

Матвеева Алла Ивановна

*Механизмы социализации
личности в условиях
постиндустриализма*

Монография

Алла Матвеева

**Механизмы социализации
личности в условиях
постиндустриализма.
Монография**

«Бук»

2016

УДК 316.61:316.324.8
ББК 88.52

Матвеева А. И.

Механизмы социализации личности в условиях
постиндустриализма. Монография / А. И. Матвеева —
«Бук», 2016

ISBN 978-5-9908020-4-9

В монографии рассматриваются теоретические и методологические аспекты духовной социализации личности в условиях развития системы социального взаимодействия. Концептуальной основой исследования, представленного в монографии, послужили идеи русского идеал-реализма и космизма, в которых духовно-нравственные аспекты бытия нашли свое наиболее глубокое и убедительное обоснование. Монография предназначена для ученых, преподавателей, аспирантов и студентов гуманитарных специальностей высших профессиональных учебных заведений.

УДК 316.61:316.324.8

ББК 88.52

ISBN 978-5-9908020-4-9

© Матвеева А. И., 2016

© Бук, 2016

Содержание

Введение	6
Глава 1. Духовные аспекты становления личности	7
Глава 2. Социальная ответственность личности в духовном измерении	21
Глава 3. Ценностно-нравственные черты характера русского человека	25
Конец ознакомительного фрагмента.	30

Алла Матвеева
Механизмы социализации
личности в условиях
постиндустриализма. Монография

© Матвеева А. И., 2016

* * *

Введение

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

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

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

Глава 1. Духовные аспекты становления личности

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

Трудовой потенциал в целом – это «мера наличных ресурсов и возможностей, непрерывно формируемых в процессе всей жизни человека, реализуемых в трудовом поведении и определяющих его реальную плодотворность» [305, с. 7]. Трудовой потенциал неразрывно связан с родовой сущностной характеристикой человека – его *способностью* к труду. Однако понимание трудового потенциала и его роли в структуре личностного потенциала до сих пор остается в литературе двойственным. И это обстоятельство обусловлено двойственным пониманием самой природы труда как формы человеческой деятельности: одни исследователи считают труд *наказанием*, которое Бог наложил на человека после его (человека) грехопадения; другие полагают, что труд – это *благо*, которое возвышает самого человека над природой. В связи с этими трактовками и *трудовой потенциал* рассматривается либо как *груз* или *ноша* человека, преступившего божий наказ, либо как *дар* или *награда*, которые человек обрел благодаря своей естественной способности творить добро.

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

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

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

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

Следует ли под личностным потенциалом подразумевать то, что сохраняет (*conservatorio* – сохраняю) человека и обновляет его? Или же сюда необходимо включать и деструктивные свойства и характеристики личности – вопрос, пока не имеющий однозначного решения. Некоторые авторы, как например К. Касьянова, считают правомерным включать *все* (как конструктивные, так и деструктивные) характеристики и свойства личности в ее потенциал. Используя в свое время зарубежный тест ММРІ – Миннесотский многофакторный личностный опросник, К. Касьянова написала книгу под названием «О русском национальном характере» (1994), в котором изобразила русского человека как весьма бестолкового и неорганизованного работника с довольно низкими запросами и самооценкой. Вряд ли такой вывод справедлив, тем более что он сделан: 1) на основе чужого, инокультурного (иностранного) теста, не отражающего особенности духовного мира и трудового потенциала именно русского человека; 2) на основе неструктурированного анализа, не учитывающего специфическую иерархию конкретных характеристик в структуре национальных типов личностного потенциала.

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

В нормальном и здравом значении слово «*потенциал*» обозначает набор *конструктивных* способностей и характеристик человека. При этом необходимо иметь в виду, что «человеку от природы присуща способность распознавать и отличать духовное, а также склонность принимать дух и включать его в свою жизнь. Именно их (*эти способности – авт.*)

имел в виду Платон, истолковывая земную очевидность как «припоминание» идей, предвечно созерцавшихся человеком в мире сущего бытия» [149, с. 701]. То, что мы, современные люди, не задумываемся над происхождением этих наших способностей, не культивируем их в себе, удовлетворяемся поверхностными мифологемами (типа «*де-жа-вю*»), вовсе не означает, что мы утратили эту самую «*присущность*», эту, дарованную нам *свыше* и *изначально*, способность различать духовное и бездуховное. И произрастающие на этой почве мнимой утраты нашей духовности расхожие суждения о том, что и дух будто бы бывает не только добрым, созидательным, творческим, но и злым, разрушительным, уничтожающим, имеют своим основанием не подлинное и правильное понимание духовности, а сведение ее к простой инновационности, к меркантильной инженерийности, к конъюнктурному модернизму. Но такое «сведение» не имеет ничего общего с научностью, поскольку представляет собой элементарный редукционизм.

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

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

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

Означает ли это, что в детстве или юности трудовой потенциал личности деформирован? Конечно, нет, поскольку речь идет о *естественном* состоянии трудового потенциала, находящегося в фазе формирования и развития. Но следует обратить внимание, что состо-

яние трудового потенциала на этих этапах жизни человека оставляет ему (человеку) большой простор для реализации других различных конструктов (элементов) в его (потенциала) структуре: например, для реализации физиологических возможностей. Однако, состояние именно трудового потенциала определяет социальное самочувствие личности. Социальное самочувствие отражает, в свою очередь, особенности социальной позиции человека как общественного существа. Именно неразвитость трудового потенциала на ранних этапах становления личности как раз и предопределяет асоциальное ее поведение, ее индифферентность, равнодушие, социальную несамодостаточность, а порой – и антисоциальные проявления. Означает ли это, что личность такого человека не целостная? Естественно, поскольку целостность определяется зрелостью, когда, пользуясь словами Аристотеля, «целое мы определяем так: то, в чем ничего не отсутствует, а у чего что-то отсутствует и находится вне его – то не целое, что бы ни отсутствовало». Вывод греческого философа о том, что «целое и совершенное (законченное) либо тождественны, либо близки по значению» [345, с. 280] наводит нас на мысль что совершенствование как процесс «духовного делания» лежит в основе самого духовного потенциала.

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

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

Прав был И. А. Ильин, когда утверждал: «Хозяинствуя (трудясь – *авт.*), человек не может не сживаться с вещью, вживаясь в нее и вводя ее в свою жизнь. Хозяин (труженик – *авт.*) отдает своему участку, своему лесу, своей библиотеке не просто время и труд; он не только «поливает потом» свою землю, дорабатывается до утомления, до боли, до ран на теле; он *творчески* (выделено нами – *авт.*) заботится о своем деле, вчувствуется в него, радуется и огорчается, болеет сердцем (...) Это означает, что человек связывается с вещами не только «материальным» интересом, но и волей к совершенству, и *творчеством* (выделено нами – *авт.*), и любовью» [155, с. 125]. В этих проникновенных словах русского философа звучит манифест человеческому труду, трудовой собственности, творчеству цельной личности. Поэтому можно с полным основанием сделать вывод о том, что когда духовность пронизывает трудовой потенциал личности, этот (трудовой) потенциал реализуется в виде социального творчества. Взятый вне духовности и без духовности трудовой потенциал личности обрекает ее (личность) на рутинный и бездарный труд, не более того. И хотя *любой* труд

достойн человека потому, что само достоинство человека по отношению ко всему определяется его, человека, трудом (как родовой характеристикой самого человека), именно *творческий труд* как суть социальное творчество, наполненный высшими духовными силами и смыслами, отражает *высшую* (предельную) *меру* (степень) самореализации личности и ее самосовершенствования.

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

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

Осознанно или интуитивно осуществляемое *сублимирование* представляет собой *концентрацию* человеческого духа и трудовых усилий в конкретной области его жизнедеятельности. Объяснять это нереализованной сексуальностью (З. Фрейд), страхом (С. Кьеркегор), психопатией (Э. Фромм), истеричностью (В. Райх), страстью к бунтарству (А. Камю) или какими-либо иными патологиями все равно, что сравнивать аршины с квадратами, а вкус яичницы – с высотой телеграфного столба. Можно, конечно, патетически заявлять о том, что «к абсурдному творчеству необходимо предъявлять те же требования, что и к абсурдной мысли. Это бунт, свобода и многообразие» [163, с. 86]. Но «абсурдное творчество» – это все равно, что «сухая влага» или «сапоги всмятку». Если под *творчеством* подразумевать не обычную модернизацию, не простое обновление (лишь бы сменить декорации или антураж!), не *элементарную* инноватику, а улучшение, усовершенствование, приближение к идеалу, устремленность человеческого духа к высшим ценностям бытия, тогда все встает на свои места. Тогда понимание смысла и ранга творчества становится гарантией актуализации трудового потенциала личности; тогда человек не умирает духовно, а востребуется для

духовной жизни; тогда человеческая самость от биологических конкретностей возвышается до предельной духовной очевидности; наконец, тогда сам человек превращается из результата жизненной эволюции в *созидателя* всей полноты и красоты жизни.

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

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

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

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

И здесь распространять принцип детерминизма буквально на *все* процессы и явления было бы опрометчиво, поскольку, хотя все они и связаны между собой, но связь эта может быть принципиально различной. А ведь именно это и происходит, когда идею технологического детерминизма распространяют на *всю* социальную сферу и утверждают, что благодаря

развитию техники и технологии можно успешно решить практически все социальные проблемы в обществе. Как показала история, такие представления – заблуждение.

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

Сфера образования и воспитания в ее нынешнем состоянии иллюстрирует нам такие примеры *мнимой* хаотичности сплошь и рядом: когда у талантливых родителей вырастают бесталанные дети, когда в трудовом коллективе оказывается бездельник и лодырь, когда любовь родителей развращает детей, делая их моральными уродами, – тогда мы обнаруживаем несоответствие целей и средств в структуре воздействия субъекта воспитания и образования на его (образования) объект.

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

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

характеристики типов социальных отношений, выделяя семейственные, договорные и принудительные. Обращает на себя внимание нечеткость предлагаемых формулировок: ведь семейные отношения вполне могут быть как договорными (например, брачный контракт), так и принудительными (например, продажа невесты за калым и т. д.). В результате, в одних семьях вырастают самостоятельные и духовно зрелые люди, а в других – нет.

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

В-четвертых, весь смысл социокультурной динамики у П. А. Сорокина представлен как постоянная борьба *чувственной и идеациональной* систем культуры. Но было бы правильнее рассуждать о взаимодействии различных систем культуры, в процессе которого появляется и развивается способность личности к социальному творчеству. Термин *флуктуация*, используемый П. А. Сорокиным, до конца так и не прояснен. А можно было бы представить это понятие как *духотворение* в процессе развития и взаимодействия различных культурных систем. Тогда субъект этих систем – личность предстает перед нами как источник духа, как его некий генератор. До сих пор в религиозной философии и теологии преобладает взгляд, согласно которому дух входит в человека (человеческое тело), но правильнее было бы говорить, что он исходит из человека (из человеческой души). «Тело – это сосуд, в котором живет душа человека» – такова интенция религиозной философии. *Флуктуация* как раз и представляет собой духовную деятельность, т. е. деятельность человеческой души, живущей в теле. И содержанием этой деятельности является формирование духовности личности. А если это так, то родовая сущностная деятельность человека заключается отнюдь не в материальном труде по добыванию или созданию средств к существованию. Таким «*трудом*» занимаются многие живые организмы, которые не просто потребляют данные природой готовые ресурсы, но и производят их (пчелы – мед, и т. д.). Родовой и сущностной деятельностью человека является *духотворение*, духовная его деятельность или то, что В. С. Соловьев называл «*работой со смыслами*».

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

Короче говоря, социальное творчество представляет собой ту долю поступков и переживаний личности, которые сформировались в процессе социального взаимодействия (а не в сфере индивидуально-эгоистического индивидуализма). В той мере, в какой личность включена в процессы социального взаимодействия (например, в общественное разделение труда и т. п.), она становится субъектом социального творчества. Как известно, Робинзон Крузо, даже занимаясь хозяйством, не был субъектом социального творчества до того момента, как на острове не появился Пятница. Отсюда напрашивается вывод о том, что орга-

низованно-солидарное социальное взаимодействие (например, посредством создания условий для коллективного социального творчества) является наилучшим для формирования личности субъекта социального творчества. И наоборот, неорганизованная антагонистическая система социального взаимодействия минимизирует само взаимодействие, что объективно мешает развитию способностей к социальному творчеству. Поскольку при разрушении реального социального взаимодействия разрушается и духовная культура, которая, как известно, является, в определенном смысле слов, системой не только индивидуальных, но и общественных идеалов, постольку деформируются и угасают способности к социальному творчеству. Не случайно поэтому в антагонистических социальных системах в общественном сознании и общественной психологии наиболее распространены стереотипы гедонизма и эгоизма, тогда как в солидарных социальных системах в общественном сознании (и психологии) преобладают противоположные мотивы (гуманизма, альтруизма и т. д.).

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

Органично связана с *направленностью* социального взаимодействия и такая характеристика феномена социального творчества личности, как ее собственная *направленность*. Но здесь есть одно очень существенное различие: направленность социального взаимодействия становится *солидарной*, когда устремления и усилия одной стороны совпадают с устремлениями и усилиями другой стороны. И тогда, казалось бы, сами понятия *социального взаимодействия* и *социального творчества* вроде бы сближаются настолько, что могут быть восприняты как синонимы. Но если устремления и усилия одной стороны не совпадают с устремлениями и усилиями другой стороны, то складывается (по логике П. А. Сорокина) *антагонистическое взаимодействие* (точнее его было бы называть *противодействием*), которое свидетельствует об отсутствии социального консенсуса и тем самым об отсутствии социальной и духовной гармонии (единства) в поведении одной (или обеих) сторон.

Но ведь это не так. Когда судья выносит приговор и, в соответствии с законом, наказывает подсудимого, чья вина установлена, он выступает по отношению к такому подсудимому как его антагонист, но при этом поступает вполне социально ответственно. Когда же судья выносит приговор подсудимому, чья вина не доказана, он поступает как антагонист и при этом творит произвол, т. е. ведет себя социально безответственно. Поскольку социальная ответственность – один из ключевых признаков социального творчества, то в одном случае судья выступает как субъект социального творчества, а в другом – нет. Следовательно, критерием социального творчества в сфере социального взаимодействия может быть только общепринятая норма (морали, права и т. д.), тогда как в структуре самой социальной ответ-

ственности личности субъекта социального творчества, помимо таких норм, вполне допустимы и *собственные* индивидуальные нормы и установки. Никто ведь не заставляет, например, личность вести себя жертвенно и совершать подвиг. Она сама избирает для себя такую модель поведения, руководствуясь собственными представлениями о приоритетности тех или иных требований социальной ответственности.

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

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

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

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

Создание каждой личностью своего социокультурного регулятора как раз и иллюстрирует тот факт, что в основе социального творчества человека находится именно куль-

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

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

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

Придание статуса главного (основного) регулятора нашего поведения, нашей деятельности именно духовной культуре, ее высшим (абсолютным) ценностям, позволяет раскрыть специфику социокультурной динамики и всей социальной жизни личности на разных этапах ее развития. *Первым* этапом развития культурной личности как субъекта социального творчества является этап предварительного знакомства с ценностями культуры. Здесь личность лишь *осваивает* (узнает, знакомится, изучает) ценности, которые уже сложились до нее. В рамках *первого* этапа социокультурного генезиса личности субъекта социального творчества

вопрос о формировании практических способностей к такому творчеству не стоит. Здесь требуются лишь внимание и заинтересованность, желание и любопытство, послушание и дисциплина. Маленький ребенок не осуществляет полноценного самоопределения потому, что еще не может этого сделать; он не отвечает в полной мере (и не должен отвечать) за свои поступки просто потому, что уровень его сознания и культуры еще достаточно низкий.

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

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

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

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

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

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

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

Идея о том, что воздействие культуры на социальное поведение людей развивается в сторону конкретизации этики, формирования прикладной этики или, пользуясь словами П. Сингера, «практической этики», представляется нам вполне обоснованной и заслуживает поддержки. Но этим трендом не исчерпывается вся социокультурная динамика феномена социального творчества личности. Куда более важным и проблемным представляется такой тренд, как интеграция интернационализация самих культур, а через это универсализация и унификация наших представлений о самой сущности социального творчества. Спор сторонников общечеловеческих ценностей со сторонниками традиционализма ведется уже давно: но аргументы «за» и «против» такой интернационализации есть у каждой из сторон. Тем не менее, в условиях глобализации национальных экономик, политической интеграции и конвергенции национальных культур было бы наивным просто отмахиваться от этого проявления социокультурной динамики в контексте изучения феномена социального творчества.

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

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

Второй закономерностью развития способности личности к социальному творчеству является опережающее развитие таких ее способностей, которые служат основным источником общественного (человеческого) богатства; среди таких способностей первостепенное значение приобретают способности к труду и самоуправлению, благодаря которым осу-

ществляется духовное (а не только материально-вещное) воспроизводство и создание новых ценностей культуры.

Третьей закономерностью процесса развития способностей личности к социальному творчеству является нелинейный, достаточно противоречивый, порой скачкообразный или даже циклический характер данного процесса, что связано с противоречивым влиянием на личность факторов внешней (социальной, природной и информационной) среды; алгоритм процесса развития данного феномена обусловлен широким спектром и диапазоном возможностей и препятствий, которые обнаруживаются на пути к реальному социальному творчеству.

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

Глава 2. Социальная ответственность личности в духовном измерении

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

В плане социальной онтологии *сущность* социальной ответственности, на наш взгляд, заключается в наполнении высшим духовно-нравственным смыслом самого содержания человеческой деятельности (в какой бы сфере она не осуществлялась). Операциональное проявление этой сущности мы обнаруживаем в *обязанностях* и *необходимости* их соблюдения. Принятые на себя *сознательно* и *добровольно*, такие обязанности становятся, не только формально, но и по существу, *основанием* для социальной ответственности. Принятые же под *внешним* воздействием (насилие, принуждение, манипулирование, зомбирование и т. п.), такие обязанности служат лишь *факторами* для возникновения социальной ответственности. Эти *факторы* могут привести, а могут и не привести к формированию социальной ответственности точно также, как грозовой фронт может пройти над нами, а может и уклониться под влиянием ветра или давления от первоначальной своей траектории. Есть также «*формальная*» и «*реальная*» социальная ответственность. Поскольку «незнание или несоблюдение законов не освобождает от ответственности», то *формальная* ответственность де-юре существует в любом обществе. Но поскольку в реальности достаточно часто отсутствует неизбежность наказания за нарушение установленных законом норм и правил, поскольку существуют противоречия в самих законах и неадекватность в правоприменительной практике, то *де-факто* даже *формальная* ответственность не носит в конкретном социуме всеобщего (тотального) характера. Это происходит именно потому, что сама ответственность как таковая формируется чаще всего не изнутри человека, а под внешним воздействием на него. А это – свидетельство формализации духовной социализации.

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

С точки зрения философии возникает вопрос о *реальных* (*неформальных*) основаниях феномена социальной ответственности личности и причинах его деформации (различных проявлениях безответственности). На наш взгляд, *подлинный* социально-онтологический

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

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

Совсем уж безосновательными являются, по нашему мнению, *упреки*, согласно которым «в основе социальной антропологии лежит запрет на то, чтобы человек понимался в качестве чего-то произвольного, случайного, как порождение социума» [371, с. 607]. Но ведь *человек* – это не продолжение бактерии и не мутация вируса. *Сущностью* человека является возникновение и развитие в его биологической форме социального и духовного начал. Когда-то Б. Кедров высказал конструктивную мысль о *многоступенчатости* сущности. С позиций этой идеи можно выделить *высшую* сущность и сущности более низкого уровня. Не впадая в социоцентристские и тем более в теоцентристские крайности, мы считаем, что одним из проявлений *высшей сущности* человека является его способность быть ответственным. Феномен ответственности таким образом трактуется нами как проявление духовного уровня человеческой сущности, детерминирующее духовную социализацию личности.

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

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

яние именно через хозяйственную деятельность людей. Тогда как одними только «благими намерениями мостится путь в ад».

Синтез духовного и экономического подходов к анализу проблемы человека и его ответственности был характерен и для русской философской традиции. Так, Н. А. Бердяев указывал: «Хозяйственная, материальная жизнь не может быть противопоставляема жизни духовной, не может быть от нее совершенно отвлечена и оторвана. Хозяйство есть акт человеческого духа. А от качества духа зависит характер хозяйства» [35, с. 294]. Аналогично рассуждал и С. Н. Булгаков, полагавший, что тривиальный материализм не может быть «опровергнут логически», но может быть и должен быть превзойден духовно [32, с. 7].

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

Ответственность в контексте хозяйственной практики человека есть преодоление эгоизма, наполнение экономики духом. «Понимание хозяйства как явления духовной жизни открывает глаза на психологию хозяйственных эпох и значение системы хозяйственных мировоззрений», – указывал С. Н. Булгаков. Взятая вне хозяйственной практики личность мифологизируется, а философская антропология, «очищенная» от «хозяйственного мировоззрения человека», превращается в мистификацию проблемы человека. И, как не называя потом такую «философию» (хотя бы «философией в новом ключе», как это делает С. Лангер), следует признать: не «свобода сознания является основой свободы личности» [199, с. 258], а ответственность, порождаемая взаимодействием духовного, социального и хозяйственного начал. «Взаимодействие экономического и духовного начал в человеческом мире задает нам меру и пределы, в которых «моральные» суждения оказываются значимыми для порядка материального» [255, с. 348]. Ответственность предполагает ограничение свободы точно так же, как любовь предполагает саму ответственность. Формируемые на этой основе моральные нормы являются практическим проявлением ответственности, в том числе и ответственности социальной. «Мораль – усвоенное ограничение, которое показывает нам, от каких желаний мы должны отказаться в самом начале, чтобы обеспечить выживание большего числа людей. Мы должны примириться с тем фактом, что наша мораль не ведет нас туда, куда нам хочется» [404, с. 184–185].

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

Ответственность – это, прежде всего, выбор в пользу добра, в пользу жизни, в пользу более совершенного, объективно лучшего. Осуществление такого выбора – низшая, начальная ступень ответственности, которая побуждает человека к ответственному мышлению. Так, экономическое сознание как сознание ответственное исходит из понимания факта ограниченности ресурсов и необходимости их наиболее рационального потребления. Но от экономического сознания до ответственного поведения субъектов хозяйственной практики дистанция огромного размера. Соблазны и искушения, страсти и эмоции постоянно заставляют человека отклоняться от первоначально установленного мотива поведения. Тем самым мотив не становится императивом, побуждение – нормой, установка – правилом, мысль – убеждением. По образному выражению Ж.-П. Сартра, «человек – это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста» [325, с. 323].

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

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

Глава 3. Ценностно-нравственные черты характера русского человека

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

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

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

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

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

ствительно, гневливый убивает и губит душу свою (...) Он чужд мира, далек от здоровья, потому что тело у него постоянно истает, и душа скорбит, и плоть увядает» [138, с. 46].

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

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

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

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

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

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

Но при этом духовность – не просто фундаментальная основа целостности самой человеческой личности. Она есть свойственное исключительно человеку проявление духа, т. е. того, «что *объективно значимо* в душе человека» [152, с. 457] (*выделено нами – авт.*). Иначе говоря, духовность представляет собой не чисто субъективный феномен, а обладает признаками объективной реальности. И в этом смысле духовность есть трансцендентная

реальность самого человека. И эта реальность вполне объективна и вполне конкретна. Она представляет собой обретение человеком некоего *духовного опыта* подобно тому, как в материальной сфере своего бытия он обретает посредством практики предметно-технологический опыт. И. А. Ильин в связи с этим писал: «Быть духом – значит определять себя любовью к объективно лучшему (...) Пренебрегающий духовным опытом (...) как бы сам заклепывает себе духовные очи и предается слепоте и пошлости» [149, с. 112–113]. Не эту ли пошлость мы сегодня наблюдаем с телеэкранов? Не пренебрежение ли духовным опытом нашего народа сегодня оказывает тлетворное влияние на личное и общественное сознание и психологию?

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

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

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

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

Эти рассуждения крайне важны для понимания Н. О. Лосским такой важнейшей ценности и антропологической константы человеческого бытия, какой является *свобода*. Взятая не абстрактно и сама по себе, а именно в контексте любви и долга, свобода в сочинениях Н. О. Лосского действительно трактуется как *первозданное* свойство каждого «субстанционального деятеля». Но тезис о «сверхкачественной творческой силе» таких «свободных деятелей» необходимо понимать не в том плане, что эта сила (свободы) обладает наивысшим качеством, а в том смысле, что она не соотносена с качеством, она *вне* качественна. И в самом деле, творческий потенциал свободного человека может быть разным: в одних случаях он разрушительный, в других случаях – созидательный. Творческий потенциал как

способность созидать новое может проявлять себя, актуализироваться по-разному: эволюционно и революционно; через разрушение старого, или через его сохранение и бережное к нему отношение; радикальных и латентных формах. Поэтому «природа» субстанционального деятеля», а тем более субъекта истории может быть понята и представлена *по-разному*. В одном случае она развивается в сторону принятия абсолютных ценностей бытия. В другом – по обратному направлению. И только если мы представляем себе человека или общество, которые живут по законам духовной любви и нравственного долга, мы можем признать за ними право на свободу. Свобода не дается от рождения и от Бога, как интерпретирует взгляды Н. О. Лосского его биограф С. А. Левицкий [217, с. 394]. Да, Н. О. Лосский утверждает, что личность свободна: 1) от предопределенности средой, 2) от собственного прошлого, 3) от Господа Бога, поскольку Бог сам сотворил человека свободным. Но при этом он пишет: «Нормативная теонормативная этика, несмотря на различие обычаев и нравов, отвергает относительность нравственности и утверждает этический абсолютизм, т. е. наличие единого абсолютного нравственного идеала» [218, с. 70]. Именно в контексте этого единого нравственного и абсолютного идеала и следует понимать его рассуждения о свободе «субстанциональных субъектов».

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

Соотношение свободы и основных онтологических законов (любви и долга) составляет, на наш взгляд, центральный момент этики Н. О. Лосского. И этот момент имеет непосредственное отношение к истории как таковой. Н. О. Лосский утверждает, что свободная личность как субъект истории должна обладать нравственной ответственностью. *Свобода и ответственность составляют системное единство нравственной личности*. В седьмой главе своей книги «Условия абсолютного добра» автор рассматривает абсолютность нравственной ответственности. Он пишет: «Всякое лицо, будучи существом свободным и наделенным свойствами, правильное использование которых ведет к абсолютному совершенству, несет абсолютную нравственную ответственность за свои поступки. Этими словами мы хотим сказать, что каждое лицо ответственно не только за субъективную, но и за объективную сторону своих поступков. А также не только за форму, но и за их содержание» [218, с. 125–126].

Н. О. Лосский раскрывает свое собственное представление о теонормативной этике через тезис о единстве причин (побудительных мотивов) последствий (итогах) деятельности субъектов исторического процесса. Он доказывает, что «субъективное сознание чистоты намерения, свободы от всякого личного расчета, даже проявление жертвенности при совершении поступка вовсе не гарантирует еще нравственного совершенства его. Якобинцы, инквизиторы, большевики, совершая бесчисленные убийства и жестокости, пытаются оправдать свои поступки великими благами и принципами, за которые они борются. И, в самом деле,

многие из них были воодушевлены пламенной любовью к подлинным объективным ценностям; тем не менее, поведение их отталкивает своим нравственным уродством. Объективная сторона их поступков ужасна, и даже субъективная сторона, кажущаяся самому деятелю чистой, на деле нравственно несовершенна» [218, с. 126].

По существу, здесь встает во всей своей полноте и противоречивости вопрос о нравственности самой истории и политики. Расхожим суждением стало представление о том, что «политика – грязное дело», что «история бездушна» и т. п. Не будет ли иллюзией полагать, что политику можно «делать чистыми руками и чистым сердцем», а история и гуманизм вполне имманентны друг другу? Ответы на этот вопрос могут быть разными, в зависимости от мировоззрения каждого конкретного человека. Но, к сожалению, исторических фактов, опровергающих такие оптимистические рассуждения, гораздо больше, чем тех, что подтверждают их. К сожалению, в мировой и отечественной истории оказывается больше убийств, насилия и жестокости, чем добра, справедливости и элементарной человечности. Н. О. Лосский объясняет это обстоятельство «узостью сознания ценностей». Он пишет: «В самом деле, узость сознания ценностей, присущая всем нам, существам, отпавшим от Бога, достигает прямо-таки ужасающей степени у фанатиков церкви, у революционеров, у пылких поборников социальных реформ. Чаще всего эта узость выражается в том, что фанатик ставит отвлеченную идею, теорию, проект реформ выше живого человека и потому способен убивать, насиловать, коверкать жизнь людей ради осуществления своего идеала» [218, с. 127].

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

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.