, подразумевая под характером народа единый комплекс его специфических нравственно-психологических черт, следовал представлению о том, что каждая позитивная сторона характера народа внутренне сочетается с противоположной отрицательной [166]. Это позволяет избегать односторонности в оценках народного характера - либо безмерного его возвеличивания и восхваления, либо злонамеренного принижения и высмеивания.

Н.А. Бердяев, для доказательства существующих отличий менталитетов различных обществ, применяет такое понятие как «душа народа» (народная душа), понимая под ней в первую очередь «совокупность черт характера конкретного народа и в нем (народном характере) усматривает значимый элемент самобытности, узнаваемости жизни образованного народом общества - его идентитета» [15, с. 17]. В частности, для обоснования своего положения философ проводит сравнительный анализ характеров русского (как государствообразующего для многонационального российского общества) и польского народов, раскрывает их специфичность. При этом, как и Н.О. Лосский, он стремится показать необходимость объективного познания народного характера, утверждая, что «в каждой народной душе есть свои сильные и свои слабые стороны, свои качества и свои недостатки» [43, с. 181].

Для И.А. Ильина развертывание понятия идентитета общества приобретает особую актуальность в условиях переживаемого Россией в начале XX в. «великого государственного, хозяйственного, морального и духовно-творческого провала» [126, с. 309]. Указанное состояние «великого провала» в истории

русского общества приводит исследователя к следующему вопросу: «... мы должно твердо и точно выговорить: дорожим ли мы нашей русской самобытностью и готовы ли мы ее отстаивать? И далее: в чем эта самобытность, каковы ее основы...?» [126, с. 309].

Понимая под идентитетом общества его самобытность, а под его (идентитетом) определениями основы самобытности, И.А. Ильин ключевой основой самобытности русского общества (ключевым определением его идентитета), считает особенный и своеобразный «духовный акт» [126, с. 309]. В свою очередь под данным актом исследователь подразумевает «внутренний строй и уклад человека: его способ чувствовать, созерцать, думать, желать и действовать» [126, с. 309]. Следовательно, исходя из вкладываемого в понятие «духовный акт» содержания, И.А. Ильин рассуждает о характерном для индивидов определенного общества менталитете, придавая ему (менталитету) решающее значение в деле развертывания своего представления об идентитете общества, доказательства того, что каждое общество выступает как отличное от других в силу наличия у него своего идентитета.

Согласно А.А. Зиновьеву «убеждение, будто различные социальные системы суть ступени в развитии одного и того же абстрактного "человечества" и будто любой народ может пройти эти ступени в своей эволюции, ложно фактически и с научной точки зрения» [122, с. 53]. Исследователь доказывает, что общества, выступающие в качестве упоминаемых социальных систем, отличаются друг от друга, и отличия эти присутствуют, в частности, в таком компоненте идентитета общества как народный характер (характер народа, образовавшего общество), который «образует определенная совокупность свойств» [122, с. 48] и который выступает как «сложный и противоречивый комплекс черт» [122, с. 48]. Исследователь также формулирует важное положение о том, что «тип общественного устройства создают люди определенного типа» [122, с. 46]. Поэтому рассуждая о характере определенного народа (его менталитете),

А.А. Зиновьев в первую очередь принимал во внимание типичные, общие и наиболее показательные особенности этого характера.

Изучение национальных образов мира, неповторимости и уникальности образованных разными народами обществ является главным направлением исследований Г.Д. Гачева. Исследователь исходит из необходимости познания специфики народа в качестве особой целостности и вводит в этой связи понятие «Космо-Психо-Логос, что значит: тип местной природы, характер человека и национальный ум» [67, с. 4]. Единство этих трех составляющих, их взаимное соответствие, взаимодополняемость и есть особенный целостный национальный образ - идентитет общества, который обнаруживается, по мнению исследователя, в частных проявлениях: в языке, быту, нравах, искусстве и т.д.

При этом отдельную роль Г.Д. Гачев отводит Логосу - национальному уму, мировоззрению. Исследователь исходит из того, что «каждая национальная целостность: народ, страна, культура - имеет особое мировоззрение...» [68, с. 9 - 10]. Это особое мировоззрение есть менталитет народа, который соответствующим образом проявляется в условиях его жизни. «При том, что все народы под одним солнцем и луной и почти одинаковым небом ходят, - пишет Г.Д. Гачев, - вовлечены в единый мировой исторический процесс,... они ходят по разной земле и разный быт имеют, из различной почвы вырастают, жизненными темпоритами различены» [68, с. 18]. Поэтому, даже общие для всех народов элементы жизни (семья, дом, слово и т.д.) у каждого народа имеют свое соотношение, по-своему понимаются, исходя из его сложившегося менталитета.

Современный отечественный исследователь А.М. Новиков представление об идентитете общества как специфике его жизни раскрывает также через понятие менталитета. «У каждого народа, культурной целостности, - утверждает А.М. Новиков, - есть свой особый строй мышления, образ жизни, который и предопределяет картину мира, что здесь складывается, и, сообразуясь с которой, и развивается история народа, сообщества и каждый человек, соответствующим его национальному менталитету ведет себя» [195, с. 2].

Предъявляя менталитет в качестве важного определения идентитета общества необходимо сделать важное разъяснение. Дело в том, что в контексте различения коллективистского и индивидуалистического типов общества на основе наличия у каждого из них своей исторически сложившейся специфики, включающей общие для обществ данных типов черты, свойства, качества, менталитет раскрывается в фундаментальных, регулирующих сознательную деятельность индивидов, принципах. По отношению к коллективистскому обществу таким важным принципом является коллективизм, по отношению к индивидуалистическому - принципы индивидуализма и свободы. Данные принципы являются определенными установками сознания индивидов, задают особенность их мировоззрения и имеют свои предметные проявления в общественной жизни (к примеру, в российском обществе как обществе коллективистском историческими проявлениями коллективизма являются общинность, соборность). Коллективизм с одной стороны, индивидуализм, свобода с другой, предстают как важнейшие составляющие менталитетов коллективистского и индивидуалистического обществ соответственно и в силу такой важности, можно обоснованно предъявлять их как определения идентитетов данных обществ (принимая во внимание, что эти принципы относятся к менталитету).

Б.С. Ерасов в работе «Проблемы самобытности незападных цивилизаций» понятие идентитета общества рассматривает, обращаясь к вопросу о том, насколько соотносится специфика обществ «освободившихся стран» Азии и Африки с универсальным по своему характеру проектом их капиталистической модернизации, предложенным в свое время со стороны западной цивилизации (фактически речь шла о попытке навязывания обществам данных стран идентитета западной цивилизации). Проявившаяся в 60-70-х гг. XX в. сложность решения этими государствами задач политического, социально-экономического развития в рамках привнесенного проекта модернизации сделала, согласно исследователю, «особенно актуальным изучение специфики социальных и

духовных характеристик незападных обществ» [117, с. 112], т.е. их идентитетов. В результате учеными «освободившихся стран» было сформировано твердое убеждение в обозначившейся неадекватности западных теорий реальным условиям их (указанных стран) жизни, актуальности отказа «от неприемлемых западноцентристских [универсалистских] методов» [117, с. 112]. При этом проанализировав разработанные в тот период времени восточными исследователями концепции самобытности «незападных обществ», исследователь пришел к выводу об их (концепций) противопоставлении «индивидуалистскому Западу» [117, с. 113], желании показать «свою специфику на основе отталкивания от иного Запада, а не на изучении, прежде всего, внутренних отличительных особенностей (это является, по мнению исследователя, слабостью указанных концепций)» [15, с. 18]. Но важнее присутствующая в работе Б.С. Ерасова фиксация того, что эти общества объективно отличаются от обществ Запада и тем самым предпринятая им актуализация понятия идентитета общества. Соответственно, для исследователя идентитет общества выступает как естественно образованная специфика конкретного общества или обществ определенного типа.

Ю.Н. Афанасьев, стремясь найти ответ на вопрос о том, что представляет собой современная Россия, выходит на понятие идентитета общества. «Ведь и сегодня все еще нет ясности, - пишет исследователь, - ни на уровне массового сознания россиян, ни даже среди обществоведов - относительно того, что есть... Россия: то ли это всего лишь название для совокупности и взаимодействия между собой отдельных людей, или же она есть общество как подлинно объективная реальность, не исчерпываемая суммой входящих в ее состав индивидов. И самое главное: если мы общество, то каковы основания нашей общественной сущности, как эти основания формировались и изменялись в истории и как конкретно они устроены сегодня, что служит удерживающими их скрепами?» [26]. Исследователь показывает идентитет общества как его (общества)

общественную сущность, а основания данной сущности соответственно являются определениями идентитета.

Оспаривая тенденцию европеизации России, Ю.Н. Афанасьев обращается к идентитетам западноевропейских обществ: «Как можно настаивать на европеизме страны, в которой по причинам хорошо известным не было таких своеобразных феноменов, породивших западноевропейскую культуру, как античность, средневековье, Возрождение, Реформация, не было даже капитализма. Не было подобных феноменов не только как неповторимых периодов западноевропейского своеобразия вообще, но и как совершенно конкретных воплощений этого своеобразия в виде таких категорий, как свобода, частная собственность, рынок, приоритет личности, право» [26]. Свобода, приоритет личности (индивидуализм) и т.д. выступают одними из основополагающих определений идентитетов западноевропейских обществ. Соответственно, исследователь стремится доказать наличие у российского общества иного идентитета.

В.Г. Федотова, ставя вопрос о кризисе идентичности российского общества, утверждает что «идентичность задается... всей совокупностью практик. Русская... классическая литература, классическое искусство, фундаментальное образование входили в число этих практик» [262, с. 16]. Данные практики исследователь называет «структурами идентичности» [262, с. 16] общества, в совокупности которых раскрывается ее (идентичности) содержание. Следовательно, вышеназванные и другие структуры идентичности российского общества предстают как определения его идентитета.

Западные исследователи изучали существующие между обществами различия преимущественно в рамках метафизической системы теоретизирования, в соответствии с которой специфика общества познается в отрыве от действительных особенностей его жизни, что приводит, либо к тенденциозной демонизации общества, либо к необоснованному принижению его сложившейся специфики. Преимущественно, но не единственно, и поэтому анализ

соответствующих работ позволяет обнаружить стремление ряда западных исследователей к объективному познанию сложившейся специфики обществ.

Книга Ф. Броделя «Что такое Франция?» (в дословном переводе «Идентичность Франции») представляет собой значимый труд, направленный на изучение идентичности и идентитета общества. Исследователь обозначает несколько определений идентитета французского общества, в том числе, особый акцент делает на культуре, в частности обращается к французскому языку, поясняя, что «в процессе объединения Франции действовали и переплетались разнообразные исторические силы: социальные, экономические, государственные, культурные (а именно - французский язык, вышедший из Иль-де-Франса и ставший языком власти, административного упорядочивания страны)» [49, с. 331]. Для Ф. Броделя язык выступает не только естественной отличительной чертой любого общества, в частности французского, но и важным условием «упорядочивания» его жизни, формирования наряду с другими факторами и условиями его идентичности. В целом, в своей работе исследователь, во-первых, постарался показать содержание идентичности родного ему общества, опираясь на объективный анализ фактов истории его жизнеутверждения; во-вторых, на примере изучения истории становления и развития Франции продемонстрировал, что изучение идентитета общества является отправной точкой решения проблемы его (общества) идентичности.

У С. Хантингтона культура является самым существенным определением идентитетов обществ. «В нарождающемся мире, - утверждает С. Хантингтон, - ... важнейшие границы, разделяющие человечество... будут определяться культурой» [285, с. 33]. Различая «идентичности восьми цивилизаций, к каждой из которых относятся конкретные общества (т.е. общества идентифицируют себя с той или иной цивилизацией), исследователь рассуждает именно о культурной идентичности этих цивилизаций» [15, с. 19]. Поэтому культура (обычаи, язык, религия и т.д.) наиболее показательно раскрывает специфику общества - его идентитет и в силу этого выступает основой формирования идентичности

общества. С. Хантингтон пишет: «Цивилизации определяются наличием общих черт объективного порядка, таких как язык, история, религия, обычаи, институты.....» [285, с. 34]. При этом религии исследователь придает наибольшее значение. Это значение подтверждается и той классификацией цивилизаций, которую предложил исследователь, выделив, в частности, православно-славянскую, исламскую, индуистскую, конфуцианскую цивилизации. Ключевой вывод исследований С. Хантингтона заключается в невозможности конструирования так называемой «универсальной цивилизации» на базе привносимых исключительно со стороны западной цивилизации «универсальных идей»: либерализм, равенство, права человека, свободный рынок и т.д. Неосуществимость такого конструирования имеет объективный характер, поскольку обусловлена присутствием у каждой цивилизации совокупности определений («черт объективного порядка»), раскрывающих их идентичность, т.е. - наличием своего исторически сложившегося идентитета.

Тогда в чем же именно в условиях наличия идентитета общества заключается проблема формирования его идентичности? Данную проблему в отношении российского общества конца XIX – начала XX вв. обозначил Л.П. Карсавин, отметив, что «несмотря на смутное национальное самосознание..., мы русские, до сих пор были несклонными к самоопределению, наивно отождествляя свой идеал с европеизацией...» [136, с. 184]. В аналогичном русле данную проблему сформулировал и Н.Я. Данилевский: «Болезнь... вот уже полтора столетия заразившую Россию, все расширяющуюся и укореняющуюся и только в последнее время показавшую некоторые признаки облегчения, приличнее всего... назвать европейничаньем» [103]. При этом конкретные формы европейничанья как явления подражательства, пренебрегающего фактом наличия у российского общества исторически сложившегося идентитета (под которым исследователь понимал культуру в широком значении этого понятия), Н.Я. Данилевский видел в искажении народного быта и замене его чуждыми, иностранными формами, в слепом заимствовании того, что доказало свою пригодность в иных нежели у

российского общества условиях жизни, во взгляде на актуальные вопросы жизни России с западноевропейской точки зрения.

Следовательно, как пишет автор диссертационного исследования: «Наличие идентитета еще не предполагает адекватного ему (идентитету) самоопределения на том или ином этапе развития общества, т.е. формирования адекватной идентичности. Одной из причин этого может быть не столько наивное стремление к отождествлению с другим идентитетом (это лишь следствие), сколько сознательное навязывание определений иного идентитета с целью формирования иной идентичности» [15, с. 20]. В этой связи показательным является сформулированное С. Хантингтоном положение: «... если русские... не примут либеральную демократию и начнут вести себя как россияне, а не как западные люди, отношения между Россией и Западом опять могут стать отдаленными и враждебными» [285, с. 45]. Указанное положение исследователя показывает институт либеральной демократии как противоестественный жизни российского общества, и одновременно обозначает настойчиво навязываемую со стороны Запада необходимость утверждения в России (в равной степени, как и в других «незападных» странах) этого института, ставшего одним из важных определений идентитетов обществ Запада. Обращаясь к российскому обществу, С. Хантингтон доказывает, что «имеет место западнцентристская тенденция привнесения "незападным" обществам иного для них идентитета» [15, с. 20] с целью формирования соответствующей (иной) идентичности.

На современном этапе проблему идентитета общества актуализирует идея глобализации, - построения, по словам Э. Гидденса, «глобального космополитического общества» [78, с. 35]. Эта идея основана на неотвратимости происходящих в мире процессов, которые действительно затрагивают в большей или меньшей степени общества разных стран: складывание мировой экономики, преодолевающей границы национальных государств; деятельность международных объединений, учреждений и организаций, сетью которых пронизан весь мир; формирование международной системы производства,

распределения и потребления информации и ряд других. Неотвратимость данных процессов объясняется их неподдающимся контролю со стороны человека характером. Исследователь глобализации З. Бауман отмечает, что «глубочайший смысл идеи глобализации - это непреодолимый, неуправляемый и самостоятельный характер всего, что происходит в мире; отсутствие центра, пульта управления, совета директоров или головной конторы. Глобализация – просто другое название "нового мирового беспорядка"» [32, с. 87].

Одновременно, в ряде современных социально-философских исследований обращается внимание на то, что источник возникновения и сознательного продвижения глобализационных процессов существует, что «идея "глобального общества" есть идея западная, а не всеобщемировая» [122, с. 499], более того - «идея, прежде всего, американская» [122, с. 500]. Об этом, в частности, пишут А.С. Панарин [200], А.А. Зиновьев [122], А.Г. Дугин [108] и другие исследователи. Подчеркиваемая роль США по отношению к остальным странам западного мира в деле глобализации выражается в занимаемом ими статусе лидера западного мира, который призван мобилизовать его (западного мира) усилия.

А.А. Зиновьев стратегию создания глобального общества называет «западнизацией», А.С. Панарин - «вестернизацией». А главенствующая позиция США в реализации этой стратегии позволяет утверждать в качестве ее основной цели конструирование нового мира под названием «Pax Americana» - мира по-американски, задающего необходимость поиска обществами нового способа вписывания себя в этот мир. Движение к данной цели проявляется в повсеместно происходящем сознательном навязывании американской массовой культуры - одного из самых существенных определений идентитета американского общества. Своеобразным девизом этого движения является уже упоминаемое положение Э. Гидденса, согласно которому «наше общество» выступает «обществом потребления». В данном положении не уточняется о каком именно обществе идет речь. Следовательно, общество рассматривается метафизически как абстракция, и

это абстрактное общество является «глобальным космополитичным обществом», которому присваивается идентитет американского общества.

Навязывание американской массовой культуры с ее ориентацией на построение общества потребления и адекватного данному обществу типа личности - индивида-потребителя - лежит в основе создания *Rex Americana*. Для распространения своего идентитета США используют метод «мягкой мощи» («мягкой силы»), который описывают Дж. Най [189], Н. Фергюсон [267]. Отличие «мягкой мощи» от «жесткой» (военной) в том, что опирается она на создание привлекательного образа страны (субъекта «мягкой мощи») и обращается к объекту воздействия через пользующиеся влиянием компоненты массовой культуры. По мнению Дж. Ная, «мягкая мощь» - непрямой путь приложения силы, с точки зрения Н. Фергюсона - нетрадиционное средство давления, включающее произведения культуры и коммерческие товары. Применяя этот метод, страна способна добиваться своих целей на внешнеполитической арене в силу того, что другие страны желают следовать ее примеру, начинают превозносить ее ценности, стараются обеспечить аналогичный уровень благополучия своих граждан.

С этой точки зрения привлекательность США для других государств состоит не в стратегической и военной мощи, а в таком ресурсе как американский идентитет, содержанием которого являются американская массовая культура, ценности демократии, индивидуализма и т.д. Но за этой внешней привлекательностью стоит одна очевидная угроза - постепенная утрата обществами собственного идентитета, порождающая наблюдаемый в настоящее время кризис идентичности как обществ, так и соответственно представляющих их индивидов (При этом выход из данного кризиса Э. Гидденс видит в том, что «государствам необходимо пересмотреть свою идентичность в целом» [78, с. 35], т.е. отбросить свой исторически сложившийся идентитет и принять тот идентитет, который позволит сконструировать новую идентичность в условиях «глобального космополитичного общества». В аналогичном русле о конструировании новой

идентичности непосредственно российского общества рассуждает В.В. Пациорковский, обозначая возможность потребительского предъявления России глобальному миру с целью ее «встраивания» в процесс глобализации [203]). В этом отношении для США глобализация предстает сознательно выбранным механизмом применения указанного выше метода подавления идентитетов других обществ.

В.Г. Федотова делает вывод о том, что «мягкая мощь массовой культуры США распространилась по всему миру. Она производится там, а потребляется везде. Однако результаты ее потребления различны» [264, с. 22], и добавляет, что, в частности, в России «массовая культура явилась средством деморализации, коррелированным с неуспехом капиталистического строительства» [264, с. 23].

Высказывается точка зрения, согласно которой западноевропейские общества индивидуалистического типа утрачивают важное определение своих идентитетов, развивавшееся с эпохи Просвещения, - менталитет, основанный на представлении об индивидуальной автономии, свободе и ответственности. Его сменяет представление об индивиде как усредненном продукте неоднородной, но по-своему гомогенной массы, тяготеющей к потреблению продуктов массовой культуры. В.Г. Федотова пишет: «Новый индивид становится источником фрагментации общества и воспринимает даже события своей жизни как совокупность не связанных между собой эпизодов. Многие люди на Западе сегодня могут сказать, что они прожили множество разных жизней вследствие фрагментации и недостижимости целого, и что это объективно почти непреодолимо, и с трудом преодолевается усилиями сознания. Совокупность эпизодов становится не только историей личной жизни..., но и историей самого общества. Жизнь все больше становится миром разных миров ...» [264, с. 6]. Во многом, именно этим вызвана сегодня актуализация проблемы идентичности в ряде западноевропейских государств, в частности во Франции, попытка обращения к собственному идентитету, его изучению и предъявлению в качестве совокупности раскрывающих собственную идентичность определений.

Таким образом, сделаем следующие выводы.

Установлено, что «разработка понятия идентитета общества имеет длительную историю. На разных этапах развития данного понятия отечественными и западными исследователями актуализировался вопрос о том, что общества объективно различаются в силу наличия у них самобытной культуры, религии, характерного менталитета и т.д. Данные элементы специфики общества является его определениями - характерными чертами, свойствами, качествами, т.е. идентитетом общества. Соответственно идентитет общества - это совокупность определений, специфицирующих жизнь общества, раскрывающих содержание его идентичности» [15, с. 20].

Показано, что культура, религия, менталитет, являясь определениями идентитетов обществ, предметно (по-своему) проявляют себя в жизни каждого определенного общества. В этой связи, на примере изучения идентитетов обществ индивидуалистического и коллективистского типа раскрываются возможности обнаружения данных предметных проявлений.

Выявлено, что «понятие идентитета общества раскрывает причину и содержание проблемы идентичности общества. Данная проблема вызвана отсутствием у общества способности оставаться самим собой на соответствующем историческом этапе его жизнедеятельности, вследствие постепенной утраты своего идентитета. Поэтому предметное изучение, сохранение и развитие идентитета общества имеет исключительную важность, особенно с учетом того, что в современном мире проявляются настойчивые попытки навязывания обществам элементов чуждого идентитета, что должно привести к утрате ими собственной жизнеутверждающей идентичности» [15, с. 21] и гибели общества.

2.2. Идентитет индивидуалистического общества

Задача параграфа - раскрыть идентитет индивидуалистического общества.

С. Хантингтон в работе «Столкновение цивилизаций?» доказывает принципиальное отличие именно западной цивилизации от других выделяемых им цивилизаций. Ученый отмечает, что «западные представления и идеи фундаментально отличаются от тех, которые присущи другим цивилизациям. В исламской, конфуцианской, японской, индуистской, буддистской и православной культурах почти не находят отклика такие западные идеи, как индивидуализм, равенство, свобода, верховенство закона, демократия, свободный рынок, отделение церкви от государства» [285, с. 43].

С. Хантингтон, суммировав результаты предпринятых ранее в отношении западной цивилизации исследований и отталкиваясь от собственных наблюдений, выделил ее показательные ключевые черты, свойства. И, на наш взгляд, именно от них следует оттолкнуться в стремлении познать сложившийся идентитет индивидуалистического общества.

Индивидуализм. П. Бергер отмечает: «Когда людей из незападных стран, впервые приехавших на Запад, спрашивают, что произвело на них самое сильное впечатление, почти всегда в ответе в той или иной форме упоминается западный "индивидуализм"... Осознание западного мира как "индивидуалистического"... связано с наблюдениями, которые соответствуют действительности» [39, с. 116].

Доказательство признания индивидуализма (исследователь также использует термин-синоним «индивидуальная автономия») в качестве действительной характерной черты западного мира, согласно П. Бергеру, находится на трех уровнях (которые и являются упоминаемыми исследователем наблюдениями).

Во-первых, на уровне идеи. Действительно, научную мысль Запада всегда с особой выраженностью занимал вопрос о природе человека и ее нравственном

смысле. Наиболее значимый результат этого осмысления явила эпоха Просвещения, провозгласившая права независимой личности. Начиная с работ английского исследователя Т. Гоббса, продолжая трудами французских философов-материалистов и завершая изысканиями представителей немецкой классической философии, всесторонне раскрывалось понятие «индивидуализм», его значение в жизни людей и общества в целом. К сожалению, универсализм воззрений многих из числа указанных исследователей приводил к возвеличиванию индивидуализма до необходимой характеристики жизни человечества в целом. Тем не менее, именно в данную эпоху понятие «индивидуализм» получило наиболее существенное развертывание на уровне научного теоретизирования, что в контексте изучения идентитета индивидуалистического общества должно стать предметом самого пристального анализа.

Во-вторых, понятие «индивидуализм» относится также к психической субстанции, к особому ощущению собственной индивидуальности. В этом отношении индивидуализм на Западе рассматривается как естественное моральное право.

И, в-третьих, понятие «индивидуализм» указывает на наличие ряда общественных институтов, позволяющих на практике реализовывать индивидуальную автономию. Речь идет о правовых и политических институтах, включая институты политической демократии.

Таким образом, индивидуализм, согласно П. Бергеру, является реальной чертой идентитета обществ Запада, присутствуя на трех уровнях: на уровне идеи, на уровне ощущения собственной индивидуальности и на институциональном уровне.

Далее исследователь приходит к очень важному заключению, согласно которому мы и можем рассматривать индивидуализм как характерную черту идентитета обществ индивидуалистического типа. П. Бергер пишет: «... западная история - это непрерывный процесс "выхода за пределы" коллективных уз...

Современная автономия личности - это еще один шаг в данном направлении... Древний "индивидуализм" западной культуры произвел на свет специфический "индивидуализм", тесно связанный с капитализмом» [39, с. 123 - 124]. Другими словами, П. Бергер опровергает тезис о том, что индивидуализм есть продукт капитализма, раскрывая индивидуализм как исторически сложившуюся черту идентитета обществ индивидуалистического типа (западной цивилизации), имеющую глубокую историю. Находясь на разных стадиях своего развития, будучи феодальным, капиталистическим, индивидуалистическое общество (западная цивилизация) всегда сохраняло и воспроизводило в новых условиях индивидуализм как важнейшую черту своего идентитета, служившую одной из фундаментальных основ поддержания его идентичности.

Это же положение подтверждает А. Макфарлейн, к исследованиям которого в отношении истории Англии обращается П. Бергер. «В пределах периода, - цитирует А. Макфарлейна П. Бергер, - нашего отражение в официальных документах, невозможно обнаружить какой-нибудь отрезок времени, когда бы некий англичанин не стоял отдельно от других» [39, с. 121]. В частности, по мнению исследователя, уже существовавшая индивидуалистическая форма социальной организации в средневековой Англии и сделала возможным возникновение в ней капитализма.

Аналогичную идею об исторических истоках индивидуализма на Западе развивал и К. Поппер: «... индивидуализм стал основой нашей западной цивилизации. Это - ядро христианства ("возлюби ближнего своего", сказано в Священном Писании, а не "возлюби род свой"), а также всех этических учений, получивших развитие в нашей цивилизации и ускорявших ее прогресс» [210, с. 140].

Г. Рормозер также выделяет индивидуализм в качестве типичной черты западного общества. Как справедливо отмечает философ, социализм в его альтернативном идеологии либерализма содержании, вступил на историческую арену с притязанием создать «нового человека», человека социалистического

типа. «Этот человек нового типа, - пишет Г. Рормозер, - призван был раз и навсегда преодолеть материалистичность, эгоизм и индивидуализм, типичные для западного, так называемого либерально-капиталистического общества» [227, с. 19].

Всестороннее развертывание индивидуализма предпринял Ф.А. фон Хайек в русле его противопоставления коллективизму [282]. Выделяя два типа социальных порядков: «спонтанные» и «сознательные», исследователь основой порядков «спонтанных» рассматривал индивидуализм. И общество с доминированием этого типа порядков, а значит индивидуализма, сложилось, по мнению Ф.А. фон Хайек, именно на Западе.

Одной из наиболее значимых работ, направленных на осмысление особенностей западной цивилизации (западного мира), ее уникальности, является изданная в 1996 году книга С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций и передел мира», в которой автор развивает озвученные в ранее опубликованной статье («Столкновение цивилизаций?») основополагающие идеи. В этом отношении индивидуализм для исследователя выступает несомненной отличительной чертой западной цивилизации. С. Хантингтон пишет: «Многие особенности западной цивилизации сыграли свою роль в развитии индивидуализма и зарождении традиции личных прав и свобод, которые также являются ее отличительными чертами. Индивидуализм существовал уже в XIV и XV веках, а к XVII веку право на личный выбор, которое Дойч назвал "революцией Ромео и Джульетты", в Европе признали повсеместно... Индивидуализм остается характерной особенностью Запада и в XX веке» [283]. В доказательство автор приводит результаты исследований, проведенных среди сопоставимых групп населения в 50 странах и показавших, что из 20 стран с самым высоким уровнем индивидуализма 19 оказались государствами Запада. При этом, по словам С. Хантингтона, осуществленный культурологический анализ выявил не только «преобладание индивидуализма на Западе» [283], но и «господство коллективизма в других культурах, из чего следует, что «ценности,

наиболее важные для Запада, для всего остального мира не столь существенны» [283].

Для нас важным является то, что исследователь помимо признания преобладания на Западе индивидуализма, акцентирует внимание и на коллективизме как отличительной особенности других цивилизаций. Такое положение, прежде всего, существенно с точки зрения различения идентитетов индивидуалистического и коллективистского типов общества, которого придерживается С. Хантингтон.

Об индивидуализме как характерной черте идентитетов обществ Запада писали и отечественные философы. Один из основоположников идеи различения типов общества в отечественном социально-философском познании И.В. Киреевский приходит к следующему заключению: «... частный и общественный быт Запада основывается на понятии об индивидуальной независимости, предполагающей индивидуальную изолированность. Оттуда святость внешних формальных отношений, святость собственности и условных постановлений... Каждый индивидуум - частный человек, рыцарь, князь или город - внутри своих прав есть лицо самовластное, неограниченное, дающее само себе законы. Первый шаг каждого лица в обществе есть окружение себя крепостию, из нутра которой оно вступает в переговоры с другими независимыми властями» [141, с. 120]. И.В. Киреевский фиксирует доминирование индивидуализма в системе общественных отношений западного общества.

Н.Я. Данилевский утверждает, что одной из ключевых особенностей народов германо-романского типа является «насильственность», понимаемая как «чрезмерно развитое чувство личности, индивидуальности, по которому человек, им обладающий, ставит свой образ мыслей, свой интерес так высоко, что всякий иной образ мыслей, всякий иной интерес необходимо-должен ему уступить, волею или неволею, как неравноправный ему» [103]. Речь, следовательно, идет об индивидуализме.

В.С. Степин большое внимание уделил выделению и анализу особенностей кардинальных мировоззренческих установок, характерных для обществ выделяемой им «техногенной цивилизации» (техногенного общества), и сложившихся, по мнению исследователя, в эпоху Возрождения, развившихся в дальнейшем в эпохах Реформации и Просвещения (следовательно, под «техногенной цивилизацией» В.С. Степин понимает западную цивилизацию, представленную, в первую очередь, западноевропейскими обществами, пребывавшими в данных эпохах). И в качестве одного из ключевых компонентов в системе ценностных ориентиров обществ техногенной цивилизации В.С. Степин выделяет «идеал автономии личности» [245, с. 37]. Философ пишет: «Деятельность и активность человека рассматриваются здесь как реализация творческих возможностей свободной личности, а коллективный субъект деятельности с позиций этого идеала, должен предстать в качестве результата соглашения суверенных личностей» [245, с. 37]. Общества техногенной цивилизации, в результате преобладания в них индивидуальной автономии людей, предоставляют индивиду возможность включаться в различные социальные корпорации и общности. Исследователь в этой связи утверждает: «Человек становится суверенной личностью именно благодаря тому, что он жестко не привязан к той или иной конкретной социальной структуре, не сращен с ней...» [244, с. 37]. Таким образом, индивидуализм рассматривается В.С. Степиным как одна из отличительных мировоззренческих доминант обществ техногенной цивилизации.

Индивидуализм как «базовый принцип организации жизни западного общества» [8] рассматривают отечественные исследователи А.П. Андреев и А.И. Селиванов.

Исследователи отмечают, что «современный западный человек "родился" от индивидуалистической традиции» [8], которая концептуально «оформилась в эпоху Возрождения и получила философское обоснование в Новое время» [8]. Согласно первоначальной линии данной традиции индивидуализм утверждал

самоценность индивидуальной человеческой души, ее принципиальную несводимость к другим смыслам и ценностям бытия. Но, по мнению исследователей, с течением времени в ходе социальных изменений (религиозная реформация, ранние буржуазные революции в Западной Европе, секуляризация европейской науки) такая позиция утратила свое значение, превратив «индивидуалистическую личность» [8] в «деятельного прагматичного индивидуалистического индивида» [8], активность которого обращена во внешний мир в целях его познания, преобразования и подчинения.

А.М. Новиков, раскрывая идентитет российского общества, с необходимостью обращается и к специфике западной цивилизации. «Россияне, - пишет исследователь, - принципиально отличаются от западной цивилизации. Западная цивилизация, прежде всего, в протестантских странах, исторически воспитала совершенно особый тип человека. Характерной его чертой является индивидуализм, как ценность и психологическая реальность индивидуальной автономии» [195, с. 3].

А.С. Панарин индивидуализм как наличную характерную черту западной цивилизации логично обосновывает, принимая во внимание характерный для Запада номиналистский подход к познанию общества, в частности, его экономической сферы. Философ отмечает, что «номиналистический принцип в социально-политической области, выступающий как примат индивидуального начала над коллективным, действительно характерен для Запада. Ни рыночная экономика, ни политическая демократия невозможны при ослаблении номиналистического принципа. В самом деле, нормальная рыночная конкуренция возможна лишь в той мере, в какой товаропроизводители выступают как автономные индивиды, не контролируемые никакой внешней средой» [202, с. 21].

С течением времени индивидуализм западного общества стал переориентироваться на усиление таких принципов как замкнутость и самоизоляция и, в конечном счете, привел к предельной степени социального отчуждения - социальной атомизации, человеческому одиночеству, или как

отметил П. Бергер - «гипериндивидуализму». Вследствие последнего индивидуалистическое общество превращается в массовое индивидуализированное общество - массу атомизированных индивидов. Гомогенность (однородность) этой массы проявляется в индивидуализации без производства индивидуальности, общей политической и социальной апатии индивидов и тяготении каждого индивида к удовлетворению потребностей исключительно «в хлебе и зрелищах».

Связь индивидуализма и массовости, казавшаяся принципиально невозможной, со временем стала очевидной, в том числе и для Х. Арндт, отмечающей, что «в высшей степени развитый индивидуализм и утонченность не предотвращают, а в действительности иногда поощряют саморостворение в массе...» [19, с. 421 - 422].

Х. Арндт обозначила идею вырождения индивидуализма, которая на практике становится серьезной наличной общественной проблемой для Запада, что подтверждается работами З. Баумана [33], Г. Рормозера [227], У. Бека [34] и других современных западных исследователей. К примеру, З. Бауман в работе «Индивидуализированное общество» важнейшей чертой такого общества считает предельную индивидуализацию человеческого существования, когда человек рассматривает в качестве субъекта лишь самого себя, полагая всех себе подобных не более чем частью враждебного окружающего мира [33]. Следуя методологической традиции номинализма, исследователь полагает второстепенным ответ на вопрос о том, какое именно общество является индивидуализированным, следовательно, и не задается таким вопросом. Тем не менее, адекватность его исследования обнаруживают по отношению к жизни западного общества и позволяют утверждать, что именно для него характерна такая черта как индивидуализация в ее предельном значении.

В свою очередь, Дж. Сорос, являясь одним из ярких защитников концепции открытого общества, со временем пришел к выводу, что западно-либеральная система рискует погибнуть от рационалистического индивидуализма, если не

будет скорректирована признанием общих интересов, которым следует отдать предпочтение перед интересами частными [242]. В данном случае Дж. Сорос, следуя последним тенденциям дискуссии о правах и свободах индивида, предлагает поменять либеральный подход к индивидуализму на коммунитаристский, сохраняя тем самым индивидуализм в качестве фундаментальной черты жизни западного общества и спасая своей критикой общие принципы либерализма.

Таким образом, основной смысл обозначенных выше высказываний и положений сводится к признанию индивидуализма в качестве одного из основных определений идентитета западной цивилизации (западного общества), имеющего глубокую историю и подтверждающего обоснованность выделения индивидуалистического типа общества.

Свобода. Австрийский исследователь Л. фон Мизес отстаивал положение о том, что «история западной цивилизации - это история непрекращающейся борьбы за свободу... Идея свободы всегда была характерна для Запада. Восток от Запада отличает, прежде всего, то, что народы Востока никогда не разрабатывали идею свободы» [180, с. 215 - 216].

Здесь важно сделать отступление и заметить, что идея свободы (наряду с идеей индивидуализма) действительно очень активно разрабатывалась именно на Западе. К примеру, в XX в. особую популярность приобрела книга Э. Фромма «Бегство от свободы», в которой на основе анализа исторического материала, современных к моменту написания работы тенденций развития западного общества (автор использует именно этот термин), изложена одна из значительных концепций свободы. Автор закономерно рассматривает свободу в неразрывной связи с индивидуализмом, выступающем в его исследованиях в качестве процесса индивидуализации - «полным обособлением индивида от первоначальных связей» [275, с. 30] с социальным и природным миром, а непосредственно свободу определяет как «неподвластность никакой высшей силе» [275, с. 222-223]. При этом вывод о том, к каким обществам предложенная концепция свободы

применима очевиден. По утверждению Э. Фромма «история Европы и Америки с конца средних веков - это история полного обособления индивида» [275, с. 40].

Убеждение в том, что свобода служит фундаментальной основой различия Востока и Запада, было характерно не только для Л. фон Мизеса. Задолго до австрийского исследователя Г. Гегель в работе «Философия истории» предложил классификацию типов общества, представленную в классическом разделении мира на Восток и Запад. И в основу данной классификации Г. Гегель положил различные проявления свободы, характерные для восточных и западных народов.

Восток Г. Гегель называет «восточным миром», образованным Китаем, Индией, Россией и рядом других государств. А Запад представлен «германским миром», образованным ведущими западноевропейскими державами, и исключительная роль в котором принадлежит Германии.

Философ рассуждает о двух видах свободы - субстанциональной и субъективной. Согласно исследователю субстанциональная свобода характерна для Востока, а субъективная свобода отличает Запад. Давая определение каждому виду свободы, Г. Гегель раскрывает свое представление о ключевых различиях, исторически существующих между Западом и Востоком, государствами и народами, присутствующими в данных частях света.

Философ субстанциональную свободу характеризует следующим образом: «Субстанциональная свобода есть в себе сущий разум воли, который затем развивается в государстве... При лишь субстанциональной свободе предписания и законы являются чем-то таким, что в себе и для себя незыблемо, чему субъекты вполне подчиняются» [72, с. 147]. Как пишет автор диссертационного исследования: «При таком определении свободы еще не существует собственной (субъективной) свободы, которая проявляется лишь в конкретном индивиде и означает рефлексию индивида в его совести; при такой свободе еще не существует собственного разума и собственной свободы воли» [18, с. 12]. В свою очередь субъективная свобода возникает в ситуации, когда «человек восходит от внешней действительности к своему духу, возникает

противоположность, выражающаяся в рефлексии, которая содержит в себе отрицание действительности» [72, с. 148].

Обозначенное Г. Гегелем «отрицание действительности» выступает реализацией принципа свободы воли, и принцип этот, по Г. Гегелю, «был заложен в простодушных, еще не просвещенных душах германских народов, и на них была возложена задача не только принимать понятие истинной свободы за религиозную субстанцию при служении мировому духу, но и свободно творить в мире, исходя из субъективного самосознания» [71, с. 323]. И далее философ показывает результат произошедшего развития данного принципа: «В мирянах пробуждается сознание, что и они вправе судить о нравственности, справедливости, честности и деятельности человека [в противоположность обществам "восточного мира", в которых данные понятия исходят из "общего и целого" и исключают возможность произвольной интерпретации]. Пробуждается сознание своих прав благодаря восстановлению христианской свободы...» [71, с. 325]. Поэтому «государственная жизнь должна стать сознательной, соответствовать требованиям разума. Обычай, традиции уже не признаются, различные права должны узаконять себя как основанные на разумных принципах. Таким образом, впервые осуществляется свобода духа» [71, с. 326].

Тем самым Г. Гегель раскрывает исторические основы утверждения принципа свободы воли на Западе, ставшего, несомненно, важным фактором прогресса индивидуалистического общества (западной цивилизации) и одним из определений его идентитета.

К. Ясперс одну из глав своей работы «Смысл и назначение истории» называет «Специфика западного мира» и, в частности, в ней свои исследовательские усилия сосредотачивает на выделении признаков, позволяющих «осознавать... своеобразие Запада» [303, с. 85]. К числу ключевых признаков исследователь относит такую черту как свобода. «Западу, - пишет К. Ясперс, - известна идея... свободы... Она озаряет всю нашу историю, с нею связаны все притязания Запада» [303, с. 85]. Данным положением исследователь очень четко демонстрирует то

фундаментальное значение, которое свобода как специфичная черта западных обществ исторически заняла в процессе их жизнеутверждения.

Р. Арон в работе «Демократия и тоталитаризм» выделил два типа общества - демократическое и тоталитарное. При этом, несмотря на различие видов демократий, отстаиваемое исследователем демократическое общество связывается исключительно с западным либерализмом (либеральной демократией), который «хочет защитить права личности, предоставить возможность добровольного действия всех и каждого» [23, с. 54]. Свобода, таким образом, является, по мнению Р. Арона, главной чертой западного либерального демократического общества, и понимается им как гарантия того, что «каждый из нас может делать (или не делать) нечто без помех со стороны другого, воспреещающего это делать или заставляющего делать нечто иное. Под это определение подводятся... личные свободы» [23, с. 162].

С. Хантингтон отмечает: «Сегодняшний Запад отличается от других цивилизаций и приверженность идее свободы личности. Европа, по словам Артура Шлезингера-младшего, "является провозвестником - единственным провозвестником идей свободы личности, политической демократии, верховенства закона, прав человека и культурной свободы... Это идеи европейские, а не азиатские, не африканские, не ближневосточные - и все другие цивилизации могут только заимствовать их..."» [283]. С. Хантингтон доказывает, что идея свободы зародилась в рамках именно западной цивилизации, развивалась в ходе ее жизнеутверждения, и вследствие этого развития (развития идеи свободы) на Западе естественным образом утвердились и институт политической демократии, и принцип верховенства закона, и приоритет прав человека.

В.С. Степин одной из фундаментальных мировоззренческих установок западных обществ (исследователь относит их к обществам «техногенной цивилизации») считает «принцип преобразующего деяния» [245, с. 35]. Согласно данному принципу, окончательно утвердившемуся и получившему всестороннее

теоретическое обоснование в эпоху Просвещения, человек понимается как свободное создание, ориентированное на активную деятельность в отношении окружающего мира. «Деятельность человека, - пишет В.С. Степин, - должна быть направлена вовне, на преобразование и переделку окружающего мира, в первую очередь, природы, которую человек должен подчинить себе» [245, с. 34]. Другими словами, имеет место антропоцентристская установка, на основании которой человек свои устремления направляет на преобразование окружающего мира, подчинение природы, проявляя тем самым свободу. Таким образом, свобода предъявляется В.С. Степиным как неотъемлемая черта жизни обществ «техногенной цивилизации», как ограниченное лишь нормами закона «право на все».

Верховенство закона. В XVII в. Т. Гоббс, разработав теорию общественного договора, принцип верховенства закона преподнес как объективно необходимое условие создания и функционирования общества и государства. Несмотря на наличие других более поздних версий данной теории, представленных в трудах Дж. Локка [162], Ж.-Ж. Руссо [231], обращение к идеям английского исследователя актуализируется тем, что это была первая основательная попытка в рамках западного социально-философского познания придать обоснование необходимости практического воплощения указанного принципа в жизни общества.

Теория Т. Гоббса основана на признании человека в естественном состоянии эгоистичным созданием. Следствием естественного эгоизма является столь же естественное желание человека причинить вред всем окружающим. В силу этого состояние «войны всех против всех» для исследователя является естественным состоянием общества. Данное положение Т. Гоббс обосновывает таким образом: «Наиболее частая причина, в силу которой люди желают вреда друг другу, состоит в том, что многие желают одновременно одну и ту же вещь, которой, однако, они не могут ни пользоваться сообща, ни поделить между собою, откуда

следует, что ее нужно отдать сильнейшему; кто же является сильнейшим, решается борьбой» [80, с. 304].

Следовательно, состояние «войны всех против всех», в котором изначально находятся люди, обусловлено тем, что они стремятся удовлетворить свои естественные эгоистические потребности. При этом очевидно, что общество не может быть жизнеспособно в таком состоянии, а значит, требуются искусственные ограничения такого естественного положения. Этим ограничением выступает правовое государство, основанное на принципе верховенства закона. Люди подчиняются такому государству на основе действия общественного договора - соглашения, в соответствии с которым в обмен на ряд гарантий со стороны государства они сознательно ограничивают свой естественный эгоизм.

Возникновение государства благодаря заключаемому общественному договору происходит в силу того, что каждый человек говорит другому: я передаю право управлять собой этому человеку или этой группе людей, но делаю это при условии того, что и ты передашь ему (или группе людей) свое право. В результате такого объединения индивидов и возникает государство.

Важно отметить, что Т. Гоббс, следуя метафизической методологии, не различал специфику разных обществ и свою универсальную теорию общественного договора сконструировал на основе анализа современного ему общества Англии XVII в., находящегося в тот период времени в состоянии гражданской войны. Именно поэтому применительно к жизни как английского, так и других западных обществ его теория, одним из центральных положений которой стал принцип верховенства закона, обнаружила свою адекватность.

Спустя два столетия Г. Гегель, рассуждая о конкретных проявлениях свободы применительно к восточным и западным обществам, акцентировал внимание на таких социальных институтах как право и мораль, показывая характерную для Востока и Запада специфику их соотношения.

И если для Востока, согласно воззрениям философа, характерно взаимопроникновение норм морали и права, то Запад характеризуется

приоритетом последних. При этом значимое, по мнению Г. Гегеля, для развития западных обществ разделение морали и закона осуществилось еще в Древнем Риме. Философ пишет: «Римляне произвели это великое разграничение и придумали правовой принцип, являющийся внешним, т.е. не зависящим от настроения и чувства... Именно благодаря этому [они] приобрели свободу духа...» [72, с. 312]. Характерная порой для общества Древнего Рима бессердечная и бездушная рассудочность стала результатом появления и действия именно римского права. Древнеримское право являлось, пожалуй, самой существенной отличительной чертой *Pax Romana* (древнеримского мира). А безусловное верховенство норм закона как единственно верных основ регламентации социального поведения людей, стало не только основным его (древнеримского права) принципом, но и в последующем яркой чертой идентитетов обществ западной цивилизации (этот принцип был ими должным образом воспринят). Эта черта была четко подмечена И.В. Киреевским, отмечавшим в середине XIX в., что «на Западе... все отношения общественные основаны на условии или стремятся достигнуть этого искусственного основания. Вне условия нет отношений правильных, но является произвол, который в правительственном классе называется самовластием, в управляемом - свободой» [141, с. 123]. В свою очередь, длительное время проживший в США П. Бергер, пришел к выводу о том, что в XX в. американское общество (как самый выразительный, по его мнению, «случай западного индивидуализма» [39, с. 119]) «все больше и больше превращается в «договорное общество» [39, с. 143].

Принцип верховенства закона как одно из определений идентитета западной цивилизации рассматривает С. Хантингтон. «Понимание центральной роли права в цивилизованном существовании пришло от римлян, - утверждает, развивая идею Г. Гегеля, исследователь, - Средневековые мыслители разрабатывали идею естественного права, в соответствии с которым монархи должны были осуществлять свои властные полномочия. Традиция обычного (некодифицированного) права сложилась в Англии. В эпоху Абсолютизма в XVI

и XVII веках принцип верховенства закона чаще нарушался, чем соблюдался, однако идея подчинения человеческой власти какому-то внешнему ограничению сохранилась... Традиция верховенства закона заложила основу конституционного строя и защиты прав человека, в том числе права собственности, от произвола властей. В других цивилизациях [незападных] закон играл не такую важную роль и в гораздо меньшей степени определял взгляды и поведение людей» [283].

О доминировании норм права над другими социальными нормами в жизни западных обществ рассуждает А.С. Панарин. На примере складывания специфики жизнеустройства американского общества исследователь показывает, что «в США на основе правового режима сложилось самодеятельное общество, основанное на свободных контрактных отношениях между различными лицами и группами, в том числе между гражданином и государством... Первой заботой создателей американской республики было установление такой системы права, которая стояла бы на стороне гражданского общества и обеспечивала ему гарантии перед лицом государства. Отсюда примат права над государством и формирование единой системы правовых норм, одинаково обязательных как для отдельных граждан, так и для государственных и правительственных инстанций» [201, с. 63 - 64]. А.С. Панарин демонстрирует настоящую фундаментальность верховенства правовых норм в специфике жизнеустройства американского общества, что подчеркивается, во-первых, словами о «правовом режиме», во-вторых, отмечаемым приматом «права над государством» в целом. Отсюда логично проистекает определение философом общественных отношений в американском обществе в качестве «контрактных», поскольку, руководствуясь доминантой права, индивиды могут взаимодействовать между собой исключительно на контрактной (договорной) основе.

В свою очередь демократия на Западе выступила ключевым политическим институтом, закрепляющим принцип верховенства правовых норм. В этой связи К. Шмитт отмечает следующее: «Ни одно государство западноевропейского культурного круга не смогло устоять перед распространением демократических

идей и институтов» [297, с. 165]. Данное высказывание акцентирует внимание на том объективном факте, что именно для Запада демократия стала наиболее приемлемой формой государственного политического устройства, имеющей, конечно же, в каждом из западных государств свое специфическое проявление (Как утверждает Э. Гидденс: «Существуют различные формы и различная степень демократизации» [78, с. 83]). При этом можно сделать уточнение: устоять западноевропейские общества не смогли по той причине, что демократия естественным образом институционализировала отмеченные выше общие для данных обществ определения их идентитетов - индивидуализм, свободу, верховенство закона.

П.И. Новгородцев, как и большинство отечественных философов конца XIX - начала XX вв., был убежденным сторонником отнесения демократии к системе политического релятивизма, для которой характерны: отсутствие абсолютных порядков, верований, воззрений, относительность всех политических направлений и мнений, и поэтому утверждал, что «демократия означает возможно полную свободу личности, свободу ее изысканий, свободу состязаний мнений и систем. Если Платон существо демократии усматривал в том, что всякий получает здесь возможность жить, как хочет, и устраивать свою жизнь, как ему нравится, то это древнее определение как нельзя лучше подходит и к современному пониманию демократии» [194, с. 392 - 393]. Восходящее еще к временам Платона и Аристотеля представление о демократии, не могло не быть воспринято Западом, поскольку придавало идентитету западного общества адекватное государственно-правовое оформление. В частности, уже упоминаемый П. Бергер, рассматривая индивидуализм как одну из черт узнаваемости западной цивилизации, фактически отдавал демократии роль легитимизирующей его (индивидуализм) системы. В конечном счете, демократия логично была вписана в рамки идентитета индивидуалистического общества.

Таким образом, анализ самых существенных отличительных свойств, черт, качеств западной цивилизации (западного общества) позволяет сделать следующие выводы.

Доказано, что исходя из специфики западной цивилизации (западного общества), прежде всего индивидуализма и свободы, обоснованным является ее (западной цивилизации) признание в качестве индивидуалистического общества. Различаемые черты, свойства, качества индивидуалистического общества выступают как определения идентитета данного общества и раскрывают содержание его идентичности.

Показано, что индивидуалистическое общество сохраняло себя благодаря адекватному становлению на каждом новом этапе своего развития. Адекватность эта проявлялась в том, что основой становления, поддержания его идентичности каждый раз выступал потенциал объективно сложившегося идентитета данного общества.

Установлено, что идентичность индивидуалистического общества воспроизводилась в ходе его развития. Индивидуалистическое общество определяло себя как феодальное, капиталистическое, потребительское или доиндустриальное, индустриальное, постиндустриальное. Но при этом оно оставалось именно индивидуалистическим благодаря тому, что становление общества происходило на основе потенциала его исторически сложившегося идентитета. Фундаментальные определения идентитета индивидуалистического общества сохранялись и развивались, позволяя каждый раз по-новому воспроизводить его (общества) идентичность.

II.3. Идентитет коллективистского общества

Задача параграфа - на примере российского общества раскрыть идентитет коллективистского общества.

Раскрытие идентитета коллективистского общества представляется крайне актуальной задачей на фоне постоянно предпринимаемых тенденциозных попыток сознательного принижения особенностей этого типа общества, обоснования того, что общества с таким характером социальности выступают как «регрессивные», «недоразвитые» и т.д. Историческая практика жизнеутверждения коллективистских обществ преподносит разные оформления коллективистской социальности, которые чрезвычайно существенны в контексте раскрытия их (коллективистских обществ) идентитетов. К примеру, «для народов Средней Азии оформлением коллективистской социальности стал "хашар" - имеющая глубокие исторические корни традиция работать всем миром с целью преодоления общих трудностей - яркий пример коллективной поддержки и помощи. Одно из оформлений коллективизма исламских народов в целом выражено понятием "умма" - сообщество верующих, т.е. весь исламский мир» [17, с. 7 - 8].

Российское общество под влиянием объективных условий и субъективных факторов своего становления также сформировалось коллективистским, и являясь таковым, успешно утверждало себя в ходе истории. В ходе этого многовекового самоутверждения естественным образом образовался и укрепился идентитет российского общества, в структуре которого необходимо выделить следующие его важнейшие определения.

Соборность. В процессе жизнеутверждения российского общества особое значение приобрела идея соборности.

Понятие соборности впервые упоминается в одном из Символов христианской веры в словах о единой святой, соборной и апостольской церкви. В традиции христианства соборность раскрывается как церковное единство христиан в вере, любви и жизни. При этом именно Русская православная церковь придала идее соборности исключительное значение, а первое наиболее полное

раскрытие данного понятия обнаруживается в исследованиях А.С. Хомякова. Соборность рассматривается философом как естественное единение людей, основанное на Божественной благодати взаимной любви [291]. В аспекте религиозном, связанном непосредственно с практикой жизнедеятельности российского общества, соборность выступает как духовное единение людей на основе общей принадлежности православной вере, осознание себя православным народом, утверждающим своими трудами великую державу. В таком контексте соборность развертывается как характерная установка религиозного сознания, крепко связывающая устремления и помыслы людей. Поэтому, уже в аспекте светском, соборность можно раскрыть в качестве характеристики совершенства общественных отношений.

В дальнейшем идею соборности восприняли философы «серебряного века» и продолжили ее осмысление. В религиозно-философском учении Г.В. Флоровского Церковь определяется как «соборная личность» [272]. По мнению Л.П. Карсавина соборностью является симфония (всеединство, гармоническая согласованность). Поэтому опираясь на идею «соборности, философ ввел синонимичное понятие "симфоническая личность"» [17, с. 8], которая предстает единством индивидуальных личностей, а, следовательно, этим понятием определяется и общество в целом. Для философа общество как «симфоническую (соборную) личность» отличает диалектический характер содержания жизни. «... Соборное... действие, - пишет философ, - не является действием отвлеченным... Оно всеедино, т.е., совершаясь во всех, в каждом, совершается по особому, соответственно его индивидуальности. Но оно все-таки должно быть и действием всех, т.е. предполагает согласованность и согласие всех» [136, с. 209].

При этом обратим внимание, что философы-славянофилы заложили основы различения типов общества в отечественном социально-философском познании, философы «серебряного века» продолжили их разработку. «В этой связи, упоминаемые выше понятия "соборность", "симфония" выступали в качестве фундаментальных определений идентитета российского общества как общества

коллективистского» [17, с. 8], демонстрировали стремление отечественных исследователей на уровне философского теоретизирования исследовать и поддерживать адекватные основы его (российского общества) идентичности.

Самое основательное социально-философское осмысление понятия соборности, его понимание в контексте и духовной, и светской жизни общества, в частности российского, предпринял отечественный философ С.Л. Франк. «Соборность, - пишет исследователь, - ... есть "органически неразрывное единство "я" и "ты", вырастающее из первичного единства "мы"» [274, с. 60]. Согласно философу, соборность предполагает единомыслие, единодушие, осознание множеством людей общей жизни и судьбы, взаимопонимание, любовь к соотечественникам, внутреннее родство и соответственно закономерно складывается в условиях жизнедеятельности именно коллективистского общества - общества, естественным образом способного быть соборным. И поэтому соборность выступает существенной характерной чертой жизнедеятельности российского общества, т.е. выступает как важное определение его идентитета. В этой связи «С.Л. Франк подчеркивал, что общечеловеческие категории не имеют соборного смысла, ибо невозможно установить отмеченные выше соборные отношения в рамках всего человечества как абстрактной массы "людей вообще"» [17, с. 8 - 9].

Для обозначения коллективистской специфики российского общества Н.А. Бердяев применяет понятие «коммунотарность», выступающее в его исследованиях в качестве синонима понятия «соборность». Философ пишет: «Коммунотарность есть... общность и братство в отношениях людей» [44, с. 496]. При этом данное понятие философ употребляет как альтернативное по отношению к понятию «коллективизм», что вполне объяснимо. Как поясняет автор диссертационного исследования: «Дело в том, что это не отрицание последнего, а попытка вскрыть одно из его метафизических толкований, согласно которому "коллективизм" есть подавляющая индивидов коллективная реальность. Поэтому "коммунотарность", по сути, является иным (соборным) пониманием

коллективизма, адекватным объективно сложившейся коллективистской специфике жизни российского общества» [17, с. 9].

А.С. Панарин полагает, что соборность наиболее значительно проявилась в московском периоде отечественной истории (от завершения татаро-монгольского ига до начала реформ Петра I). Именно в этот период, по мнению философа, русские люди сильнее всего осознавали, определяли себя в качестве православного народа - хранителя и защитника великой святоотеческой традиции. «Не племенное чувство и не имперская гордыня скрепляли идентичность русских людей московского периода, а православный идеал священного царства, основанный на высшей правде и жертвенном служении святой апостольской вере» [200, с. 7], - отмечает исследователь.

А.В. Гулыга обращается к высказыванию эмигрировавшего в Англию искусствоведа И.Н. Голомштока: «Соборность - типично русское понятие, но я продолжаю считать, что национальные особенности здесь не причем. Каждый народ проходит стадию коллективного сознания. Потом это рассыпается. Русское сознание просто отстало от европейского» [99]. То, что понятие соборности характерно именно для русского языка и ни на один другой язык мира непереводимо «уже говорит о соборности как об исторически сложившейся отличительной черте жизни российского общества, т.е. как об определении его идентитета. Относительно же отставания в развитии сознания позволим категорически не согласиться, поскольку исходим из необходимости познания обществ такими, какими они сложились в социальной действительности в силу объективных условий и субъективных факторов» [17, с. 9].

В связи с этим точка зрения современного российского исследователя В.С. Семенова выступает более объективной. «В России, - пишет В.С. Семенов, - традиция приоритета в бытии людей социального единения выражалась в повседневных отношениях социального общения людей, их общности, товарищества, коллективизма. Всегда это была огромная и тесная социальная связанность людей между собой, живущих вместе, активно помогая друг другу.

Это проявлялось... в русской общине, соборности. В совокупности духовность и коммунальность, социальность с самого начала были и остаются двумя главнейшими отличительными чертами цивилизационного облика и цивилизационного развития народов России» [236, с. 30]. Исследователь делает акцент на соборности как существенном определении идентитета российского общества.

Для С.Г. Кара-Мурзы соборность также является исторически сложившейся особенностью жизнеустройства российского общества. «В антропологической модели, развитой в России... православными философами, - пишет С.Г. Кара-Мурза, - человек есть соборная личность, средоточие множества человеческих связей. Здесь человек всегда включен в солидарные группы (семьи, деревенской и церковной общины, трудового коллектива...). Обыденным выражением этой антропологии служит девиз: "Один за всех, все за одного"» [130, с. 335]. Исследователь показывает, что соборность, объективно являясь определением идентитета российского общества, соответствующим образом находила отражение в адекватной его (российского общества) специфике системе теоретизирования, представленной преимущественно религиозными философами, в частности, в развертывании данными философами представления о личности.

Общинность. Идея соборности раскрывает специфику, прежде всего, духовных (преимущественно православных) основ коллективистской социальности российского общества. В свою очередь понятие «общинность» выступает определением характерного светского и экономического уклада его жизни, особенно в сельском крестьянском хозяйстве.

При этом необходимо сделать уточнение. Как уже было отмечено, с первобытных времен прослеживается развитие человечества в рамках двух типов принципиально отличных друг от друга типов общин - родовых, образуемых по на основе кровного родства и соседских, образуемых на основе совместного проживания. Их отличие были обусловлено особенностями отношений внутри общины.

Каждый член родовой общины обладал определенным от рождения социальным статусом индивидуального характера. В общине же соседской статус рядового члена определялся его личными способностями. Поэтому «важно учитывать, что возникавшие в Западной Европе общины являлись родовыми и формировались по кровнородственному признаку. В свою очередь древними славянами создавались общины соседские, и общинность в данном случае выступала как характеристика крепких общественных отношений. Именно в этом значении мы рассматриваем данное понятие (общинность)» [17, с. 10].

Философы-славянофилы, всесторонне изучив общинность российского общества, разработали теорию общинности. Радея за судьбы Отечества, они видели в ней (общинности) важнейшее определение идентитета российского общества, одну из наиболее важных основ воспроизводства его идентичности, выражающую одновременно особенности государственного устройства России, хозяйственный быт, характер русского народа.

В.Н. Лешков в работе «Еще о русском воззрении на науку и начале общинности в древней России», во-первых, опираясь на факты истории, показывает, что «общинность естественным образом стала особой формой общественной жизни русского народа, характеристикой его общественных отношений» [17, с. 10], во-вторых, проводит уже отмеченное нами существенное отличие общинного и родового быта, а общинность рассматривает как понятие, синонимичное общинному быту. «... общинность, естественно, означает особую форму общественной жизни народа, - отмечает исследователь, - Община есть название для той связи лиц, которою живут они в известном месте, городе, посаде, селе; общинность есть обозначение для жизни всего народа, если он живет по городам, посадам, селам, общинам. Жил ли наш народ такую жизнь, жил ли он городами, селами, деревнями? Странно и предлагать подобный вопрос людям, которые не совершенные невежды в истории России. Исконная древность Киева, Новгорода, Смоленска, Суздаля и т.д., неизведанная старина сельских поселений, о которых упоминают древнейшие акты княжеских завещаний или

договоров и правительственные книги писцевые, окладные и т.д., все это ставит вопрос вне всякого сомнения» [160].

Философ, показывая общинность как исторически сформировавшуюся черту жизнедеятельности российского общества, и далее, находясь в дискуссии с западниками, ставит вопрос о том, насколько возможным было устройство древнерусских общин на основе родового быта. В связи с этим В.Н. Лешков отмечает желание представителей западничества обосновать, что, например, такие города как Смоленск, Киев, Новгород были построены и населены родичами, управлялись по родовым законам. И их не настораживает то, что речь идет о родстве тысяч родственников, которые осознают свое родство, имеют в своей среде родоначальника, и повинуются ему как общему отцу. Славянофилы же, как утверждает исследователь, такой факт совместного проживания людей рассматривают в качестве аргумента несостоятельности предположения о присутствии в истории Отечества родового быта, обнаруживают в селах, посадах, городах множество разнообразных семей и фамилий, племен и родов. Соответственно, В.Н. Лешков делает заключение о том, что данная «разнородная масса связывалась не родством, управлялась не родовым произволом, а правилами, которые вытекали из общей жизни, общих нужд и общих польз всего населения, по началам общинности» [160].

Таким образом, ответив на поставленный вопрос, философ подтвердил указанное выше понимание общинности как характеристики общественных отношений российского общества, объективно сформировавшейся в древнерусский период его жизни, вызванной правилами «общей жизни, общих нужд и общих польз всего населения».

Поэтому В.Н. Лешков приходит к выводу, что «общинность городов с их вечем, собственным судом и управлением, не подлежит сомнению, и мы можем пристать к стороне, доказывающей, что русский народ древности жил и действовал по началам общинности, а не родовой или патриархальной связи»

[160], именно «русская общинность содействовала союзу народа в обществе и в государстве, родила... различия от Запада, образовала Русскую историю» [160].

Ю.Ф. Самарин сущность общинного быта в России раскрывает следующим положением: «Семейство и род представляют вид общежития, основанный на единстве кровном; город с его областью - другой вид, основанный на единстве областном и позднее епархиальном; наконец, единая, обнимающая всю Россию государственная община, - последний вид, выражение земского и церковного единства. Все эти формы различны между собою, но они суть только формы, моменты постепенного расширения одного общинного начала, одним [желанием] жить вместе в согласии и любви, [желанием] сознанным каждым членом общины как верховный закон, обязательный для всех и носящий свое оправдание в самом себе, а не в личном произволении каждого. Таков общинный быт в существе его» [233, с. 29]. Следовательно, по мнению философа, «общинность пронизывает все уровни жизни российского общества и именно поэтому рассматривалась славянофилами в качестве самой значительной его (российского общества) отличительной черты жизни, наиболее важным проявлением его коллективистской социальности, а следовательно, определением его идентитета» [17, с. 11].

Развивая теорию общинности, И.С. Аксаков изучал объективные условия становления и жизнедеятельности российского общества, и обращал внимание на то, что «условия нашего политического устройства и наши государственные идеалы должны быть совершенно иные, чем в Европе, где или вовсе нет оседлого сельского населения, или же очень мало, и во всяком случае нет таких громадных масс народа, обеспеченных на долгие веки землею, прочно сидящих на основах поземельного общинного владения, крепко сплоченных общинной организацией» [6, с. 305].

Для философов-славянофилов сельская община выступала объективно сложившимся фундаментальным компонентом идентитета российского общества. Исходя из этого, отстаивая всеми силами ее значение, они смотрели на сельскую общину сообразно сложившимся к тому времени условиям жизни России,

учитывая несомненную необходимость прогрессивного развития страны («Община промышленная есть или будет развитием общины земледельческой» [289, с. 133]). При этом речь шла о прогрессе не по пути заимствования чуждого и противоестественного, а в направлении сохранения и дальнейшего воспроизводства идентичности российского общества, в основе которой находится его (общества) объективно сложившийся идентитет. «... у нас есть село, - пишет И.С. Аксаков, - чего уж почти нет на Западе, и ... в нашем селе лежит залог нашей силы, зерно нашего органического своеобразного развития. Село - вот, скажем кстати, заглавие того ученого труда, к которому мы призываем наших статистиков, экономистов, политиков, юристов и пр., и пр., - село с его сельскою промышленностью, торговлею, ремесленным, фабричным и заводским производством, село пашенное, село торговое, село с неотъемлемым от него общинным обычаем, с общинным самоуправлением» [6, с. 308].

Оппоненты славянофилов - западники, также акцентировали внимание на исторически сложившемся общинном быте российского общества как характерной черте его жизни. К.Д. Кавелин, являясь прежде всего правоведом, выступал с критикой общинного быта славян, поскольку он имел «юридическую неопределенность» [128, с. 24]. Обращаясь к терминологии крестьян, в наиболее полной форме сохранивших нравы, обычаи предков (древних славян), К.Д. Кавелин рассуждает о том, что все отношения они рассматривают через призму своеобразного родства. Например, «помещика крестьяне называют отцом, себя - его детьми. Младшие называют старших - дядями, дедами, тетками, равные - братьями, сестрами» [18, с. 36]. И данная терминология, как отмечает исследователь, не была навязана, а естественным образом сложилась много веков назад, наряду с другими особенностями русского народа.

В целом, общинность российского общества выступила объективной чертой его жизни, востребованной сложными геополитическими (перманентные военные посягательства с Запада и Востока), географическими (требующая освоения огромная территория), климатическими (суровый климат) условиями. В данных

условиях, первоочередную исключительную актуальность приобретает вопрос выживаемости общества, обеспечить которую оно способно только в силу наличия крепких общественных отношений. В свою очередь, становление и развитие последних естественным образом происходило в рамках общинного уклада жизни российского общества.

В связи с этим И.В. Киреевский, конструктивно анализируя специфику устройства общественной жизни в России и на Западе, пишет следующее: «Рассматривая общественное устройство прежней России, мы находим многие отличия от Запада, и во-первых: образование общества в маленькие так называемые миры. Частная, личная самобытность, основа западного развития, была у нас также мало известна, как и самовластие общественное. Человек принадлежал миру, мир ему... Это общество не было самовластное и не могло само себя устраивать, само изобретать для себя законы, потому что не было отделено от других им подобных обществ, управлявшихся однообразным обычаем. Бесчисленное множество этих маленьких миров, составлявших Россию, было все покрыто сетью церквей, монастырей, жилищ уединенных отшельников, откуда постепенно распространялись повсюду одинаковые понятия об отношениях общественных и частных. Понятия эти мало-помалу должны были переходить в общее убеждение, убеждение - в обычай, который заменял закон, устраивая по всему пространству земель, подвластных нашей церкви, одну мысль, один взгляд, одно стремление, один порядок жизни» [141, с. 122].

Следовательно, традиция общинности (традиция общинного устройства общественной жизни) в работах философов-славянофилов предстает как реализация принципов социальности коллективистского типа, характерной для российского общества. При этом следует учесть, что теория общинности создавалась отечественными исследователями в рамках предпочтенной ими диалектической методологической традиции и поэтому выступает как «образ действительности, отражающий жизнь российского общества. Данная теория-

образ является существованием сущности прообраза, в качестве которого выступает общественная жизнь России» [17, с.12].

В современный период времени общинность продолжает оставаться важным объектом социально-философского познания со стороны отечественных исследователей, раскрываясь как одно из важнейших определений идентитета российского общества.

Именно в таком контексте раскрывает общинность С.Г. Кара-Мурза. Исследователь анализирует дискуссию между марксистами и народниками в отношении перспектив становления в России капитализма и следующим образом объясняет критику первых в отношении крестьянской общины, рассматривающих ее как фактор, сдерживающий развитие капитализма: «Это... типично либеральный взгляд. Он сводится к простой мысли: быть свободным индивидом лучше, чем входить в солидарный человеческий коллектив. Община и свободный индивидум вообще-то исходят из разных мироощущений...» [130, с. 19]. «Разными мироощущениями» выступают принципиально отличающиеся друг от друга идентитеты. В этой связи свобода выступает одним из основополагающих определений идентитета западного индивидуалистического общества, создающего благоприятную адекватную основу для успешного развития капитализма, а общинность - не сдерживающим его развитие фактором, а одним из существенных компонентов идентитета российского общества как общества коллективистского, требующего развертывания адекватной ему (идентитету) системы материального производства.

На текущем этапе социально-философского познания изучение отдельными исследователями общинности обусловлено желанием найти то, что способно заложить фундамент создания национальной идеи как способа решения проблемы идентичности современного российского общества. В частности, в этом направлении А.М. Новиковым предъявлена работа «Национальная идея России. Возможный подход», в которой для автора, вкладывающего в понятие менталитет общества содержание синонимичное понятию идентитета общества,

«общинность... является неотъемлемой чертой российской менталитета» [195, с. 4].

Раскрывая свое положение, исследователь отмечает: «Менталитет россиянина... общинный... - "один за всех и все за одного". Каждому читателю хорошо, наверное, известны выражения: "всем миром", "с миру по нитке - голому рубашку". Так вот, "мир" в этом смысле - это деревенская община, которая всегда основывалась на взаимопомощи и взаимовыручке» [195, с. 3 - 4]. При этом показательны рассуждения А.М. Новикова об идентитете в целом и общинности в частности именно российского общества, о менталитете россиянина, а не только русского народа, его справедливое утверждение о том, что общинность характерна для «народ[ов] с мусульманской историей, и с буддистской» [195, с. 4]. Поэтому вывод, к которому приходит А.М. Новиков, заключается в том, что «общинность свойственна... почти всем народам и народностям, населяющим Россию» [195, с. 4].

Гармония духовной и светской властей. Не идеализируя при изучении отечественной истории церковно-государственные взаимоотношения, следует обратить внимание на то, что в XIX и начале XX вв. отечественные философы (А.С. Хомяков, К.С. Аксаков, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев) применительно к жизни России активно продвигали идею социального христианства, которая, по словам Н.О. Лосского, выступает «учением о том, что принципы христианства следует осуществлять не только в личных индивидуальных отношениях, но и в законодательстве и в организации общественных и государственных учреждений» [166, с. 248]. Французский ученый Леруа-Болье, занимавшийся изучением общественной жизни России (к его исследованиям в одной из своих работ обращается Н.О. Лосский), полагал, что ее особенность может быть выражена в осуществлении духа христианства, в «применении этики Христа в общественной жизни не менее, чем в частной жизни» [166, с. 248].

На наш взгляд, во-первых, «идея социального христианства... стала попыткой философского осмысления исторических фактов сосуществования институтов государства и церкви в России» [11, с. 106]. Особенность этого сосуществования была показательно отмечена К.Д. Кавелиным, проводившим сравнительный исторический анализ становления и развития Западной Европы и России. Исследователь обращает внимание на то, что в Западной Европе происходила «борьба церкви с государством и католичества с протестантизмом» [128, с. 281], что «в первом случае характеризовало попытку осуществления и поддержки верховенства духовной власти над светской, а во втором случае - светской над духовной» [11, с. 106]. В России же «церковь никогда не выделялась из народной и государственной жизни, не представляла обособленной, гнетущей силы...» [122, с. 281]. Тем самым К.Д. Кавелин отмечает проявлявшуюся на практике тенденцию «к гармонии взаимоотношений между светской и духовной властями в качестве характерной черты жизни российского общества» [11, с. 106].

Во-вторых, продвижение идеи социального христианства было обусловлено особым значением православия в процессе жизнеутверждения российского общества, тем, что оно стало главной духовной составляющей его (российского общества) идентитета. А уже рассмотренное нами понятие соборности это значение подчеркивает.

Гармония норм права и морали. И.В. Киреевский доказывал, что изначально закон в древнерусском обществе раскрывался в принципиально ином содержании, нежели на Западе. В западном обществе закон с одной стороны служит ограничением индивидуальной свободы его членов, с другой стороны задает легитимные рамки проявления данной свободы, обеспечивая равенство прав индивидов в их устремлениях. В древнерусском же обществе закон выражал, в первую очередь, справедливость и правду, базируясь не на рационально сформулированных абстрактных схемах, а на соответствии морально-нравственным нормам, которые находили в нем свое завершение. Совсем не случайно изданный в XI веке первый свод законов древнерусского общества

назывался «Русская правда», означая необходимость жить не по абстрактно сформулированному закону, а прежде всего по правде, по справедливости, которыми и должны быть проникнуты правовые нормы.

В продолжение своих рассуждений И.В. Киреевский отмечает: «... законы [древнерусского общества], выражающие [общественные] отношения не могли иметь характер искусственной формальности; но выходя из двух источников: из бытового предания и из внутреннего убеждения, они должны были в своем духе, в своем составе и своих применениях носить характер более внутренней, чем внешней правды, предпочитая очевидность существенной справедливости буквальному смыслу формы; святость предания - логическому выводу; нравственность требования - внешней пользе» [141, с. 226]. В древнерусском обществе закон не создавался умозрительно, вступал в силу «только после того, как естественным образом проникал в понятия людей и постепенно входил в их нравы и общественный быт. И потому внутренняя справедливость древнерусского права брала верх над внешней формальностью» [18, с. 73].

Г. Гегель отмечал гармонию норм права и морали в качестве характерной черты жизни обществ Востока (к которым относил и Россию). В данном отношении Г. Гегель пишет следующее: «... на Востоке нравственные и моральные в себе отношения были обращены в юридические предписания» [72, с. 312]. Т.е. по убеждению философа в обществах Востока нравственные определения выражены как законы, что свидетельствует об их взаимопроникновении, о том, что закон и мораль в равной мере определяют поведение людей, являясь взаимосвязанными, в отличие от Запада, общества которого придерживаются принципа верховенства закона.

С.Г. Кара-Мурза, анализируя особенности жизнеустройства российского общества во второй половине XIX - начале XX вв. в контексте наметившейся тенденции к его (российского общества) модернизации - развитию промышленности по образцам западного капиталистического хозяйства, обращает внимание на совершенно иные в сравнении с обществами Запада

социокультурные условия, в которых этот процесс происходил. В частности, исследователь отмечает характерные черты западных обществ, указывая на то, что «главные ценности буржуазного общества - индивидуализм и конкуренция - в среде [российских] крестьян не находили отклика, а значит, ... нормы буржуазного права для подавляющего большинства народа привлекательными не были. Даже в самом конце XIX века русская деревня... жила по нормам традиционного права с очень большим влиянием общинного права» [130, с. 64].

В доказательство такого положения С.Г. Кара-Мурза цитирует исследователя крестьянства Т. Шанина: «В свое время я работал над общинным правом России. В 1860-е годы общинное право стало законом, применявшимся в волостных судах. Судили в них по традиции, поскольку общинное право - традиционное право. И когда пошли апелляции в Сенат, то оказалось, что в нем не знали, что делать с этими апелляциями, ибо не вполне представляли, каковы законы общинного права. На места были посланы сотни молодых правоведов, чтобы собрать эти традиционные нормы и затем кодифицировать их. Была собрана масса материалов, и вот вспоминается один интересный документ. Это протокол, который вел один из таких молодых правоведов в волостном суде, слушавшем дело о земельной тяжбе между двумя сторонами. Посоветовавшись, суд объявил: этот прав, этот не прав; этому - две трети спорного земельного участка; этому - одну треть. Правовед, конечно, вскинулся: что это такое - если этот прав, то он должен получить всю землю, а другой вообще не имеет права на нее. На что волостные судьи ответили: "Земля - это только земля, а им придется жить в одном селе всю жизнь"» [130, с. 64].

Этот яркий пример демонстрирует то, что нормы права в российском обществе исторически были проникнуты традиционными нормами, т.е. теми нормами, которыми индивиды традиционно руководствовались в своей повседневной жизни, передавая друг другу из поколения в поколение. И такое оформленное в виде общинного права взаимопроникновение было обусловлено объективными условиями жизнедеятельности российского общества,

необходимостью поддержания крепких общественных отношений («жить в одном селе всю жизнь»), регуляция которых исключительно нормами права, возвышающимся над остальными социальными нормами, не будет отражать реальной практики жизни индивидов в коллективистском обществе, и при формальном подходе, способна привести к их (общественных отношений) дисгармонизации, что негативно скажется на жизнеспособности общества. Именно поэтому исторически гармония норм прав и морали как условие гармонии общественных отношений для обеспечения жизнеспособности общества, его прогрессивного развития, стала одним из определений идентитета российского общества как общества коллективистского.

Народный характер. «Из того, что пишется и говорится на Западе, - отмечал в 1923 году Б.П. Вышеславцев, - я вижу, что русский народ и русская судьба все еще остается полной загадкой для Европы» [60, с. 112]. Загадкой этой, по мнению мыслителя, выступает, прежде всего, русский характер, который, как и любой народный характер «необычайно устойчив, быть может, он даже всегда остается тем же, и самые неожиданные и невероятные колебания судьбы вскрывают только его скрытые, но всегда присутствовавшие потенции; так что из глубокого понимания характера можно прочесть всю его судьбу» [60, с. 112]. Б.П. Вышеславцев доказывал, что характер народа есть одна из устойчивых основ его жизни, а, значит, выступает как важное определение идентитета общества.

При этом, когда мы говорим о русском характере (характере русского народа) как определении идентитета российского общества мы не впадаем в заблуждение. Л.П. Карсавин в этом отношении пишет следующее: «Нас... занимает субъект русской культуры, в частности, русской государственности. Его я называю русским народом, не придавая этому термину никакого определенного этнологического смысла. Русский народ многоединство (или, если угодно, многоединый субъект) частью существующих, частью исчезнувших, частью на наших глазах определяющихся или ожидающих самоопределения в будущем народностей, соподчиненных - пока что - великороссийской» [136, с. 160]. Как

видим философ, следуя диалектическому принципу всеединства, раскрывает русский народ как многоединый (соборный) субъект, соединяющий в себе другие народы России, выступающий оформлением гармонии межнациональных отношений и в то же время справедливо указывает на государствообразующую роль русского народа.

Аналогичную позицию высказывает С.Н. Булгаков. «Даже те государства, - отмечает философ, - которые в своем окончательном виде состоят из многих племен и народностей, возникли в результате государствообразующей деятельности одного народа... В этом смысле Россия, конечно, остается и останется русским государством при всей своей многоплеменности...» [52, с. 446]. В этой связи и Н.О. Лосский, задавая посыл к изучению характера русского народа словами «Россия и русский народ» [165] (называя так главу одной из своих работ), придерживается обозначенных Л.П. Карсавиным и С.Н. Булгаковым взглядов.

В чем же заключена своеобразность русского народного характера?

П.Е. Астафьев эту своеобразность определил следующим образом: «Отличительные черты русского народного духа... характерны и слагаются в ... своеобразный, законченный,... отличный от духовного строя западных народов строй... Если свести... уже отмеченные черты к их... общему... выражению, раскрывающему перед нами и самый органически цельный и законченный индивидуальный строй их, то мы получим следующее определение самобытного русского национального характера: глубина, многосторонность, энергическая подвижность и теплота внутренней жизни и ее интересов рядом... с несклонностью ко всяким задачам внешней организации, внешнего упорядочения жизни и соответствующим равнодушием к внешним формам, внешним [материальным] благам и результатам своей жизни и деятельности» [24, с. 41 - 42]. Исследователь демонстрирует, что для русского человека «устроение внешних форм жизнедеятельности не является чем-то исключительным и приоритетным. Это устроение должно находить свое

гармоничное место в более многостороннем, глубоком процессе совершенствования» [18, с. 130] человека. В связи с этим П.Е. Астафьев отмечает: «Не утратить гармонической полноты, глубины... своего духа в преследовании задач устроения... внешних организаций жизни... - такова главная и высокая, и... смиренная забота истинно русского характера» [24, с. 52].

По мнению П.Е. Астафьева русский человек характеризуется такими качествами как «непоколебимое благодушие среди... житейских невзгод, ... мягкость, широкая терпимость, очень отличная от индифферентизма людей Запада,... геройское терпение, невероятно спокойно, без ропота и с трогательным достоинством переносящее самые тяжелые испытания, каких немало пришлось вынести [российскому обществу] в тысячелетней жизни своей..., внутренняя крепость...» [24, с. 53]. Философ обращает внимание на то, что качества русского характера позволяли решать встающие перед обществом задачи, преодолевать немалое количество «тяжелых испытаний».

Н.А. Бердяев, изучая характер русского народа, разрабатывает теорию русской души. По мнению исследователя в русской душе «есть много простоты, прямооты и бесхитрности, ей чужда всякая аффектация,... взвинченный пафос,... гонор» [43, с. 180]. В русской душе есть настоящее смирение, она «отдает себя церковному коллективизму, всегда связанному для нее с русской землей» [43, с. 181]. Одновременно с этим русская душа предстает для Н.А. Бердяева совокупностью загадочных противоречий, тезисов и антитезисов, объективно отражающих практику жизнеутверждения российского общества. «... Загадочную антинонимичность можно проследить в России во всем. Можно установить неисчислимое количество тезисов и антитезисов о русском национальном характере, вскрыть много противоречий в русской душе» [43, с. 56], - поясняет философ. В качестве примера Н.А. Бердяев рассуждает о свойственном русской душе пламенном искании правды, и вместе с тем указывает на ее (души) леность.

В исследованиях Н.Я. Данилевского, раскрывающих идентичность обществ славянского культурно-исторического типа, в первую очередь российского

общества, в том числе, уделяется внимание и характеру его (русского общества) народа. Отмечается, что «характер русских, и вообще славян, чужд... насильственности, исполнен... мягкости, покорности, почтительности» [103]. Показательно, что речь не идет об односторонне-предвзятом предъявлении данного определения идентитета родного исследователю общества, поскольку наряду с отмеченными особенностями характера Н.Я. Данилевский упоминает и так называемые «болезни русского народа», ставшие проявлением уже других присущих характеру русского народа черт.

Н.О. Лосский в работе «Характер русского народа» раскрывает следующие его (характера русского народа) черты: религиозность, способность к высшим формам опыта, страстную силу воли, даровитость, мужественность (сочетаемую с женственной мягкостью), исконную доброту [165]. В свою очередь стремление к добру философ связывает с совестью, считая, что она особенно свойственна русскому народу, позволяет различать добро и зло, ведет к совершенному нравственному состоянию. Одновременно исследователь выделяет и такие черты русского характера как вспышки необузданной жестокости, беспечность, склонность к абсурдным поступкам и т.д. В таком подходе можно усмотреть стремление философа к объективному изучению предмета исследования, преодолению его идеализации или абстрактных трактовок.

А.М. Новиков, обращаясь на современном этапе жизни русского общества к особенностям его менталитета, делает акцент именно на особом характере индивидов: на таких качествах как доброта, гуманное мировоззрение, подвижничество. «В чем же основные особенности русского менталитета?» [195, с. 3], - задает вопрос исследователь и отвечает: «Во-первых,... доброта... У этого качества есть обратная сторона - удивительная терпимость к угнетению, стойкие перенесения страданий от угнетателей. Во-вторых,... гуманное мировоззрение... В третьих -... чувство подвижничества. Россиянину нет равных, когда надо поднять неподъемное или вытерпеть нетерпимое, когда надо

"растворить" свою жизнь в жизни других людей или целиком посвятить себя делу, которому служишь» [195, с. 3].

В целом, отмеченные выше отечественные исследователи попытались осмыслить то, что и в России и на Западе определялось понятием «русской души», и, в указанных выше чертах характера русского народа, в том числе в противоположности этих черт, их переплетении, была четко уловлена ее загадочность для западного мира и одновременно важная составляющая отличительности российского общества, значимое определение его идентитета.

Таким образом, мы можем сделать следующие выводы.

Установлено, что отечественными философами XIX - начала XX вв. были предприняты значительные усилия в направлении изучения отличительных, объективно сложившихся особенностей жизни российского общества, согласно которым особое значение придается совершенствованию общественных отношений. Эти особенности являются коллективистскими определениями идентитета российского общества и доказывают, что российское общество выступает как коллективистское, раскрывают содержание его идентичности.

Показано, что изучая идентитет российского общества как общества коллективистского, имеет место необходимость поддержания его (общества) коллективистской идентичности с учетом всех современных объективных условий и субъективных факторов становления на текущем этапе развития. «В этой связи в современных условиях жизни России соборность предстает как основа ее духовного единства, общинность - как особое качество отношений» [17, с. 13] между людьми, гармония норм права и морали как законотворческий принцип, гармония духовной и светской властей как особенность взаимоотношений государства и институтов духовной власти и т.д.

2.4. Развитие идентитета общества

Задача параграфа - доказать, что идентитет общества развертывает свой потенциал применительно к конкретным историческим эпохам, т.е. развивается, позволяя обществу оставаться самим собой на разных этапах его жизнедеятельности.

Существенный объем философских, исторических и социологических исследований посвящен решению вопроса периодизации исторического процесса на основе выделения конкретных исторических эпох. Цель данных исследований заключалась в доказательстве наличия прогрессивного развития человечества, поскольку каждая эпоха раскрывала его (развития) качественно специфический период. Соответственно выдвигались критерии и детерминанты, на основе которых можно было делать вывод о смене исторических эпох и раскрывать их (эпох) качественное отличное друг от друга содержание. На этом направлении сложились различные подходы к пониманию исторических эпох, и именно этим объясняется отсутствие общепринятого определения понятия «историческая эпоха».

В XVII-XVIII вв. в рамках западноевропейских философско-исторических исследований широкое распространение получил подход, согласно которому в истории человечества различаются три последовательных эпохи: дикости, варварства и цивилизации. Выделение этих эпох находилось в русле доказательства идеи поэтапного перехода человечества к новому более прогрессивному состоянию, демонстрации наличия определенной направленности истории. Результатом же ряда дальнейших исследований явилось разделение истории на первобытную эпоху, античность, средневековье, эпоху Нового времени и новейшее время.

В XIX в. свой подход к периодизации всемирного исторического процесса предложил Г. Гегель, на основе разработки понятий мирового духа и национального духа. История согласно философу есть самореализация мирового духа как абсолютной идеи, задающей направленность исторического процесса, а именно движение в направлении все большего восполнения столь же абсолютной идеи свободы. В свою очередь национальный дух как дух определенного народа, которому Г. Гегель отводил ключевую роль на арене всемирной истории в определенный период времени с точки зрения решающего вклада в восполнение идеи свободы, выступает конкретным проявлением развития мирового духа. На основе выявления таких национальных духов, философ выделил четыре последовательно сменивших друг друга исторических периода: «восточный мир», «греческий мир», «римский мир», «германский мир», каждый из которых выдвинул на арену всемирной истории ключевой для восполнения идеи свободы национальный дух (народ) и с точки зрения концепции Г. Гегеля стал эпохой мировой истории, исторической эпохой, специфическим содержанием которой явилась соответствующая (увеличивающаяся с каждой эпохой) степень восполнения идеи свободы [72].

Существенно дополнил разработку представлений о смене исторических эпох Н.Я. Данилевский, благодаря тому, что в противовес концепции единства мировой истории, т.е. деления ее на универсальные для всех обществ исторические эпохи, различал специфические культурно-исторические типы и доказывал наличие особого пути развития каждого из них [103]. Каждый культурно-исторический тип (и соответственно объединяемые им общества), согласно исследователю, последовательно проходит через три исторические эпохи - этнографическую, государственную и цивилизационную (культурную), но содержание их применительно к жизнеутверждению конкретного культурно-исторического типа особенно.

Н.И. Кареев, в отличие от Н.Я. Данилевского, был сторонником идеи всемирно-исторического процесса, и в качестве главнейших исторических эпох

всемирной истории последовательно выделял эпоху древнейших восточных цивилизаций, греко-римский мир, средние века, западноевропейское средневековье, эпоху перехода от средних веков к новому времени и период новой европейской истории [132]. В предложенном Н.И. Кареевым понимании эпох заложена его приверженность представлению о главенствующей роли тех или иных народов в конкретный исторический период, достижения и успехи которых становятся, таким образом, детерминантами каждой исторической эпохи, определяя в конкретную историческую эпоху жизнь и других народов (исходя их отстаиваемого исследователем принципа происходящего в каждую историческую эпоху взаимодействия различных народов).

В концепции общественного прогресса К. Маркса применительно к истории определенного общества синонимом понятия «историческая эпоха» выступает понятие «общественно-экономическая формация». Это, в частности, доказывает исследователь исторического материализма Г.Е. Глезерман: «Открытие последовательности смены общественно-экономических формаций дает объективную основу для периодизации исторического процесса и его деления на основные исторические эпохи. Переход от одной к формации к другой... всегда означает переход к новой исторической эпохе» [79, с. 250 – 251]. При этом исследователь делает уточнение и поясняет, что понятие «историческая эпоха» выступает все же как более конкретное по сравнению с понятием «общественно-экономическая формация». «Если в понятии "общественно-экономическая формация", - пишет Г.Е. Глезерман, - обобщаются существенные черты общественного порядка, свойственного всем странам, находящимся на данной степени социально-экономического развития, то понятие "историческая эпоха" характеризует своеобразие данного времени, данного отрезка истории...» [79, с. 254].

К. Маркс выделил следующие общественно-экономические формации (эпохи): первобытнообщинная, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая и коммунистическая и приложил основательные

исследовательские усилия к доказательству их последовательной смены, которая обусловлена имеющим объективный, закономерный характер развитием производительных сил и производственных отношений. Поэтому, согласно К. Марксу, каждая из формаций (эпох) характеризуется своим способом материального производства, а именно - определенным уровнем развития производительных сил и соответствующим этому уровню типом производственных отношений [175]. Следовательно, в каждой исторической эпохе способ материального производства выступает в качестве ее ключевой детерминанты, определяет специфику эпохи.

К. Ясперс для обозначения исторических эпох использует понятие «период мировой истории» и исходит из наличия четырех таких периодов: «прометеевской эпохи (возникновение речи, орудий труда, умения пользоваться огнем)..., эпохи великих культур древности, эпохи духовной основы... человеческого бытия [начинающуюся с VIII-II вв. до н.э., когда полностью формируется человек в его духовной открытости миру]..., эпохи развития техники [начавшуюся в XVII-XVIII вв.]» [303, с. 53]. Раскрывая свой подход к познанию мировой истории, К. Ясперс показывает, что у каждой эпохи есть свои детерминанты и, в частности, по отношению к современной эпохе к числу таковых относит ускоренное развитие науки и техники и связанную с ним (ускоренным развитием) высокую динамику социальных изменений.

Д. Белл в концепции постиндустриального общества предложил свой подход к периодизации истории, основанный на выделении доиндустриального (традиционного), индустриального и постиндустриального общества, каждое из которых раскрывает содержание определенной исторической эпохи. Исследователь утверждает, что на долю первой (традиционной) эпохи приходится пять с лишним тысячелетий истории, а последующие две эпохи (индустриальная и постиндустриальная) охватывают всего около трехсот лет. В качестве основного критерия смены указанных эпох позиционировался исключительно технический фактор, проявлявшийся в развитии производственного потенциала общества.

Отсюда, доиндустриальная эпоха раскрывалась Д. Беллом как эпоха примитивного производства, обеспечивающего добычу и переработку ресурсов, а индустриальная уже в качественно ином содержании - как эпоха производства заранее определенных продуктов [36].

Советский исследователь М.А. Барг использует понятие «историческое время» («социально-историческое время»). В отличие от календарного (счетного) времени, данное понятие характеризует не количественную меру движения истории, а качественную его (движения) сторону и тем самым позволяет выделять особенное содержание определенного периода в истории общества. «...Огромный отрезок календарного времени, - поясняет исследователь, - может означать лишь исторически ничтожный путь, проделанный данным обществом, и, наоборот, незначительный отрезок календарного времени может означать громадный путь, проделанный им во времени историческом» [31, с. 85].

Т.е. категория «историческое время» фактически выступает синонимом понятия «историческая эпоха», позволяет, как пишет М.А. Барг, «опредметить» время - наделить его определенным социально-историческим содержанием, зафиксировав качественную специфику конкретного периода жизни общества, и тем самым доказывает наличие разных имеющих свою специфику исторических эпох, в которых может пребывать общество.

Наряду с отмеченными выше подходами к периодизации исторического процесса выделялись также эпохи, имевшие место в процессе исторического развития конкретных обществ: к примеру, эпоха Возрождения как этап развития европейской (преимущественно западноевропейской) культуры, или выделяемые в так называемой «новой западноевропейской истории» Н.И. Кареевым эпоха религиозной реформации (до XVII в.), эпоха господства абсолютной монархии (с середины XVII в. до французской революции), вместившая в себя «век просвещения», и «новейшая» эпоха (после французской революции) [132]. Также применительно к истории конкретных обществ выделяются эпохи, олицетворением которых выступают выдающиеся государственные деятели,

представители культуры и искусства. На этой основе, к примеру, в истории российского общества различаются эпохи Петра I (Петровская эпоха), А.С. Пушкина, в истории Англии эпоха Шекспира и т.д.

Таким образом, главный для нашего исследования вывод, проистекающий из отмеченных выше подходов к периодизации истории, заключается в том, что разные исследователи по-своему стремились показать следующее - исторически эпохи сменяют друг друга и каждая эпоха имеет свою специфику (свои детерминанты).

Исходя из этого, мы формулируем положение, согласно которому идентитет общества не является чем-то раз и навсегда заданным, стационарным, и каждое общество в сменяющих друг друга исторических эпохах, имеющих свои детерминанты, раскрывает сообразно им (детерминантам эпохи) новые грани своего идентитета, сохраняя тем самым свою идентичность (остаётся самим собой). В данном отношении мы опираемся на диалектику изменчивости и устойчивости, проявляющуюся в ходе развития общества и выступающую выражением закона отрицания отрицания (который характеризует направление процесса развития, единство поступательности и преемственности в развитии, возникновение нового и относительную повторяемость некоторых моментов старого). Т.е. изменчивость общества выражается в новых проявлениях присущих ему (обществу) качеств, свойств, характерных черт в соответствии с содержанием конкретной исторической эпохи, а устойчивость - в сохранении его идентичности. При этом в отличие от большинства универсалистских по характеру подходов к пониманию исторических эпох, мы исходим из того, что разные общества пребывают в столь же разных, характерных именно для них, эпохах. Существенной основой для такого дифференцированного подхода предстают, к примеру, исследования Н. Я. Данилевского [103].

Положения о том, что сохранение идентичности общества требует развертывания потенциала его (общества) идентитета в разных исторических эпохах, придерживались многие отечественные исследователи.

А.С. Хомяков взяв за основу понимания проблемы идентичности общества представление о том, что «общество, которое вне себя ищет сил для самосохранения уже находится в состоянии болезненном» [291, с. 469], следующим образом сформулировал свой взгляд на развитие идентитета российского общества: «Теперь, когда эпоха создания государственного кончилась, когда связались колоссальные массы в одно целое, несокрушимое для внешней вражды, настало для нас время понимать, что человек достигает своей нравственной цели только в обществе, где силы каждого принадлежат всем и силы всех каждому. Таким образом, мы будем подвигаться вперед смело и безошибочно, занимая... открытия Запада, но придавая им смысл более глубокий или открывая в них те человеческие начала, которые для Запада остались тайными,... воскрешая древние формы жизни русской, потому что они были основаны на святости уз семейных и на неиспорченной индивидуальности нашего племени. Тогда, в просвященных и стройных размерах, в оригинальной красоте общества, соединяющего патриархальность быта областного с глубоким смыслом государства, представляющего нравственное и христианское лицо, воскреснет древняя Русь...» [291, с. 470].

Отмеченные философом древние формы русской жизни выступают в качестве определений идентитета российского общества, воспроизводство (воскресение) которых выступает, по мнению А.С. Хомякова, основой его (общества) жизнеспособности - сохранения его идентичности. При этом философ избегает приписываемому славянофилам стремлению к самоизоляции российского общества, воспроизводству определений его идентитета без учета объективных реалий соответствующей исторической эпохи. Слова о «занимании открытий Запада» позволяют утверждать, что А.С. Хомяков рассуждает именно о развитии идентитета российского общества с учетом объективного содержания соответствующей периода его (российского общества) жизни, когда идентитет общества столь же объективно должен раскрыться новыми гранями и через это способствовать сохранению идентичности российского общества.

В аналогичном русле о развитии идентитета общества рассуждает И.С. Аксаков, обозначая этот процесс как «возвращение к народным началам» [6, с. 153]. «Народные начала» у И.С. Аксакова, по аналогии с «древними формами русской жизни» А.С. Хомякова, являются фундаментальными определениями идентитета российского общества и в возвращении к ним на фоне особенно остро обозначившихся во второй половине XIX в. попыток приписывания, декларирования российскому обществу определений чуждого ему идентитета, исследователь видит сохранение его идентичности.

Крайне важно, что для философа возвращение народных начал не является их простым консервативным в некогда сформировавшихся формах воспроизводством, игнорирующим объективно изменившиеся условия жизни российского общества. «...Возвращение понимается не в смысле консерватизма, - поясняет И.С. Аксаков, - а в смысле восстановления правильного кровообращения, правильного развития, в смысле возвращения к живой истине...» [6, с. 153]. Являясь, как и другие славянофилы, сторонником идеи адекватного специфике жизни общества содержания прогресса, именно в прогрессивном развитии естественно сложившихся в ходе жизнеутверждения общества определений его идентитета («правильном развитии», развитии идентитета) философ видел общественный прогресс, который, исходя из такого подхода, логично предстает как процесс, направленный на сохранение идентичности общества в изменяющихся условиях его жизни. И слова современного исследователя В.Н. Грекова, изучавшего труды И.С. Аксакова, данную точку зрения подтверждают: «Аксаков не стремился идеализировать прошлое, вернуть утраченное время. Он... искал время истинное» [92, с. 19]. Найти адекватные ответы на поставленные соответствующей эпохой жизни российского общества вопросы - именно в этом видел свою исследовательскую задачу И.С. Аксаков.

И.В. Киреевский был убежден в необходимости сохранения исторически сложившейся идентичности российского общества как общества

коллективистского, что предполагает, по мнению философа, естественное развитие его идентитета с учетом объективных требований общественного прогресса, условий конкретной исторической эпохи.

К примеру, одним из таких условий для И.В. Киреевского являлся объективно свершившийся факт проникновения западного просвещения в Россию. «... можно ли без сумасшествия думать, - рассуждает философ, - что когда-нибудь, какою-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжении двухсот лет? Можем ли мы не знать того, что знаем, забыть все, что умеем? Еще менее можно думать, что 1000-летие русское может совершенно уничтожиться от влияния нового европейского» [141, с. 118]. И если ранее по объективным причинам не имевшее место, но начавшееся (по столь же объективным причинам) в XVIII в. в эпоху Петра I проникновение в Россию западного просвещения стало одним из условий жизни российского общества, то с учетом этого условия и необходимо заботится о сохранении идентичности общества посредством развития его идентитета.

Поэтому отталкиваясь в решении проблемы сохранения идентичности общества, прежде всего, от анализа содержания конкретной исторической эпохи, И.В. Киреевский, обратившись к имеющим многовековые исторические корни определениям идентитета российского общества, в частности, к соборности, по отношению к данному определению формулирует вопрос следующего содержания: «Какой же результат всего сказанного? Желать ли нам возвратить его?» [141, с. 126]. И отвечает, принимая во внимание содержание той исторической эпохи, в которой пребывало российское общество в середине XIX в.: «Если правда, что самая особенность русского быта заключалась в его живом исхождении из [православного] христианства и что форма этого быта упала вместе с ослаблением духа, то теперь эта форма не имела бы решительно никакой важности. Возвращать ее насильственно было бы смешно, если бы не было вредно. Но истреблять оставшиеся формы может только тот, кто не верит,

что когда-нибудь Россия возвратится к тому живительному духу, которым дышит ее церковь.

[В то же время] перемещение прошлого в новое, отжившего в живущее было бы то же, что перестановка колеса из одной машины в другую, другого устройства и размера: в таком случае или колесо должно сломаться или машина. Одного только желаю я: чтобы те начала жизни которые хранятся в учении святой православной церкви, вполне проникнули убеждения всех степеней и сословий наших, чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие и чтобы та цельность бытия, которую мы замечаем в древней, была навсегда уделом настоящей и будущей нашей православной России» [141, с. 126]. Данное положение доказывает, что И.В. Киреевский, отстаивая необходимость сохранения идентичности общества, сохранение это видит не в направлении пребывания идентитета в стационарном состоянии, а в направлении его развития, когда выступающие в качестве определений идентитета общества «начала жизни» раскрывают свой потенциал в контексте изменившихся (новых) условий жизни общества.

Ю.Ф. Самарин, являясь не только общественным мыслителем, но и государственным деятелем, с чувством особой горечи констатировал в качестве главного недуга современной ему России нарушение цельности общественного организма, выразившееся в произошедшем разобщении между российским государством и русской землей - российским правительством и русским народом, и как следствие, отсутствие в народе «общественного духа», того, что позволяло Отечеству ранее преодолевать тяжелейшие испытания, сохранять свою жизнеспособность. Обнаруживая причины этого недуга в истории, а именно в начавшихся в эпоху Петра I преобразованиях российского общества, философ ставит проблему развития его (российского общества) идентитета.

«Если нам скажут, - пишет исследователь, - что преобразование России в той именно форме, в которой оно совершилось, было делом исторической

необходимости...; что все существенное, живое и предназначенное к дальнейшему развитию, что только имела в себе древняя Русь, спаслось и перешло под другими названиями в Россию преобразованную..., - все это мы пропустим без всякого возражения... Пусть же все будет так, как думают самые горячие и последовательные поклонники Петра I, но мы ожидаем и от них добросовестного признания, что современное разобщение правительства с народом было последствием... его великого подвига, и что пока это разобщение длится, пока не восстановится тем или другим историческим процессом цельность нашего общественного организма, пока не потечет опять полную струей народная жизнь, до тех пор политическая роль Российского государства будет постоянно ниже его призвания» [232, с. 389].

Данное положение Ю.Ф. Самарина обращает на себя внимание тем, что, во-первых, при всем неоднозначном отношении славянофилов к эпохе Петра I, содержанием которой стали существенные преобразования в жизни российского общества, его свершения все же определяются как «великий подвиг»; во-вторых, самые существенные особенности древнерусского периода жизни Отечества, объективно выступающие исторически сформировавшимися определениями идентитета российского общества, «предназначены к дальнейшему развитию», т.е. идентитет общества (в данном случае российского общества) обладает потенциалом, способностью к развитию. Следовательно, можно утверждать, что для Ю.Ф. Самарина (как и для других славянофилов) эпоха Петра I стала предметом неоднозначного отношения не с точки зрения осуществленных преобразований, а с точки зрения того в какой мере в преобразованиях данного исторического времени отразился «предназначенный к развитию» идентитет российского общества, насколько оказался востребован его потенциал.

В целом исследования славянофилов еще раз убеждают в том, что их обращение к древнерусскому периоду отечественной истории в попытках найти ответ на решение жизненно важных для современного им российского общества вопросов было продиктовано не желанием «возврата к старому», а

доказательством наличия у сложившегося в данный период отечественной истории идентитета российского общества потенциала, который должен быть востребован в новых условиях для решения главной задачи - сохранения его (российского общества) идентичности. Такой подход славянофилов к решению проблемы сохранения идентичности родного общества посредством развития его идентитета подтверждает, в частности, С.Г. Кара-Мурза, справедливо утверждая, что «возможность русской общины встроиться в индустриальную цивилизацию еще до народников предвидели славянофилы. А.С. Хомяков видел в общине именно цивилизационное явление - “уцелевшее гражданское учреждение всей русской истории” и считал, что община крестьянская может и должна развиваться в общину промышленную» [130, с. 20]. Положение о развитии крестьянской общины в общину промышленную является примером того, как может раскрываться потенциал идентитета общества, в данном случае потенциал такого определения идентитета российского общества как общинность, в контексте объективно меняющихся условий его жизни (одним из которых во второй половине XIX - начале XX вв. и являлась индустриализация).

В конце XIX в. идея развития идентитета общества получила дальнейшую разработку в исследованиях В.П. Воронцова. Данным исследователем вопрос о необходимости развития идентитета общества был актуализирован в контексте дискуссии о реализации в России капиталистического способа материального производства, которая в более широком значении предстала в качестве дискуссии об адекватной специфике российского общества системе организации материального производства в новых исторических условиях.

В.П. Воронцов, разрабатывая свой отличный от марксистского подход к организации системы материального производства, учитывал специфику условий жизнедеятельности российского общества и прежде всего тот факт, что в конце XIX в. в России крестьянство представляло доминирующий по численности класс (крестьяне составляли 85 % населения России), а крестьянское хозяйство на базе общинного землевладения являлось одной из важнейших основ его

жизнеспособности (в конце 70-х годов XIX в. в крестьянско-общинное производство было вовлечено почти 90% земли России). В этой связи, не идеализируя натуральное крестьянское хозяйство, В.П. Воронцов (как, к слову, и не идеализировавшие уклад древнерусского общества славянофилы) предложил проистекающий из исторически сложившихся особенностей хозяйственной деятельности российского общества вариант организации его материального производства в новых условиях.

Основой этого варианта стала идея «народного производства» - гармоничного соединения земледельческого, ремесленного и промышленного производств и придания ключевой роли в этом производстве в конце XIX в. именно крестьянскому трудовому хозяйству. В.П. Воронцов в этой связи отмечает: «Русский земледелец должен быть, в то же время, и промышленным рабочим, резкое отделение земледельческого труда от неземледельческого представляется невозможным» [57, с. 310].

Таким образом, если крестьянское хозяйство на базе общинного землевладения рассматривать в качестве не только основы хозяйственной деятельности российского общества, но и что вполне логично в качестве проявления одного из определений его идентитета - общинности, то в уже произошедшем к тому времени сочетании земледельческого и ремесленного производств, и предлагаемом в дальнейшем их соединении с производством промышленным, четко обнаруживается стремление исследователя к доказательству необходимости сохранения данного проявления (сохранения идентитета общества) посредством его развития - придания ему новой более прогрессивной формы, соответствующей объективным требованиям конкретной исторической эпохи жизни российского общества. В.П. Воронцов выступал за воспроизводство отечественных традиций хозяйственной деятельности в новых для России условиях, а в более широком значении - за объективный характер развития идентитета российского общества.

И.А. Ильин проблему развития идентитета общества актуализирует в своих размышлениях о грядущей России. Воспринимая революцию в качестве сильнейшего переживаемого Россией кризиса, проявившегося в осуществлении ряда кардинальных нарушающих развитие идентитета российского общества преобразований, И.А. Ильин формулирует важные вопросы о том, каким должно быть возрождение России, ее будущие очертания, основная задача. И в своих ответах философ обозначает необходимость воспроизводства потенциала идентитета российского общества с учетом изменившихся в результате революции условий его жизни.

В частности, российским обществом исторически был накоплен существенный потенциал в области воспитания индивида и обращение к нему видится для философа одним из направлений развития его (российского общества) идентитета. «Грядущая Россия, - пишет И.А. Ильин, - будет нуждаться в новом, предметном воспитании русского духовного характера; не просто в "образовании" (ныне обозначаемом... словом "учеба"), ибо образование, само по себе, есть дело памяти, смекалки и практических умений в отрыве от духа, совести, веры и характера. Образование без воспитания не формирует человека, а... портит его... Надо раз и навсегда установить и признать, что безграмотный, но добросовестный простолудин есть лучший человек и лучший гражданин, чем бессовестный грамотей... Новой России предстоит выработать себе новую систему национального воспитания и от верного разрешения данной задачи будет зависеть ее будущий исторический путь» [126, с. 218-219].

В данном частном вопросе образования и воспитания, выступающем при этом, безусловно, вопросом исключительной важности в жизни общества, философ обозначает себя приверженцем разрабатываемого в отечественном теоретизировании с середины XIX в. подхода к образованию, согласно которому образование есть единство обучения и воспитания. Этот подход, начиная с исследований К.Д. Ушинского [260], исторически стал отличительным идентификационным признаком отечественной системы образования, проявив

себя не только в теоретизировании, но и отразившись в реальной практике жизнедеятельности российского общества. Поэтому рассуждая о выработке новой системы национального воспитания, И.А. Ильин тем самым рассуждает о необходимости воспроизводства сложившейся в Отечестве системы образования (как единства обучения и воспитания) в новом оформлении, соответствующем содержанию наступившей исторической эпохи и позволяющем российскому обществу сохранить свою идентичность. Следовательно, более широкая постановка данного частного вопроса приводит нас именно к проблеме развития идентитета общества, и в данном отношении философ вносит свой вклад, как в ее постановку, так и непосредственно в ее решение.

С.Г. Кара-Мурза в работе «Советская цивилизация», предприняв основательную попытку осмысления советской эпохи, был сторонником представления о ней как об «особом периоде в истории государственности Руси, а затем России», [130, с. 329], убежден в том, что власть в советский период создавала государство «продолжая, в новом обличье, путь развития Российской государственности» [130, с. 173]. И для доказательства данного раскрывающего идею развития идентитета общества положения, будучи погруженным в изучение жизни Отечества в указанный период, объективно вынужден был обращаться и к предыдущим страницам жизнеутверждения родного общества, которое сам С.Г. Кара-Мурза определял как коллективистское, в первую очередь, исходя из такого определения его идентитета как общинность.

В частности, рассуждая о судьбе русской крестьянской общины в контексте изменившихся условий жизни общества (в контексте произошедшей смены эпох - наступления советской эпохи), исследователь предъявляет объективный исторический факт, раскрывающий на примере самосохранения крестьянской общины идею развития идентитета общества. «Вообще, спор о земледельческой общине, - утверждает С.Г. Кара-Мурза, - можно считать законченным после двух исторических экспериментов: реформы Столыпина и Октябрьской революции 1917 г. Получив землю, крестьяне повсеместно и по своей инициативе

восстановили общину. В 1927 г. в РСФСР 91% крестьянских земель находился в общинном землепользовании. Как только история дала русским крестьянам короткую передышку, они определенно выбрали общинный тип жизнеустройства» [130, с. 20]. Исследователь показывает, что общинность, исторически выступая одним из важнейших определений идентитета российского общества, объективно была воспроизведена в его сельскохозяйственной сфере с учетом новых условий наступившей советской эпохи, при этом, что важно, воспроизведена, используя слова С.Г. Кара-Мурзы, «в новом обличье», т.е. раскрывшись по-новому.

«Конец XX в. с полным правом можно назвать эпохой перемен» [245, с. 3], - пишет В.С. Степин и подразумевает начавшиеся в этот период в российском обществе существенные преобразования (реформы, получившие название «перестройка»), вызвавшие распад СССР, возникновение новой геополитической ситуации, демократизацию, переход к рыночной экономике. Все это в совокупности стало содержанием новой эпохи жизни российского общества, и как утверждает философ, углубило в нем кризисные процессы, и поэтому, как и И.А. Ильин, особую актуализацию В.С. Степин придает вопросу о будущем России. «И вновь, как это не раз случалось в переломные периоды нашей истории, - отмечает исследователь, - встают вопросы: куда идем, какое общество строим, что ждет Россию в будущем?» [245, с. 3]. Отвечая на этот вопрос, философ выходит на проблему развития идентитета общества.

Для В.С. Степина идентитет общества содержится в культуре, которую, следуя подходу многих исследователей, философ рассматривает в широком значении, как то, что образует в целом специфику определенного общества. При этом исследователь придерживается понятия «динамика культуры», означающего, что происходящие в жизни общества перемены объективно приводят к изменению его культуры (идентитета). «Любые крупные перемены в человеческой жизнедеятельности предполагают изменение культуры, - утверждает В.С. Степин, - Внешне она предстает как сложная смесь

взаимодействующих между собой знаний, предписаний, норм, образцов деятельности, идей, проблем, верований, обобщенных видений мира и т.д. Вырабатываемые в различных сферах культуры (науке, обыденном познании, техническом творчестве, искусстве, религиозном и нравственном сознании и т.д.), они обладают регулятивной функцией по отношению к различным видам деятельности, поведения и общения людей. В этом смысле можно говорить о культуре как сложноорганизованном наборе надбиологических программ человеческой жизнедеятельности, программ, в соответствии с которыми осуществляются определенные виды деятельности, поведения и общения.

В свою очередь, воспроизводство этих видов обеспечивает воспроизводство соответствующего типа общества. Культура хранит, транслирует, генерирует программы деятельности, поведения и общения, которые составляют совокупный социально-исторический опыт» [245, с. 9 - 10].

Раскрывая далее уровни отмеченных надбиологических программ, составляющих содержание культуры общества (его идентитета), В.С. Степин демонстрирует свое понимание того, что называет «динамикой культуры».

Философ пишет: «Динамика культуры связана с появлением одних и отмиранием других надбиологических программ человеческой жизнедеятельности. Все эти программы образуют сложную развивающуюся систему, в которой можно выделить три основных уровня. Первый из них составляют реликтовые программы, представляющие своеобразные осколки прошлых культур, уже потерявшие ценность для общества новой исторической эпохи, но тем не менее воспроизводящие определенные виды общения и поведения людей. К ним относятся многие обычаи, суеверия и приметы, имеющие хождение даже в наши дни, но возникшие еще в культуре первобытного общества...

Второй уровень культурных образований - программы, которые обеспечивают воспроизводство форм и видов деятельности, жизненно важных для данного типа общества и определяющих его специфику. Наконец, можно

выделить еще один (третий) уровень культурных феноменов, в котором вырабатываются программы будущих форм и видов поведения и деятельности, соответствующих будущим ступеням социального развития. Генерируемые в науке теоретические знания, вызывающие перевороты в технике и технологии последующих эпох, идеалы будущего социального устройства, нравственные принципы, разрабатываемые в сфере философско-этических учений и часто опережающие свой век, - все это образцы программ будущей деятельности, приводящие к изменению существующих форм социальной жизни» [245, с. 10 - 11].

В.С. Степин показывает, что смена исторических эпох приводит к естественному нивелированию отдельных возникших на самых ранних стадиях существования общества составляющих его культуры («реликтовые программы»), не являющихся жизненно важными для общества, т.е. не имеющими определяющего значения в деле сохранения его идентичности. Но одновременно с этим именно сохранение идентичности общества требует того, чтобы «динамика культуры» предполагала воспроизводство в новых условиях тех форм и видов деятельности общества, которые исторически составляют его специфику, являются основой жизнеспособности общества, позволяют обществу оставаться самим собой в изменившихся условиях его жизнедеятельности. И, наконец, наряду с воспроизводством исторически сложившейся специфики общества «динамика культуры» предполагает наличие у культуры потенциала к развитию общества в направлении «нового будущего», при котором происходит его (общества) своеобразная подготовка к объективно происходящим изменениям. Фактически данный потенциал позволяет обществу найти себя в условиях новой эпохи, создает возможности для функционирования в этих условиях воспроизведенной специфики общества.

Таким образом, демонстрируя свое понимание «динамики культуры», философ раскрывает идею развития идентитета общества, развития, складывающегося из гармоничного сочетания, с одной стороны, процесса

воспроизводства специфики общества и, с другой стороны, его способности к «изменению существующих форм социальной жизни», что в совокупности позволяет обществу, оставаясь самим собой, быть адекватным условиям новой эпохи.

О необходимости сохранения идентитета общества в контексте его развития с учетом детерминант соответствующей исторической эпохи рассуждает также Б.С. Ерасов. В этой связи исследователь обращается к понятию «модернизация», понимая под ним объективную необходимость развития общества с учетом требований новой исторической эпохи. При этом преодолевая универалистский подход к данному понятию, справедливо отмечает, что процесс модернизации не может рассматриваться как осуществление некоторой «образцовой» модели, сформированной на опыте отдельных западных стран. Этот процесс разворачивается через определенные «противоречия, накладывающиеся на реальную социально-экономическую, политическую и социокультурную специфику данного общества» [118, с. 443].

В качестве одного из таких противоречий Б.С. Ерасов выделяет «противоречие между необходимостью достаточно быстрого обновления сложившегося культурного достояния и системы духовной регуляции, уже не отвечающей новым потребностям общества, и сохранением того ценного, что поддерживает жизненно важные общественные функции в многообразной и многоуровневой системе производства и деятельности» [118, с. 443]. Указанное противоречие выступает проявлением уже отмеченной диалектики изменчивости и устойчивости общества, являющейся исходным пунктом в изучении развития идентитета общества. Соответственно «обновление сложившегося культурного достояния и системы духовной регуляции, уже не отвечающей новым потребностям общества» предстает как раскрытие новых граней идентитета общества с учетом детерминант конкретной исторической эпохи, а «сохранение ценного, что поддерживает жизненно важные общественные функции» - как сохранение идентичности общества.

Именно в этом русле Б.С. Ерасов отстаивает идею развития идентитета общества, а в отношении приверженцев идеи создания «новой истории с чистого листа» формулирует следующее положение: «Новые прагматические ориентации не могут возместить весь комплекс утрачиваемых ценностей, так как важные сферы человеческого существования и социальной регуляции нуждаются в поддержании и постоянном воспроизводстве функциональных норм, ценностей и смыслов, вошедших в цивилизационное достояние данного общества» [118, с. 443].

Таким образом, сделаем следующие выводы.

Показано, что исторически эпохи сменяют друг друга и каждая эпоха имеет свою специфику (свои детерминанты). В соответствии с детерминантами исторической эпохи разворачивается потенциал идентитета общества, востребуются его (идентитета общества) новые стороны, благодаря чему общество остается самим собой (сохраняет свою идентичность) в новых условиях его жизнедеятельности.

Доказано, что развитие идентитета общества раскрывается на основе диалектики его изменчивости и устойчивости. Изменчивость общества выражается в разворачивании присущих ему (обществу) качеств, свойств, характерных черт как адекватных содержанию исторической эпохи, в развитии потенциала идентитета общества, а устойчивость - в сохранении его идентичности.

Установлено, что общество жизнеспособно в той мере, в какой оно раскрывает потенциал своего идентитета в различные исторические эпохи, т.е. сохраняет свою идентичность и оказывается способным преодолевать негативные факторы, препятствующие развитию идентитета общества. В свою очередь процессы преобразований общественной жизни, в которых не находит отражения развитие идентитета общества, влекут за собой гибель общества.

ГЛАВА 3. ИДЕНТИЧНОСТЬ ЛИЧНОСТИ

Показывается, что идентичность общества востребует адекватную себе идентичность личности, изучаются методологические средства ее (идентичности личности) познания.

3.1. Понятие идентичности личности

Задача параграфа - с учетом наличия различных методологических традиций и соответствующих им теорий познания раскрыть понятие идентичности личности.

Личность в социальной философии – «это человеческий индивид в совокупности его особенностей: социальных качеств, характерных черт, свойств, детерминированных обществом» [16, с. 16]. Что касается термина «идентичность», то, как уже было отмечено, первую основательную разработку он получил в трудах Э. Эриксона в середине XX в. и с тех пор стал активно использоваться не только в психологических, но и в социологических, культурологических, социально-философских исследованиях.

Характерной чертой термина «идентичность» является его использование во многих синонимичных значениях: уникальность, особенность, самобытность, «самость» и т.д. При этом в науке данный термин преимущественно «рассматривается как тождество и соответственно предполагает процесс отождествления, т.е. идентификации (по отношению к личности речь идет также о

синонимичном процессе самоопределения)» [16, с. 16]. Идентичность всегда предполагает отождествление (идентификацию) субъекта, и именно поэтому по отношению к отдельному индивиду идентичность определяется как тождественность человека самому себе. При этом отождествление становится основанием различия субъектов (отсюда и происходят упомянутые выше значения термина «идентичность»). Здесь содержится диалектика тождества и различия, которую применительно к изучению проблемы идентичности личности показательно выразил В. Хесле: «Я могу быть идентичен себе только в том случае, если... отличаюсь от других людей» [287, с. 116]. Соответственно, «идентичность личности раскрывается как ее (личности) способность оставаться собой в изменяющихся условиях жизни благодаря собственному самоопределению (отождествлению)» [16, с. 16].

В таком отношении возникают вопросы о том, что же должно лежать в основе тождественности человека, с чем индивид должен себя отождествлять и, соответственно, что образует идентичность его личности (позволяет оставаться собой в изменяющихся условиях)? Ответы на эти вопросы были предложены задолго до появления термина «идентичность».

На Западе идентичность личности как самостоятельная проблема начинает впервые изучаться в работах Р. Декарта, Д. Юма, Дж. Локка, И.Г. Фихте и ряда других исследователей.

Р. Декарт выступил основателем принципа дуализма в познании действительности, базирующемся на выделении существующих независимо друг от друга реальностей: реальности врожденных идей (трансцендентальной реальности), т.е. понятий, несущих в себе абсолютное знание, и материальной «реальности, объективно находящейся в идеях» [104, с. 396]. Эта независимость проявляется в признании первичности врожденных идей по отношению к материальному миру, вещи и процессы которого, в силу данной независимости, могут быть познаны, соответственно, лишь в той мере, в какой восполнят заложенное о них в идеях знание. Показательный пример такой независимости

Р. Декарт приводит в своих рассуждениях о свете: «Предполагая здесь трактовать о свете, я желаю первым долгом обратить ваше внимание на то, что надо различать чувство света, т.е. идею, появившуюся в нашем воображении при посредстве наших глаз, и то, что имеется в предметах, производящих в нас эти чувства, т.е. то, что имеется в пламени или в Солнце и называется светом. Хотя каждый убежден в том, что идеи нашего мышления совершенно сходны с предметами, от которых они происходят, я все таки не вижу убедительных оснований, что это действительно так; наоборот, имеется много наблюдений, которые должны заставить нас в этом сомневаться» [104, с. 173].

Именно в силу того, что идеи и предметы, от которых они происходят, противопоставлены друг другу, и соответственно воспринимаемый нами предмет не может быть познан исходя из наших чувственных о нем представлений, то истинное абсолютное знание об этих предметах заключено в изначально заданных (врожденных) идеях, свойственных человеческому разуму (интеллекту). Весь рационалистический идеализм философии Р. Декарта построен на доказательстве того, что именно врожденные идеи (понятия), свойственные человеческому интеллекту, делают возможным познание внешнего мира, потому что эти идеи одновременно суть и основные свойства объективного мира.

Таким образом, познание вещей и процессов материального мира возможно только в той мере, в которой они восполняют свои идеи. А значит, есть все основания скептически относиться к возможности истинного познания процессов и вещей материального мира, что Р. Декарт подтверждает дополнительно следующим положением: «... я предполагаю, что все видимые мною вещи ложны... Что же тогда можно считать истинным? Может быть, только то, что в мире нет ничего достоверного?» [104, с. 341-342].

Исходя из принципа дуализма, Р. Декарт выводит соответствующее положение о дуалистической природе человека, выделяя два типа независящих друг от друга субстанций: мыслящую (духовную) и телесную. Тезис мыслителя «я мыслю, следовательно я существую» [104, с. 282] становится отправной точкой

изучения им проблемы тождества личности. Р. Декарт пишет: «... я есть субстанция, вся сущность или природа которой состоит только в мышлении и которая, чтобы существовать, не нуждается ни в каком месте и не зависит ни от какой материальной вещи. Так что мое я, т.е. душа, благодаря которой я есмь то, что я есмь, совершенно отлична от тела и более легко познаваема, чем тело, и если бы даже тела вовсе не было, душа не перестала быть всем тем, что она есть» [104, с. 283], и добавляет далее: «... я - истинная и действительно существующая вещь. Но какая вещь? Вещь, которая мыслит... [104, с. 344]. Таким образом, если человек это исключительно мыслящая вещь (субстанция), а мыслящая (духовная) субстанция является первичной и независимой по отношению к телесной, то, следовательно, в основе идентичности личности по Р. Декарту лежит отождествление человека с мыслящей (духовной) субстанцией. Идентичность личности необходимо рассматривать как изначальную заданность, как абстрактную врожденную идею (понятие), наличествующую в мыслящей (духовной) субстанции и познаваемую в той мере, в которой эта идея восполняется в ходе реального существования человека.

Д. Юм предложил иное понимание идентичности личности. Прежде всего, исследователь ставит вопрос о существовании врожденных идей: «... существуют ли врожденные идеи, или же все идеи извлекаются из ощущения и рефлексии?» [300, с. 63], и отвечает на него следующим образом: «... идеи предваряются другими, более живыми восприятиями, из которых они извлекаются и которые они представляют (represent)» [300, с. 64]. Находясь, как и Р. Декарт, на позициях дуалистического познания мира, Д. Юм в противовес утверждает, что первичным является чувственное восприятие, а идея (понятие) предстает не более чем его (восприятия) репрезентацией, с помощью которого можно описывать процессы и вещи материального мира. Важно отметить, что философ использует фундаментальный для методологических традиций номинализма и реализма термин - «репрезентация» («represent»), предполагающий презентирование в акте сознания некоего реального, внешнего объекта иначе, чем он существует в

действительности. Почему иначе? Потому, что материальный мир (действительность) предстает у Д. Юма как сумма не связанных между собой вещей и процессов, что подтверждается следующими его словами: «... в познании никогда не наблюдается реальной связи между объектами» [300, с. 354], а значит мир, в принципе, не познаваем, и, следовательно, идея лишь репрезентирует наше впечатление, тем или иным образом описывает его.

Исходя из такой трактовки дуализма, в основании которой лежит положение о том, что простые впечатления предшествуют соответствующим идеям, Д. Юм рассуждает о тождестве личности. «Какое-нибудь единичное впечатление должно давать начало каждой реальной идее, - пишет исследователь. - Но я, или личность, есть не какое-нибудь единичное впечатление, а то, к которому по предположению относятся многие наши впечатления или идеи. Если идея нашего я порождается некоторым впечатлением, то оно должно оставаться неизменно тождественным в течение всей нашей жизни, поскольку предполагается, что наше я таковым именно и остается. Но нет такого впечатления, которое бы было постоянным и неизменным. Стрдание и наслаждение, печаль и радость, страсти и ощущения сменяют друг друга и никогда не существуют одновременно. Итак, идея нашего я не может происходить ни от этих, ни от каких-либо других впечатлений, а следовательно такой идеи совсем нет» [300, с. 345].

Таким образом, идентичность личности, по Д. Юму, не может быть образована врожденной идеей, восполнять которую человек призван в ходе своей жизни. Тогда что же образует тождество личности, или, исходя из логики рассуждений Д. Юма - что же позволяет приписывать тождество сменяющим друг друга восприятиям и предполагать, что личность обладает неизменным и непрерывным существованием в течение все своей жизни?

И в качестве ключевого элемента образования идентичности личности исследователь выделяет память, утверждая, что «память не только открывает нам тождество, но и способствует его порождению, производя отношение сходства

между восприятиями» [300, с. 355], и поэтому «память... следует рассматривать как источник личного тождества» [300, с. 356].

И, тем не менее, на наш взгляд, более важное положение, относительно изучения идентичности личности, проистекает из представлений Д. Юма, во-первых, об уже упоминаемой непознаваемости мира, во-вторых, о человеке как чувственном создании, как «пучке восприятий» [300, с. 354], следующих друг за другом с непостижимой быстротой, сменяющих друг друга. Исходя из этих представлений, Д. Юм формулирует фундаментальное положение об идентичности, согласно которому «тождество... лишь качество, которое мы приписываем восприятиям» [300, с. 354]. Т.е. идентичность личности есть то, что приписывается в качестве таковой, и в этой связи даже относительно предлагаемого в собственной теории понимания идентичности личности исследователь пишет: «... если кто-нибудь... будет все же думать, что у него иное представление о своем я, то я должен буду сознаться, что не могу дальше спорить с ним. Я могу лишь допустить, что он также прав, как и я...» [300, с. 346].

Другими словами, согласно Д. Юму, нет заданной идеи идентичности личности, существуют лишь различные сменяющие друг друга в ходе жизни человека представления о собственной идентичности, в выборе которых человек свободен, и которые соответственно репрезентируют меняющиеся чувственные восприятия. Представление об идентичности личности лишь репрезентирует идентичность личности как нечто непознаваемое, и поэтому может существовать множество представлений об идентичности, ни одно из которых не претендует на истинность. Память при этом лишь дает возможность воспринимать все приписываемые человеком себе в ходе жизни различные представления как собственные.

Дж. Локк в своих исследованиях идентичности личности в определенной мере придерживался тех же взглядов что и Д. Юм. Прежде всего, Дж. Локк отрицает существование врожденных идей, в том числе идеи тождественности («идея тождественности неврожденна» [161, с. 136]), обозначая тем самым

принципиально иную по отношению к теории Р. Декарта точку зрения. По мнению исследователя, необходимо рассуждать не о присутствии в одной личности всегда тождественной субстанции, а о том, что образует одну и ту же личность.

Свой ответ на вопрос о тождестве (идентичности) личности Дж. Локк формулирует следующим образом: «... личность есть разумное мыслящее существо, которое имеет разум и рефлексию и может рассматривать себя как себя, как то же самое мыслящее существо, в разное время и в различных местах только благодаря тому сознанию, которое неотделимо от мышления и, на мой взгляд, существенно для мышления, ибо невозможно, чтобы кто-нибудь воспринимал, не воспринимая, что он воспринимает. Когда мы видим, слышим, обоняем, пробуем, осязаем, обдумываем или хотим что-нибудь, мы знаем, что мы это делаем. Так бывает всегда с нашими настоящими ощущениями и восприятиями; благодаря этому каждый бывает для себя "самим собой", тем, что он называет *Я*, причем в этом случае не принимается во внимание, продолжается ли то же самое *Я* в той же самой или в различных субстанциях. Ибо поскольку сознание всегда сопутствует мышлению и именно оно определяет в каждом его *Я* и этим отличает его от всех других мыслящих существ, то именно в сознании и состоит тождество личности...» [161, с. 387].

Таким образом, если сознание формирует идентичность личности через осознание человеком ощущений и восприятий (осознание, того что это происходит именно с ним), то значит, можно сделать вывод, что идентичность личности как понятие призвано описать то или иное чувство или восприятие. Чувства и восприятия постоянно сменяют друг друга, и, соответственно, не может быть заданного представления человека о своем *Я*, а могут быть лишь аналогичным образом сменяющие друг друга описательные представления человека о своем *Я*, объединяемые сознанием.

И.Г. Фихте в своих исследованиях ставит вопрос об идентичности личности как вопрос о назначении человека в себе. Но прежде чем приступить к анализу

данного вопроса, следует отметить, что все исследования философа основаны на признании понятий (идей) первичными по отношению к вещам реального мира, и как утверждает исследователь «человек должен согласовывать все вещи вне него с его необходимыми практическими понятиями о них, понятиями, определяющими какими вещи должны быть» [271, с. 487]. При этом идеи выступают как недостижимые идеалы. «Мы... знаем..., что в действительном мире идеалы неосуществимы, - уточняет И.Г. Фихте. - Мы только утверждаем, что на основании этих идеалов действительность должна быть оценена и модифицирована...» [271, с. 482]. В конечном счете, отдельный человек или общество в целом должны стремиться преобразовать социальную действительность, восполняя в какой-то мере заданные идеалы.

Одним из таких понятий (идеалов) у И.Г. Фихте выступает идея абсолютного тождества человека, к изучению которой исследователь подходит, формулируя следующий тезис: «[Человек] есть, потому что он есть. Эта характеристика абсолютного бытия, бытия ради самого себя, есть его характеристика или его назначение...» [271, с. 485].

Но, как отмечает далее философ, для человека помимо собственно абсолютного бытия, характерны и его (этого бытия) особые определения. Человек не просто существует, но еще и существует как что-то конкретное. «Человек не только говорит: *Я есмь*, - пишет исследователь, - но он также прибавляет: *Я есмь это* или *то*» [271, с. 485].

Каким же образом человек определяет себя? Отвечая на этот вопрос, И.Г. Фихте вводит понятие чистого *Я*, выступающего в качестве определения абсолютного бытия человека и понятие эмпирического *Я*, которое имеет отношение к практической жизни человека и определяется внешними вещами, т.е. всем тем, что находится вне человека (то, что мыслитель называет *Не-Я*).

Исследователь поясняет: «Чистое *Я* может быть представлено только отрицательно как противоположность *Не-Я*, характерным признаком которого [признаком чистого *Я*] является... полная абсолютная одинаковость; оно всегда

одно и то же и никогда не бывает другим. Следовательно... человек должен быть всегда согласен с самим собой: он не должен противоречить себе. Именно чистое *Я* никогда не может находиться в противоречии с самим собой... Эмпирическое же, определенное и определяемое внешними вещами *Я* может себе противоречить, и всякий раз, как оно себе противоречит, - это верный признак того, что оно определено не по форме чистого *Я*, но посредством внешних вещей. И вот этого быть не должно...» [271, с. 485].

Данное высказывание И.Г. Фихте позволяет сделать несколько существенных выводов, подкрепляемых, в том числе, и дальнейшими рассуждениями философа.

Во-первых, исследователь противопоставляет, а значит, рассматривает независимо друг от друга чистое *Я* как понятие абсолютного бытия личности, и эмпирическое *Я*, определяемое внешними вещами и имеющее отношение к практической деятельности человека. Т.е. чистое *Я* - это идеал, а эмпирическое *Я*, это восполнение человеком данного идеала в социальной действительности.

Во-вторых, характеристиками чистого *Я* как идеала является то, что оно никогда не бывает другим и то, что оно никогда не может находиться в противоречии с самим собой.

В-третьих, идентичность личности образуется полным согласием человека с самим собой. Полное согласие человека с самим собой выступает как абсолютное тождество, и это «абсолютное тождество есть форма чистого *Я*» [271, с. 486]. А это в свою очередь и есть, по мнению И. Г. Фихте, последняя и высшая цель человека, его назначение. И именно для достижения абсолютного тождества, человек, как уже отмечалось выше, должен согласовывать «все то, что находится вне него, с его необходимыми о том понятиями» [271, с. 491].

В-четвертых, чистое *Я* в форме абсолютного тождества, выступая как нечто идеальное и независимое по отношению к действительности, имеет, согласно логике И.Г. Фихте, меру вероятности своего восполнения в действительности. Рассуждая об абсолютном тождестве, философ отмечает, что «эта конечная цель

совершенно недостижима и должна оставаться вечно недостижимой» [271, с. 487].

В-пятых, все вышесказанное позволяет утверждать, что идентичность личности по И.Г. Фихте есть, прежде всего, независимая по отношению к процессам и вещам реального мира идея (понятие Чистого Я в форме абсолютного тождества), которую человек призван восполнять в своей жизни - в своем эмпирическом Я. А это, в конечном счете, позволяет философу сделать заключение о том, что «понятие человек - идеальное понятие, так как цель человека, поскольку она есть цель, недостижима» [271, с. 493].

Отечественная философская мысль предложила собственное, альтернативное западным методологическим традициям развертывание понятия идентичности личности. При этом следует сделать важное уточнение: отечественные философы в подавляющем большинстве своем не использовали термин «тождество личности». Но это не означает, что понятие идентичности личности ими не раскрывалось. К примеру, философы-славянофилы, философы «серебряного века», не используя термин «тождество», все же предлагали понимание того, что должно лежать в основе тождества личности, а значит - в основе формирования ее идентичности.

А.С. Хомяков в своих работах придает особенное значение понятию «соборность». Данное понятие философом раскрывается в первую очередь в религиозном значении как проникнутое братской любовью к другим людям единение в Церкви. Исходя из такого определения, в социально-философском аспекте понятие соборности выступает фундаментальной характеристикой жизни коллективистского общества, а именно - характерной чертой, отличительным (идентификационным) признаком жизни российского коллективистского общества, поскольку исторически с особым значением оно было принято, как в частности показывал А.С. Хомяков, именно Русской православной церковью.

Исходя из понятия соборности, в своем учении о личности А.С. Хомяков категорически отвергает индивидуализм, изолирующий и абсолютизирующий

отдельную личность. «Отдельная личность, - пишет А.С. Хомяков, - есть совершенное бессилие и внутренний непримиримый разлад [291, с. 161]». Только в Церкви, т.е. в соборном, проникнутом братской любовью к другим людям единении личность обретает всю полноту ее личного богатства. (В этой связи А.С. Хомяков, как и другие славянофилы, был сторонником русской общины именно за четкую выраженность в ней преобладания социального целого и органического нахождения в нем отдельного индивида).

Продолжая развивать понятие соборности, А.С. Хомяков выходит на адекватное ему представление об идентичности личности. «Каждый человек [именно] в Церкви, - пишет философ, - находит самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе духовного единения с братьями. Он находит в ней себя в своем совершенстве или, точнее, - находит в ней то, что есть совершенного в нем самом [291, с. 111-112]». Находясь в лоне соборного церковного единства человек, согласно А.С. Хомякову, находит себя, а другими словами обнаруживает идентичность своей личности. При этом исследователь рассуждает о личности, которая «находит» себя (обнаруживает свою идентичность), находясь в качестве совершенной личности.

Следовательно, философ развернул не только представление о соборности как отличительном (идентификационном) признаке коллективистского российского общества, но и вышел на понимание соответствующего отличительного (идентификационного) признака адекватного данному обществу типа личности - совершенства. Фактически в работах А.С. Хомякова развертываются предпосылки понимания идентичности совершенной личности.

Большой вклад в философское осмысление понятия личности внес Л.П. Карсавин. В его работах данное понятие раскрывается в особом несвойственном для западного теоретизирования значении, важный импульс к развертыванию которого задали именно славянофилы. Прежде всего, философ вводит понятие симфонической личности. Дело в том, что как уже отмечалось, центральным принципом учения Л.П. Карсавина, раскрываемого им в различных

аспектах, в том числе в социально-философском (применительно к изучению социального бытия), является принцип всеединства (в противовес дуализму). В этой связи, появление понятия симфонической личности является следствием применения данного принципа к изучению социальных процессов и явлений. Данным понятием философ, в частности, определяет общность индивидуальных личностей, одной из форм которой (формой общности) является, в том числе, и общество, раскрываемое как целое, как «единство объединяемых [им] индивидуумов» [136, с. 409].

Отсюда задача и долг индивидуальной личности заключаются не в том, что она создает что-то свое по принципу свободы воли, действуя как свободная личность, а в том, что «она по-своему образует и индивидуирует целое» [136, с. 411]. Следовательно, «ошибочно видеть задачу всякой личности в эгоистическом саморазвитии... Истинную задачу личности можно определить, как саморазвитие в раскрытии высшего и ради раскрытия высшего» [136, с. 411]. Таким образом, мы можем сделать вывод, что тождество индивидуальной личности образуется ее особым отношением к высшей симфонической личности, при котором индивидуальная личность раскрывается как ее образ (образ бытия, действительности в целом, поскольку по Л.П. Карсавину «тварное бытие» вообще есть также симфоническая личность).

Философ раскрывает данное тождество, используя понятие качественания, которое означает пребывание субъекта в определенном специфичном качестве. Субъектом качественания выступает как высшая симфоническая личность (общество), так и индивидуальная личность, но таким образом, что их качественания объективно взаимосвязаны и индивидуальная личность качественно как индивидуализация качественания высшей симфонической личности.

Как поясняет исследователь «качественание всегда некоторое единообразие, общее, хотя и дифференцирующееся» [136, с. 106]. Данным подходом философ задает диалектическое понимание качественания. Т.е. с одной стороны есть общее качественание симфонической личности, которое дифференцируется в

индивидуализирующие ее качества индивидуальные личности, а с другой стороны - всеединство индивидуализирующих симфоническую личность качестваний индивидуальных личностей, которое и составляет собственно высшую симфоническую личность. И таким образом, устанавливается диалектическое взаимоотношение между качеством высшей симфонической личности с одной стороны, и индивидуализирующими ее качествами индивидуальных личностей с другой.

На уровне качества индивидуальной личности диалектика единообразия и дифференциации проявляет в том, что «личность индивидуализирует тенденции эпохи, национальности, культуры: она для них показательна, символична, характерна. Она часто "типична" потому что тип и есть яркая индивидуализация стяженно-всеединого. Она типична или в личном своеобразии ее или в отдельных, особенно ярко выражаемых ею качествах» [136, с. 86]. Т.е. индивидуальные личности индивидуализируют качество симфонической личности (национальности, культуры, общества в целом и т.д.) характерным, типичным образом (и это вполне логично, поскольку общее качество должно распознаваться во всех личностях, быть единообразным), что позволяет говорить о качестве определенного типа личности, но при этом, ни в коем случае не исключается, а наоборот, предполагается своеобразие каждой личности в отдельности, своеобразное проявление ею качества высшей симфонической личности.

Главные выводы, к которым мы приходим, основываясь на исследованиях Л.П. Карсавина, заключаются в следующем.

Во-первых, личность индивидуальна, обладает идентичностью, но свою индивидуальность, идентичность обнаруживает не через свободное существование, восполняя абстрактный идеал идентичности или каждый раз приписывая себе таковую, а только находясь в качестве индивидуализации высшей симфонической личности. Именно этим задается тождество личности - ее идентичность. Поэтому согласно методологии, проистекающей из принципа

всеединства Л.П. Карсавина, познавать индивидуальную личность, а значит и ее идентичность следует не абстрактно, а в связи с теми объективными качествами высшей симфонической личности, которые в ней актуализируются. Тем самым, индивидуальная личность выступает как образ высшей симфонической личности (общества).

Во-вторых, индивидуальная личность, выступая как образ высшей симфонической личности, характеризуется, что важно, различными мерами совершенства (по Л.П. Карсавину личность изначально несовершенна и ее задача заключается в усовершенствовании), и предполагает тем самым особый тип личности, альтернативный свободной личности - совершенную личность. Следовательно, Л.П. Карсавин как и А.С. Хомяков развертывает понятие идентичности совершенной личности, а поскольку утверждает, что понятие идентичности индивидуальной личности в целом должно выступать как образ высшей симфонической личности (личность является отражением общества), доказывает следующее - идентичность совершенной личности задается определенным обществом.

Г.В. Флоровский исходит из положения о том, что существуют два типа самоутверждения личности: обособленный индивидуализм и соборность. Соборность как тип самоутверждения личности раскрывается Г.В. Флоровским в качестве соборного преображения личности, которое связано с ее (личностью) «самоотвержением» и вхождением в Церковь. В религиозно-философском учении философа понятие соборности прочно связывается с Церковью, и утверждается, что «церковь есть единство не только в смысле, что она едина и единственна; она единство прежде всего потому, что самое существо ее состоит в воссоединении разделенного и разрозненного человечества. Это-то единство и есть соборность... Церкви» [272, с. 526].

Церковь, таким образом, раскрывается как единство индивидуальных личностей - соборная личность (Л.П. Карсавин использует понятие-синоним - симфоническая личность). Но наличие соборной личности не умаляет значения

индивидуальной личности. Г.В. Флоровский специально акцентирует внимание на следующем: «Но самоотвержение и отречение от себя не значит, что личность наша угасает, что она должна раствориться в множестве... Наоборот, самоотвержение расширяет сферу нашей личности; через самоотвержение мы обладаем внутри себя всем множеством...» [272, с. 531], и далее добавляет: «Соборность есть конкретное единство в мысли и чувстве. Соборность есть... порядок, или установка личного сознания, восходящего до "уровня соборности"» [272, с. 532].

«Обладание внутри себя всем множеством» и есть практическое воплощение соборности как установки индивидуального сознания, как определенного типа самосознания, задающего основу тождества личности, при котором отдельная взятая личность содержит в себе бытие других личностей. Следовательно, Г.В. Флоровский понятие идентичности личности рассматривает не с позиции обособленного индивидуализма, когда решается проблема идентичности отдельно взятой свободной личности, а с альтернативной позиции нахождения индивидуальной личности в гармонии с другими индивидуальными личностями (в состоянии соборности), с позиции единства индивидуальных личностей в соборной личности.

Идеи философов «серебряного века» получили дальнейшее развертывание в работах В.Н. Лосского, одно из отправных положений своих исследований в отношении личности сформулировавшего следующим образом: «... как сотворенный по образу Божию, человек является существом личностным. Он - личность, которая не должна определяться своей природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу» [164, с. 91].

Дело в том, что философ вводит различие понятий «индивид» и «личность», раскрывая их в качестве двух различных способов ее (личности) самоутверждения (аналогичное различие проводит и Г.В. Флоровский). Относительно понятия «индивид» исследователь поясняет: «Человек,

определяемый своей природой, действующий в силу своих природных свойств, в силу своего характера - наименее "личен". Он утверждает себя как индивид, как собственник собственной своей природы, которую он противопоставляет природам других как свое "Я", - и это и есть смешение личности природы. Это свойственное падшему человечеству смешение обозначается.... по-русски "самость", причем истинный смысл этого термина слово "эгоизм" не передает» [164, с. 91].

Фактически понятие «индивид» философ связывает с особым представлением об идентичности личности, в основе которого лежит тождество исключительно собственной эгоистичной природе («самости»).

Но как утверждает В.Н. Лосский «личность, утверждающая себя как индивид и заключающая себя в пределах своей частной природы, не может в полноте себя осуществлять - она оскудевает. Но отказываясь от всего содержимого, свободно отдавая его, переставая существовать для себя самой, личность полностью выражает себя в единой природе всех. Отказываясь от своей частной собственности, она бесконечно раскрывается и обогащается всем тем, что принадлежит всем. Личность становится совершенным образом Божиим и стяжает Его подобие, которое есть совершенство природы, общей всем людям» [164, с. 93 - 94].

Следовательно, понятие «личность» предполагает такую ее (личности) идентичность, которая позволяет личности определять себя как совершенный образ Божий, самоутверждаясь на пути стяжения Его подобия - т.е. на пути совершенствования.

Следовательно, В.Н. Лосский вводит два различных понятия идентичности личности. В основе первого лежит представление об эгоистической природе человека и соответственно о тождестве личности данной природе, в основе второго, сторонником которого является философ, - представление о личности как о совершенном образе Бога и соответственно о тождестве личности данному образу (тождестве которое и формирует идентичность личности).

Таким образом, анализ западных и отечественных исследований в отношении понятия идентичности личности позволяет сформулировать следующие выводы.

Установлено, что понятие идентичности личности по-своему раскрывается в рамках основных методологических традиций: реализма, номинализма, диалектики и соответствующих им теорий познания. В рамках методологической традиции реализма данное понятие задается как подлежащая восполнению директива - идеал идентичности свободной личности. В рамках методологической традиции номинализма данное понятие выступает как ее (идентичности) произвольное описание, отрицающее представление об идентичности как идеале. Такое описание также раскрывает идентичность свободной личности, свобода которой не может быть ограничена рамками идеала. При этом идентичность свободной личности разворачивается в системе наличных свобод и уровней их ограничения.

Показано, что отечественные философы XIX - начала XX вв., следуя диалектической методологической традиции и предъявляя понятие идентичности личности как образ действительности, сформулировали представление об идентичности совершенной личности, т.е. личности, которая реализует себя в системе наличного характера и уровня совершенства общественных отношений.

Выявлено, что в методологическом аспекте предъявление понятия идентичности личности как образа действительности предполагает, что идентичность личности задается идентичностью общества, выступает как отражение объективной практики его жизнедеятельности.

3.2. Идентичность свободной личности

Задача параграфа - раскрыть идентичность свободной личности, которая востребуется идентичностью индивидуалистического общества.

Уже в античную эпоху проявляется стремление к философскому познанию личности как субъекта реализации тех или иных свобод. Протагор и другие представители античной школы софистов жизнедеятельность личности рассматривали исключительно в контексте проявления ею разных свобод, нацеленных на преобразование мира. «Человек есть мера всех вещей...» [256, с. 233] - убежден Протагор, и данный тезис красной нитью проходит через исследования философов-софистов в отношении человеческой личности.

Первое основательное изучение особенностей жизнедеятельности личности в контексте понятия свободы и связанных с ним понятий независимости, индивидуализма, осуществляется в XVII - XVIII вв. в работах Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо.

Т. Гоббс, для раскрытия специфики человеческой личности, использует понятие «человеческая природа». Содержание данного понятия показывает «любого человека как равного по отношению к другим людям, независимого от них, а потому полностью свободного в своих действиях» [14, с. 29], ключевым мотивом которых выступает удовлетворение собственных потребностей. А в силу того, что процесс удовлетворения потребностей с необходимостью приводит к столкновению интересов разных индивидов (например, по причине стремления обладать одной вещью), а желание удовлетворить свою потребность для человека в природном (естественном) состоянии непреодолимо, начинается «война всех против всех». «... мы находим в природе человека, - пишет Т. Гоббс, - три основные причины войны: во-первых, соперничество; во-вторых, недоверие; в-третьих, жажду славы. Первая причина заставляет людей нападать друг на друга в целях наживы, вторая - в целях собственной безопасности, а третья - из соображений чести» [81, с. 151 - 152].

Следовательно, философ показывает, что в самой природе человека содержится преследование им, главным образом, цели обогащения (наживы), т.е.

заложена реализация потребности в богатстве, и для ее реализации человек изначально располагает свободой (свобода также является неотъемлемой составляющей его природы), которая понимается как «отсутствие сопротивления» [81, с. 231]. В дальнейшем этой свободе требуется придать ограничение, вызванное требованием обеспечения жизнеспособности общества. Данное ограничение выступает результатом действия общественного договора и его соблюдения на основе следования правовым нормам, т.е. должны иметь место соответствующие степени свободы обретения богатства.

Получается, что полное «отсутствие сопротивления» в деле свободного удовлетворения человеком своих потребностей (в первую очередь потребности в богатстве), характерное для естественного (природного) состояния общества, при его (общества) переходе в основанное на общественном договоре гражданское состояние сменяется «частичным сопротивлением», обусловленным «требованием общественного договора - необходимостью достижения общего блага исключительно для лучшего удовлетворения индивидуальных потребностей» [14, с. 30]. Следовательно, человек сохраняет свободу и желание удовлетворять индивидуальные потребности, т.е. остается тем «кому ничто не препятствует делать желаемое, поскольку он по своим физическим и умственным способностям в состоянии это сделать» [81, с. 232], ничто кроме закона. «Когда мы говорим о свободе граждан, - поясняет философ, - мы не думаем поэтому, что они могут поступать согласно своему желанию, вопреки законам, а лишь то, что они могут делать все то, что не воспрещается законом...» [82, с. 26]. Т.е. закон формирует искусственные границы проявления свободы, определяет степени свободы реализации потребностей, в рамках которых раскрывается именно свободная личность.

Дж. Локк, в продолжение исследований Т. Гоббса как об общественном договоре так и о специфике человеческой личности, выступает твердым приверженцем идеи о том, что свобода заложена в человеке изначально, ибо «свобода является основанием всего остального» [162, с. 271]. Исходя из данной

идеи, философ рассуждает следующим образом: «Каждый человек рождается с... правом свободы личности, над которой ни один другой человек не имеет власти и свободно распоряжаться которой может только он сам» [162, с. 374]. Представая своеобразным фундаментом «человеческой личности, свобода обуславливает и другие ее (личности) естественные (природные) особенности: независимость, равенство в отношении других индивидов и эгоизм» [14, с. 30]. Соответственно в естественном состоянии каждый человек в своих действиях, в том числе в вопросах распоряжения собственным имуществом и личностью, руководствуется наличием полной (естественной) свободы.

Тем не менее, в противовес точке зрения Т. Гоббса, Дж. Локк демонстрирует, что даже естественная свобода индивида имеет все же определенную степень реализации по причине действия «закона природы» (веления разума не причинять вреда другому) и поэтому «война всех против всех» не может иметь места в естественном состоянии жизни индивидов. Но все же присутствующие, по мнению философа, издержки (недостатки) указанной степени реализации естественной свободы, позволяют сделать ему однозначный вывод о «необходимости еще одного ее ограничения с целью обеспечения безопасности и благополучия каждой личности» [14, с. 30].

Соответственно, именно естественный человеческий эгоизм - потребность самосохранения индивидов, выступает главным мотивом заключения общественного договора (своеобразного добровольного соглашения) и как результат - формирования гражданского общества. «... поскольку мы сами по себе, - утверждает философ, - не в состоянии обеспечить себя достаточным количеством вещей, необходимых для... жизни, к которой стремится наша природа, ... то, чтобы восполнить... недостатки..., которые свойственны нам, когда мы живем порознь и исключительно сами по себе, мы, естественно склонны искать общения и товарищества с другими. Это было причиной того, что люди... объединялись в политические [гражданские] общества» [162, с. 270]. Это означает, что «разумный мотив полезности других индивидов в деле

удовлетворения каждым отдельно взятым человеком собственных потребностей для обеспечения благополучной и безопасной жизни служит причиной заключения общественного договора» [14, с. 30], и природный эгоизм в итоге сменяется разумным эгоизмом. В данном отношении личность раскрывает себя, преследуя цель выгоды (реализуя потребность в выгоде).

Поэтому, и свобода, являясь «основанием всего», вследствие реализации общественного договора ни в коем случае не исчезает. Возникает «свобода людей в условиях существования системы правления..., свобода следовать моему собственному желанию во всех случаях, когда этого не запрещает закон» [162, с. 274 - 275]. Т.е. степень реализации данной свободы определена рамками закона, который устанавливает уже не природа, а гражданское общество (его законодательная власть). Таким образом, согласно Дж. Локку, свобода вместе с эгоизмом остаются ключевыми компонентами содержания жизнедеятельности человека.

Ж.-Ж. Руссо, исследуя особенности человеческой личности, также отталкивается от наличия особенностей естественных, таких как: «естественная свобода, естественная независимость от других индивидов, естественное состояние равенства в отношении них, себялюбие (эгоизм)» [14, с. 30], и еще «право на все, что ему [человеку] необходимо» [231, с. 165], т.е. потребность в обогащении.

Но требование самосохранения, вытекающее из естественного эгоизма, заставляет людей свои индивидуалистические, частные интересы подчинить общей воле, а обществу - осуществить переход в гражданское состояние, базисом которого выступает общественный договор. Сущность последнего философ видит так: «Каждый из нас передает в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в нераздельную часть целого» [231, с. 161].

Следовательно, индивид растворяется в общей воле, что «производит в человеке весьма приметную перемену» [231, с. 164]. Ж.-Ж. Руссо поясняет, что нахождение индивида в гражданском состоянии (индивид как личность в гражданском обществе) приводит к утрате им ряда преимуществ, полученных от природы, но появлению взамен других. Так, потеря естественной свободы, ограничением которой выступает физическая сила человека, предоставляет возможность приобрести гражданскую свободу, рамки которой определены общей волей. Это и есть настоящая свобода, поскольку «поступать лишь под воздействием своего желания есть рабство, а подчиняться закону, который ты сам для себя установил, есть свобода» [231, с. 165]. Взамен права на все, что требуется человеку, появляется право собственности на то, что находится в распоряжении человека. В свою очередь естественное равенство заменяется равенством всех индивидов перед законом. Соответственно, осуществляется лишь вызванная в данной ситуации «требованием общей воли корректировка особенностей личности, которые продолжают определять ее (личности) специфику жизнедеятельности» [14, с. 31].

Исследования Т. Гоббса, Дж. Локка и Ж.-Ж. Руссо приводят к следующим выводам.

Во-первых, в трудах указанных философов, направленных, в первую очередь, на раскрытие причин появления «гражданского состояния общества и как следствие государства, получила развертывание гражданская концепция личности. Для ее обоснования вводится понятие человеческой природы и напрямую связанное с ним представление о так называемом естественном человеке (человеке в естественном состоянии общества)» [14, с. 31]. Показано, что естественного человека характеризуют следующие особенности его жизнедеятельности: эгоизм, свобода, независимость, положение равенства в отношении других людей, стремление к самосохранению, обогащению и выгоде. В дальнейшем в условиях жизни уже гражданского общества (гражданское состояние общества) данные особенности сохраняются, обретая лишь требуемое

для обеспечения жизнеспособности как личности, так и в целом общества ограничение законом.

Во-вторых, поскольку нами уже установлено, что естественное состояние общества выступает абстракцией, приписываемой к социальной действительности и необходимой для демонстрации специфики его (общества) жизни, то в равной мере подобными абстракциями выступают понятие «человеческой природы» и представление о естественном человеке, используемые философами для обоснования особенностей человеческой личности. Это объясняется тем, что указанные исследователи изучали и человека и общество абстрактно - как человека вообще, и как общество вообще. Например, Е.М. Вейцман доказывает это, отмечая в предисловии к трудам Т. Гоббса, что «философы XVII века хотели и человека увидеть таким, какой он есть... "от природы". Эту природу они трактовали как отвлеченную от социальной структуры общества и от конкретного государства. За основание всех рассуждений... брался индивид, рассматриваемый изолированно от других людей, - человек-атом» [53, с. 16]. Т.е. в качестве объекта изучения представал «абстрактный человек, рассматриваемый безотносительно других людей и конкретного общества в целом» [14, с. 31], которому возможно было лишь приписать, отталкиваясь от «человеческой природы», выделенные выше особенности его личности. Следовательно, «понятие "человеческой природы" и представление о естественном человеке существуют независимо от наличной социальной действительности» [14, с. 31] и используются в целях вложения в них удобного содержания и развертывания по нужному вектору гражданской концепции личности, предъявления соответствующей специфики личности.

В-третьих, выделенные на основе абстрактного понятия «человеческой природы» особенности личности, являясь приписанными к действительности, выступают «их (особенностями) репрезентациями, претендующими на некоторую степень своей правдоподобности, истинности» [14, с. 31]. В этой связи закономерно полагать, что степень правдоподобности этих особенностей может

проявиться в практике жизнедеятельности типа личности, характерного для тех западноевропейских обществ, в которых жили и которые изучали указанные философы. Именно об этом рассуждает Е.М. Вейцман: «... как бы ни было абстрактно понятие природа человека, оно все же во многом было извлечено из действительного обобщения наблюдаемых черт личности... и поэтому могло претендовать на определенную степень научной истины...» [53, с. 17]. В свою очередь, цитируя К. Маркса и Ф. Энгельса, исследователь обращает внимание на причины такой потребительской, свободной «человеческой природы», ее востребованность условиями жизнедеятельности именно обществ Западной Европы: «эта... метафизическая абстракция проистекает из того, что в современном буржуазном обществе все отношения практически подчинены только одному абстрактному денежно-торгашескому отношению» [53, с. 18].

В-четвертых, поскольку на первый план из приписанных личности особенностей выходит свобода, а эгоизм, независимость, положение равенства в отношении других людей, стремление к самосохранению, обогащению и выгоде закономерно от нее происходят, то «эти особенности на уровне теоретизирования определяют личность как свободную, т.е. в своей совокупности раскрывают идентичность свободной личности. При этом степени проявления свободы такой личности определены исключительно законом, выступающим гарантом свободного удовлетворения ее потребностей (в получении материальных благ, в безопасности, в волеизъявлении и т.д.)» [14, с. 32].

В-пятых, все отмеченное выше, делает обоснованным утверждение о том, что Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо, придерживаясь методологической традиции реализма, разработали абстрактное понятие «человеческой природы» - существующее независимо от наличной социальной действительности, исключительно отталкиваясь от которого и требуется выделять особенности жизнедеятельности человеческой личности, раскрывать ее идентичность. А следуя методологической традиции номинализма «каждая выведенная из "человеческой природы" особенность была приписана личности, получив

необходимую для доказательства гражданской концепции личности трактовку. (К примеру, первоначально свобода естественного человека трактуется как неограниченная, а затем в контексте личности в гражданском обществе трактуется как в необходимой мере ограниченная). Это означает, что личности была приписана ее идентичность как свободной личности. А поскольку Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо определяли общество вообще как индивидуалистическое, то соответственно спецификой жизни именно такого общества востребована идентичность личности как свободной личности» [14, с. 32].

Изучение особенностей человеческой личности в рамках метафизической методологии получило дальнейшее развитие в XVIII в. в работах К.А. Гельвеция и П.А. Гольбаха. П.А. Гольбах применяет синонимичные понятия «сущность человека», «природа человека» и показывает, что самосохранение и стремление к счастью являются изначальными импульсами поведения человека, заложенными в его природе, сущности. Самосохранение представляет собой человеческий эгоизм, а стремление к счастью - обретение того, что приносит человеку удовольствие (философ пишет: «...счастье представляет собой лишь длительное удовольствие» [88, с. 308 - 309]). Т.е. стремление к счастью раскрывается как гедонистический по своему характеру процесс удовлетворения человеком индивидуальных потребностей (называемых философом страстями), которые (потребности) и выступают основными мотивами его поведения.

Соответственно, П.А. Гольбах наряду с индивидуалистической показывает также и гедонистическую природу человека. «... ни одно чувствующее и разумное существо, - продолжает свои рассуждения философ, - ни на минуту не может забыть о своем самосохранении и благополучии. Оно должно думать о своем счастье. Но вскоре опыт и разум показывают ему, что без помощи других оно не сумеет добиться всего необходимого для счастья. Это существо живет вместе с другими чувствующими, разумными существами, занятыми подобно ему вопросом о своем счастье и способными помочь ему добиться вещей, которых оно желает для себя. Оно замечает, что эти существа будут благоприятствовать

ему лишь в том случае, когда это будет представлять интерес для их благополучия. Оно заключает отсюда, что ради своего счастья ему следует все время вести себя так, чтобы снискать привязанность, одобрение, уважение и помощь существ, которые могут оказаться особенно полезными для его собственных целей» [88, с. 313 - 314].

Следовательно, понимание полезности других людей побуждает человека поставить себя в определенную зависимость от них с целью более полного удовлетворения своих потребностей (страстей), поскольку «польза... должна быть единственным мерилom людских суждений» [89, с. 308], и в этой связи он должен осознанно ограничить «полное использование свободы» [89, с. 92] в деле обеспечения своего самосохранения и достижения счастья. Поэтому, согласно философу, «быть свободным - значит уступать ... мотивам, которые мы носим в самих себе» [89, с. 236]. А в силу то, что удовлетворение потребностей задает эти мотивы, то П.А. Гольбах предъявляет потребительские границы свободы, в рамках которых человеку дозволено делать то, что способствует достижению его счастья и как минимум не наносит вред счастью других индивидов, а как максимум способствует одновременно успешной реализации их потребностей. Таким образом, индивидуалистическая и потребительская (гедонистическая) специфика природы человека образует утилитаристский характер его личности, в основе которого находится преследование цели выгоды.

К.А. Гельвеций в своих работах продолжил познание специфики человеческой личности, следуя представлению о неизменной гедонистического природе человека. При этом важно обратить внимание на то, что утверждая «неизменность» основных свойств человеческой природы, философ одновременно сформулировал идею о воздействии внешней социальной среды, т.е. общества, на процесс становления личности (также обозначал ее, но не столь акцентировано, и П.А. Гольбах). Так, результатом данного воздействия выступают пороки и добродетели, приобретаемые людьми в общественной жизни.

В исследованиях К.А. Гельвеция, человек предстает, в первую очередь, сенситивным (чувственным) созданием, стремящимся избегать страданий и, соответственно, желающим всем своим существом получения удовольствия, выступающего у философа понятием синонимичным «счастью». Присутствующее в каждом индивиде гедонистическое начало целиком пронизывает все его мысли, определяет его действия. И действия эти характеризуются исключительно индивидуалистической направленностью человека на реализацию собственных потребностей (страстей), ибо еще одной важной особенностью его чувственной природы К.А. Гельвеций показывает себялюбие (эгоизм). Философ утверждает: «... люди любят только самих себя и равнодушны к другим, ... чувство предпочтения, которое каждый испытывает к самому себе и с которым связано сохранение рода, неизгладимо запечатлено в нем самой природой;... физическая чувствительность вызвала в нас любовь к удовольствию и отвращение к страданию;... затем чувства удовольствия и страдания посеяли и взрастили во всех сердцах семена себялюбия, которые, развиваясь, породили страсти...» [74, с. 315].

Но, согласно К.А. Гельвецию, чувство себялюбия необходимо обуздать, ибо постоянная тяга к обретению личных благ с использованием для этого любых средств, неизбежно станет причиной столкновения человека с другими индивидами. Утилитаристский принцип пользы (выгоды) должен побудить человека свои частные интересы соотнести с интересами других индивидов, т.е. с общественным интересом, в качестве которого выступает общественное благо. Соответственно, пребывая в обществе, человек раскрывается как преследующая цель выгоды утилитаристская личность.

Исследования П.А. Гольбаха и К.А. Гельвеция, демонстрирующие предложенный французским материализмом XVIII в. подход к познанию особенностей человеческой личности, приводят к следующим результатам.

Во-первых, придерживаясь «метафизической методологии, и как следствие, не различая обществ, не учитывая влияние конкретного общества на

формирование особенностей личности, за основу своих исследований отмеченные философы взяли "абстрактного человека", существующего независимо от наличных объективных условий и субъективных факторов жизнедеятельности конкретного общества» [14, с. 33]. Следование французскими материалистами метафизической методологии отмечает Х.Н. Момджян: «... концепция Гельвеция... отталкивается от такого метафизического... начала, как абстрактный человек» [184, с. 44]. В равной мере присутствующая в их исследованиях (прежде всего у К.А. Гельвеция) идея воздействия социальной среды на становление «личности преподносилась также в строгом следовании метафизической методологии, поскольку общество рассматривалось философами столь же абстрактно, универсально (другими словами, абстрактное общество - абстрактный человек)» [14, с. 33]. К тому же влиянию общества не были подвержены непосредственно «свойства природы человека», определяющие специфику жизнедеятельности личности.

Во-вторых, человеку, рассматриваемому исключительно в качестве абстрактного теоретического понятия, возможно лишь репрезентативно приписать те или иные особенности его личности и для выделения данных особенностей философы применяют столь же абстрактное понятие «неизменной природы человека», истолковываемой в положениях традиции реализма. И поскольку такой «абстрактный человек» предстает чувственным, физическим созданием, неизменным в своей биологической природе, его «неизменной природе» приписываются такие особенности как эгоизм и гедонистическое по характеру стремление к удовлетворению потребностей. Данный аспект метафизической методологии познания личности был показательно отмечен отечественным философом П.И. Новгородцевым: «Когда французские мыслители XVIII столетия говорили о человеке, они имели в виду человека отвлеченного [абстрактного], повсюду имеющего одну и ту же природу, а, следовательно, одни и те же потребности...» [193, с. 252 - 253].

В-третьих, поскольку человеческая природа в положениях традиции реализма показывается как неизменная, приписанные человеку эгоизм и тяга к удовлетворению индивидуальных потребностей будут постоянно определять специфику жизнедеятельности личности в обществе, а их разумные границы будут заданы критерием полезности соотнесения индивидуалистического потребительского интереса с интересами других индивидов, мотивация к извлечению выгоды (т.е. следуя положениям уже традиции номинализма подобной личности из соображений полезности можно приписывать определенные степени эгоизма, возможности потребления и т.д., обосновывая это неизменностью природы человека). Соответственно, можно утверждать, что в исследованиях П.А. Гольбаха и К.А. Гельвеция предъявлена утилитаристская концепция личности, которая существует независимо от социальной действительности, и, соответственно, претендует лишь на некоторую степень адекватности ей (действительности), и согласно которой личность раскрывается на nive удовлетворения потребности в выгоде.

В-четвертых, свобода является еще одной особенностью «утилитаристской личности», не столь явно обозначаемой философами. Отсутствие акцента на данной особенности связано с основополагающими «свойствами "неизменной человеческой природы" и, как следствие, якобы естественным отсутствием свободы воли, которая (воля) подчинена стремлению к удовлетворению человеческих страстей (потребностей). Но это лишь означает, что свобода ограничена удовлетворением потребностей (точно также как свобода ограничена законом в исследованиях Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо). И если последнее есть свойство неизменной природы человека, то, не располагая определенной степенью свободы, человек не сможет реализовать свое естественное свойство» [14, с. 34]. В частности, указанное положение подтверждается критикой П.А. Гольбаха в отношении феодального строя: «Из-за незнания собственной природы и собственных стремлений, своих потребностей и прав человек, живя в обществе, утратил свободу... Он отрекся от желаний своего сердца... Вследствие

незнания своей собственной природы род человеческий оказался порабощенным...» [89, с. 63]. Соответственно, свобода личности выступает необходимым условием раскрытия ее (личности) природного потенциала. В этой связи, «"утилитаристская личность" - это свободная личность, степень проявления свободы которой задана потребительскими рамками - соображениями ее разумного применения для удовлетворения» [14, с. 34] индивидуальных потребностей. В данном случае, следуя методологической традиции номинализма, «представление о свободе личности встраивается в соответствующую концепцию личности с целью ее доказательства, получает необходимую трактовку» [14, с. 34].

В конце XVIII - первой половине XIX вв. значительный вклад в предъявление специфики, содержания жизнедеятельности личности внесла немецкая классическая философия в лице таких ее представителей как И. Кант, И.Г. Фихте, Г. Гегель.

Одной из ключевых категорий философской системы И. Канта становится трансцендентальность, которая понимается исследователем как априорное знание, являющееся условием и основой любого опыта. Эта категория позволяет философу применить принцип дуализма и постулировать существование наряду с реальным миром (миром «вещей для нас», феноменов) независимого от него мира «вещей в себе» (ноуменов) - трансцендентальной реальности, являющейся первичной по отношению к реальному миру и заключающей в себе непознаваемые сущности вещей. И если первый подчинен определенным законам, то трансцендентальная реальность свободна от них. Поэтому фундаментальной характеристикой этой реальности выступает трансцендентальная свобода.

В этой связи и человек рассматривается И. Кантом с одной стороны как «вещь для нас», как естественное создание, зависимое от чувственных побуждений, страстей, с другой стороны как «вещь в себе», как трансцендентальный субъект, априори наделенный свободой. «... свобода, - пишет философ, - должна быть показана как свойство воли всех разумных

существ; при этом недостаточно доказать ее какими-нибудь мнимыми данными опыта о человеческой природе (хотя это безусловно невозможно и может быть доказано исключительно a priori), нужно показать ее вообще принадлежащей к деятельности разумных и наделенных волей существ...» [129, с. 173]. Поэтому за основу своего априорного доказательства И. Кант принимает свободу не как то, что проявлено в действительности, а как существующую независимо от действительности безусловную (догматичную) трансцендентальную идею, которая свойственна «каждому разумному существу, обладающему волей» [129, с. 174], и которое «действует, только руководствуясь этой идеей» [129, с. 174]. Идея трансцендентальной свободы и является такой идеей, а поскольку, будучи трансцендентальной, эта идея имеет априорный, безусловный характер, то соответственно требует своего обнаружения. Следовательно, в ходе своей практической жизнедеятельности личность призвана и, с долей вероятности способна, обнаружить себя как трансцендентальную реальность, а именно как свободного трансцендентального субъекта, воля которого независима от принуждения со стороны чувственных побуждений природного мира.

Согласно точке зрения И.Г. Фихте «человек не есть порождение чувственного мира, и конечная цель его бытия не может быть в нем достигнута. Его назначение выходит за пределы времени и пространства и вообще всего чувственного» [270, с. 212].

Понимание человека в контексте его «назначения», присутствующего на трансцендентальном уровне (вне времени, пространства, всего чувственного), является для философа исходным в деле предъявления особенностей человеческой личности.

Свобода постулируется И.Г. Фихте как ключевая особенность личности человека, именно благодаря которой человек и является личностью. Исследователь утверждает: «Преимущество человека состоит... в способности по собственной свободной воле давать потоку своих идей определенное направление, и чем больше человек осуществляет это преимущество, тем более он

человек... Проявление свободы в мышлении, равно как и проявление свободы воли, есть внутренняя составная часть его личности, есть необходимое условие, при наличии которого он может сказать: я есмь, я самостоятельное существо» [270, с. 675]. Таким образом, личности человека изначально присуща свобода, в ее идеальном значении понимаемая философом как абсолютная свобода или полное согласие человека с самим собой. Этот идеал и является его (человека) назначением. При этом, будучи идеалом, абсолютная свобода, как утверждает И.Г. Фихте, остается вечно недостижимой, поэтому может быть лишь в той или иной степени восполнена в действительности. А поскольку одновременно этот идеал имеет характер безусловного назначения, то исключительно его восполнение определяет жизнедеятельность личности, т.е. определяет ее как личность свободную.

Г. Гегель за основу изучения личности принимает понятие абстрактного права. Философ показывает, что поскольку изначально «право есть вообще свобода как идея» [73, с. 89], т.е. в основе права изначально лежит свобода личности (свобода иметь право на что-либо), а в свою очередь «личность содержит вообще правоспособность и составляет понятие и саму абстрактную основу абстрактного... права» [73, с. 98], т.е. личность содержит в себе абстрактное право и сама является абстрактной, следовательно, понятие абстрактного права приводит к понятию столь же абстрактной свободной личности.

Такое понимание личности является логичным для философской системы Г. Гегеля, в которой свобода является абсолютной идеей и через которую следует познавать, в том числе, и личность. Поэтому отталкивающееся от указанной идеи познание личности априори призвано обосновать свободу как изначально свойство личности («... человек от природы свободен..., он свободен по своему понятию», - указывает в этой связи Г. Гегель [71, с. 39]).

В первую очередь свою реализацию свобода личности находит в праве частной собственности. Г. Гегель рассуждает о наличии формального, т.е.

абстрактного, правового равенства людей, которые изначально равны именно как абстрактные свободные личности - равны в их одинаковом праве на частную собственность, но не в размере владения ею. Последнее как раз и свидетельствует о предметном воплощении свободы индивида. Право обладать собственностью дает личности «внешнюю сферу... свободы» [73, с. 101]. Выражаясь категориями философской системы Г. Гегеля через это право абстрактная «свобода в себе» становится конкретной осознанной «свободой для себя», т.е. свобода начинает проявлять себя в наличном бытии личности. В последующем из права владения собственностью вытекают и другие, в первую очередь потребительские, проявления свободы личности: право потребления собственности, право отчуждения собственности.

При этом Г. Гегель убежден, что реализация свободы личности невозможна без государства. К примеру, если право владения собственностью проистекает из такого элемента абстрактного права как «абсолютное право человека на присвоение всех вещей» [73, с. 103], то это абсолютное право, аналогичное «праву на все» Т. Гоббса, не имея разумных ограничений, а лишь случайные и внешние, приводит общество в состояние «войны всех против всех». И это состояние характерно для гражданского общества, которое Г. Гегель не отождествлял в отличие от авторов теорий общественного договора с государством, но которое, тем не менее, является необходимым для дальнейшей реализации прав и свобод личности. Следовательно, именно в государстве личность способна в наибольшей мере реализовать свою свободу, ибо в государстве посредством законодательства право становится законом, и соответственно, свобода личности получает разумное легитимное оформление - законную основу для своего осуществления и необходимые для жизнеспособности государства законные ограничения.

Таким образом, во-первых, И. Кант, И.Г. Фихте, Г. Гегель рассматривают человека, личность изначально как нечто абстрактно-трансцендентальное, априори наделенное свободой, которая является фундаментальным

определяющим специфику, содержание ее (личности) жизнедеятельности свойством. Такое положение становится для философов аксиоматичным и обуславливает реалистскую методологию изучения личности, позволяющую подстроить жизнедеятельность наличествующей в действительности личности под заданные рамки разработанной независимо от этой действительности теории. В соответствии с данной теорией личности предписано восходить от абстрактной свободы к свободе как характеристике своего наличного бытия (Г. Гегель), двигаться к абсолютной свободе (И. Г. Фихте), постигать трансцендентальную свободу (И. Кант). Следовательно, такая личность может с полным основанием определять себя свободной личностью.

Во-вторых, поскольку И. Кант, Г. Гегель, И. Г. Фихте познают личность в рамках методологической традиции реализма и находящейся в ее основе теории познания как теории репрезентации, постольку свободная личность выступает исключительно в качестве примышленного к действительности трансцендентального субъекта-репрезентанта, который обнаруживает себя в действительности в качестве репрезентации, а, следовательно, в определенной степени. И степень этого восполнения будет определяться реализацией личностью столь же трансцендентальной, примышленной ей (личности) свободы, восхождением к такой свободе личности, какой она представляется философам в ее абсолютном идеальном значении.

С резкой критикой реалистских теорий идентичности личности, предложенных И. Кантом, И.Г. Фихте и Г. Гегелем выступил Л. Фейербах. В частности, находясь в оппозиции к Г. Гегелю и обоснованно утверждая, что «Гегель - реалист» [266, с. 125], Л. Фейербах соответственно позиционирует себя приверженцем иной методологической традиции, в рамках которой и познает человека, его личность. По мнению философа, немецкая классическая философия теоретически закрепила обособление особенностей человеческой личности от реального человека и тем самым абсолютизировала эти абстрактные особенности (в первую очередь свободу) в виде самостоятельных первичных идей. Стремясь

преодолеть эту своеобразную оторванность познания специфики человеческой личности от реального человека, Л. Фейербах, в качестве его (человека) сущности рассматривает чувственность. «Человек, - пишет исследователь, - ... живая превосходная степень сенсуализма, всечувственнейшее и всечувствительнейшее существо в мире» [266, с. 161].

Признавая чувственность сущностью человека, философ свойства (особенности) человеческой личности логичным образом постарался вывести из этой сущности, утверждая, что «чрез то только человек и есть человек, что он... абсолютный сенсуалист, что его чувства, его ощущения обращены не на это или то чувственное, а на все чувственное, на мир, на бесконечное, и притом ради него самого, т.е. ради... наслаждения» [266, с. 162]. Указанное положение специфицирует личность, во-первых, в контексте стремления человека к получению чувственных наслаждений, во-вторых, как личность эгоистическую.

Стремление к получению человеком чувственных наслаждений, его эгоизм, философ прочно связывает со своим представлением о счастье как цели существования человека, поскольку именно чувства являются источниками последнего. При этом, исходя из чувственной сущности человека, особенностей его личности, счастье логично раскрывается Л. Фейербахом в потребительском значении. «...счастье, - утверждает философ, - ... такое состояние, при котором существо может беспрепятственно удовлетворять и действительно удовлетворяет индивидуальные характерные потребности и стремления, относящиеся к его сущности и к его жизни» [266, с. 427 - 428]. «Беспрепятственно» значит свободно, поэтому свобода также является специфицирующей личностью человека особенностью. В свою очередь ее ограничение вызвано необходимостью разумного согласования стремления к счастью отдельного взятого индивида с аналогичным стремлением других людей. Поэтому под эгоизмом Л. Фейербах понимает, прежде всего, его так называемую разумную трактовку, указывая: «Я понимаю под эгоизмом любовь индивидуума к себе подобным индивидуумам, ибо что я без них, что я без любви к себе подобным» [266, с. 417]. В данном

отношении философ во-многом развивает утилитаристские идеи П.А. Гольбаха и К.А. Гельвеция, и прежде всего, идею ограничения свободы и эгоизма личности в обществе из разумных соображений выгоды, заключающейся в признании полезности других индивидов для удовлетворения ее индивидуалистических потребностей.

Удалось ли Л. Фейербаху преодолеть критикуемое им абстрагированное от реального человека познание особенностей его личности? Находясь в оппозиции реализму, философ не вышел за рамки метафизического теоретизирования в целом, предложив свою номиналистскую трактовку особенностей личности. Это доказывают положение, в соответствии с которым «человек... есть... существо универсальное» [266, с. 141], а, значит, вопрос о специфичных объективных условиях и субъективных факторах формирования его личности не принимается во внимание, положение о том, что «вообще тот человек, кто не лишен никаких существенных человеческих свойств» [266, с. 142], позволяющее приписать «человеку вообще» такие его существенные свойства как эгоизм, потребительское стремление к счастью, свободу как его (счастья) условие, т.е. вложить в представление о человеке, его личности «удобное» теоретическое содержание. Это «удобство» проявляется, к примеру, в том, что необходимость доказательства своей теории позволяет философу трактовать в нужном русле эгоизм как разумный, способствующий личному счастью человека и одновременно счастью других индивидов.

Следовательно, специфика человеческой личности познается Л. Фейербахом столь же абстрагировано, но уже в логике методологической традиции номинализма, а не реализма. За основу познания специфики человеческой личности принимается человек как абстракция. Но если у реалистов эта абстракция выступает в качестве независимой по отношению к реальному миру трансцендентальной сущности-репрезентанта, то у Л. Фейербаха в качестве столь же оторванного от действительности «человека вообще» («человек» как общее

имя), который может быть произвольно описан с помощью «удобных» понятий-репрезентаций.

Развитие номиналистских взглядов на специфику человеческой личности в конце XVIII - XIX вв. нашло свое место в исследованиях И. Бентама и Дж.Ст. Милля.

И. Бентам, развивая и фундаментализируя утилитаристские идеи К.А. Гельвеция и П.А. Гольбаха, в познании особенностей человека, его личности отталкивается от принципа полезности, т.е. выгоды. Применение этого принципа обосновано исследователем тем, что «природа поставила человечество под управление двух верховных властителей, страдания и удовольствия» [38, с. 9]. Данное положение показательно тем, что безотносительно конкретного общества, выработанного им типа личности, признает подчинение человечества в целом, а значит и человека в целом, т.е. как абстракцию, двум чувствам. Следовательно, для И. Бентама вопрос изучения особенностей человеческой личности - это вопрос создания подходящей утилитаристской теории, для целей которой абстрактное познание (в данном случае в рамках методологической традиции номинализма) может с успехом применяться и указанные особенности без претензий на их истинность репрезентировать.

По мнению исследователя, руководствуясь принципом выгоды, человек в своей жизнедеятельности ориентируется на получение удовольствия как источник счастья и старается избегать страданий, т.е. выгода, удовольствие и счастье отождествляются (полезно то, что приносит удовольствие, делает человека счастливым). При этом понимая, что стремление к удовольствию связано со счастьем, благом отдельно взятого индивида, является по сути своей эгоистичным, И. Бентам в вопросе соотношения общего блага (общественного интереса) и личного (частного интереса) признает несомненный приоритет второго. «Напрасно толковать об интересе общества, не понимая, что такое интерес отдельного лица» [38, с. 11], - утверждает философ, показывая тем самым свою приверженность либеральным взглядам на личность. Поэтому общество

является искусственным телом, состоящим из индивидуальных лиц, сумма интересов которых и есть интерес общества.

Принцип выгоды обуславливает свободу личности в обществе, поскольку само удовольствие исследователь трактует как «свободу от страдания» [38, с. 35]. При таком понимании свободы выгода (польза) становится объектом интерпретации человека. «Под принципом полезности, - рассуждает И. Бентам, - понимается тот принцип, который одобряет или не одобряет какое бы то ни было действие, смотря по тому, имеет ли оно (как нам кажется) стремление увеличить или уменьшить счастье той стороны, об интересе которой идет дело, или, говоря то же самое другими словами, содействовать или препятствовать этому счастью» [38, с. 10].

Получается, что выгода (полезность) как принцип самостоятельно, свободно приписывается человеком своим действиям исходя из соображений получения удовольствия в той или иной ситуации и поэтому «каждый делает сам себя судьей своей пользы» [38, с. 33]. При таком подходе можно логично предположить, что человек, руководствуясь принципом выгоды, может делать зло, коль скоро ему соответствующие действия будет доставлять удовольствие. В решении этого проблемного момента, исследователь все списывает на «слабый и ограниченный ум» [38, с. 32], непонимающий, что привычка к удовольствиям вредным для других предполагает отсутствие многих видов удовольствия, а значит, из разумных опять же утилитаристских побуждений, умный человек злу предпочтет добро. Но возможное предпочтение зла добру тем самым вовсе не исключается и лишь доказывает свободу как специфицирующее личность свойство.

При этом все же необходимым и единственным ограничением такого предпочтения будут выступать нормы права. Философ поясняет: «... счастье отдельных лиц, из которых составляется общество, т.е. их удовольствия и их безопасность, есть цель и единственная цель, которую должен иметь в виду законодатель: это - единственный стандарт, с которым каждое отдельное лицо, насколько это зависит от законодателя, должно быть заставлено сообразовать

свое поведение» [38, с. 35]. Т.е. исключительно закон задает границы проявления принципа выгоды (полезности), реализации свободы личности. Соответственно, в нормах морали свобода личности своих границ не находит.

Дж.Ст. Милль свои представления о личности формирует в контексте решения проблемы соотношения частного и общественного интересов, стремясь установить тот принцип, на основании которого должны базироваться отношения общества к индивиду. Суть принципа в том, что люди индивидуально или коллективно имеют возможность вмешиваться в действия индивида, исключительно в том случае, если действия эти вредны для других людей. Сферой же невмешательства выступает та сторона человеческой жизнедеятельности, которая связана непосредственно с самим индивидом. «Власть общества над индивидуумом, - пишет Дж.Ст. Милль, - не должна простирается далее того, насколько действия индивидуума касаются других людей» [181, с. 296], поскольку «в жизни человека есть такая сфера, которая не имеет никакого отношения к интересам общества» [181, с. 298]. И согласно твердому убеждению исследователя это есть «сфера индивидуальной свободы» [181, с. 298].

В границах этой сферы человек абсолютно независим и действует по своему собственному усмотрению. Индивидуальная свобода включает в себя свободу мысли и мнения, свободу устраивать свою жизнь в соответствии с личным на нее (жизнь) взглядом, свободу соединяться с другими индивидами для достижения какой-либо цели. При этом лишь «только при существовании индивидуальной свободы люди могут... достигать наивозможно полного развития» [181, с. 343]. Таким образом, индивидуальная свобода, во-первых, преподносится Дж.Ст. Миллем как фундаментальная особенность человеческой личности, во-вторых, в отмеченных выше ее проявлениях, находясь вне соприкосновения с интересами общества, позиционирует индивида в своих рамках как автономную независимую от других индивидов личность, выступает гарантом ее автономии. Это в совокупности определяет приоритет свободы, автономии отдельно взятой

личности по отношению к политическим структурам, в первую очередь государству, делая Дж.Ст. Милля приверженцем либерализма и соответственно номиналистом, признающим доминирование конкретной единичности (личности) над абстракцией общего (государством).

Между тем, наличие государства и его определенное воздействие на личность, согласно исследователю, оправданно. Оправданность этого воздействия заключается в необходимости соблюдения индивидами установленного в государстве порядка, исполнении правил поведения по отношению к другим людям, которые (правила) состоят в том, «чтобы не нарушать интересов других людей... тех интересов, которые... закон признает за ними как право» [181, с. 354]. Т.е. обладая свободой и автономией, личность должна быть одновременно законопослушной. И такая роль государства соответствует той номиналистской трактовке свободы, которую предложил исследователь: «Только такая свобода и заслуживает названия свободы, когда мы можем совершенно свободно стремиться к достижению того, что считаем для себя благом, и стремиться теми путями, какие признаем за лучшие, - с тем только ограничением, чтобы наши действия не лишали других людей их блага, или не препятствовали бы другим людям в их стремлении к его достижению» [181, с. 299]. Т.е. свобода каждой личности заключается в возможности по-своему интерпретировать представление о благе исходя из того контекста в котором рассматривается благо (в контексте выгоды), выбирать соответствующие пути для его достижения. Закон же позволяет пресечь так называемые «вредные» для других людей интерпретации понятия «благо» и, соответственно, предупредить пути достижения блага в такой «вредной» интерпретации.

В целом, выводы к которым мы приходим на основе анализа исследований И. Бентама и Дж.Ст. Милля заключаются в следующем. Во-первых, вопрос о различении обществ, влиянии конкретного общества на специфику личности для исследователей имеет второстепенное значение. Поэтому за основу изучения личности взят отграниченный от реального общества и других индивидов человек

сам по себе - абстрактный, так называемый, «чистый» субъект. Исходя из этого, личности репрезентативно приписываются автономное потребительское существование (цель жизни - получать удовольствие) и свобода как условие такого существования. При этом свобода личности заключается в возможности самостоятельного конструирования собственных представлений о выгоде, личном благе, средствах их достижения, и поэтому никакие предписанные, абсолютные представления на этот счет не допускаются. В свою очередь общество является не более чем искусственным образованием, суммой автономных, свободных личностей.

Во-вторых, приоритет автономии и свободы отдельно взятой личности по отношению к общественному интересу, общему благу, предъявление закона в качестве инструмента защиты и одновременно искусственного ограничения автономии и свободы личности позволяют исследователям в рамках методологической традиции номинализма предъявить либеральную концепцию личности, выступающую еще одним (наряду с гражданской, утилитаристской концепциями личности) описанием идентичности личности в рамках западного философского теоретизирования. Такое описание определяет личность в качестве свободной личности.

Либеральные взгляды Дж.Ст. Милля на индивидуальную свободу как ключевое свойство личности получили свое развитие в исследованиях Э. Фаге. Признавая наличие разных видов свобод, исследователь на первое место ставит свободу индивидуальную, полагая ее основной, из которой другие виды свобод проистекают. По мнению Э. Фаге «индивидуальная свобода - это право, в соответствии с которым я считаю, что могу жить по-своему, действовать по-своему до тех пор, пока я не причиняю никому вреда и не чиню никому серьезных препятствий» [261, с. 53]. Наличие индивидуальной свободы это наличие «стремления человека придать личностный характер своим действиям» [261, с. 53]. Получается, что такая свобода есть единственное условие становления и развития личности, т.е. само понимание личности предполагает

человека, обладающего индивидуальной свободой. Следовательно, Э. Фаге, равно как и его западные коллеги, рассматривает «человека вообще» и поэтому приписывает человеку свободу как свойство его личности, изначально теоретизирует в отношении свободной личности, отождествляя понятия «личность» и «свободная личность».

Прекрасно понимая неизбежность столкновения интересов свободных личностей на ниве использования ими своей личной свободы, исследователь в качестве критерия ограничения такой свободы, как и Дж.Ст. Милль, принимает причинение вреда. Но речь ведет не о всяком вреде, а лишь о серьезном («серьезные препятствия»), к которому относит нанесение материального ущерба, поскольку он «определим и отчетлив», а значит, может быть предметом оценки со стороны закона и повлечь необходимые законом предусмотренные наказания. «Но ущерб моральный, - задается справедливым вопросом Э. Фаге, - может быть в тысячу раз хуже материального!» [261, с. 55]. Но задается лишь, для того, чтобы, во-первых, показать, что свободная личность руководствуется в своей жизнедеятельности нормами права, возвышая их над нормами морали; во-вторых, доказать, что свобода личности может быть ограничена только нормами права, а если бы сюда добавились еще и нормы морали, то «индивидуальная свобода подверглась бы существенной опасности» [261, с. 53].

Поэтому рассматривая свободу как фундаментальное специфицирующее личность свойство, Э. Фаге утверждает: «Используя свою личную свободу, мы ставим людей, причем многих людей, в стеснительное положение. Нужно только сказать, что вы имеете право использовать свою личную свободу в тех случаях, когда этим правом вы причиняете ближним лишь моральные мучения..., но не причиняете им материального вреда» [261, с. 54].

В XX в. Э. Фромм предпринял значительные исследовательские усилия, чтобы специфику человеческой личности раскрыть в контексте отстаиваемой им концепции свободы. Философ рассуждает о том, что «свобода определяет человеческое существование как таковое, а кроме того понятие свободы меняется

в зависимости от степени осознания человеком самого себя как независимого и отдельного существа» [275, с. 30]. Путь такого осознания исследователь называет индивидуализацией - процессом отдаления человека от изначальных связей с природным и социальным миром. Понимаемый таким образом процесс индивидуализации является, по мнению Э. Фромма, главным условием становления и развития личности человека. Сумев освободиться от так называемых «первичных уз» [275, с. 31] человек приобретает свободу, которая на этой стадии индивидуализации трактуется философом как негативная свобода («свобода от чего-то» [275, с. 37]).

Далее, раскрывая свою концепцию, Э. Фромм показывает, что вследствие обретения негативной свободы, личность может либо превратиться в атомизированного, одинокого индивида, а значит в «человека массы», подчинив себя внешним целям, либо продолжить процесс индивидуализации, обретя свободу позитивную, которая в уже другой трактовке «означает полную реализацию способностей индивида, дает возможность жить активно и спонтанно» [275, с. 224] («свобода чего-то»). В первом случае личность теряет свободу, становится зависимой, во втором - через спонтанные связи с людьми и природой, т.е. такие связи которые, по мнению Э. Фромма, соединяют человека с миром, не уничтожая его индивидуальности (наивысшими проявлениями этих связей исследователь считает любовь и творческий труд), личность развивает себя до максимально возможных пределов, раскрывая «свободу активной и спонтанной реализации человеческой личности» [275, с. 229].

Противоречивость воззрений философа обнаруживается в его положении, согласно которому «границы роста индивидуализации и развитие личности в какой-то мере определяются и индивидуальными условиями, но в основном - социальными. Различия между индивидами в каждом обществе кажутся значительными, но в любом обществе существует определенный предел индивидуализации, за который нормальный индивид выйти не может» [275, с. 34]. С одной, продуктивной для нашего исследования, стороны, получается, что

специфика личности задается «каждым обществом» (конкретным обществом), в условиях которого индивид осуществляет свою жизнедеятельность, с другой стороны, универалистски преподносится наличие в «любом обществе» определенного предела индивидуализации, т.е. специфика личности в «любом обществе» определяется ее движением по пути индивидуализации, а значит раскрытием себя в качестве свободной личности (ибо именно так определяет индивидуализацию философ).

Следовательно, Э. Фромм не допускает возможности наличия иной основы различия между индивидами кроме свободы, не ставит вопрос о возможной неадекватности развертывания в определенном обществе в силу объективных условий и субъективных факторов его жизнедеятельности специфика личности по пути индивидуализации (так как ее понимает философ) и поэтому демонизирует те общества (в частности российское) в которых не находит проявлений «позитивной свободы». В конечном счете, Э. Фромм остается верен абстрактному метафизическому познанию особенностей личности и применяет свою концепцию для универалистского предъявления специфика личности как личности свободной.

В современном западном социально-философском познании личность, специфицирующие ее особенности, являются предметом дискуссии, тон которой во многом задали сформулированные И. Бентамом и Дж.Ст. Миллем и ставшие классическими либеральные идеи. Показательной в этом отношении является развернувшаяся в 80-х годах XX в. полемика между либералами (И. Берлин, Дж. Ролз, Р. Дворкин, Дж. Уолдрон) и коммунитаристами (М. Сэндел, А. МакИнтайр, Ч. Тейлор, М. Уолцер), продолжающаяся и в настоящее время.

Достаточно показательно суть разногласий участников данной дискуссии выразил один из наиболее известных теоретиков либерализма И. Берлин в работе «Две концепции свободы». Показывая себя сторонником методологической традиции номинализма, И. Берлин отмечает: «С определением человека и свободы можно проделать множество манипуляций, чтоб получить то значение,

которое желательно манипулятору» [45, с. 33]. Выступая в роли такого манипулятора, исследователь предлагает понимание человека, «который есть существо, самостоятельно проживающее свою жизнь» [45, с. 25], и, заимствуя терминологию Э. Фромма, два значения свободы - негативное и позитивное, вкладывая в них как последовательный номиналист уже свое, несколько отличное от воззрений Э. Фромма, содержание.

В результате на предложенное И. Берлином понимание человека выгодно ложится концепция «негативной свободы», которая опирается на допущение плюралистичности и принципиальной несовместимости представлений о ценностях, смысле жизни и т.д. и требует предоставить людям право самим решать, что составляет ценность их жизни. Другими словами, человек должен обладать индивидуальной свободой, которая будет являться той областью, «в рамках которой субъекту, будь то человек или группа людей - разрешено или должно быть разрешено делать то, что он способен делать, или быть тем кем он способен быть, не подвергаясь вмешательству со стороны других людей...» [45, с. 19]. Такая концепция свободы является либеральной и именно на ее стороне находятся И. Берлин и другие либералы.

В свою очередь концепция «позитивной свободы» предполагает, по мнению исследователя, «свободу вести какой-то предписанный образ жизни, поэтому для сторонников "негативной" свободы она порой оказывается лишь лицемерной маской жестокой тирании» [45, с. 29]. И. Берлин раскрывает реалистскую специфику понимания свободы, которое он именуется «позитивным», а тем самым и точку зрения своих оппонентов коммунитаристов, представления о свободе строящих в рамках именно методологической традиции реализма: «Одно дело говорить, что я знаю в чем состоит благо для *X*..., но совсем другое дело говорить, что... он выбрал это благо, по существу неосознанно, - выбрал не как человек из повседневной жизни, а как некое рациональное *Я*, о котором его эмпирическое *Я* может и не знать, выбрал как некое "подлинное" *Я*, которое способно осознать свое благо и не может не выбрать его когда оно установлено...

"Позитивная" концепция свободы... легче расщепляет человека на две части: на трансцендентного господина и эмпирический пучок желаний и страстей, который нужно держать в строгой узде» [45, с. 32- 33].

Действительно, коммунитаристы признают и отстаивают свободу отдельно взятой личности, но стремятся встроить ее в определенную схему устройства общества, например общества, основанного на идее общественного договора, целью которого является достижение «общего блага». Тем самым коммунитаристы предлагают установить определенный диктат в отношении свободной личности, связанный с необходимостью реализации властных потребностей, и соответственно обосновывают консервативную концепцию личности. Но ведь даже с точки зрения теорий общественного договора, в рамках установленного диктата у каждого индивида остается не подвергаемая социальному контролю сфера существования, его индивидуальная свобода. Чего же опасаются в этом случае либералы? Ведь и они, и их оппоненты (коммунитаристы), как было уже показано, исторически в рамках развернувшейся на Западе дискуссии представителей методологических традиций номинализма и реализма по-своему определяли личность как свободную личность.

Опасение содержится в том, что сам факт наличия представления об «общем благе», которое понималось и понимается в западном социально-философском познании как возможность каждому свободно и наиболее полно удовлетворять свои властные потребности и на свободу личности тем самым никоим образом не покушается, а наоборот содействует ее реализации в реалистском понимании, содержит потенциальную угрозу того, что свобода личности гипотетически может быть принесена в жертву этому «общему благу», установленному диктату. Фактически дискуссия идет о пределах свободы личности, пределах индивидуальной свободы, а, следовательно, современные либералы и коммунитаристы своей дискуссией проводят своеобразный «бой с тенью», стремясь в теоретических диспутах одолеть тех, кто также как и они, отстаивает идентичность свободной личности. Первые (либералы) считают, что свободная

личность - это личность, создающая сама себя, вторые (коммунитаристы) - предлагают некое единое понимание того, как и ради чего личности реализовывать свою свободу, задают свободу диктата.

В равной степени это применимо и к упреку, который высказывает И. Берлин в отношении принципа дуализма, «расщепляющего человека на две части». Исследователь лишь продемонстрировал реалистскую версию этого принципа, в своем познании специфики личности оставшись этому принципу верен (в его номиналистской версии) и приписав личности с помощью концепции «негативной свободы» идентичность свободной личности.

Объективный анализ исследований идентичности личности, предпринятых в рамках западного социально-философского познания, требует отметить наличие в нем предпосылок альтернативного абстрактному познанию предъявления данной идентичности с учетом специфики жизнедеятельности определенного общества, детерминирующей ее (идентичности личности) содержание.

П. Бергер, выделяя, с одной стороны «индивидуалистические модели» [39, с. 122] обществ Западной и Северной Европы, а с другой стороны, в качестве примера «антииндивидуалистические культуры» [39, с. 140] Восточной Азии, показывает, что характерными особенностями индивидуалистических обществ была задана специфика соответствующего типа личности. Ее фундаментом являются индивидуализм и свобода.

Адекватность такого типа личности индивидуалистическому обществу П. Бергер обосновывает тем, что «освобождение личности требует наличия освобождающей культуры» [39, с. 119], и аргументацию свою дополняет еще одним положением: «Когда Гегель рассматривал историю человечества как историю свободы, он был прав в той мере, в какой данное утверждение относится к западной истории» [39, с. 122]. Это означает, что, во-первых, свобода как специфицирующее личность свойство задается жизнью соответствующего общества, его культурой (в широком значении этого слова); во-вторых, именно для индивидуалистических обществ Западной Европы была характерна такая

«освобождающая культура». Речь идет, в частности, о «западной буржуазной культуре» [39, с. 140], которая на соответствующем этапе жизни обществ индивидуалистического типа содействовала успешному развитию в них капитализма. Последний по утверждению П. Бергера «освобождает человека» [39, с. 141] и поэтому, в свою очередь, наряду с другими условиями и факторами способствовал дальнейшему разворачиванию соответствующего типа личности, укреплению его особенностей (При этом, как уже отмечалось, основа этого типа личности, согласно П. Бергеру, была заложена задолго до капитализма, т.е. со времени формирования индивидуалистического общества).

На стадии развития капитализма этот тип личности П. Бергером определяется в качестве «западного типа предпринимателя» [39, с. 137]. «Сердцевиной этого [типа], - утверждает исследователь, - является "индивидуализм", или индивидуальная автономия. Лица, сформированные под влиянием этого "идеального Я", свободны от прочных общественных связей и руководствуются "собственной совестью"... "Собственная совесть" при необходимости обеспечивает их нужными духовными ресурсами, помогающими противостоять не только посторонним лицам, но и членам своей группы. В практическом плане подобные индивидуумы могут быть весьма "предприимчивыми", готовыми искать новые возможности и пробовать новые формы деятельности, поскольку свободны от пут, налагаемых общинными традициями, обычаями и табу... Данный тип личности всегда прагматичен и деятелен... Кроме того, это человек, которому свойственна высшая степень рациональности... Перед нами "расчетливая личность"... для которой... характерно понимание, что в определенных сферах жизни, особенно в экономике, необходимо действовать с разумной расчетливостью и по плану» [39, с. 137 - 138]. Обозначенные исследователем особенности данного типа личности в совокупности раскрывают идентичность свободной личности, которая, согласно П. Бергеру, детерминирована идентичностью индивидуалистического общества.

Таким образом, на основе анализа осуществленных в рамках западного социально-философского познания исследований идентичности личности мы можем сделать следующие выводы.

Установлено, что в разработанных западными исследователями концепциях личности (гражданская, утилитаристская, либеральная, консервативная концепции) на основе теории познания как теории репрезентации раскрывается идентичность свободной личности, предполагающая, прежде всего, свободу реализации потребностей, ограниченную правовыми нормами по принципу «разрешено все, что не запрещает закон». Этот принцип задает своеобразный туннель, в котором может быть реализована идентичность свободной личности, свобода реализации потребностей.

Доказано, что с точки зрения теории познания как теории репрезентации идентичность свободной личности является не более чем теорией, приписываемой (номинализм) или декларируемой (реализм) личности, и потому может претендовать на некоторую степень своей правдоподобности (номинализм) действительности или восполнения (реализм) в действительности. При этом теория идентичности свободной личности раскрывает личность саму по себе, т.е. личность индивидуалиста и, следовательно, спецификой жизнедеятельности именно индивидуалистического общества «востребована идентичность личности как свободной личности» [14, с. 32], именно для такого общества данная теория обнаруживает свою адекватность. Соответственно, западные исследователи, определяя личность как свободную личность, правы в той мере, в какой такое определение относится к жизни индивидуалистического общества.

Показано, что в индивидуалистическом обществе как обществе потребления действуют две основные линии реализации потребностей: потребности в богатстве и выгоде и потребности во власти (властные потребности). При этом в условиях верховенства норм права над другими социальными нормами (либеральная версия) на передний план выходят потребности в богатстве и выгоде, а в условиях верховенства власти духовной над властью светской

(консервативная версия) на передний план выходят властные потребности («кто не с нами, тот против нас»).

Выявлено, что в условиях индивидуалистического общества как общества потребления идентичность свободной личности складывается по либеральной версии, когда личность преследует цели обогащения и выгоды и имеют место соответствующие степени свободы обретения богатства и выгоды. В то же время идентичность свободной личности складывается по консервативной версии, когда имеют место степени свободы диктата, в которых идентичность свободной личности раскрывается в плане реализации властных потребностей.

3.3. Идентичность совершенной личности

Задача параграфа - раскрыть идентичность совершенной личности, которая востребуется идентичностью коллективистского общества.

Диалектическая методологическая традиция и находящаяся в ее основе теория познания как теория отражения, опираясь на принципы единства мира и всеобщей связи явлений, предполагает изучение идентичности личности в качестве образа действительности, т.е. в качестве по-своему определенной личности, выступающей отражением идентичности (определенности) соответствующего общества. Это означает, что сформированная под влиянием особых объективных условий и субъективных факторов жизнедеятельности конкретного общества его идентичность, детерминирует адекватную себе идентичность личности. Следовательно, личность в совокупности специфицирующих ее особенностей позволяет идентифицировать конкретное общество. В этой связи в процессе жизнеутверждения индивидуалистического

общества присутствовали благоприятные обстоятельства для формирования и укрепления идентичности личности как свободной личности. В свою очередь, коллективистское общество, идентичность которого задается наличием принципиально отличающихся от индивидуалистического общества условий и факторов жизни, сформировало столь же иные особенности личности, т.е. идентичность личности, отличную от идентичности свободной личности.

Идентичность коллективистского общества детерминирует такие особенности личности, совокупность которых позволяет определять ее (личность) как совершенную личность. А поскольку, как было показано, в западном социально-философском познании раскрывающие идентичность личности особенности познавались в строгом следовании метафизической методологии - абстрактно, с претензиями на их (особенности) универсальность и, следовательно, личность вообще определялась исключительно в качестве свободной личности, то обратившись к исследованиям ряда отечественных философов, воспринявших диалектическую методологическую традицию, мы способны обнаружить, во-первых, предъявление особенностей, раскрывающих идентичность совершенной личности; во-вторых, доказательство того, что идентичность совершенной личности востребована идентичностью наличного в действительности коллективистского общества и выступает на уровне теории в качестве отражения объективной практики его жизни.

Получив первоначальное развертывание в трудах древнегреческих философов, в первую очередь Аристотеля, а затем и византийских, понятие совершенства в качестве определения особого вектора самореализации человека, специфики его личности было воспринято отечественными философами-подвижниками. Иоанн Грешный [127], Нил Сорский [226], Иосиф Волоцкий [55] (а в дальнейшем Серафим Саровский [235]) основное внимание сосредоточили на доказательстве необходимости преодоления обнаруживаемого в общественной жизни несовершенства. Рассматривая жизнь общества с позиции ее целостности, доказывая вслед за Аристотелем, что общественная жизнь измеряется мерами

совершенства (совершенства общественных отношений), философы утверждали, что человеку, находясь внутри этой жизни, будучи тем самым включенным во всеобщую связь явлений, объективно следует раскрывать себя как совершенную личность, как личность, вносящую вклад в совершенствование общественных отношений.

Отечественные философы-подвижники, развивая коллективистские по своей сути принципы православия, осознавая необходимость их (принципов) переложения в область светской жизни родного общества как общества коллективистского с целью укрепления его общественных отношений, показывали, что человек способен раскрыться как совершенная личность и внести вклад в совершенствование его (общества) общественных отношений на уровне добродетели, в том значении, в котором добродетель исторически укрепилась в качестве одного из понятий Святой Руси. В этом значении добродетель предстает как направленность разума и воли человека к добру, внутреннее желание творить добро, а ее (добродетели) проявлениями выступают любовь, справедливость, мужество, воздержание, мудрость, вера. Исходя из этого, высшая добродетель понимается в полном самоотречении ради спасения ближних (к слову в западном теоретизировании добродетель исторически понималась преимущественно как свободная добродетель, т.е. с утилитаристской точки зрения из соображений ее полезности, поскольку само добро трактовалось как то, что приносит человеку пользу. И такое понимание доказало свою адекватность жизни обществ индивидуалистического толка. В отечественном же теоретизировании добродетель исторически мыслится как совершенная добродетель). Речь, таким образом, идет исключительно о деятельной добродетели, и следует отметить, что отмеченные отечественные философы-подвижники собственным примером демонстрировали проявления добродетели и устремленность к самосовершенствованию, а через это и к совершенствованию жизни общества в целом. При этом сущность деятельной добродетели позднее прекрасно выразил Д.Н. Фонвизин: «Беспорочность поставляет себе правилом не делать того

другому, чего бы не пожелал себе. Добродетель распространяет это правило гораздо далее и велит делать то другим, чего пожелал бы себе» [273].

Следует отметить, что обоснование отечественными философами проявлений добродетели как особенностей человеческой личности, раскрывающих эту личность в качестве совершенной личности, логично проистекало из понятия добротолубия - одного из основополагающих понятий русского православия и Святой Руси. Основы добротолубия излагаются еще в «Изборнике» 1076 года. Его составитель Иоанн Грешный задается вопросом: «Что есть воля Божия, что требует Небесный Царь от земных людей?» [127], и отвечает: добра и милостыни. И поэтому благочестив не тот человек, который время проводит в молитвах и постах, а тот, кто проявляет деятельную добродетель в жизни. В данном отношении православная вера через указанное понимание органично укрепила уже наличествовавшую в сознании древнерусского народа установку на добротолубие, тем самым усилив и освятив лучшие черты его (народа) характера. Поэтому развиваемое философами-подвижниками представление о совершенной личности являло собой на абстракцию, а следствие познания действительных особенностей специфики жизни родного общества, черт характера древнерусского народа.

Важное место идеи добротолубия занимают в отечественном сборнике житейской мудрости «Пчела» (одна из востребованных книг в период с XII по XVIII вв.). В книге говорится о том, что человек должен стремиться к совершению добрых дел, ибо их отсутствие столь же пагубно как и грех, быть добродетельным и праведным, различать добро и зло, вытесняя последнее, и благодаря этому он будет становиться совершеннее [48]. В целом, добротолубие предстает как внутренняя устремленность человека к совершению добрых дел, а добродетель выступает деятельным, практическим проявлением этой устремленности.

Заложенные философами-подвижниками положения о совершенной личности, получили свое основательное развитие в XVIII в. в исследованиях

Н.И. Новикова и А.Н. Радищева. А.Н. Радищев следовал представлению о том, что мир раскрывает себя в поступательном движении от менее совершенного к более совершенному. «Мы видели, - отмечает философ, - и для нас... доказанным почитаем, что в природе существует явная постепенность, что восходя от единого существа к другому, мы находим, что одно другого совершеннее...» [214, с. 342]. Соответственно и человек, объективно включенный в этот мир, также раскрывает себя по вектору совершенствования, в частности, преодоления собственного несовершенства. Как поясняет исследователь: «... сие-то и есть паче всего человека отличающее качество, что совершенствоваться он может, равно и развращаться...» [214, с. 301].

В своей «Беседе о том, что есть сын отечества» А.Н. Радищев на основе выделения соответствующих особенностей человеческой личности раскрывает образ истинного патриота, и этот образ определяет личность как совершенную личность. Для «сына отечества» характерна любовь к чести, причем таким образом, что «всяк желает лучше быть уважаем, нежели поносим; всяк устремляется к дальнейшему своему совершенствованию...» [214, с. 281]. В данном отношении честолюбие предстает как стремление личности к достижению уважения со стороны других индивидов, но не потребительской ниве приобретения большей доли материальных благ, а на ниве заботы о собственном совершенствовании.

Другой отличающей истинного патриота особенностью является благонравие. «С благоговением, - пишет А.Н. Радищев, - подчиняется он всему тому, чего порядок, благоустройство и спасение общее требует... Он пламенеет нежнейшей любовью к целостности и спокойствию своих соотчичей; ничего так не жаждет зреть, как взаимной любви между ними... Преодолеывает все препятствия, неутомимо бдит над сохранением честности, подает благие советы и наставления, помогает несчастным, избавляет от опасностей заблуждения и пороков, и ежели уверен в том, что смерть его принесет крепость и славу отечеству, то не страшится пожертвовать жизнью» [214, с. 284]. Перед нами личность,

проявляющая устремленность к совершенствованию через гармоничную включенность в общественную жизнь (подчинение общему порядку), преодоление энтропии (препятствий), деятельную любовь к другим индивидам (соотечественникам), подвиг (пожертвование своей жизнью). При этом на пути такого совершенствования личность содействует укреплению общественных отношений в целом, в частности отношений между индивидами, т.е. совершенствованию этих отношений.

«Сын отечества» также благороден, а «благороден же есть тот, кто учинил себя знаменитым мудрыми и человеколюбивыми качествами и поступками своими; кто сияет в обществе разумом и добродетелью... Ибо истинное благородство есть добродетельные поступки, оживотворяемые истинною честью, которая не инде находится, как в непрерывном благотворении роду человеческому, а преимущественно своим соотечественникам... [214, с. 285]. Следовательно, совершенная личность это еще и личность добродетельная, добродетель свою раскрывающая не в абстрактном служении «человеческому роду» вообще, а в служении родному обществу, жизнеспособность которого требует проявлений деятельной добродетели. В этом положении явственно прослеживается понимание того, что именно коллективистским обществом, жизнеспособность которого в силу особых условий и факторов его жизнедеятельности определяется наличием прочных общественных отношений, необходимостью их совершенствования, востребован тот образ личности, который предъявил А.Н. Радищев - образ, в совокупности своих особенностей, определяющий личность в качестве совершенной личности.

Н.И. Новиков в своих философско-просветительских работах развернул представление о «лучшем человеке» («о лучших людях»). «Не в том ли состоит главная должность, - пишет русский просветитель, - яко союз всех обязанностей человека, чтобы он всегда совершеннейшим и беспрестанно лучшим искал соделываться?» [196, с. 270], и добавляет: «... человек может неоспоримо сделаться лучшим, когда во знаниях большее приобретет искусство, когда в

добродетели вящего достигнет совершенства и когда возлюбленному Отечеству, дражайшим согражданам... явит еще превосходнейшие услуги» [196, с. 271].

Как видим представление о «лучшем человеке», во-первых, предъявляет человека, стремящегося к совершенству, а значит совершенную личность, важной отличительной особенностью которой является добродетель; во-вторых, означает, что «лучший» - это более совершенный; в-третьих, предполагает, прежде всего, практическую деятельность человека (деятельную добродетель) по усовершенствованию общественной жизни в целом, и именно на этой ниве допускает возможность человеку раскрыться в качестве совершенной личности, стать «лучшим человеком». В данном случае преодолевается не соответствующее специфике коллективистского общества представление о свободной личности как замкнутой на благополучном устройении исключительно собственной жизни. «Лучший же человек» руководствуется тем, что став совершеннее «явит еще превосходнейшие услуги» своему обществу, раскроет меру своего совершенства настолько, насколько «далеко достиг в добродетели, во искусстве и в достоинствах» [196, с. 272].

Поэтому Н.И. Новиков в работе «Рассуждение на новый год» формулирует, по сути, своеобразный напутственный призыв к своим соотечественникам становиться «лучшими людьми», призыв, продиктованный заботой о своем Отечестве, глубоким знанием основ жизни российского общества как общества коллективистского, пониманием того, какая личность таким обществом востребована. «Каким же благополучием, - пишет исследователь, - насладится любезное Отечество наше, когда в течение одного года все чины, читатели, теологи, судьи, врачи, философы, художники, ремесленники, отцы, матери, чада, - словом, всякого состояния и звания люди соделаются лучшими!... Когда в человеке искусство и добродетель, разум и воля большего достигнут совершенства, то чрез сие возымеет более сил и способов явить превосходнейшие услуги, которые и будут доказательством, что он сделался лучшим. И потому усерднейше желаем, чтоб... все во всяких видах учинились достойнейшими,

нежели как прежде были» [196, с. 271 - 272]. Т.е. «лучший человек», в частности, через проявление добродетели, будет способствовать тому, что люди «учиняться достойнейшими, нежели как прежде были» по отношению друг к другу. Следовательно, содействуя совершенствованию общественных отношений, в данном случае отношений между индивидами, «лучший человек» будет раскрываться как совершенная личность.

Таким образом, Н.И. Новиков понятием «лучший человек» обозначил специфику личности как совершенной личности и это понятие в его исследованиях выступает в качестве образа действительности, отражения особенностей жизни родного исследователю российского общества как общества коллективистского.

В середине XIX в. отечественные философы-славянофилы, став основоположниками идеи различения обществ в отечественном социально-философском познании, специфицирующие личность особенности изучали исходя из различаемого ими «западного индивидуалистского устройства общества» [289, с. 129] и коллективистского устройства российского общества, т.е. следуя положению: какое общество, такая и личность. Благодаря этому они внесли очевидный вклад в развитие диалектической методологической традиции в познании особенностей человеческой личности, в соответствии с которой результаты этого познания предъявляются как образ действительности.

В работе «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению в России» И.В. Киреевским в свойственной ему конструктивной манере на основе глубокого анализа исторических фактов был предпринята основательная попытка сопоставления специфики двух типов личностей: «западного человека» и «русского человека», выделения особенностей, объективно делающих каждый тип личности по-своему определенным. В результате понятие «русский человек» в совокупности раскрывающих его содержание характерных черт, свойств, качеств предстает у философа как определение специфики личности, адекватной жизни российского общества

(философ использует понятие «русское общество»). Здесь следует сделать отступление и отметить, что И.В. Киреевский рассуждал именно о личности в российском обществе, оппонируя западникам, вообще не находившим «личностного начала» в истории России. Такая позиция западников объяснялась заимствованным из западного философского теоретизирования универсалистским представлением о личности как исключительно свободном субъекте, проявлений отличительных особенностей которого западники, что вполне логично, действительно не могли найти в отечественной истории.

Поэтому И.В. Киреевский утверждает: «В устройстве русской общественности личность есть первое основание...» [142, с. 429] и выделяет следующие особенности «русского человека» как определенного типа личности, выработанного в ходе жизнеутверждения российского общества: «простота жизненных потребностей и бодрость нравственного мужества; ... здоровая цельность разумных сил; ... глубокая тишина и спокойствие внутреннего самосознания... при неограниченной требовательности нравственного усовершенствования...» [142, с. 437]. Как видим в числе отмеченных особенностей обозначается устремленность к совершенствованию, означающая, согласно И.В. Киреевскому, то, что «русский человек... всегда живо чувствует свои недостатки и чем выше восходит по лестнице нравственного развития, тем более требует от себя...» [142, с. 436].

Следовательно, понятие «русский человек» у И.В. Киреевского, во-первых, выступает в качестве теоретического образа действительности, как то, что на уровне теории преподносится в качестве результата изучения особенностей жизнедеятельности действительной человеческой личности, характерной для жизни российского общества; во-вторых, позволяет обнаружить предъявление идентичности совершенной личности, а именно, по-своему совершенной личности, адекватной выступающему по-своему коллективистским российскому обществу.

Ю.Ф. Самарин в полемике с западником К.Д. Кавелиным раскрывает характерное для отечественного социально-философского познания понимание соотношения самореализации личности в коллективистском обществе и ее (личности) свободы.

Представитель западничества был убежденным сторонником исторического отсутствия начала личности в российском обществе, признавая его наличие в истории Западной Европы. Рассуждая о древнерусском быте, К.Д. Кавелин раскрывает свою точку зрения: «Семейственный быт и отношения не могли воспитать в русском славянине чувства osobности, сосредоточенности, которое заставляет человека проводить резкую черту между собой и другими и всегда и во всем отличать себя от других. Такое чувство рождает в неразвитом человеке беспрестанная война, частые столкновения с чужеземцами, одиночество между ними... Он привыкает надеяться только на себя, быть вечно начеку, вечно настороже. Отсюда возникает в нем глубокое сознание своих сил и своей личности» [128, с. 22].

В данном отношении исследователь предьявляет личность индивидуалиста и, что вполне логично, именно такой тип личности проявил себя в истории западноевропейских обществ как обществ индивидуалистических. Вопрос же о востребованности российским обществом как обществом коллективистским другого типа личности для К.Д. Кавелина, универсалистски связавшего личность с индивидуализмом и взявшего такое определение личности за основу своих исследований, второстепенен. Поэтому К.Д. Кавелин и не обнаруживает в отечественной истории проявлений отстаиваемого им типа личности, показывая такое отсутствие как недоразвитость родного общества.

В этой связи Ю.Ф. Самарин, преодолевая тенденциозность воззрений К.Д. Кавелина, положение западника о том, что «христианство внесло в историю идею о бесконечном, безусловном достоинстве человека» [233, с. 20], дополняет следующими словами: «... человека... подчиняющего себя безусловному целому. Это самоотречение каждого в пользу всех есть начало свободного, но вместе с

тем, безусловно обязательного союза людей между собой» [233, с. 20]. Данные слова раскрывают сложившееся в рамках православного христианства соборное представление о личности, «подчиняющей себя целому», пребывающей в состоянии органического единства с другими индивидами, представление, которое в религиозном контексте призвано раскрыть адекватный российскому обществу как обществу коллективистскому тип личности.

В свою очередь К.Д. Кавелин, обращаясь в исследования личности к христианству, принимал во внимание его западную ветвь, представленную католицизмом и протестантизмом. И это, как составляющая универалистских взглядов К.Д. Кавелина, не могло остаться незамеченным для Ю.Ф. Самарина, отметившего, что «приняв германское национальное начало личности за абсолютное начало, германский процесс развития... за общечеловеческий процесс, он [К.Д. Кавелин] очень естественно указал в историческом влиянии христианства только на протестантизм...» [233, с. 25]

По твердому убеждению Ю.Ф. Самарина, общинный, т.е. коллективистский строй основан не на отсутствии личности, что стремились доказать западники (ссылаясь, как в частности К. Д. Кавелин, на западные теории), а на свободном и сознательном отречении ее от полновластия. Предъявляя общинность в качестве одного из определений идентитета российского общества, раскрывающего наряду с другим определениями идентичность российского общества как общества коллективистского, Ю.Ф. Самарин доказывал, что такому обществу адекватна соответствующая востребованная его идентичностью личность. «...Община, - рассуждает философ, - выразила в живом образе свое живое единство. Каждый отрекся от своего личного полновластия и вместе спас свою личность...» [232, с. 304]. Это значит, что в коллективистском обществе личность раскрывается не по вектору обособленного развития, а на пути объективно необходимого самоограничения, сознательного подчинения себя целому, гармоничного встраивания в сложившуюся систему общественных отношений.

Соответственно свобода понимается как то, что помогает личности преодолеть свое природное самообособление.

Обеспокоенность состоянием общественной жизни России середины XIX в., ее объективный анализ и выработка конкретных продиктованных спецификой российского общества предложений по преодолению явлений, дезорганизирующих общественную жизнь Отечества, отличают работы И.С. Аксакова. И поэтому философ ставит вопрос об «обратном прогрессе» российского общества, который при детальном рассмотрении оказывается не вопросом об отсутствии прогресса, а попыткой предъяснить такое его содержание, которое востребовано сложными объективными условиями жизнедеятельности российского общества. В этом же духе звучит точка зрения о том, что «личность у нас слаба и шатка» [6, с. 237], но не для принижения личностного начала в России и уж тем более не для доказательства его отсутствия, а для необходимости укрепления специфики личности, адекватной коллективистской социальности российского общества.

Дело в том, что И.С. Аксаков выступает как и другие славянофилы убежденным сторонником того, что движущей силой России является народ, образуемый отдельными индивидами, каждый из которых, конечно же, имеет свою разумную личную жизнь, деятельность, но подчиняет ее общему - народному уму, сознанию, обычаю, быту. При таком подходе народ и образованное им общество, является не искусственным собранием отдельных, автономных лиц, а живым цельным организмом, в рамках которого следует заботиться о развитии личности. Но какой личности?

«Здесь поневоле напрашивается рассуждение о значении личности вообще, - отвечает И.С. Аксаков, - и о сравнении западного начала индивидуализма с нашим общинным началом, но мы... скажем только, что дело идет не о том... начале личности, которое разумеется в западном понятии об индивидуализме и которое в сущности есть поглощение общего - личным и возведение эгоизма в принцип, но о высоком начале личности христианской» [6, с. 238]. (Следует сделать уточнение и пояснить, что, рассуждая о личности христианской, философ

данное понятие выводил все же из православного христианства). Такое начало дает личности нравственный подвиг, поглощает личный эгоизм, посвящает ее (личность) на служение людям и, что крайне важно, по мнению исследователя, «живет в нашем народе,... живет в общем народном сознании и недостаточно сильно в личном сознании единиц», [6, с. 238] и именно поэтому «ни о чем мы не должны так заботиться, как об укреплении личной воли, о развитии личных характеров, о твердости убеждений или о согласии убеждений с делом, о просвещении нашего нравственного разума, об усовершенствовании личной нравственности» [6, с. 237].

Продолжая раскрывать свою идею, философ показывает, что развитие личности в христианском (православном) смысле в народных единицах отнюдь не означает выделение этих единиц из народа, не исключает их из жизни народного организма и не расстраивает его цельности, крепости, а наоборот усиливает и это усиление России необходимо. Красной нитью в исследованиях И.С. Аксакова проводится убеждение в необходимости укрепления общественных отношений российского общества и именно в этом русле объективно находит свое естественное место «христианская личность». «Нам следует, - обращается к соотечественникам философ, - прежде всего, стараться о воспитании, просвещении и укреплении в каждом из нас христианской личности... Мы должны проникнуться убеждением, что судьба нашего дорогого отечества зависит от личного нравственного подвига каждого из нас...» [6, с. 239]. «Христианская личность» раскрывает себя через личный подвиг, устремленность к преодолению трудностей и это выступает объективным требованием поддержания жизнеспособности и прогрессивного развития общества России.

Таким образом, в своих исследованиях И.С. Аксаков, во-первых, позиционирует «христианскую личность» как альтернативную личности индивидуалиста, т.е. свободной личности; во-вторых, связывает свободную личность с индивидуалистическим устройством общества западного, а «христианскую личность» с общинным, коллективистским началом российского

общества, следуя положению «какое общество, такая и личность» и соответственно исходя из того, что российское общество потому и коллективистское, что жизнеспособно на ниве совершенствования общественных отношений, и в этой связи востребует адекватную себе личность, способствующую их совершенствованию; в-третьих, испытывает очевидную обеспокоенность в отношении судьбы русского народа и фактически доказывает необходимость формирования в народной среде Отечества «лучших людей» (подвижников), способных составить социальный авангард общества и повести за собой народ; в-четвертых, понятием «христианская личность», такой ее особенностью как подвижничество (личный подвиг), идентифицирует совершенную личность.

Отработанная славянофилами диалектическая методологическая традиция познания специфицирующих личность особенностей получила свое дальнейшее развитие в религиозно-философских исследованиях отечественных философов «серебряного века».

Л.П. Карсавин, опираясь в познавательной деятельности на предложенный им принципа всеединства (выступающий совокупностью диалектических принципов единства мира и всеобщей связи явлений), вводит понятие симфонической личности, и мир рассматривает как симфоническую всеединую личность или как «иерархическое единство множества симфонических личностей разных порядков, а в них и личностей индивидуальных» [134, с. 98]. В такой иерархии взаимодействие симфонических личностей имеет диалектический характер: с одной стороны, каждая такая «личность выступает индивидуализацией ("индивидуацией"), т.е. проявлением, отражением симфонической личности более высокого порядка» [10, с. 16], с другой стороны, «индивидуируется» в симфонической личности «ряда, ближайшего снизу» [134, с. 193].

Соответственно общество и индивидуальная личность определяются философом также как симфонические личности (при этом симфоническую

личность, осуществляемую в индивидуальных личностях, Л.П. Карсавин называет социальной личностью, т.е. общество является социальной симфонической личностью), причем таким образом, что общество по отношению к индивидуальной личности выступает личностью более высокого порядка («высшей личностью»). Из такого понимания соотношения общества и индивидуальной личности, обусловленного предложенным исследователем подходом к иерархии симфонических личностей, проистекает важное методологическое положение о недопустимости познания человеческой личности, ее особенностей в отрыве от общества, в условиях которого она (личность) пребывает, проявлением, отражением которого является и соответственно особенности эти детерминированы спецификой общества.

Как отмечает автор диссертационного исследования: «Содержание бытия каждой симфонической личности философ рассматривает в категориях несовершенства и совершенства с... точки зрения их (данных категорий) диалектической взаимосвязи» [10, с. 16]. Это означает, что совершенство личности предполагает ее несовершенство, преодолевая которое личность и может усовершенствоваться. «Всеядная личность [т.е. мир] несовершенна» [134, с. 203], - утверждает в связи с этим Л.П. Карсавин. Соответственно, раскрывающие мир симфонические личности также несовершенны, что означает необходимость преодоления ими обнаруживаемого несовершенства, движения по пути своего усовершенствования («усовершенствования»). Для усовершенствования же личность должна осознать себя как осуществление высшей личности, т.е. усовершенствование индивидуальной личности предполагает как можно более совершенную актуализацию в себе высшей личности. Получается, что, согласно Л.П. Карсавину, особенности индивидуальной личности, специфика ее жизнедеятельности, проявляются в объективно необходимом процессе преодоления несовершенства, и в силу этого она (индивидуальная личность) может определяться как совершенная личность.

Н.О. Лосский различает два разных вектора самореализации личности. Следуя одному из них, человек свой потенциал личности раскрывает на уровне обретения определенных степеней совершенства. С целью доказательства наличия такого вектора самореализации исследователь применяет понятие «действительная личность», а свойствами личности, образующими его (понятия) содержание, выступают: нравственное добро, любовь, истина. Данная личность «не замкнута в себе, способна воспринимать жизнь других людей и всей природы» [10, с. 17] и отмеченное отсутствие «замкнутости в себе» выступает необходимым условием проявления указанных выше ее свойств.

При этом основная идея религиозно-философских исследований Н.О. Лосского заключается в том, что благодаря деятельному проявлению добра, любви, истины личность обретает наивысшую степень совершенства - удостоивается обожения, «приобщаясь к Божественной жизни во всей ее полноте» [10, с. 17]. Философ пишет: «Высшая степень совершенства личности существует в том случае, если она, согласно заповеди Христа, живет любовью к Богу, большею, чем к себе, и любовью ко всем остальным людям, равной любви к себе» [165, с. 172]. Следовательно, «существо... вступившее на такой путь, становится.. действительной личностью, и притом личностью совершенною» [159, с. 181]. Таким образом, понятием «действительная личность», совокупностью специфицирующих ее свойств, Н.О. Лосский определяет личность как совершенную личность, т.е. личность, реализующую себя на уровне совершенствования.

Как полагает Н.О. Лосский, личность, реализовавшая свой потенциал совершенной личности - достигнувшая наивысшей степени совершенства, становится членом Царства Божия. Исследователь рассуждает: «Все что творит каждый член Царства Божия, соотнесено с содержанием всего мира, следовательно, имеет... индивидуальный характер, т.е. представляет собой нечто единственное, неповторимое и незаменимое. Вместе с тем все эти творческие деятельности согласованы друг с другом, так что, например, творимая Царством

Божьим красота есть единое органическое целое; каждый член вносит в это целое свой индивидуальный вклад, гармонически соответствующий деятельности всех остальных членов. Деятельность всех членов вполне единодушна; этот характер ее можно обозначить словом соборное творчество. Примером, до некоторой степени поясняющим сказанное, может служить исполнение музыкального произведения хором в сопровождении оркестра: каждый певец и оркестрант исполняет нечто своеобразное, но так, что отсюда получается гармонически единое целое» [165, с. 173].

Указанное положение Н.О. Лосского, являющееся преимущественно религиозным, позволяет сделать важные выводы. Во-первых, «Царство Божие» как понятие религиозного характера в аспекте светском выступает представлением о совершенном обществе, создаваемом пребывающими в состоянии гармоничного единства, «соборного творчества» совершенными личностями. Соответственно, совершенное общество есть общество совершенных общественных отношений, и поэтому является коллективистским обществом. Во-вторых, каждая совершенная личность «вносит свой вклад в укрепление общественных отношений, что и является проявлением ее несомненной индивидуальности и одновременно совершенства» [10, с. 17], ибо именно в укреплении общественных отношений она (совершенная личность) находит завершение своих индивидуальных устремлений, находит в их гармонии с устремлениями других личностей (также направленных на упрочнение общественных отношений). В-третьих, совершенное общество (в равной мере как и совершенная личность) является для исследователя не идеалом (чем-то недостижимым), а выступает определением достигнутой коллективистским обществом степени совершенства общественных отношений. В-четвертых, совершенная личность показана как личность, востребованная совершенным, т.е. коллективистским обществом.

Отмеченные выше положения Н.О. Лосского, безусловно, требуют учета глубокого религиозного характера его исследований, но при этом не выступают

абстрагированными от социальной действительности, а отталкиваются, как и у Л.П. Карсавина, от изучения специфики жизнедеятельности родного общества. Выделяя в работе «О характере русского народа» типичные его (характера русского народа) свойства, мы обнаруживаем в них те реальные основания, которая дают возможность философу сформулировать представление о совершенной личности.

Избегая идеализации характера русского человека, Н.О. Лосский выделяет его (характера) прямо противоположные свойства. К примеру, основным, первичным свойством этого характера предстает доброта как одно из отмеченных выше свойств совершенной личности, как характеристика совершенства. Но как отмечает автор диссертационного исследования: «...Наряду с этим в русской жизни философ находит немало проявлений жестокости, других пороков, являющихся соответственно характеристиками несовершенства. Продолжая такие параллели, Н.О. Лосский создает своеобразный объективный реестр добродетелей и пороков русского человека, который (реестр) раскрывает наличный потенциал совершенной личности. Именно в проявлении, преобладании добродетелей развертывается этот потенциал, а человек тем самым двигается по пути собственного совершенствования» [10, с. 18].

Наличие в характере русского человека добродетельных свойств позволяет исследователю увидеть в нем потенциал именно совершенной личности, а наивысшая степень совершенства определяет тот вектор, по которому этот потенциал должен развертываться. В этой связи «"действительная личность" как совершенная личность является, прежде всего, потенциалом ("потенцией"), т.е. совершенство личности не является изначальной данностью, а требует своего достижения... посредством деятельного усовершенствования, которое объективно востребуется условиями и факторами жизнедеятельности соответствующего общества» [10, с. 18]. Следовательно, предъявляемое в религиозно-философском учении Н.О. Лосского представление об идентичности совершенной личности, является результатом познания реальных отличительных свойств характера

русского человека и поэтому предстает как теоретический образ действительности. Тем самым данное представление демонстрирует адекватность именно такой по содержанию идентичности личности жизнедеятельности родного ему (Н.О. Лосскому) российского общества, проистекая из положения «диалектической методологической традиции: какое общество, такая и личность» [10, с. 19]. В этой связи философ своими исследованиями усиливает доказательство того, что идентичность российского общества, ставшая результатом взаимодействия объективных условий и субъективных факторов его жизни, востребовала именно совершенную личность.

Другой же вектор самореализации личности, согласно Н.О. Лосскому, базируется на доминирующем значении такого ее (личности) свойства как эгоизм. «... деятели которые избрали иной путь поведения, - поясняет философ, - которые любят себя больше, чем Бога, и больше всех остальных существ в мире... заботятся ... только о себе или преимущественно о себе; они хотели бы усваивать и творить ценные содержания бытия для своего исключительно обладания и пользования. Такова простейшая форма... себялюбия, эгоизма. Заботясь о себе, себялюбивые существа ставят цели, не совпадающие с целями других существ или даже противоположные им... У эгоистически настроенных существ преобладает обособление друг от друга... Существо, себялюбиво замкнувшееся на себе, принуждено осуществлять свои стремления, главным образом, одними своими силами, без дружеского и любовного сочетания их с силами других существ» [165, с. 182 - 183]. Поставив задачу религиозно-философского предъявления, прежде всего, идентичности совершенной личности, исследователь, что существенно, показывает присутствие особенностей, раскрывающих иную идентичность личности, в соответствии с которой личность определяет себя эгоистической, свободной. И в этой связи обоснованным представляется утверждение о том, что такая личность естественным образом занимает свое место среди личностей аналогичного типа, т.е. в обществе, которое задает такой тип личности.

В исследованиях С.Л. Франка одной из главных социально-философских категорий выступает «соборность». Познавая основы жизни общества в контексте данной категории, философ и личность закономерно изучает с ее (категории) применением. «Соборное единство, - пишет исследователь, - образует жизненное содержание самой личности» [274, с. 61]. Соответственно, С.Л. Франк, как и Л.П. Карсавин, Н.О. Лосский, следует традиции познания особенностей личности, содержания ее жизнедеятельности, принимая во внимание сложившуюся специфику общества, в данном случае специфику соборную. А согласно соборной специфике общества личность, как непосредственно общество, предстает в качестве соборной личности.

Индивидуальная личность как личность соборная свой потенциал раскрывает через особый характер отношений с другими людьми. В этой связи исследователь рассуждает таким образом: «Другие люди и общество, как целое, здесь - ... ее [соборной личности] внутреннее содержание, от богатства которого зависит расцвет и полнота самой жизни личности... Личность и целое, как и отдельные личности, связаны между собой отношением любви. Любовь есть именно название той связи, в которой объект отношения, будучи вне нас, есть вместе с тем наше достояние, в которой отдающий себя внутренне обогащает самого себя» [274, с. 61].

Указанным положением С.Л. Франк демонстрирует, что, во-первых, потенциал индивидуальной личности как соборной личности способен успешно раскрыться в условиях жизнедеятельности именно коллективистского общества, жизнеспособного в силу его (общества) крепких общественных отношений, в частности между людьми, общества, которое объективно востребует способствующие укреплению этих отношений особенности личности; во-вторых, идентифицирующей индивидуальную личность как соборную личность особенностью выступает «отношение любви к другим людям» [10, с. 19]. И далее философ поясняет, что «сила любви... конкретно выражается в нравственной активности, в любовной деятельности на благо ближнего, в излинии добра на

мир. Нравственная активность в мире, ... совпадает, таким образом, с задачей совершенствования мира» [274, с. 436]. Следовательно, соборная личность - это личность, «которая через деятельные проявления любви, добра, вносит вклад в совершенствование мира» [10, с. 19], раскрывая тем самым свой потенциал по вектору совершенствования как совершенная личность.

Г.В. Флоровский по отношению к личности выделяет «два типа самосознания и самоутверждения: обособленный индивидуализм и соборность» [272, с. 531], т.е. фактически выделяет два разных типа личности - личность индивидуалиста и соборную личность. Поскольку в религиозно-философских воззрениях философа «соборность прочно связывается с Церковью, постольку соборный тип осознания личностью самой себя, ее жизнеутверждения возможен именно в лоне Церкви, войти в которую человек способен через самоотвержение» [10, с. 19-20]. В рамках такого типа самосознания и самоутверждения как обособленный индивидуализм самоотвержение в принципе не связано с личностью (так как личность индивидуалиста специфицируют иные особенности и их деятельные проявления), и в этой связи философ формирует представление о типе личности, который именно данным действием расширяет свою сферу, включая «многих в свое собственное "Я"» [272, с. 531]. Исследователь утверждает, что «в полноте церковного общения осуществляется соборное преобразование личности» [272, с. 530].

По мнению Г.В. Флоровского, соборное преобразование личности означает обретение ею разных степеней совершенства и соборность предстает высшей из них «как вершина личного сознания, осуществляемая в творческом развитии, а не в уничтожении личности» [272, с. 532]. От индивидуалистического вектора самоутверждения личности, путь соборного преобразования личности, т.е. соборную личность, отличает проявление любви к другим людям и любовь эта, согласно исследователю, «требует самоотдачи, совершенного самообладания» [272, с. 530], а также осуществления подвига (героического действия), который «есть становление личности, раскрытие... ее... "лучшего я"» [272, с. 154].

Философ при этом «не утверждает, что любой индивид на пути соборного преображения, проявляя такие свои качества как любовь, подвижничество, способен достичь высшей степени совершенства, но каждый человек таким образом совершенствуется, раскрывает свой потенциал соборной, т.е. совершенной личности. Достигших же высшей степени совершенства Г.В. Флоровский называет Учителями и Отцами, и такие личности образуют передовую часть соответствующего общества, его (общества) социальный авангард» [10, с. 20].

В целом, можно с уверенностью констатировать, что значение трудов указанных выше философов «серебряного века» проявилось в желании самостоятельно, вне отработанного западными исследователями определения личности как свободной личности, предъявить альтернативное определение личности как совершенной личности, доказать его востребованность спецификой жизнедеятельности коллективистского общества, в данном случае российского.

Между тем, «религиозный характер исследований мыслителей указанного периода, безусловно, требует их (исследований) взвешенного восприятия, адекватного применения их результатов в светском познании особенностей человеческой личности» [10, с. 20]. Поэтому крайне важно, что такое применение возможно и вызвано внимательным, кропотливым изучением, в частности Л.П. Карсавиным и Н.О. Лосским, типичных свойств характера родного народа (выделением его как положительных, так и отрицательных свойств), которые выступают как действительная основа религиозно-философского обоснования совершенства человека. Исследования народного характера у отмеченных философов не оторваны «от социальной действительности, а наоборот выступают попыткой построения ее теоретического образа» [10, с. 20]. При этом изученные ими «свойства характера родного народа раскрывают потенциал совершенной личности, который объективно с учетом специфики российского общества, исторически сложившегося коллективистским, требует своего дальнейшего развития с целью сохранения его (общества) идентичности» [10, с. 20].

На современном этапе отечественного социально-философского познания исследование идентичности совершенной личности продолжается в работах В.С. Степина, А.С. Панарина, Н.М. Чуринова и ряда других философов.

К примеру, А.С. Панарин предлагает различение двух типов личности - «православный человек» и «экономический человек» [200]. При этом «православный» не значит воцерковленный; понятие «православный» у А.С. Панарина выступает как предъявление особого способа жизнеутверждения личности, адекватного исторически сложившейся идентичности российского общества, важным определением идентитета которого, по мнению исследователя, является православие. Согласно философу понятие «православный человек» идентифицирует такую личность, которая выступает способной на «дарение себя» другим индивидам и обществу в целом, проявляет в своей жизни деятельную добродетель, и поэтому есть все основания рассматривать это понятие (исходя из его содержания) как раскрывающее идентичность совершенной личности.

В свою очередь «экономический человек» (А.С. Панарин использует термин основы разработки которого присутствуют у А. Смита [238]) - это тип личности, характерный для Запада, в основе своей имеющий этику протестантизма. Такую личность отличают характерные для протестантской этики принципы - «мораль успеха» и «разумный эгоизм».

В.С. Степин на основе различения техногенного и традиционного типов общества, уделяет внимание выявлению особенностей, специфицирующих характерный для каждого общества тип личности [245]. В этой связи выявленные исследователем ключевые особенности характерного для традиционного общества типа личности содержат предпосылки доказательства наличия идентичности личности как совершенной личности, ее адекватности идентичности соответствующего типа общества (в данном случае согласно терминологии В.С. Степина идентичности традиционного общества). В равной степени обозначенные исследователем особенности типа личности, характерного

для техногенного общества, позволяют идентифицировать свободную личность - раскрывают идентичность личности как свободной личности.

Н.М. Чуринов доказывает, что в рамках жизнеутверждения коллективистского и индивидуалистического типов общества исторически были выработаны соответствующие типы личности - совершенная и свободная личности [294], особенности каждой из которых объективно заданы спецификой конкретного типа общества, необходимостью выработки такой личности, жизнедеятельность которой способствует поддержанию жизнеспособности общества и его прогрессивному развитию. В данном отношении на уровне теоретизирования представление об идентичности совершенной личности предстает как результат изучения действительных особенностей человеческой личности, проявленных в ходе жизнеутверждения обществ коллективистского устройства, в частности российского общества.

Таким образом, анализ предпринятых отечественными философами исследований идентичности личности позволяет сделать следующие выводы.

Показано, что в отечественном социально-философском познании выработаны понятия «лучший человек», «сын отечества», «христианская личность», «действительная личность», «соборная личность», «симфоническая личность» и т.д. Обобщением этих понятий в отечественной философии стало понятие совершенной личности. Следовательно, указанные понятия служат теоретическим предъявлением идентичности совершенной личности, которая раскрывается в системе наличного характера и уровня совершенства общественных отношений.

Установлено, что познавая специфицирующие совершенную личность особенности, отечественные философы следуют диалектической методологической традиции и теории познания как теории отражения. Следование данной традиции и теории предполагает, что результаты познавательной деятельности должны представлять в качестве образов действительности, и, следовательно, за основу познания принимается

наличествующая в действительности по-своему определенная личность, особенности которой заданы идентичностью общества, являются отражением специфики его (общества) жизни. Соответственно, указанные выше понятия, раскрывающие идентичность совершенной личности, выступают как образ действительности.

Выявлено, что идентичность личности как совершенной личности востребуется жизнью коллективистского общества, в частности российского общества (являющегося обществом коллективистским), поскольку коллективистское общество жизнеспособно в системе совершенствования общественных отношений и именно в таком обществе личность объективно находит свое место как в своей мере совершенная личность.

4.4. Развитие идентичности личности

Задача параграфа - доказать, что поскольку идентичность общества задает адекватную себе идентичность личности, то со сменой исторических эпох наряду с развитием идентитета общества, воспроизводством его идентичности, соответственно происходит и развитие идентичности личности.

Развертывание представления о том, что идентичность общества востребуется адекватную себе идентичность личности, позволяет доказать востребованность свободной личности спецификой жизни индивидуалистического общества и совершенной личности спецификой жизни коллективистского общества. При этом наступление каждой новой исторической эпохи изменяет условия жизнедеятельности конкретного общества и в этой связи не только общество, но и адекватный обществу тип личности призваны раскрыть свой потенциал

сообразно ее (исторической эпохи) детерминантам. Исходя из этого, «мы можем сформулировать положение, согласно которому каждая историческая эпоха с одной стороны актуализирует задачу узнаваемости того типа личности, который исторически сложился в конкретном обществе (воспроизводство идентичности личности), с другой стороны, предъявляет требования к ее (личности) пребыванию в новом, соответствующем содержанию исторической эпохи, состоянию» [16, с. 17].

Обоснованность данного положения подтверждают разные исследователи. Г. Гегель, обосновывая тезис «о том, что история раскрывается как процесс развития мирового духа - все большего восполнения идеи свободы (поскольку свобода, согласно Г. Гегелю, выступает сущностью духа)» [16, с. 17], значительное внимание уделил выделению и описанию ступеней этого развития - исторических эпох, олицетворением которых являются определенные исторические народы. Каждый исторический народ предстает как национальный дух, которому философ отводит решающую роль в развитии мирового духа в конкретный период истории, и этот народ (эпоха, которую он олицетворяет) детерминирует особенности человеческой личности, ее деятельность в данный период времени. В связи с этим Ф.А. Горохов обращает внимание на то, что в силу выделения Г. Гегелем исторических эпох (ступеней развития мирового духа), «человек... становится определенным человеком определенного исторического народа, характер действия его уже представляется обусловленным в целом общим содержанием данной исторической эпохи» [90, с. XLIII].

При этом объективный анализ исследований «Г. Гегеля требует ограничиться двумя эпохами, которые философ называет "римским миром" и "германским миром"» [16, с. 18]. Объясняется это тем, что философ в познании истории следовал методологической традиции реализма, и соответственно «восточный мир» - первую выделяемую им эпоху, рассматривал в качестве низшей ступени развития мирового духа (восполнения идеи свободы). Согласно же диалектической методологической традиции (которой мы придерживаемся в

диссертационном исследовании), речь идет не просто о различении обществ (в нашем случае индивидуалистического и коллективистского типов общества), но и о признании самостоятельной жизнеспособности каждого общества (относящегося к определенному типу) как результате объективного познания специфики его становления и развития. И поскольку в контексте проявления свободы обнаруживается очевидная преемственность между «римским миром» и «германским миром», то возможным представляется рассматривать их в качестве эпох развития одного общества – индивидуалистического. Это доказывает и сам философ, не демонстрируя преемственности между восточным миром с одной стороны, и греческим и римским мирами с другой стороны, встраивая «восточный мир» в свою философско-историческую концепцию исключительно с целью доказательства догматического положения о том, что «всемирная история направляется с Востока на Запад» [71, с. 98].

В чем же заключается особенное содержание каждой из двух указанных исторических эпох, и как оно влияет на определение человеческой личности?

Г. Гегель, отвечая на поставленный вопрос, отталкивается от того, что первоначально именно «в Риме, мы... находим... абстрактную свободу, которая... создает личность - свободу личности в себе, которую конечно следует отличать от индивидуальности» [71, с. 263]. Упомянутая исследователем «свобода личности в себе» выступила результатом появившихся в «римском мире», представших одной из основных особенностей этой эпохи, правовых отношений (римского права), благодаря которым индивиды, согласно Г. Гегелю, и становятся личностями. При этом право собственности (частное право) философ считает самым важным из прав, поскольку «личность приобретает наличное бытие преимущественно в собственности» [71, с. 263], получая тем самым «значение как таковая в реальности, придаваемой ею себе, в собственности» [71, с. 299]. Вследствие происходящей в данную эпоху реализации права собственности индивиды становятся частными лицами, обретая в этой связи особенное значение, получая «бесконечные полномочия» [71, с. 300], т.е. «становятся свободными

личностями, раскрывая потенциал своей свободы в соответствии с условиями данной исторической эпохи» [16, с. 18]. По этой причине исследователь определяет личность в данную эпоху в качестве абстрактного индивидуума. Следовательно, используя терминологию Г. Гегеля можно прийти к заключению о том, что абстрактный индивидуум является «свободной личностью в себе» и такая личность характеризует «римский мир».

При этом следующая эпоха - «германский мир», с одной стороны находясь в положении преемственности относительно «римского мира» («Германский мир усвоил... готовые римскую культуру и религию», - отмечает Г. Гегель [71, с. 324]), а с другой стороны, имея особенное содержание, задает уже другое определение личности. Философ пишет: «Германский дух есть дух нового мира, цель которого заключается в осуществлении абсолютной истины как бесконечного самоопределения свободы, той свободы, содержанием которой является сама ее абсолютная форма» [71, с. 323]. И поэтому Г. Гегель в данную эпоху определяет личность в качестве индивидуальности, т.е. «свободной личности для себя», проявляющей свободу в ее абсолютной форме. В этой связи автор диссертационного исследования отмечает: «Следовательно, в каждой из указанных эпох мы способны идентифицировать один и тот же тип личности - свободную личность, но при этом идентифицируем свободную личность, развивающую потенциал заложенной в ней свободы в соответствии с содержанием конкретной исторической эпохи (от абстрактного индивидуума, "свободной личности в себе" к индивидуальности, "свободной личности для себя")» [16, с. 18].

Отдельные предложенные Г. Гегелем идеи, в частности о влиянии исторической эпохи на специфику личности, в дальнейшем нашли свое развитие в исследованиях К. Маркса. Согласно, К Марксу, личность «является продуктом человеческой истории и, прежде всего, той исторической эпохи, в которой протекает ее жизнедеятельность» [16, с. 19]. Философ рассуждает о трех социальных типах личностей, каждый из которых характеризует следующими

определениями: «личная зависимость», «личная независимость» и «свободная индивидуальность». К. Маркс раскрывает данные определения следующим образом: «Отношения личной зависимости (вначале совершенно первобытные), таковы те первые формы общества, при которых производительность людей развивается лишь в незначительном объеме и в изолированных пунктах. Личная независимость, основанная на вещной зависимости, - такова вторая крупная форма, при которой впервые образуется система всеобщего общественного обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций. Свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние, - такова третья ступень» [176, с. 100 - 101].

Следовательно, данные определения предстают одновременно и как различные степени свободы индивида. Поэтому предложенный К. Марксом подход к классификации типов личностей позволяет не столько выделить непосредственно типы личностей, сколько, что важно, обнаружить основания выделения различных соответствующих определенным историческим эпохам стадий развития идентичности одного типа личности - свободной личности. И как показывает К. Маркс первая стадия «личной зависимости» обусловлена первобытнообщинной, рабовладельческой и феодальной эпохами (человеческая свобода подавлена характерными для данных эпох социальными, экономическими условиями жизни общества), вторая стадия «личной независимости» задается эпохой капитализма (капитализм создает тип лично свободного труженика) и в ее же недрах объективно формируется третья стадия «свободной индивидуальности», которая предполагает невиданные на предыдущих исторических этапах возможности для удовлетворения личностью своих потребностей. Таким образом, в разные исторические эпохи мы обнаруживаем именно свободную личность, которая по-новому раскрывает потенциал своей свободы (начиная с ее отсутствия) в соответствии с условиями,

которые создаются для этого конкретной эпохой. Преодолевая универсализм исследовательских воззрений философа, мы можем увидеть «представление о развитии идентичности свободной личности как личности, востребованной идентичностью индивидуалистического общества, пребывавшего в указанных эпохах» [16, с. 19].

Э. Фромм, основываясь на положении о том, что «процесс индивидуализации - это процесс... развития... личности» [275, с. 35], и раскрывая «индивидуализацию» как процесс прогрессирующего отдаления индивида от связей с природным и социальным миром, т.е. осознания человеком себя в качестве свободной личности, изучает исторические эпохи жизнедеятельности западного общества для его (положения) доказательства (стоит отметить, что исследователь универсалистски рассматривал свободу как явление в принципе определяющее человеческое существование, но для развертывания своего положения обратился к истории исключительно западного общества).

Свой экскурс в историю западного общества Э. Фромм начинает с периода, включившего в себя завершение эпохи средневековья и эпоху Возрождения - периода, называемого исследователем эпохой Реформации, поскольку процесс индивидуализации берет начало именно в данное историческое время. Философ поясняет: «Наше исследование значения свободы для современного человека мы начнем с анализа той обстановки, которая существовала в Европе в средние века и в начале Нового времени. В этот период экономический базис западного общества претерпел радикальные перемены, которые сопровождались столь же радикальными изменениями в психике человека. Тогда же возникла и новая концепция свободы, получившая наиболее яркое идеологическое выражение в новых религиозных доктринах Реформации... Именно тогда... яснее чем в любое последующее время, проявилась... двойственность свободы...: с одной стороны, растущая независимость человека от внешних властей, с другой - его растущая изолированность, в результате и растущее чувство ничтожности и бессилия... Реформация - это один из источников идеи свободы и автономии человека...

Всегда подчеркивается именно этот аспект Реформации, особенно в некаатолических странах. При этом, однако, забывают о другом аспекте Реформации: об ее акценте на порочность человеческой натуры, ... на необходимость подчинения индивида внешней силе» [275, с. 40-41].

Отмечаемая исследователем двойственность свободы позволяет ему прийти к выводу о том, что в указанную эпоху характерной чертой человеческой личности является взращенная условиями эпохи (в первую очередь, реформированием католицизма) «негативная "свобода от чего-то"..., свобода от инстинктивной предопределенности действий» [275, с. 37]. Соответственно, определение такой свободы как «негативной» (критическое по терминологии) свободу как таковую не нивелирует, и поэтому в данную эпоху мы можем идентифицировать именно свободную личность, которой только начинает раскрывать свой потенциал (потенциал своей свободы). Т.е. свободная личность изначально и далее перманентно присутствует в жизни западного общества, а в условиях конкретной эпохи характеризуется наличием именно «негативной свободы», выступающей определенной степенью ее (свободы) проявления.

При этом сам Э. Фромм сторонник «"позитивной свободы", которая означает полную реализацию способностей индивида, спонтанную активную деятельность не подчиненную никаким внешним целям» [16, с. 20], т.е. означает расширение границ свободы. Речь в данном случае «опять же идет о свободе как характерной черте человеческой личности, но в ее (свободы) новом содержании» [16, с. 20], зависящим, как подчеркивает философ, от условий жизни общества в определенную эпоху. Э. Фромм рассуждает: «...Экономические, социальные и политические условия, от которых зависит ... процесс индивидуализации человека... могут стать основой для... позитивной реализации личности» [275, с. 40]. И потому «... для реализации позитивной свободы и индивидуализма необходимы такие экономические и социальные перемены, которые позволят индивиду стать свободным в смысле реализации его личности» [275, с. 225]. Начала такой основы исследователь обнаруживает в эпоху капитализма,

связывает с теми переменами, которые произошли в данную эпоху в жизни западного общества (условиями, которые сложились в данную эпоху). Эпоха капитализма сформировала базис для перехода к «позитивной свободе», т.е. для дальнейшего развития свободы человеческой личности, а, следовательно, свободная личность осталась собой (сохранила свою идентичность в контексте ее развития), обретя содержательно такие качества как спонтанность, активность, полная автономность.

Автор диссертационного исследования приходит к следующим заключениям: «Э. Фромм, как и Г. Гегель, фактически вводит различные степени проявления свободы человеческой личности, которые, во-первых, идентифицируют в разные эпохи определенный тип личности - свободную личность; во-вторых, наполняют свободу содержанием, востребованным конкретной эпохой; в-третьих, доказывают, что идентичность свободной личности, являясь адекватной идентичности западного (индивидуалистического) общества, развивалась в соответствии с происходящей сменой условий его (западного общества) жизни. Т.е. каждая эпоха создавала условия для расширения степеней проявления свободы личности» [16, с. 20].

В отличие от Э. Фромма, универсалистски предьявившего свободу не только как особенность, специфицирующую человеческую личность, но и как определяющее ее существование в целом явление, П. Бергер сформулировал положение о том, «что отдельная личность, будучи членом сообщества... олицетворяет его отличительные особенности» [39, с. 118]. В этой связи, раскрывая представление о свободной личности, исследователь постарался доказать, что «освобождение личности» возможно лишь в условиях присутствия соответствующей «освобождающей культуры», которая, согласно П. Бергеру, выступает отличительной особенностью именно западной цивилизации (речь идет о западной культуре) и основательно утверждается в эпоху капитализма.

Описывая осуществляемое в эпоху капитализма «освобождение личности», П. Бергер обращается к истории становления и развития западной цивилизации и

показывает, что «корни индивидуальной автономии в западной культуре возникли задолго до современного капитализма» [39, с. 124], и следует «отказ[аться] от представления, что индивидуальная автономия... есть продукт современного капитализма» [39, с. 124]. Т.е. по мнению П. Бергера, потенциал свободы личности (индивидуальной автономии) стал раскрываться уже в предшествовавших капитализму исторических эпохах жизнеутверждения западной цивилизации, при этом раскрывался в соответствии с создаваемым для этого условиями, и капиталистическая эпоха в данном отношении создала наиболее благоприятные условия для его (потенциала свободы личности) проявления.

В эпоху капитализма свобода личности нашла свое соответствующее данной эпохе проявление в «капиталистическом предпринимателе» [39, с. 131], который является для исследователя определением, идентифицирующим свободную личность в эпоху капитализма (П. Бергер также применяет определение «западный тип предпринимателя»). И отмеченный «капиталистический предприниматель» предстал результатом многовекового процесса прогрессивного развития индивидуалистического общества (западной цивилизации) и, соответственно, того типа личности, который им востребован. «Современный предприниматель - типичный образчик западного индивидуализма, - поясняет исследователь, - находится... в длинной шеренге, уходящей далеко в глубь веков» [39, с. 124]. Фактически утверждается наличие исторической шеренги стадий развития идентичности свободной личности, т.е. шеренги, «в которой мы обнаруживаем всегда именно свободную личность,... пребывающую в определенной стадии своего развития» [16, с. 21], которая задается условиями конкретной исторической эпохи (для демонстрации крайних полюсов этой шеренги, П. Бергер использует понятия «древний индивидуализм» и «специфический индивидуализм»). Это доказывает, что в процессе жизнеутверждения индивидуалистического общества (западной цивилизации) имело место развитие востребованной им идентичности свободной личности.

Объективная практика жизнеутверждения российского общества исторически востребовала такие особенности личности, которые сформировали и укрепили идентичность совершенной личности (по своему совершенной личности, адекватной специфике российского общества). И на протяжении всех основных периодов истории Отечества, определяющим содержанием которой в целом стало преодоление сложных объективных условий жизни российского общества, такая личность раскрывала себя по вектору развертывания собственного совершенства, в первую очередь, по вектору восполнения вызываемого этими условиями несовершенства общественной жизни, обнаруживая тем самым новые возможности своего потенциала, развивая свою идентичность.

Особое значение для доказательства положения о происходившем в разные эпохи жизнеутверждения российского общества развитии идентичности личности, востребованной его (общества) идентичностью, приобретает исторический период первой четверти XVIII в. - эпоха Петра I. Неоднозначное отношение ряда отечественных исследователей, прежде всего славянофилов, к эпохе Петра I было связано с принципиальным характером осуществленных в этот период преобразований общественной жизни. Такого рода принципиальность ранее не имела места в российской истории, поскольку ее основным содержанием стала тенденция к европеизации России. Не случайно возникновение понятие западничества многими исследователями, к примеру, Н.Н. Алексеевым [7], связывается с наступлением именно данной исторической эпохи.

Следует учитывать, что необходимость проведения кардинальных реформ в системе организации государственной власти, общественной жизни России, была обусловлена стремлением к обеспечению прогрессивного развития российского общества, а это, в свою очередь, согласно общественно-политическим воззрениям Петра I требовало более тесного взаимодействия, прежде всего, с западноевропейскими государствами. И, несмотря на действительную противоречивость ряда реформ, один из основателей славянофильства,

раскрывшегося в качестве направления самостоятельного отечественного социально-философского познания, И.В. Киреевский отмечал, в частности, очевидные преимущества свершившегося именно в указанную эпоху проникновения западного просвещения в Россию [142]. Во многом поэтому, принимая во внимание объективно уже произошедшее изменение условий жизни российского общества, выступал не критиком данной эпохи, а сторонником идеи сохранения его (общества) идентичности в новых условиях жизни, важным аспектом которого является сохранение адекватной специфике российского общества идентичности личности посредством развертывания ее (идентичности личности) потенциала.

В этой связи отечественные исследователи XVIII в. Н.И. Новиков и А.Н. Радищев, изучая современное им российское общество (уже после осуществленных Петром I преобразований), в частности особенности адекватного его специфике типа личности, и формулируя на этой основе представления о «лучшем человеке», «сыне отечества», с одной стороны, предъявили востребованную идентичностью российского общества идентичность личности как совершенной личности, с другой стороны, показали наличие такой идентичности личности в период, последовавший за эпохой Петра I. А это доказывает, что в новых условиях жизни российского общества, адекватный его идентичности тип личности сохранил себя, раскрывшись сообразно ее (исторической эпохи) объективному содержанию.

А.С. Хомяков [289; 290], И.В. Киреевский [141], Ю.Ф. Самарин [232; 233], И.С. Аксаков [6], обращаясь к начальному древнерусскому периоду отечественной истории, исследуя нравы и быт славян, отмечали особый сложившийся к тому времени характер отношений между индивидами, ставший следствием взаимодействия объективных условий и субъективных факторов жизнеутверждения российского общества. По мнению данных исследователей в этот период был сформирован адекватный специфике российского общества в целом и конкретным условиям его жизни в указанное историческое время тип

личности, за дальнейшее развитие потенциала которого они и ратовали. Речь шла именно о потенциале личности, который в каждую новую эпоху жизни российского общества, как показывали исследователи, раскрывал себя в объективно задаваемом условиями конкретной эпохи русле. И в каждую эпоху этот тип личности с одной стороны был узнаваемым, идентифицируемым, с другой стороны, проявлял новые стороны своего потенциала.

Обращение к древнерусским истокам развития родного общества для славянофилов было актуализировано необходимостью преодоления тенденциозного воззрения, ставшего одной из основ идеологии западничества. На этом воззрении в полемике с К.Д. Кавелиным акцентирует внимание Ю.Ф. Самарин (цитируя представителя западничества): «У нас не было начала личности: древняя русская жизнь его не создала; с XVIII века оно стало действовать и развиваться... Личность в древней России не существовала, и, следовательно, не имела никаких исторических определений» [233, с. 34 - 33]. Следовательно, доказать, что исторически объективные условия и субъективные факторы жизнеутверждения российского общества сформировали его идентичность, которая в свою очередь, востребовала определенный тип личности, возникший задолго до эпохи Петра I и имеющий свои обусловленные разными эпохами исторические определения - такова была одна из ключевых исследовательских задач славянофилов.

Поэтому Ю.Ф. Самарин, оппонировав К.Д. Кавелину, во-первых, отмечает следующее: «Следя за развитием Русского государства, он [К.Д. Кавелин] упустил из виду русскую землю, забывая, что земля создает государство, а не государство - землю» [233, с. 28]. Т.е. понятием «русская земля» обозначаются объективные условия и субъективные факторы, исторически детерминировавшие специфику государства - идентичность российского общества. Во-вторых, предлагает исторические определения востребованной идентичностью родного общества типа личности применительно к эпохе Киевской Руси. «Богатырь как создание народной фантазии, князь как явление действительное в мире гражданском,

наконец, монах как явление той же личности в сфере духовной...» [233, с. 31], - утверждает Ю.Ф. Самарин. Каждое из указанных определений призвано, с одной стороны, не просто доказать наличие «начала личности» уже в древнерусском периоде отечественной истории, а наличие адекватной идентичности российского общества идентичности совершенной личности (при этом сами определения не являются исчерпывающими по отношению ко всем индивидам, а служат демонстративным ярким примером наличия данной идентичности личности, т.е. в этих определениях наиболее полно представлены особенности, раскрывающие идентичность совершенной личности, содержится соответствующая степень совершенства личности), с другой стороны, специфицировать идентичность совершенной личности в конкретную историческую эпоху (эпоху Киевской Руси), отстаивая, что особенно важно, положение о ее (идентичности совершенной личности) дальнейшем развитии.

Тем самым в исследованиях Ю.Ф. Самарина предъявляется одно из ключевых положений концепции философов-славянофилов, согласно которому изменившиеся условия жизни российского общества, в частности усилившаяся тенденция к западничеству, актуализируют задачу воспроизводства с учетом этих условий его исторически сложившейся идентичности, одним из важнейших аспектов которого является дальнейшее развертывание того спасительного для судьбы Отечества потенциала личности, основа которого была сформирована именно в начальный древнерусский период жизнеутверждения российского общества, и который развивал себя в последующие эпохи. В этом отношении показательно высказывание Н.А. Бердяева о том, что «русские мыслители XIX в., размышляя о судьбе и призвании России, постоянно указывали, что... потенциальность.. сил русского народа и есть залог его великого будущего» [43, с. 402]. Рассуждая о потенциальности сил русского народа, отечественные исследователи вели речь, в том числе, и о потенциале адекватного специфике российского общества типа личности, развертывание которого есть одна из важнейших задач сохранения его (русского общества) идентичности.

В свою очередь сам Н.А. Бердяев, разрабатывая теорию «русской души», анализируя в этой связи историю России, был, как и многие другие отечественные исследователи, убежденным сторонником ее («русской души») противоречивости. Несмотря на рассуждения в духе К.Д. Кавелина об отсутствии начала личности в истории России (что объясняется влиянием того представления о личности, которое сложилось в рамках западного социально-философского познания), в своей теории «русской души» философ через призму истории родного общества все же предъявил специфику личности (тип личности), проявленную в разные эпохи жизнеутверждения российского общества.

Н.А. Бердяев выделяет следующие эпохи жизнеутверждения родного общества: «В русской истории есть уже пять периодов, которые дают разные образы. Есть Россия киевская, Россия времен татарского ига, Россия московская, Россия петровская и Россия советская» [43, с. 401]. Как видим, каждая из названных эпох, по мнению философа, имеет свою специфику (свой образ), и, обращаясь к каждой из них, исследователь обнаруживает проявление либо в большей степени отрицательных, либо в большей степени положительных особенностей человеческой личности, но, что важно, особенностей, идентифицирующих в разные эпохи один тип личности, раскрывающих специфику личности, объективно востребованную условиями жизнеутверждения российского общества, которые, по словам Н.А. Бердяева, обусловили «истори[ю] русского народа [как] одн[у] из самых мучительных историй» [43, с. 402]. И представление именно о такой личности философ развернул в своей теории «русской души». Следовательно, этот тип личности воспроизводил себя в указанные эпохи, и, следуя логике рассуждений Н.А. Бердяева, «русская душа» как совокупность раскрывающих данный тип личности особенностей, не пребывала в стационарном состоянии, развивалась (несмотря на критическое отношение, которое Н.А. Бердяев испытывал к «русской душе»). Т.е. со сменой эпох происходило развитие адекватной идентичности российского общества

идентичности личности, определяемой философом на уровне теоретизирования в качестве «русской души».

Свой вклад в доказательство положения о развитии востребованной спецификой общества идентичности личности внесла отечественная литература. Выдающиеся русские писатели в своих произведениях стремились предьявить образ личности, который в пространстве литературы служил бы отражением наличествующих в практике жизни российского общества характерных черт и качеств его (общества) индивидов, в том числе тех черт и качеств, наличие которые позволяет объективно определять личность в качестве совершенной личности. Именно об этом стремлении отечественных писателей и мыслителей, отражавших в произведениях содержание определенной эпохи жизни родного общества, рассуждает Н.О. Лосский. Философ пишет: «Великие русские писатели дали замечательные незабываемые образы скромных русских людей, строго исполняющих свой долг перед людьми и государством, проявляющих высокую человечность, в трудные минуты обнаруживающих спокойную храбрость без всякой рисовки. Таков у Пушкина комендант крепости капитан Миронов, таков штабс-капитан Максим Максимыч в "Герое нашего времени" Лермонтова, таков капитан Тушин в "Войне и мире" Льва Толстого. К такому типу русских людей приближается исправник Михаил Макарович в "Братьях Карамазовых"» [165, с. 287]. Н.О. Лосский показывает, что в каждом из указанных героев, образы которых олицетворяли события разных периодов российской истории (восстание Емельяна Пугачева, Отечественная война 1812 года, война на Кавказе), мы, во-первых, идентифицируем один тип личности, во-вторых, видим этот тип личности с точки зрения раскрытия исторически заложенного в нем потенциала в контексте новых эпох и новых событий, содержанием которого (потенциала) выступают такие качества как скромность, человечность, храбрость, верность Отечеству.

С.Г. Кара-Мурза, изучая советскую эпоху отечественной истории, с необходимостью обращается к одному из самых трагичных и героических ее периодов - Великой Отечественной войне, в которой фундаментально проявились

исторически сложившиеся качества, черты, свойства родного исследователю общества, и соответственно особенности возвращенного этим обществом типа личности. Отвечая на вопрос о том, что показала эта большая и длительная война, С.Г. Кара-Мурза, в частности, говорит о силе и благородстве советской системы образования и воспитания. «Немецкие специалисты, - рассуждает исследователь, - отметили важное отличие советского солдата: общую для всех готовность при гибели командира быстро и без колебаний брать на себя командование. Советская школа воспитала уверенных в себе... людей с широким кругозором и внутренним достоинством. В боевой обстановке выявилась суть единой общеобразовательной школы, не делящей людей на массу и элиту. Вторая особенность - общая для советского солдата способность быстро преодолевать ненависть, так что при ведении войны на территории Германии произошло небывало малое число эксцессов» [130, с. 493].

Выделенные исследователем особенности советского солдата объединяются понятием доблесть (являющейся одной из добродетелей, синонимом мужества, благородства, великодушия) и в аспекте военного дела раскрывают идентичность совершенной личности, обнаруживавшей себя и в иных сложнейших предшествовавших Великой Отечественной войне периодах отечественной истории: преодоление смутного времени, победы в Северной войне и Отечественной войне 1812 года и т.д. Ведь каждая ключевая эпоха жизнеутверждения российского общества в силу геополитического положения страны (объективных геополитических условий) характеризовалась перманентными внешними военными агрессиями, и каждая такая агрессия ставила перед обществом сложнейшую задачу обеспечения его выживаемости, которая успешно решалась в первую очередь благодаря доблести русского солдата. Поэтому демонстрация этой доблести во все эпохи служила проявлением в ратном деле особенностей определенного типа личности.

Далее С.Г. Кара-Мурза приводит еще один показательный пример: лауреат Нобелевской премии, видный антрополог Конрад Лоренц, проведя в советском

плену два года, «вспоминает и саму процедуру пленения, и отношение к пленным охраны в полевом и тыловых концлагерях как выражение особого типа советского человека» [130, с. 493].

Следовательно, в «советском солдате» в частности, и в «советском человеке» в целом, мы обоснованно способны распознать адекватную идентичности российского общества личность, которая каждый раз с учетом условий конкретной эпохи развертывала свой потенциал, т.е. согласно воззрениям С.Г. Кара-Мурзы, являвшегося убежденным сторонником положения о том, что «советский проект... был крупной цивилизационной программой, продолжавшей траекторию движения России как цивилизации» [131, с. 400], можем предъявить отмечаемый «тип советского человека» как новую ступень в развитии адекватной идентичности российского общества идентичности личности в советскую эпоху жизни Отечества.

Таким образом, сделаем следующие выводы.

Показано, что различными исследователями раскрывается положение о том, что со сменой исторических эпох происходит развитие специфицирующих личность особенностей, которое (развитие) в новых условиях позволяет идентифицировать характерный для общества тип личности.

Установлено, что западными исследователями «вводятся различные степени проявления свободы как особенности человеческой личности, раскрывающей идентичность свободной личности: "свобода личности в себе" (абстрактная свобода) и "свобода личности для себя", "негативная свобода" и "позитивная свобода", "личная независимость" и "свободная индивидуальность", "древний индивидуализм" и "специфический индивидуализм" и т.д. Каждая из них (степеней свободы) характеризует новое содержание свободы, задаваемое условиями определенной исторической эпохи. Соответственно, доказывается, что адекватная индивидуалистическому обществу свободная личность всегда присутствовала в его истории, но при этом не пребывала в стационарном, изначальном состоянии» [16, с. 21]. Со сменой эпох, с течением времени, она

раскрывала потенциал своей свободы по пути увеличения числа степеней свободы или путем ограничения степеней свободы. Это позволяло ей в новых условиях всегда оставаться собой - пребывать в качестве именно свободной личности, т.е. сохранять свою идентичность и одновременно развивать ее, что в свою очередь вносило вклад в поддержание идентичности самого индивидуалистического общества.

Выявлено, что в отечественном социально-философском познании развертывалось положение, согласно которому в различные исторические эпохи жизнеутверждения российского общества по-новому раскрывались определения адекватного его специфике типа личности. Раскрывались эти определения по вектору совершенствования общественных отношений, что позволяло обществу успешно преодолевать вызываемые сложными условиями каждой новой эпохи обстоятельства, и поэтому в их (определений) дальнейшем развитии отечественные исследователи видели важную задачу обеспечения жизнеспособности российского общества, т.е. сохранения его идентичности. Соответственно, эти исследования позволяют сделать вывод о происходившем развитии идентичности по-своему совершенной личности, востребованной идентичностью российского по-своему коллективистского общества.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Предпринятое в настоящей работе исследование проблемы идентичности личности и общества является своеобразным ответом на один из наиболее актуальных вызовов современного мира. Речь идет о все более отчетливом звучании требования создания «глобального космополитического общества», формирования «человека мира».

Между тем, начиная с периода античности, во-первых, доказывалось, что каждая вещь имеет свою определенность и в силу этого вещи отличаются друг от друга, во-вторых, раскрывалось значение объективных условий и субъективных факторов в деле формирования и укрепления особенностей жизни общества. На основе результатов данных исследований сформулировано положение о том, что общества также по-своему определены, отличаются друг от друга, поскольку каждое общество утверждает себя под влиянием особых объективных условий и субъективных факторов своей жизнедеятельности. Следовательно, определенность общества - это его идентичность, и благодаря своей определенности общество остается самим собой в условиях изменяющегося состав детерминантов его жизнедеятельности, объективно является отличным от других.

Принимая во внимание существующее многообразие обществ, для доказательства сформулированного положения используется выработанная в ходе многовековой дискуссии классификация обществ по характеру их социальности, в соответствии с которой различаются индивидуалистический и коллективистский типы общества. Тем самым определение общества как индивидуалистического или как коллективистского в работе представлено как его (общества) идентичность. В этой связи общества Запада изучаются как индивидуалистические, а общество России как традиционно коллективистское.

Принципиально новое направление исследования проблемы идентичности личности и общества вводится благодаря применению утвердившихся в науке, но неостребованных в контексте исследования данной проблемы, основных методологических традиций - реализма, номинализма и диалектики.

Показано, что понимание идентичности общества как его сложившейся под влиянием особых условий и факторов жизнедеятельности определенности, соответствует диалектической методологической традиции и теории познания как теории отражения. В рамках диалектической методологической традиции теория идентичности общества и личности выступает как образ социальной действительности, следствие объективного изучения действительных особенностей жизни общества и личности.

В свою очередь, для методологических традиций номинализма и реализма, теории познания как теории репрезентации, представление об идентичности общества и личности выступает не более чем теорией, приписываемой (номинализм) или декларируемой (реализм) для познаваемого общества и личности. Это обусловлено тем, что теория идентичности общества и его реальная жизнь, следуя соответствующим методологическим положениям, существуют независимо друг от друга, и теория претендует на некоторую степень своей правдоподобности действительности (номинализм) или восполнения в действительности (реализм).

Следовательно, доказывается, что результаты познания идентичности одного общества могут различаться в зависимости от применяемых методологических положений и учет этих положений является важным требованием объективного изучения идентичности общества и детерминированного им типа личности.

Новизну исследования усиливает введение и разработка понятия идентитета общества. Рассматривая идентичность общества как его определенность, задающую способность общества оставаться самим собой в условиях изменяющегося состава детерминантов его жизнедеятельности, представляется важным изучить определения из которых складывается определенность,

совокупность которых раскрывает содержание идентичности (определенности) общества. В этой связи на основе анализа исследований культуры, менталитета, религии показано, что, во-первых, в данных областях жизни общества наиболее выразительно проявляют свое своеобразие; во-вторых, культура, менталитет, религия и другие важные области жизни общества выступают его идентитетом - определениями, специфицирующими жизнь общества, раскрывающими ее (идентичности) содержание, предметно (по-своему) проявляющими себя в жизни каждого конкретного общества.

К примеру, идентичность российского общества как общества коллективистского раскрывается в таких определениях как соборность, общинность, гармония светской и духовной властей, гармония норм права и морали. В равной степени идентичность западноевропейских обществ как обществ индивидуалистических раскрывается в таких определениях как индивидуализм, свобода, верховенство норм права. Эти определения, во-первых, в своей совокупности формируют идентичность конкретного общества, во-вторых, развиваются, благодаря чему общество способно оставаться самим собой (сохранять свою идентичность) в новых условиях своей жизнедеятельности.

В работе получает развертывание положение, согласно которому идентичность общества востребует адекватную себе идентичность личности. Отталкиваясь от взятой за основу классификации обществ по характеру их социальности, показано, что особенностями жизни индивидуалистического общества востребована идентичность личности как свободной личности, а особенностями жизни коллективистского общества идентичность личности как совершенной личности. При этом идентичность каждого типа личности обладает развивающимся характером, поэтому вызываемые сменой исторических эпох изменения условий жизни общества, объективно обуславливают раскрытие новых граней потенциала личности, развитие ее идентичности.

Таким образом, в настоящей работе обозначены новые исследовательские ориентиры по проблеме идентичности личности и общества, дальнейшая глубокая научная разработка которых является актуальной задачей для современного социально-философского познания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1.Абельс, Х. Интеракция, идентичность, презентация. Введение в интерпретативную социологию / Х. Абельс. - СПб. : Алетейя, 2000. - 265 с.
- 2.Абушенко, В.Л. Проблема идентичностей: специфика культур-философского и культур-социологического видения / В.Л. Абушенко // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. 4. Человек в поисках идентичности. - М. : Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. - С. 128 – 146
- 3.Адорно, Теодор В. Введение в социологию / Теодор В. Адорно. – М. : Праксис, 2010. - 370 [1] с.
- 4.Адорно, Теодор В. Негативная диалектика / Теодор В. Адорно. - М. : Академический проект, 2011. - 538 с.
- 5.Аквинский, Фома. Сочинения / Ф. Аквинский. - М. : URSS: Либроком, 2013. - 229 с.
- 6.Аксаков, И.С. Отчего так нелегко живется в России? / И.С. Аксаков. - М. : РОССПЭН, 2002. - 1007 с.
- 7.Алексеев, Н.Н. Русский народ и государство / Н.Н. Алексеев. - М. : Аграф, 1998. - 640 с.
- 8.Андреев, А.П. и Селиванов, А.И. Западный индивидуализм и русская традиция [Электронный ресурс] / А.П. Андреев и А.И. Селиванов. - Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Article/and_zapind.php (дата обращения: 25.01.2015).
- 9.Антонов, Д.А. Актуальные аспекты проблемы идентичности общества / Д.А. Антонов // Гуманитарные и социальные науки. - 2012. - № 1. - С. 68 - 74.
- 10.Антонов, Д.А. Диалектическая методология изучения идентичности личности в философии «серебряного века» / Д.А. Антонов // Дискуссия. - 2013. - № 7. - С. 16 - 20.

11. Антонов Д.А. Идентитет коллективистского общества / Д.А. Антонов // Теория и история. - 2009. - № 2. - С. 102 - 109.
12. Антонов, Д.А. Методологические особенности изучения специфики жизни индивидуалистического общества в западном философском теоретизировании (на примере теорий общественного договора) / Д.А. Антонов // Теория и практика общественного развития. - 2011. - № 5. - С. 49 - 52.
13. Антонов, Д.А. Методологические особенности исследования проблемы идентичности / Д.А. Антонов // Среднерусский вестник общественных наук. - 2011. - № 4. - С. 7 - 13.
14. Антонов Д.А. Познание идентичности личности в западном философском теоретизировании эпохи Просвещения / Д.А. Антонов // Вестник Челябинского государственного университета, Серия «Философия, социология, культурология». - 2012. - № 35. - С. 29 - 34.
15. Антонов, Д.А. Понятие идентитета и проблема идентичности общества / Д.А. Антонов // Гуманитарные и социальные науки. - 2014. - № 2. - С. 13 - 22.
16. Антонов, Д.А. Развитие свободы как основы идентичности личности в индивидуалистическом обществе / Д.А. Антонов // Дискуссия. - 2014. - № 6. - С. 16 - 22.
17. Антонов, Д.А. Соборность и общинность как важнейшие определения идентитета российского общества / Д.А. Антонов // Среднерусский вестник общественных наук. - 2013. - № 3. - С. 7 - 13.
18. Антонов, Д.А. Социально-философский анализ общественного прогресса: дисс. ... канд. филос. наук. / Д.А. Антонов. - Красноярск, 2004. - 179 с.
19. Арндт, Х. Истоки тоталитаризма / Х. Арндт. - М. : ЦентрКом, 1996. - 672 с.
20. Аристотель. Метафизика / Аристотель. - М. : Эксмо, 2006. - 604 с.
21. Аристотель. Физика / Аристотель. - М. : URSS; КомКнига, 2007. - 228 с.
22. Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика / Аристотель. – Минск : Литература, 1998. - 1391 с.

23. Арон Р. Демократия и тоталитаризм / Р. Арон. - М. : Текст, 1993. - 303 с.
24. Астафьев П.Е. Философия нации и единство мировоззрения / П.Е. Астафьев. - М. : Москва, 2000. - 544 с.
25. Астафьева, О.Н. Реструктуризация и демаркация коллективных идентичностей в условиях глобализации: будущее национально-культурной идентичности / О.Н. Астафьева // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. 4. Человек в поисках идентичности. - М. : Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. - С. 255 - 281.
26. Афанасьев, Ю.Н. Соборность, самобытность и свобода [Электронный ресурс] / Ю.Н. Афанасьев. - Режим доступа: <http://www.yuri-afanasiev.ru/sobornost.html> (дата обращения: 18.01.2015).
27. Бадмаев, В.Н. Феномен национальной идентичности (социально-философский анализ): дисс. ... д-ра. филос. наук. / В.Н. Бадмаев. - Волгоград, 2005. - 292 с.
28. Байбурин, А.К. Этнические стереотипы поведения / А.К. Байбурин. - Л. : Наука, 1985. - 328 с.
29. Бакланов, И.С., Душина, Т.В., Микеева, О.А. Человек этнический: проблема этнической идентичности / И.С. Бакланов, Т.В. Душина, О.А. Микеева // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. 4. Человек в поисках идентичности. - М. : Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. - С. 396 - 408.
30. Барабанов, Е.В. Русская философия и кризис идентичности / Е.В. Барабанов // Вопросы философии. - 1991. - № 8. - С. 102 - 116.
31. Барг, М.А. О категории «историческое время» (методологический аспект) / М.А. Барг // История СССР. - 1982. - № 6. - С. 82 - 100.
32. Бауман, З. Глобализация: последствия для человека и общества / З. Бауман. - М. : Весь мир, 2004. - 185 с.
33. Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман. - М. : Логос, 2002. - 324 с.

- 34.Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек. - М. : Прогресс-Традиция, 2000. - 384 с.
- 35.Бекарев, А.М. Мультикультурные корни российской идентичности / А.М. Бекарев // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. 4. Человек в поисках идентичности. - М. : Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. - С. 496 - 500.
- 36.Белл, Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл. - М. : Academia, 2004. - 785 с.
- 37.Белобровцев, В.И. Долговременный идентитет [Электронный ресурс] / В.И. Белобровцев. - Режим доступа: <http://www.moles.ee/01/Dec/29/28-1.php> (дата обращения: 15.11.2014).
- 38.Бентам, И. Введение в основания нравственности и законодательства / И. Бентам. - М. : РОССПЭН, 1998. - 415 с.
- 39.Бергер, П. Капиталистическая революция / П. Бергер. - М. : «Прогресс» - «Универс», 1994. - 316 с.
- 40.Бергер, П. и Лукман, Т. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / П. Бергер и Т. Лукман. - М.: Медиум, 1995. - 323 с.
- 41.Бергсон, А. Два источника морали и религии / А. Бергсон. - М. : Канон, 1994. - 384 с.
- 42.Бердяев, Н.А. Дух и реальность / Н.А. Бердяев. - М. : АСТ, АСТ Москва, Хранитель, 2007. - 381 [3] с.
- 43.Бердяев, Н.А. Избранные труды / Н.А. Бердяев. - М. : РОССПЭН, 2010. - 647 с.
- 44.Бердяев, Н.А. Русская идея / Н.А. Бердяев. - М. : Сварог и К, 1997. - 541 с.
- 45.Берлин, И. Две концепции свободы / И. Берлин // Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уордон. М. : Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция, 1998. - С. 19 - 43.
- 46.Бодрийяр, Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. - М. : Культурная революция; Республика, 2006. - 269 с.

- 47.Бодрийяр, Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр. - М. : Рудомино, 1999. - 222 с.
- 48.Большая энциклопедия русского народа [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.rusinst.ru/razdel.asp?rzd=1> (дата обращения: 21.02.2015).
- 49.Бродель, Ф. Что такое Франция? / Ф. Бродель. – М. : Издательство им. Сабашниковых, 1994. - 406 с.
- 50.Брубейкер, Р. Этничность без групп / Р. Брубейкер. - М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. - 408 с.
- 51.Булгаков, С.Н. Героизм и подвижничество / С.Н. Булгаков. - М. : Русская книга, 1992. - 527 с.
- 52.Булгаков, С.Н. Сочинения: в 2 т. / С.Н. Булгаков. - М. : Наука, 1993. - 751 с. - 2 т.
- 53.Вейцман, Е.М. Социологическая доктрина Томаса Гоббса / Е.М. Вейцман // Т. Гоббс. Избранные произведения: в 2 т. - М. : Мысль, 1964. - 2 т. - С. 5 - 41.
- 54.Визир, П.И. и Урсул, А.Д. Диалектика определенности и неопределенности / П.И. Визир и А.Д. Урсул. - Кишинев : Штиинца, 1976. - 124 с.
- 55.Волоцкий, Иосиф. Просветитель / И. Волоцкий. - М. : Изд. Спасо-Преображен. Валаам. монастыря, 1993. - 381 с.
- 56.Воронцов, В.П. Наши направления / В.П. Воронцов. - СПб. : Тип. М. Стасюлевича, 1893. - 223 с.
- 57.Воронцов В.П. Очерки теоретической экономики / В.П. Воронцов. - СПб. : Издатель, 1895. - 365 с.
- 58.Воронцов, В.П. Судьбы капитализма в России / В.П. Воронцов // Народническая экономическая литература. - М. : Соцэкгиз, 1958. - С. 417 - 481.
- 59.Выготский, Л.С. Психология развития человека / Л.С. Выготский. - М. : Смысл; Эксмо, 2003. - 1134 с.
- 60.Вышеславцев, Б.П. Русский национальный характер / Б.П. Вышеславцев // Вопросы философии. - 1995. - № 6. - С. 112 - 114.
- 61.Гавров, С.Н. Взаимодействие культур и поиск новой идентичности / С.Н. Гавров // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. 4. Человек в

поисках идентичности. - М. : Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. - С. 501 – 506.

62.Гаджиев, К.С. Национальная идентичность: концептуальный аспект / К.С. Гаджиев // Вопросы философии. - 2011. - № 10. - С. 3 - 16.

63.Гаджиев, К.С. Сравнительный анализ национальной идентичности США и России / К.С. Гаджиев. - М. : Логос, 2013. - 407 с.

64.Гайденко В.П., Смирнов Г.А. Западноевропейская наука в средние века: Общие принципы и учение о движении // В.П. Гайденко, Г.А. Смирнов. - М. : Наука, 1989. - 352 с.

65.Гайденко, П.П. Средневековый номинализм и генезис новоевропейского сознания / П.П. Гайденко // Вопросы философии. - 2014. - № 2. - С. 155 - 163.

66.Гасилин, В.Н. Идентичность и идентификация человека: проблемы и перспективы исследования / В.Н. Гасилин // Вестник Поволжского института управления. - 2008. - № 2. - С. 116 - 123.

67.Гачев, Г.Д. Космо-Психо-Логос: национальные образы мира / Г.Д. Гачев. - М. : Академический проект, 2007. - 511 с.

68.Гачев, Г.Д. Ментальности народов мира / Г.Д. Гачев. - М. : Алгоритм, Эксмо, 2008. - 544 с.

69.Гвоздев, А.В. Православно-славянская цивилизация в геополитических учениях новейшего времени / А.В. Гвоздев. - М. : Прометей, 2016. - 115 с.

70.Гегель, Г. Наука логики / Г. Гегель. - М. : Мысль, 1999. - 1068 с.

71.Гегель, Г. Философия истории / Г. Гегель. - М. - Л. : Государственное социально-экономическое издательство, 1935. - 470 с.

72.Гегель, Г. Философия истории / Г. Гегель. - СПб. : Наука, 1993. - 479 с.

73.Гегель, Г. Философия права / Г. Гегель. - М. : Мысль, 1990. - 526 с.

74.Гельвеций, К.А. Сочинения: в 2 т. / К.А. Гельвеций. - М. : Мысль, 1973. - 647 с. - 1 т.

75.Гельвеций, К.А. Сочинения: в 2 т. / К.А. Гельвеций. - М. : Мысль, 1974. - 687 с. - 2 т.

- 76.Гердер, И.Г. Идеи к философии истории человечества / И.Г. Гердер. - М. : Наука, 1977. - 703 с.
- 77.Герье, В.И. Блаженный Августин / В.И. Герье. - М. : Алгоритм, Эксмо, 2003. - 634 с.
- 78.Гидденс, Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гидденс. - М. : Весь мир, 2004. - 120 с.
- 79.Глезерман, Г.Е. Законы общественного развития: их характер и использование / Г.Е. Глезерман. - М. : Политиздат, 1979. - 303 с.
- 80.Гоббс, Т. Избранные произведения: в 2 т. / Т. Гоббс. - М. : Мысль, 1964. - 583 с. - 1 т.
- 81.Гоббс, Т. Избранные произведения: в 2 т. / Т. Гоббс. - М. : Мысль, 1964. - 748 с. - 2 т.
- 82.Гоббс, Т. Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс. - М. : Соцэкгиз, 1936. - 504 с.
- 83.Гоббс, Т. Сочинения: в 2 т. / Т. Гоббс. - М. : Мысль, 1989. - 624 с. - 1 т.
- 84.Гобозов, И.А. Государство и национальная идентичность. Глобализация или интернационализация? / И.А. Гобозов. – М. : URSS : Либроком, 2013. - 198 с.
- 85.Головашина, О.В. Национальная идентичность в России: базовая модель / О.В. Головашина // Fractal Simulation. - 2011. - № 2. - 64 - 73.
- 86.Головко, Н.Н. Натурализация метафизики: научный реализм и диалектический материализм / Н.Н. Головко // Вопросы философии. - 2013. - № 8. - С. 24 - 33.
- 87.Голубев, А.В. Этнический диспаратет: сущность, методология изучения, фазовая динамика, уровни детерминации: дисс. ... д-ра. филос. наук. / А.В. Голубев. - Самара, 2004. - 333 с.
- 88.Гольбах, П.А. Избранные произведения: в 2 т. / П.А. Гольбах. - М. : Соцэкгиз, 1963. - 715 с. - 1 т.
- 89.Гольбах, П.А. Избранные произведения: в 2 т. / П.А. Гольбах. - М. : Соцэкгиз, 1963. - 563 с. - 2 т.

90.Горохов, Ф.А. Предисловие / Ф.А. Горохов // Г. Гегель. Философия истории. - М. - Л. : Государственное социально-экономическое издательство, 1935. - С. V - LXX.

91.Гофман, А.Б. В поисках утраченной идентичности: традиции, традиционализм и национальная идентичность / А.Б. Гофман // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. 4. Человек в поисках идентичности. - М. : Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. - С. 241 - 254.

92.Греков, В.Н. В поисках истинного времени (Иван Аксаков - историк и публицист) / В.Н. Греков // Аксаков И.С. Отчего так нелегко живется в России?. - М. : РОССПЭН, 2002. - С. 3 - 22.

93.Гречко, П.К. Идентичность - постмодернистская перспектива / П.К. Гречко // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. 4. Человек в поисках идентичности. - М. : Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. - С. 171 - 190.

94.Григорьева, Т.П. Восток и Запад как путь мирового развития / Т.П. Григорьева // Вопросы философии. - 2015. - № 6. - С. 138 - 140.

95.Грицанов, А.А. Идентичность человека: прорыв в трехмерное пространство описаний / А.А. Грицанов // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. 4. Человек в поисках идентичности. - М. : Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. - С. 506 - 508.

96.Грицанов, А.А. Тоталитарная личность: актуализация идентичности / А.А. Грицанов // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. 4. Человек в поисках идентичности. - М. : Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. - С. 282 - 304.

97.Грицанов, А.А. Человек и его идентичность в современной культурологии / А.А. Грицанов // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. 4. Человек в поисках идентичности. - М. : Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. - С. 326 - 343.

98.Губанов, Н.И., Губанов Н.Н. Менталитет: сущность и функционирование в обществе / Н.И. Губанов, Н.Н. Губанов // Вопросы философии. - 2013. - № 2. - С. 22 - 33.

99.Гулыга, А.В. Формулы русской идеи [Электронный ресурс] / А.В. Гулыга. - Режим доступа: http://www.patriotica.ru/religion/gulyga_rusidea.html (дата обращения: 07.02.2015).

100.Гуревич, П.С. Идентичность как социальный и антропологический феномен / П.С. Гуревич, Э.М. Спирина. - М. : Канон+, 2015. - 367 с.

101.Гуревич, П.С. Проблема идентичности человека в философской антропологии / П. С. Гуревич // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. 4. Человек в поисках идентичности. - М. : Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. - С. 63 - 87.

102.Гэлбрейт, Дж. Новое индустриальное общество / Дж. Гэлбрейт. - М. : Прогресс, 1969. - 480 с.

103.Данилевский, Н.Я. Россия и Европа [Электронный ресурс] / Н.Я. Данилевский. - Режим доступа: <http://www.vehi.net/danilevsky/rossiya/> (дата обращения: 07.12.2014).

104.Декарт, Р. Избранные произведения / Р. Декарт. - М. : Государственное издательство политической литературы, 1950. - 711 с.

105.Деррида, Ж. Глобализация. Мир. Космополитизм. / Ж. Деррида // Космополис. - 2004. - № 2 (8). - С. 125 - 140.

106.Джемс, У. Психология / У. Джемс. - М. : Педагогика, 1991. - 367 с.

107.Дробижева, Л.М. Российская и этническая идентичность: противостояние или совместимость / Л.М. Дробижева // Россия реформирующаяся. - М. : Academia, 2002. - С. 213 - 244.

108.Дугин, А.Г. Две партии в русском православии (Современная идентичность России) [Электронный ресурс] / А.Г. Дугин. - Режим доступа: <http://konservatizm.org/konservatizm/ident/270409150306.xhtml> (дата обращения: 16.11.2014).

- 109.Дугин, А.Г. Ноомахия: войны ума. Германский Логос. Человек апофатический / А.Г. Дугин. - М. : Академический проект, 2015. - 639 с.
- 110.Дугин, А.Г. Ноомахия: войны ума. Латинский Логос. Солнце и крест / А.Г. Дугин. - М. : Академический проект, 2016. - 719 с.
- 111.Дугин, А.Г. Ноомахия: войны ума. По ту сторону Запада. Китай, Япония, Африка, Океания / А.Г. Дугин. - М. : Академический проект, 2014. - 551 с.
- 112.Дугин, А.Г. Ноомахия: войны ума. Французский Логос. Орфей и Мелюзина / А.Г. Дугин. - М. : Академический проект, 2015. - 439 с.
- 113.Дугин, А.Г. Ноомахия: войны ума. Цивилизации границ: Россия, американская цивилизация, семиты и их цивилизация, арабский Логос, туранский Логос / А.Г. Дугин. - М. : Академический проект, 2014. - 694 с.
- 114.Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм. - М. : Канон, 1996. - 430 с.
- 115.Емелин, В.А., Тхостов А.Ш. Соблазны и ловушки темпоральной идентичности / В.А. Емелин, А.Ш. Тхостов // Вопросы философии. - 2016. - № 8. - С. 115 - 125.
- 116.Емельянов, В.В. Исторический прогресс и культурная память (о парадоксах идеи прогресса) / В.В. Емельянов // Вопросы философии. - 2011. - № 8. - С. 46 - 58.
- 117.Ерасов, Б.С. Проблемы самобытности незападных цивилизаций / Б.С. Ерасов // Вопросы философии. - 1987. - № 6. - С. 111 - 122.
- 118.Ерасов, Б.С. Цивилизации: Универсалии и самобытность / Б.С. Ерасов. - М. : Наука, 2002. - 523 с.
- 119.Есаулов, И.А. Категория соборности в русской литературе [Электронный ресурс] / И.А. Есаулов. – Режим доступа: http://jesaulov.narod.ru/Code/sobornost_text_0.html (дата обращения: 14.12.2014).
- 120.Заковоротная, М.В. Идентичность человека: социально-философские аспекты: дисс. ... д-ра. филос. наук. / М.В. Заковоротная. - Ростов-на-Дону, 1999. - 370 с.

- 121.Зеньковский, В.В. Собрание сочинений: в 4 т. / В.В. Зеньковский. - М. : Русский путь, 2008. - 525 с. - 2 т.
- 122.Зиновьев, А.А. Запад / А.А. Зиновьев. - М. : Алгоритм, Эксмо. 2007. - 508 с.
- 123.Иванов, С.Г. Средневековая теология и формирование научной парадигмы нового времени / С.Г. Иванов // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. - 2011. - № 143. - С. 61 - 70.
- 124.Иванова, Н.Л., Румянцева Т.В. Социальная идентичность: теория и практика / Н.Л. Иванова, Т.В. Румянцева. - М. : Издательство Современного гуманитарного университета, 2009. - 456 с.
- 125.Ивин, А.А. Введение в философию истории / А.А. Ивин. - М. : Владос, 1997. - 288 с.
- 126.Ильин, И.А. О грядущей России: избранные статьи / И.А. Ильин. - М. : Воениздат, 1993. - 368 с.
- 127.Иоанн Грешный / Иоанн Грешный // Большая энциклопедия русского народа [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.rusinst.ru/articletext.asp?rzd=1&id=367&searchword=добротолубие> (дата обращения: 21.02.2015).
- 128.Кавелин, К.Д. Наш умственный строй / К.Д. Кавелин. - М. : Правда, 1989. - 653 с.
- 129.Кант, И. Основы метафизики нравственности / И. Кант // О свободе. Антология западноевропейской классической либеральной мысли. - М. : Наука, 1995. - С. 175 - 183.
- 130.Кара-Мурза, С.Г. Советская цивилизация. Книга первая. От начала до Великой Победы / С.Г. Кара-Мурза. - М. : Алгоритм, 2002. - 528 с.
- 131.Кара-Мурза, С.Г. Советская цивилизация. Книга вторая. От Великой Победы до наших дней / С.Г. Кара-Мурза. - М. : Алгоритм, 2002. - 688 с.
- 132.Кареев, Н.И. Избранные труды / Н.И. Кареев. - М. : РОССПЭН, 2010. - 597 с.

- 133.Карсавин, Л.П. Избранное / Л.П. Карсавин. - М. : РОССПЭН, 2010. - 917 с.
- 134.Карсавин, Л.П. Религиозно-философские сочинения / Л.П. Карсавин. - М. : Ренессанс, 1992. - 326 с. - 1 т.
- 135.Карсавин, Л.П. Путь православия / Л.П. Карсавин. - М. : Фолио, 2003. - 557 с.
- 136.Карсавин, Л.П. Сочинения / Л.П. Карсавин. - М. : Раритет, 1993. - 495 с.
- 137.Карсавин, Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин. - СПб. : АО «Комплект», 1993. - 351 с.
- 138.Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. - М. : ГУ ВШЭ, 2000. - 607 с.
- 139.Кентерберийский, Ансельм. Сочинения / А. Кентерберийский. - М. : Канон, 1995. - 400 с.
- 140.Кессиди, Ф.Х. Глобализация и культурная идентичность / Ф.Х. Кессиди // Вопросы философии. - 2003. - № 1. - С. 76 - 79.
- 141.Киреевский, И.В. Избранные статьи / И.В. Киреевский. - М. : Современник, 1984. - 383 с.
- 142.Киреевский, И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению в России / И.В. Киреевский // А.С. Хомяков, И.В. Киреевский. Избранные сочинения. - М. : РОССПЭН, 2010. - С. 397 - 441.
- 143.Ключевский, В.О. Сочинения: в 9 т. / В.О. Ключевский. - М. : Мысль, 1987. - 432 с. - 1 т.
- 144.Ковалев, А.М. Общество - развивающийся организм / А.М. Ковалев. - М. : Квадратум, 2000. - 378 с.
- 145.Ковалев, Ю.А. Россия: снова перед выбором пути / Ю.А. Ковалев // Вопросы философии. - 2015. - № 6. - С. 201 - 210.
- 146.Когатько, Д.Г., Тхакахов В.Х. Российская идентичность: культурно-цивилизационная специфика и процессы трансформации: монография / Д.Г. Когатько, В.Х. Тхакахов. - СПб. : Алетейя, 2010. - 135 с.

147.Козин, Н.Г. Идентификация. История. Человек. / Н.Г. Козин // Вопросы философии. - 2011. - № 1. - С. 37 - 49.

148.Кон, И.С. Открытие «Я» / И.С. Кон. - М. : Политиздат, 1978. - 365 с.

149.Кондаков, И.В. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты / И.В. Кондаков, К.Б. Соколов, Н.Б. Хренов. - М. : Прогресс-Традиция, 2011. - 1023 с.

150.Кондаков, И.В. Цивилизационная идентичность России: сущность, структура и механизмы / И.В. Кондаков // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. 4. Человек в поисках идентичности. - М. : Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. - С. 282 - 304.

151.Кондорсэ, Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / Ж.А. Кондорсэ. - М. : Соцэкгиз, 1936. - 264 с.

152.Кочетков, В.В. Цивилизационная идентичность России / В.В. Кочетков // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. - 2006. - № 3. - С. 26 - 38.

153.Куайн, У. Слово и объект / У. Куайн. - М. : Логос, Праксис, 2000. - 386 с.

154.Кули, Ч. Человеческая природа и социальный порядок / Ч. Кули. - М. : Идея-Пресс, 2000. - 309 с.

155.Культурная идентичность малого народа в условиях глобализации. Материалы круглого стола // Вопросы философии. - 2015. - № 8. - С. 5 - 28.

156.Лапкин, В.В. Модернизация, глобализация, идентичность. Общие проблемы и российские особенности / В.В. Лапкин // Полис. Политические исследования. - 2008. - № 3. - С. 50 - 58.

157.Леви-Стросс, К. Раса и история [Электронный ресурс] / К. Леви-Стросс. - Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/levestr/rasa.php (дата обращения: 24.10.2015).

158.Леонтьев, Д.А. Лабиринт идентичностей: не человек для идентичности, а идентичность для человека / Д.А. Леонтьев // Философские науки. - 2009. - № 10. С. 5 - 10.

159.Леонтьев, К.Н. Восток, Россия и Славянство: философская и политическая публицистика / К.Н. Леонтьев. - М. : Республика, 1996. - 799 с.

160.Лешков, В.Н. Еще о русском воззрении на науку и начале общинности в древней России [Электронный ресурс] / В.Н. Лешков. - Режим доступа: http://www.rusklina.ru/analitika/2010/06/07/ewyo_o_russkom_vozzrenii_na_nauku_i_nachale_obwinnosti_v_drevnej_rossii/ (дата обращения: 18.01.2015).

161.Локк, Дж. Сочинения: в 3 т. / Дж. Локк. - М. : Мысль, 1985. - 623 с. - 1 т.

162.Локк, Дж. Сочинения: в 3 т. / Дж. Локк. - М. : Мысль, 1988. - 669 с. - 3 т.

163.Лосев, А.Ф. Античная литература: учебник для высшей школы / А.Ф. Лосев. - М. : ЧеРо; Омега-Л, 2005. - 541 с.

164.Лосский, В.Н. Очерк мистического богословия / В.Н. Лосский. - М. : Центр «СЭИ», 1991. - 288 с.

165.Лосский, Н.О. Избранные труды / Н.О. Лосский. - М. : РОССПЭН, 2010. - 839 с.

166.Лосский, Н.О. Условия абсолютного добра: основы этики / Н.О. Лосский. - М. : Литиздат, 1991. - 368 с.

167.Лурье, С.Я. Демокрит: тексты, перевод, исследования / С.Я. Лурье. - Ленинград: Наука, Ленинградское отделение, 1970. - 663 с.

168.Люббе, Г. Историческая идентичность / Г. Люббе // Вопросы философии. - 1994. - № 4. - С. 108 - 113.

169.Малахов, В.С. Идентичность / В.С. Малахов // Новая философская энциклопедия в 4 т. - М. : Мысль, 2001. С. 78 - 79. - 2 т.

170.Малахов, В.С. Национальное государство, национальная культура и культурный суверенитет / В.С. Малахов // Вопросы философии. - 2011. - № 9. - С. 87 - 94.

171. Малахов, В.С. Неудобства с идентичностью / В.С. Малахов // Вопросы философии. - 1998. - № 2. - С. 43 - 53.

172. Малинова, О.Ю. Актуальное прошлое: символическая политика властвующей элиты и дилеммы российской идентичности / О.Ю. Малинова. - М. : РОССПЭН, 2015. - 207 с.

173. Малинова, О.Ю. Две модели национальной идентичности в общественно-политических дискуссиях 1830 - 1840-х гг. в России и современный дискурс / О.Ю. Малинова // Проблемы идентичности: человек и общество на пороге третьего тысячелетия. - М. : РОО «Содействие сотрудничеству Института им. Дж. Кеннана с учеными в области социальных и гуманитарных наук», 2003. - С. 22 - 35.

174. Манхейм, К. Диагноз нашего времени / К. Манхейм. - М. : Юрист, 1994. - 700 с.

175. Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения: в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. - М. : Политиздат, 1959. - 771 с. - 13 т.

176. Маркс, К., Энгельс, Ф. Сочинения: в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. - М. : Политиздат, 1968. - 559 с. - 46 т. 1 ч.

177. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе. - М. : АСТ, 2002. - 526 [1] с.

178. Марусенко, М.А. Языки и национальная идентичность: современные вызовы национальному единству и территориальной целостности / М.А. Марусенко. - М. : Научно-политическая книга, 2015. - 575 с.

179. Мид, Дж.Г. Избранное: Сборник переводов / Дж. Г. Мид. - М. : РАН ИНИОН, Центр социальных научно-информационных исследований. Отдел социологии и социальной психологии, 2009. - 290 с.

180. Мизес, фон Л. Бюрократия. Запланированный хаос. Антикапиталистическая ментальность / Л. фон Мизес. - М. : Дело, 1993. - 234 с.

181.Милль, Дж.Ст. О свободе / Дж.Ст. Милль // О свободе. Антология западноевропейской классической либеральной мысли. - М. : Наука, 1995. - С. 288 - 392.

182.Миненков, Г.Я. Концепт идентичности: перспективы определения [Электронный ресурс] / Г.Я. Миненков. - Режим доступа: <http://www.livejournal.com/users/guralyuk/547348.html#cutid1> (дата обращения: 14.09.2014).

183.Митрошенков, О.А. Некоторые особенности управленческой идентичности в России: к постановке проблемы / О.А. Митрошенков // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. 4. Человек в поисках идентичности. - М. : Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. - С. 508 - 512.

184.Момджян, Х.Н. Клод Адриан Гельвеций / Х.Н. Момджян // К.А. Гельвеций. Сочинения: в 2 т. - М. : Мысль, 1973. - 1 т. - С. 5 - 72.

185.Монтескье, Ш.Л. О духе законов / Ш.Л. Монтескье. - М. : Мысль, 1999. - 672 с.

186.Мордовской, Н.В. К критике «философии истории» Н.Я. Данилевского / Н.В. Мордовской // Философские проблемы общественного развития. - М. : Наука, 1971. - С. 261 - 290.

187.Морозов, В.Е. Россия и другие: идентичность и границы политического сообщества / В.Е. Морозов. - М. : Новое литературное обозрение, 2009. - 652 с.

188.Морозов, Л.Е. Сочинения Зиновия Отенского / Л.Е. Морозова. - М. : Институт истории СССР, 1990. - 319 с.

189.Най, Дж. «Мягкая сила» и американо-европейские отношения [Электронный ресурс] / Дж. Най. - Режим доступа: <http://smartpowerjournal.ru/soft-power/> (дата обращения: 28.03.2015).

190.Национальная идентичность в русской культуре: [сборник] / под ред. С. Франклина и Э.Уиддис. - М. : РОССПЭН, 2014. - 254 с.

191. Николаева, Л.В. Типы социального прогресса / Л.В. Николаева. - М. : Изд. Моск. ун-та, 1978. - 80 с.
192. Ницше, Ф. Сочинения в 2 т. / Ф. Ницше. - М. : Мысль, 1990. - 829 [1] с. - 2 т.
193. Новгородцев, П.И. Избранные труды / П.И. Новгородцев. - М. : РОССПЭН, 2010. - 960 с.
194. Новгородцев, П.И. Сочинения / П.И. Новгородцев. - М. : Раритет, 1995. - 448 с.
195. Новиков, А.М. Национальная идея России. Возможный подход / А.М. Новиков. - М. : Эгвес, 1999. - 6 с.
196. Новиков, Н.И. Избранное / Н.И. Новиков. - М. : Правда, 1983. - 511 с.
197. Нурманбетова, Д.Н. Архитектоника человеческой идентичности / Д.Н. Нурманбетова // Вопросы философии. - 2016. - № 5. - С. 39 - 50.
198. Оккам, У. Избранное / У. Оккам. - М. : Эдиториал УРСС. - 2002. - 272 с.
199. Орлова, Э.А. Концепции идентичности/идентификации человека в социально-научном знании / Э.А. Орлова // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. 4. Человек в поисках идентичности. - М. : Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. - С. 87 - 111.
200. Панарин, А.С. Православная цивилизация в глобальном мире / А.С. Панарин. - М. : Алгоритм, 2003. - 543 с.
201. Панарин, А.С. Россия в цивилизационном процессе (между атлантизмом и евразийством) / А.С. Панарин. - М. : РАН Институт философии, 1995. - 262 с.
202. Панарин, А.С. Россия в циклах мировой истории / А.С. Панарин. - М. : Изд-во МГУ, 1999. - 287 с.
203. Пациорковский, В.В. Идентичность человека и общества в условиях глобализации / В.В. Пациорковский // Проблемы идентичности: человек и общество на пороге третьего тысячелетия. - М. : РОО «Содействие сотрудничеству Института им. Дж. Кеннана с учеными в области социальных и гуманитарных наук», 2003. - С. 82 - 91.

204.Пелипенко, А.А. Идентичность: смыслогенетические основания / А.А. Пелипенко // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. 4. Человек в поисках идентичности. - М. : Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. - С. 147 - 170.

205.Перегудов, С.П. Национально-государственная идентичность и проблемы консолидации российского государства / С.П. Перегудов // Полис. Политические исследования. - 2011. - № 3. - С. 141 - 163.

206.Перепелкин, Л. С., Стэльмах В. Г. Человек верующий: религия и идентичность / Л. С. Перепелкин, В. Г. Стэльмах // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. 4. Человек в поисках идентичности. - М. : Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. - С. 373 - 395.

207.Петропавловский, Р.В. Диалектика прогресса и ее проявление в нравственности / Р.В. Петропавловский. - М. : Наука, 1978. - 280 с.

208.Плеханов, Г.В. Избранные философские произведения: в 5 т. / Г.В. Плеханов. - М. : Госполитиздат, 1956. - 847 с. - 1 т.

209.Политическая идентичность и политика идентичности: в 2 т. / отв. ред. И.С. Семененко. - М. : РОССПЭН, 2012. - 471 с. - 2 т.

210.Поппер, К. Открытое общество и его враги: в 2 т. / К. Поппер. - М. : Межд. фонд «Культурная инициатива», 1992. - 446 с. - 1 т.

211.Порус, В.Н. Идея «открытого общества»: от теории к российской практике / В. Н. Порус // На пути к открытому обществу. Идеи Карла Поппера и современная Россия. - М. : Весь мир, 1998. - С. 28 - 46.

212.Похилько А.Д., Губанова, М.А. Поиски методологии изучения российской национальной идентичности / А.Д. Похилько, М.А. Губанова // Научная мысль Кавказа. - 2010. - № 4. - С. 24 - 28.

213.Пржиленский, В.И. Идентичность: обретать, выбирать или конструировать? / В.И. Пржиленский // Философские науки. - 2009. - № 10. - С. 32 - 44.

214.Радищев, А.Н. Избранные философские и общественно-политические произведения / А.Н. Радищев. - М. : Госполитиздат, 1952. - 676 с.

215.Разлогов, К.Э. Метаморфозы идентичности / К.Э. Разлогов // Вопросы философии. - 2015. - № 7. - С. 28 - 41.

216.Рассел, Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней: в 2 т. / Б. Рассел. - Новосибирск: Новосибирский университет, 1994. - 460 с. - 1 т.

217.Рассел, Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней: в 2 т. / Б. Рассел. - Новосибирск: Новосибирский университет, 1994. 394 с. - 2 т.

218.Рашковский, Е.Б. Многозначный феномен идентичности: архаика, модерн, постмодерн / Е.Б. Рашковский // Вопросы философии. - 2011. - № 6. - С. 33 - 40.

219.Резник, Ю.М. Концепция многогранного человека как основание его идентичностей / Ю.М. Резник // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. 4. Человек в поисках идентичности. - М. : Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. - С. 481 - 493

220.Резник, Ю.М. Человек гражданский: проблемы идентичности / Ю.М. Резник // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. 4. Человек в поисках идентичности. - М. : Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. - С. 305 - 325.

221.Рзаева, Р.О. Дихотомия «Запад – не-Запад» в дискурсе незападной современности и постмодерна / Рзаева Р.О. // Вопросы философии. - 2012. - № 12. - С. 86 - 95.

222.Рикер, П. Путь признания: три очерка / П. Рикер. - М. : РОССПЭН, 2010. - 267 [1] с.

223.Рисмен, Д. Некоторые типы характера и общество / Д. Рисмен // Социологические исследования. - 1993. - № 5. - С. 144 - 151.

224.Рогачевская, Е.Б. Цикл молитв Кирилла Туровского: тексты и исследования / Е.Б. Рогачевская. - М. : Языки русской культуры, 1999. - 280 с.

- 225.Роджерс, К. Взгляд на психотерапию. Становление человека / К. Роджерс. - М. : Изд. группа «Прогресс»: Универс, 1994. - 478 с.
- 226.Романенко, Е.В. Нил Сорский и традиции русского монашества / Е.В. Романенко. - М. : Памятники исторической мысли, 2003. - 252 с.
- 227.Рормозер, Г. Кризис либерализма / Г. Рормозер. - М. : Институт философии РАН, 1996. - 292 с.
- 228.Российская государственность и современность: проблемы идентичности и исторической преемственности [сборник докладов] / под ред. М. Б. Смолина. - М. : РИСИ, 2012. - 394 с.
- 229.Рубинштейн, С.Л. Основы общей психологии / С.Л. Рубинштейн. - СПб. : Питер, 2000. - 720 с.
- 230.Руссо, Ж.-Ж. Избранное / Ж.-Ж. Руссо. - М. : Детская литература, 1976. - 190 с.
- 231.Руссо, Ж.-Ж. Трактаты / Ж.-Ж. Руссо. - М. : Наука, 1969. - 704 с.
- 232.Самарин, Ю.Ф. Избранные труды / Ю.Ф. Самарин. - М. : РОССПЭН, 2010. - 544 с.
- 233.Самарин, Ю.Ф. Статьи. Воспоминания. Письма / Ю.Ф. Самарин. - М. : Терра, 1997. - 280 с.
- 234.Самсин, А.И. Социально-философские проблемы исследования потребностей / А.И. Самсин. - М. : Высшая школа, 1987. - 158 с.
- 235.Саровский, Серафим. Стяжание Духа Святого / Серафим Саровский. - Институт русской цивилизации, Родная страна, 2014. - 480 с.
- 236.Семенов, В.С. О перспективах человека в XXI столетии / В.С. Семенов // Вопросы философии. - 2005. - № 9. - С. 26 - 37.
- 237.Синеокая, Ю.В. Философия Фридриха Ницше как зеркало конструирования постсоветской национальной идентичности / Ю.В. Синеокая // Вопросы философии. - 2015. - № 12. - С. 124 - 136.
- 238.Смит, А. Исследование о природе и причинах богатства народов / А. Смит. - Петрозаводск: Петроком, 1993. - 320 с. - 1 т.

- 239.Соловей, В.Д. Русская история: новое прочтение / В.Д. Соловей. - М. : АИРО-XXI, 2005. - 320 с.
- 240.Соловьев, В.С. Вопросы идентичности. Христианство и славянофильство / В.С. Соловьев. - Ереван : Гаспринт, 2006. - 233 с.
- 241.Сорокин, П.А. Человек. Цивилизация. Общество / П.А. Сорокин. - М. : Политиздат, 1992. - 543 с.
- 242.Сорос, Дж. Кризис мирового капитализма: открытое общество в опасности / Дж. Сорос. - М. : Инфра-М, 1999. - 261 с.
- 243.Спенсер, Г. Синтетическая философия / Г. Спенсер. - Киев : Ника-Центр, 1997. - 512 с.
- 244.Степин, В.С. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации / В.С. Степин. - М. : ИФРАН, 1994. - 272 с.
- 245.Степин, В.С. Эпоха перемен и сценарии будущего / В.С. Степин. - М. : Институт философии, 1996. - 175 с.
- 246.Степун, Ф.А. Чаемая Россия / Ф.А. Степун. - СПб. : РХГИ, 1999. - 480 с.
- 247.Страбон. География: в семнадцати книгах / Страбон. - М. : Олма-Пресс, 2004. - 638 с.
- 248.Стрельцов, Н.Н. Теоретические истоки и эволюция концепций «массового общества» / Н.Н. Стрельцов // Вопросы философии. - 1970. - № 12. - С. 115 - 121.
- 249.Тейлор, Ч. Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами / Ч. Тейлор // Современный либерализм. - М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. - С. 219 - 248.
- 250.Титаренко, А.И. Критерий нравственного прогресса / А.И. Титаренко. - М. : Мысль, 1967. - 190 с.
- 251.Тишков, В.А. Российский народ: история и смысл национального самосознания / В.А. Тишков. - М. : Наука, 2013. - 649 с.
- 252.Тлостанова, М.В. От политики идентичностей к идентичностям в политике: дополнение к дискуссии / М.В. Тлостанова // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. 4. Человек в поисках идентичности. - М. :

Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. - С. 493 - 495.

253.Тлостанова, М.В. Человек в современном мире: проблемы множественной идентичности / М.В. Тлостанова // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. 4. Человек в поисках идентичности. - М. : Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. - С. 191 - 217.

254.Тойнби, А.Дж. Постижение истории: избранное / А.Дж. Тойнби. - М. : Айрис-Пресс, 2002. - 637 с.

255.Тоффлер, Э. Третья волна / Э. Тоффлер. - М. : АСТ, 1999. - 781 с.

256.Трубецкой, С.Н. История древней философии / С.Н. Трубецкой. - М. : Жуковский: Кучково поле, 2005. - 475 с.

257.Тхагапсоев, Х.Г. Идентичность как философская категория / Х.Г. Тхагапсоев // Гуманитарий Юга России. - 2012. - № 1. - С. 76 - 90.

258.Тхагапсоев, Х.Г., Гатиатуллина, Э.Р., Идентичность: к проблемам методологии / Х.Г. Тхагапсоев, Э.Р. Гатиатуллина // Научная мысль Кавказа. - 2010. - № 4. - С. 16 - 23.

259.Тюрго, А.Р.Ж. Избранные философские произведения / А.Р.Ж. Тюрго. - М. : Соцэкгиз, 1937. - 192 с.

260.Ушинский, К.Д. Избранные педагогические произведения / К.Д. Ушинский. - М. : Просвещение, 1968. - 371 с.

261.Фаге, Э. Либерализм / Э. Фаге // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (I половина XX века). - М. : Прогресс-Традиция, 2000. - С. 31 - 78.

262.Федотова, В.Г. Апатия на Западе и в России / В.Г. Федотова // Вопросы философии. - 2005. - № 3. - С. 3 - 19.

263.Федотова, В.Г. Единство и многообразие культур в условиях глобализации / В.Г. Федотова // Вопросы философии. - 2011. - № 9. - С. 45 - 54.

264.Федотова, В.Г. Факторы ценностных изменений на Западе и в России / В.Г. Федотова // Вопросы философии. - 2005. - № 11. - С. 3 - 24.

265. Федотова, Н.Н. Глобализация и изучение идентичности / Н.Н. Федотова // Знание. Понимание. Умение. - 2011. - № 1. - С. 72 - 80.
266. Фейербах, Л. Сочинения: в 2 т. / Л. Фейербах. - М. : Наука, 1995. - 502 с. - 1 т.
267. Фергюсон, Н. Цивилизация: чем Запад отличается от остального мира / Н. Фергюсон. - М. : АСТ: CORPUS, 2014. - 540 с.
268. Философский энциклопедический словарь. - М. : ИНФРА-М, 2000. - 576 с.
269. Фихте, И.Г. Сочинения: в 2 т. / И.Г. Фихте. - СПб. : Мифрил, 1993. - 687 с. - 1 т.
270. Фихте, И.Г. Сочинения: в 2 т. / И.Г. Фихте. - СПб. : Мифрил, 1993. - 798 с. - 2 т.
271. Фихте, И.Г. Сочинения / И.Г. Фихте. - М. : Научно-издательский центр «Ладомир», 1995. - 656 с.
272. Флоровский, Г.В. Вера и культура / Г.В. Флоровский. - СПб. : РХГИ, 2002. - 862 с.
273. Фонвизин, Д.И. / Д.И. Фонвизин // Большая энциклопедия русского народа [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.rusinst.ru/articletext.asp?rzd=1&id=365&searchword=добродетель> (дата обращения: 21.02.2015).
274. Франк, С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. - М. : Республика, 1992. - 511 с.
275. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. - М. : Прогресс, 1990. - 270 с.
276. Фромм, Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. - М. : Айрис-пресс, 2004. - 382, [1] с.
277. Фукуяма, Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Ф. Фукуяма. - М. : АСТ: «Ермак», 2004. - 736 с.
278. Хабермас, Ю. Демократия. Разум. Нравственность / Ю. Хабермас. - М. : Ками, 1995. - 245 с.

- 279.Хабермас, Ю. Понятие индивидуальности / Ю. Хабермас // Вопросы философии. - 1989. - № 2. - С. 35 - 40.
- 280.Хабермас, Ю. Расколотый Запад / Ю. Хабермас. - М. : Весь мир, 2008. - 186 [1] с.
- 281.Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. - Харьков: Фолио, 2003. - 503 [9] с.
- 282.Хайек, фон Ф.А. Дорога к рабству / Ф.А. фон Хайек. М. : Новое издательство, 2005. - 264 с.
- 283.Хантингтон, С. Запад: уникальность, а не универсальность / С. Хантингтон // Столкновение цивилизаций и передел мира [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://old.russ.ru/journal/peresmot/97-10-15/hantin.htm> (дата обращения: 29.11.2014).
- 284.Хантингтон, С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон. - М. : АСТ: Транзиткнига, 2004. - 635, [5] с.
- 285.Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций? / С. Хантингтон // Полис. - 1994. - № 1. - С. 33 - 48.
- 286.Хачатурян, В.М. Человек в пространстве цивилизаций: проблема цивилизационной идентичности / В.М. Хачатурян // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. 4. Человек в поисках идентичности. - М. : Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. - С. 218 - 240.
- 287.Хесле, В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности / В. Хесле // Вопросы философии. - 1994. - № 10. - С. 112 - 123.
- 288.Хилл, Т. Современные теории познания / Т. Хилл. - М. : Прогресс, 1965. - 532, [1] с.
- 289.Хомяков, А.С. О сельской общине / А.С. Хомяков // А.С. Хомяков, И. В. Киреевский. Избранные сочинения. - М. : РОССПЭН, 2010. - С. 126 - 134.
- 290.Хомяков, А.С. О старом и новом / А.С. Хомяков // А.С. Хомяков, И. В. Киреевский. Избранные сочинения. - М. : РОССПЭН, 2010. - С. 35 - 50.

291. Хомяков, А.С. Сочинения: в 2 т. / А.С. Хомяков. - М. : Медиум, 1994. - 589 с. - 1 т.
292. Ческис, А.А. Томас Гоббс и его «Левиафан» / А.А. Ческис // Т. Гоббс. Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М.: Соцэкгиз, 1936. - С. 7 - 32.
293. Чуринов, Н.М. Загадка демократии: Ответ оппоненту / Н.М. Чуринов // Теория и история. - 2003. - № 2. - С. 168 - 174.
294. Чуринов, Н.М. Совершенство и свобода / Н.М. Чуринов. - Новосибирск : Издательство СО РАН, 2006. - 712 с.
295. Чуринов, Н.М. Экономический проект / Н.М. Чуринов // Теория и история. - 2007. - № 2. - С. 121 - 138.
296. Шеллинг, Ф.В. Изложение моей системы философии / Ф.В. Шеллинг. - СПб. : Наука, 2014. - 261, [1] с.
297. Шмитт, К. Политическая теология / К. Шмитт. - М. : КАНОН-пресс-Ц, 2000. - 336 с.
298. Шпенглер, О. Закат Европы / О. Шпенглер. - Новосибирск: Наука, 1993. - 584 с.
299. Эрикссон, Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эрикссон. - М. : Флинта: МПСИ: Прогресс, 2006. - 341 с.
300. Юм, Д. Трактат о человеческой природе. / Д. Юм. - М. : Канон, 1995. - 400 с. - 1 кн.
301. Ядов, В.А. Социальные и социально-психологические механизмы формирования социальной идентичности личности / В.А. Ядов // Мир России. 1995. - № 3 - 4. - С. 158 - 181.
302. Яковенко, И.Г. Идентичность и диалог / И.Г. Яковенко // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Т. 4. Человек в поисках идентичности. - М. : Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. - С. 513 - 518.

- 303.Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. - М. : Республика, 1994. - 528 с.
- 304.Baumeister, R. Identity. Cultural Change and Struggle for Self / R. Baumeister. - N.Y., Oxford, 1986.
- 305.Goffman, E. Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity / E. Goffman. - N.Y. : Prentice-Hall, 1963.
- 306.Hall, S., du Gay, P. Questions of cultural identity / S. Hall, P. Du Gay. - London: Sage Publications Ltd, 2011.
- 307.Kahn, H. and Weiner, A. J. The Year 2000: A Framework for Speculation on the Next Thirty Three Years / H. Kahn and A. J. Weiner. - N.Y. : Macmillan, 1967.
- 308.Tajfel, H. Social identity and intergroup behavior / H. Tajfel // Social Science Information. - 1974. - Vol. 13. - P. 65 - 93.