

М. Г. Алиев

СОЦИАЛИЗАЦИЯ СОГЛАСИЯ

Москва

1998

В авторской редакции

Рецензенты

доктор филос. наук *А.А.Гусейнов*

доктор филос. наук *В.И.Толстых*

А-50 Алиев М.Г. Социализация согласия. – М., 1998. – 000 с.

До последних лет согласие не исследовалось. Оно признавалось чем-то общеизвестным, не требующим специальных исследований. Между тем согласие широко распространенное явление как объективной, так и субъективной реальностей. Оно обнаруживается в природе, в социуме и духовном мире человека. Согласие — не только противоположность конфликтов и раздоров, оно реализуется через многообразие житейских, политических, идеологических разногласий и противогласий (противодействий) человека, семьи, государства и общества.

Книга рассчитана на социальных философов, социологов, политологов и психологов.

ISBN 5-201-01997-8

©М.Г.Алиев, 1998

©ИФРАН, 1998

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	
ГЛАВА 1.....	
Согласие-несогласие в диалектике биологического и социального.....	
ГЛАВА 2.....	
Взаимоотношения мужского и женского начал с точки зрения согласия-несогласия	
ГЛАВА 3.....	
Согласие-несогласие в механизме взаимодействия индивидуального и общественного	
ГЛАВА 4.....	
Материальное и духовное в контексте согласия-несогласия.....	
ГЛАВА 5.....	
Этническое и всечеловеческое: согласие и разногласие.....	
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	
Примечания.....	123

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящая книга является частью общей работы, посвященной философскому анализу согласия (согласованности) в природном, социальном и духовном мирах. Проблема согласия во взаимодействиях народов и властей, классов, сословий, политических, правовых и иных отношениях, особенно проблема согласия во взаимосвязях народов и стран всегда волновала человечество. Однако только в XX веке идея и концепция согласия обрели острую практически-политическую и теоретическую актуальность. Она вызвана тем обстоятельством, что в развитии человеческого общества, с одной стороны, объективно складывается взаимосвязанный политический порядок, заставляющий государства сотрудничать между собой по многим проблемам, которые прежде ими решались отдельно, а с другой стороны, обостряются национальные и глобальные противоречия, которые приводят к конфликту, конфронтациям и военным действиям. Переход человечества от «двухполярного мира» к «многополярному миру», распространение по всей планете рыночной экономики и либеральных движений не снимают противоречий, а заменяют одни противоречия другими, даже более острыми и глобальными, чем в прежние годы. Встревоженное человечество упорно ведёт поиски стратегии и механизмов ненасильственных, мирных методов разрешения противоречий. Среди них приоритетное место занимает согласие в многообразии его форм, видов и состояний.

Исследование сущности, содержания и форм согласия показало, что согласие (согласованность), как и его противоположность (несогласие, несогласованность), является весьма широко распространенным в мире свойством бытия и познания наряду с гармонией, симметрией, соотношением.

Настоящая книга имеет целью рассмотреть группу вопросов теории согласия, связанных с его местом в человеческом обществе. Согласие вплетено в ткань многочисленных взаимодействий на чувственно-эмоциональном, подсознательном и рационально-разумном уровнях. Оно имеет биологические предпосылки, опровергающие довольно широко распространенную среди специалистов и укорененную в культуре идею, будто изначальной предрасположенностью человека является насилие (без миролюбия), конфликтность (без согласия) во взаимоотношениях с себе подобными и окружающей природной средой. Между тем, имея своими природными предтечами общение, миролюбие, согласие (наряду с их альтернативами), человек уже в процессе своего становления общественным существом творил и испытывал богатое многообразие форм согласия, которые им использовались в своем социальном опыте. Этот процесс воспроизводится на каждом новом этапе в человеческом поведении, деятельности и общении.

В этом смысле идея, концепция, стратегия, технология и практика межличностного, группового, классового, национального, конфессионального согласия стали одной из приоритетных духовных ценностей.

Глава 1

Согласие-несогласие в диалектике биологического и социального

В современном обществе проблема согласия актуализируется не одним только процессом плюрализации конфликтов на социальной, национальной и религиозной почве. Существуют и более фундаментальные процессы, которые инициируют согласие в многообразии форм и состояний. Из них на переднее место, пожалуй, все стремительней выходят реализация и актуализация человеческой свободы. Подобная тенденция была выявлена еще Гегелем, когда он заявлял, что история начинается с сознания того, что только «один свободен», затем на очередном этапе «некоторые» становятся свободными, и, наконец, наступает время, когда «свободны все люди в себе, т.е. человек свободен как человек»^[1].

В этом отношении уникален XX век именно обретением свободы чуть ли не большинством человечества, а свобода предполагает самостоятельное волеизъявление, независимость, определенную автономность и самодостаточность, исключаящие конформизм и стадное сознание. В свою очередь тотализация свободы и превращение ее в культ делает актуальной проблему согласия в том смысле, что свободные люди, взаимодействуя между собой как субъекты свободной, индивидуальной воли не только конкурируют между собой, доводя нередко конкуренцию до открытой войны, но в большинстве своем, зная опасные и для себя последствия острых конфликтов, ищут и находят многочисленные по формам согласия. Этот процесс настолько автоматизируется, что нередко люди сами не сознают, что над их сознанием довлеет необходимость согласия. Согласие «кодируется», закрепляется в обществе, уходит в его «подсознание», нравы, привычки, поведенческие стереотипы и т.д., выступая и своеобразным механизмом взаимодействия биологического и социального в человеческом обществе.

Цель настоящей работы состоит в раскрытии социального качества согласия и его альтернатив. При этом мы переносим анализ согласия из плоскости биологии человека в плоскость, где биология человека взаимодействует с его социологией. Такой подход обусловлен реальным взаимодействием биологического и социального в сущностных свойствах человека, в том числе и в его согласии с самим собой и окружающим миром. Вне их взаимодействия человек вообще не существует.

Природа согласия-несогласия сложна в биологической реальности человека, вдвойне сложна во взаимодействии биологического и социального в его сущности. Об этом свидетельствует уже то, что на протяжении веков ведется интеллектуальный спор о том, что преобладает в человеке — биологическое или общественное? Имеет ли человек единую сущность или две различные сущности? Эти вопросы ставятся и иначе. Равновесны ли биологические и социальные качества человека?

Если считать, что человек не может существовать вне его биологической жизни, то не дает ли уже это основание для вывода: человек-животное, как и любое прочее животное, но характеризующееся социальным существованием? Если главенствующую сущностную черту человека видеть в его социальном качестве, то не низводим ли мы это уникальное творение Вселенной до чего-то второстепенного в биологическом отношении, и тогда как объяснить биологическую детерминацию социальной жизни человека?

Спор о том, что первично, а что вторично в сущности человека, имеет разумную альтернативу, состоящую в том, что сущность человека скорее всего едина, но дана в различиях биологического и социального. Иначе говоря, он обладает не двумя сущностями, а единой сущностью, предполагающей ее внутреннее раздвоение, но такое, которое базируется на их единстве. С этой точки зрения биология человека качественно отличается от биологии всех других животных. Она включает в себя силы, способности, инстинкты, предсознание, которые из возможностей превращаются в реальность, когда человек-животное социализируется. «Быть социальным — благоприятная черта с биологической точки зрения»^[2].

Интеллектуальные и познавательные задатки и способности человека являются продуктом эволюционного процесса, направленного естественным отбором. По мнению Франциска Дж. Айала, этическое поведение человека тоже «коренится в биологическом складе человека», при этом биолог полагает, что «этическое поведение не возникло как само по себе адаптивное приспособление, но скорее всего было побочным продуктом эволюции высших интеллектуальных способностей»^[3].

Небезынтересны с философской точки зрения и суждения Айала относительно истолкования «высших интеллектуальных способностей» человека. «Людам от природы присуще этическое поведение, потому что их биологическая конституция обуславливает наличие у них трех необходимых и достаточных условий для этического поведения. Эти условия таковы: (1) способность предвидеть последствия своих действий; (2) способность выносить ценностные суждения; (3) способность выбирать между альтернативными способами действия»^[4].

В целом человек не может биологически существовать, тем более действовать, если его биологическое существование не способствует обретению им социальности. Это обстоятельство находит непосредственное отражение и в таком фундаментальном свойстве, как согласие и несогласие человека с самим собой и с себе подобными. Отсюда вытекает и настоятельная необходимость исследовать биологические инстинкты согласия, разногласия, несогласия, конфликта, раздора в единстве с их социальными проявлениями. При этом мы не склонны к метафизической альтернативе. Биологическое согласие и социальное согласие находятся в отношениях не причины и следствия, а генезиса и эволюции, тождества и различия, симметрии и асимметрии, равновесия и неравновесия. В генетическом плане социальное согласие происходит на основе биологического, но, обретая общественное качество, наделяется особой спецификой и саморазвитием.

Изучение философской литературы по проблеме природно-социального взаимодействия показывает, что как социал-биологи, так и их оппоненты, антинатуралисты, т.е. социологизаторы, увлеченные противоборством по вопросу о том, что

чего обуславливает — природное ли обуславливает социальное или наоборот, сводят рассмотрение их диалектики к жесткой по форме, односторонней детерминации. Первые объясняют социальные законы из природных, а вторые переносят социальные законы на естественную природу человека. Если, к примеру, К.Лоренц считает, что уже «начинает возникать самосознание всего культурного человечества, коллективное самосознание на базе естествознания»^[5], то К.Е.Тарасов и Е.К.Черненко в совместной монографии «Социальная детерминированность биологии человека» с исключительно (и в этом смысле односторонне) социологических позиций объясняют биологическое бытие человека, взаимодействие социогенеза и исторического развития общества, прекращение или ограничение в нем естественного отбора, борьбы за существование, выживание биологически приспособленных и др. Авторы применяют идеи социал-детерминации к объяснению наследственности людей, метаболических процессов, находящихся на клеточном уровне. Они даже заявляют, что «нельзя соглашаться с мнением об «угасании» социального и «оживлении» биологического по мере отхода от уровня организма к клеточному и молекулярному уровням»^[6].

Считая, что каждая из этих двух позиций в лучшем случае схватывает лишь часть истины, мы находим более плодотворным осуществление поиска взаимной детерминированности природного и социального, которые в чем-то обуславливают друг друга, в чем-то находятся в отношениях относительной координации, некоторого равновесия и в чем-то действуют относительно самостоятельно и, наконец, в чем-то противоречат друг другу, — находятся в конфликте, который в конце концов завершается смертью. Чрезвычайное многообразие форм взаимодействий с прямой и обратной связью — так в целом представляется диалектика природного и социального на индивидуальном, микро- и макроуровнях общественной организации человека.

Диалектика их включает согласие-несогласие, имеющее такое же фундаментальное значение, как и взаимообусловленность природного и социального. Она позволяет и обязывает выработать более конкретные представления о содержании и формах согласия, как и несогласия, возможно, разногласия, в биолого-социальном взаимодействии на индивидуальном, ассоциационном и макроскопическом уровнях.

В данном контексте рассуждений мы не считаем истинными распространенные в натуралистических философских учениях суждения об односторонней биологической детерминации социальных свойств человека. Равно как не разделяем вульгарно-социологизаторские утверждения о такой же односторонней социальной обусловленности биологических свойств человека, в том числе согласия-раздора. Действительностью является их взаимообусловленность и другие формы взаимодействия и противостояния.

Еще Аристотель в «Политике» писал, что «человек по природе своей есть существо политическое, в силу чего даже те люди, которые несколько не нуждаются во взаимопомощи, безотчетно стремятся к совместному жительству»^[7].

Людей побуждает к «совместному жительству» прежде всего сама человеческая жизнь, становящаяся возможной при большем или меньшем соединении усилий, знаний, чтобы реализовать жизненные цели, которые им в одиночку не удаются.

Любовь к жизни возвышает их над конфликтами и раздорами в тех пределах, в каких преодоление их позволяет удовлетворяться плодами жизни. Любовь к жизни определяет и меру согласия и самостоятельности, солидарности и свободы волеизъявления.

Социум предоставляет человеку все более расширяющееся пространство жизнедеятельности, в котором возникает богатое содержанием многообразие форм согласия и его альтернатив. Возникновение этой тенденции, обретающей характер естественно-исторического закона, связано с тем, что людское население растет и размножается по иным закономерностям, чем прочие животные. В силу господства естественного отбора и определенной соразмерности особой различных биологических видов в животном мире стихийно устанавливаются какие-то пределы их размножения: что же касается людей, то они в своем размножении все больше освобождаются от влияния численности и расселения прочих животных. И это происходит потому, что люди учатся жить в различных климатических, почвенных и иных географических условиях; переходят от существования за счет готовых даров природы к целенаправленному производству средств существования, прежде всего продуктов питания, одежды, обуви и материалов для жилища и передвижения. В этом процессе проясняется и растет человеческое сознание, движимое потребностями, страстями, желаниями, интересами и целями. Но поскольку формирующееся человечество первоначально состояло из «людских стад», а затем близкородственных и родовых общин, которые легли в основу позднейших племенных образований и преднациональностей, каждая со своей территорией обитания и хозяйствования, со своими богатствами (орудиями, предметами и продуктами труда), — это человечество все более впадало в кризисное состояние. Выходом из него могло быть или взаимное уничтожение большинством людей друг друга в распрях, грабежах, междуусобицах, чтобы завладеть чужим имуществом и другими богатствами во имя удовлетворения своих естественных потребностей, или пробуждение разума, который дает понимание и способность известного спонтанного самоограничения своих вождений, чтобы спастись самим в «войне всех против всех». Из потребности самовывживания как главного закона живой жизни выросло качественно новое состояние согласия, не знакомое естественной природе человека. Согласно этому закону люди, даже ненавидя друг друга, должны жить в мире или стремиться к миру, достигать его тем быстрее, чем больше грабежи, войны, насилия одних против других приводят к человеческим жертвам, уничтожению средств к существованию, моральным и физическим травмам. Г.Гоббс сформулировал закон социального согласия: «В случае согласия на то других, человек должен согласиться отказаться от права на все вещи в той мере, в какой это необходимо в интересах мира и самозащиты, и довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, какую он допустил бы у других людей по отношению к себе»^[8].

Социальное в согласии людей в деятельности, общении и поведении приобретает новое качество и становится более эффективным когда согласие из состояния непосредственных, во многом социально-инстинктивных действий трансформируется в состояние осознанного, более или менее целенаправленно регулируемого поведения. Человек в этом плане отличается от прочих животных тем, что он благодаря своему сознанию, уму становится способным предвидеть позитивные и негативные последствия своих согласованных и несогласованных действий с

себе подобными Просчитывая положительные и отрицательные последствия, он выбирает в одних случаях согласие, а в других — несогласие, разногласие, даже конфликт; или же скорее сознательно, чем интуитивно, он комбинирует согласованные и самостоятельные действия в тех или иных случаях, ситуациях, обстоятельствах и условиях. И, наконец, когда те или иные действия совершаются, человек на их опыте делает для себя аксиологические выводы, извлекает уроки, воспитывается на победах и поражениях, связанных с осуществлением как согласованных, так и несогласованных, конкретных действий. Подобным образом человек становится социальным существом, наделенным способностью выдвигать перед собой жизненные цели, создавать и выбирать средства к их достижению, проникаться волей, чтобы действовать практически. В процессе «соединения впечатлений и практических навыков души»⁹¹ формируется разум человека, которым завершается становление человека как деятельного социального существа, которому присуще опережающее мышление. Способность к опережающему мышлению также имеет свои биологические предпосылки, она важна и в естественном отношении, но еще важнее, имеет незаменимое значение в социуме, где человек постоянно находится в состоянии поиска альтернативных действий. Тем не менее биологическая природа не только предопределяет предпосылки социального опыта человека, но и известным образом ограничивает его; в свою очередь, и социальное в человеке устанавливает определенные рамки, в которых действует биология человека. Благодаря взаимной зависимости биологического и социального «люди в своих стремлениях действуют в общем не чисто инстинктивно, как животные, но и не как разумные граждане мира, по согласованному плану»¹⁰¹. Так как природа дала человеку разум и основывающуюся на нем свободную волю, «она не хотела, чтобы он руководствовался инстинктом или был обеспечен природными знаниями и обучен им, она хотела, чтобы он все произвел из себя. Изыскание средств питания, одежды и крова, обеспечение внешней безопасности и защиты (для чего она дала ему не рога быка, не когти льва и не зубы собаки, а только руки), все развлечения, могущие сделать жизнь приятной, даже его пронырливость и ум, даже доброта его воли — все это должно быть исключительно делом его рук»¹¹¹.

Вместе с тем благодаря противоречивому взаимодействию биологического и социального человек одновременно тянется и к согласию, и к разногласию, общению и сопротивлению. Хотя с этической точки зрения согласие между людьми воспринимается как более важное, более предпочтительное, чем разногласие, тем более конфликт и раздор, с фундаментальных же позиций они оба закономерны не только в естественной, но и в искусственной, социальной природе человека. Социальное качество человека тогда только становится адекватным его действительной сущности, когда естественная склонность человека к общению с себе подобными, в которой он больше чувствует себя человеком, дополняется склонностью к разобщению, хотя последнее угрожает обществу расколом. Общение, приводящее людей к согласию и согласованным действиям, и разобщение людей, предполагающее несогласие и несогласованные действия, — таковы две стороны единого естественно-исторического процесса, в котором возникает, развивается и видоизменяется человеческое общество.

Диалектическое понимание общества исключает и согласие без несогласия и несогласие без согласия и других альтернатив, а, напротив, единственно отражает объективную диалектику общества — постоянное взаимодействие в нем согла-

сия и несогласия, их единство и борьбу, переходы друг в друга, смену одних состояний другими, вечную, непрекращающуюся борьбу. Общество становится живым, деятельным организмом со множеством взаимосвязанных органов, когда люди, общаясь между собой, не только приходят к согласию, но и к несогласию, взаимному сопротивлению, а разобщаясь между собой, развивают свои индивидуальные задатки и способности. В этом смысле привлекательна и исторически оправдана не только культура, аксиология и мораль согласия, но разногласия. Согласие без разногласия, как и разногласие без согласия, чуждо и человеку, и в целом обществу. Несогласие в деятельности, общении и поведении инициирует свободу волеизъявления и предприимчивость, рождает индивидуальную самостоятельность и ответственность за свои поступки, развивает таланты и дарования. Оно, однако, никогда не выступает в чистом виде, ибо нагружено согласием. Несогласие в одних идеях, мыслях и поступках имеет место там, где в других идеях, мыслях и поступках обнаруживается согласие. Благодаря такой диалектике социального согласия и несогласия «постепенно развиваются все таланты, формируется вкус и благодаря успехам просвещения кладется начало для утверждения образа мыслей, способного со временем превратить грубые природные задатки нравственного различия в определенные практические принципы и тем самым патологически вынужденное согласие к жизни в обществе претворить в конце концов в моральное целое»^[12]. Хотя общество желает больше согласия между образующими его людьми во имя своего благополучия, его прогресс больше обуславливается способностью людей к продуктивному борению, столкновению разных подходов, противоречивому взаимодействию индивидов, сословий, классов. Здесь известный эгоизм, индивидуализм, неуживчивость, конкуренция, забота о частном, личном интересе и благополучии, стремление к опережению других людей в уровне жизни, доходах, служебном и имущественном преуспевании, инициирующие разобщение, разногласие и сопротивление, становятся движущими силами социального прогресса. В этой обстановке полное согласие и полная согласованность намерений, волевых актов и практических действий социальных субъектов, как и разрушающие общественный организм конфликты, в одинаковой степени противопоказаны историческому прогрессу человечества. Важно, чтобы естественные побудительные причины, источники несогласий, противоречий, побуждающие человека к напряжению природных задатков, уравнивались в пределах разумной меры со стремлением социального разума к сплоченности и динамизму общества.

Между тем в реальной действительности социальный разум в значительной степени проявляется в неразумной форме, он провоцирует общественные раздоры и конфликты, которые противоречат естественному закону. С историческим прогрессом увязывается такое свойство человека, как преднамеренное уничтожение себе подобных, причем организованным способом, посредством специально производимых вооружений, профессиональной выучки людей к человекоубийству. Более того, уничтожение себе подобных из-за различий не в материальном обеспечении, но во все большей степени из-за различий в подданстве, этничности, религиозной и расовой принадлежности во имя «этнической чистоты», «жизненного пространства», «мирового господства» становится непрекращающимся историческим законом. Убийцы героизируются как «патриоты отечества», поощряются государственными властями и почитаются обществом. Разбирая эту повторяющуюся из века в век историческую тенденцию, польский мыслитель С.Сташиц пришел к выводу, «что человеческий род отступил от законов

природы», «люди убивают друг друга тысячами по прихоти, а часто и по глупости одного человека», «ни одно из животных не уничтожает своего собственного племени, один только человек ненавидит свой род и губит его»^[13].

Таким образом, согласие, включающее и несогласие, более того – разногласие между природным и социальным, заложено в родовой сущности человека. Его биологическое существование невозможно без социального существования, а социальное бытие — без биологического, еще шире — естественно-природного. Одно свойство предполагает другое и непрерывно взаимодействует с ним. Это две взаимосвязанные, две взаимообусловленные, но одновременно и взаимоотрицающие стороны одного и того же жизненного процесса. Отношения между ними имеют симметрично-асимметричную природу.

Если природное находится в отношениях соразмерности с социальным, т.е. если оно обуславливает то или иное социальное поведение, то социальное, будучи более свободным в своем существовании, нарушает принцип соразмерности, оно несоразмерно с природным. Чем больше прибывает естественно-природное, тем больше убывает искусственно-социальное, социокультурное. Эта асимметричность наиболее заметна в процессах изменения и смены возрастных циклов человека. В детстве и юности, равно как и в старости, он более природное существо, а в их промежутке — более социальное существо.

В плане симметрии и асимметрии могут быть рассмотрены и такие свойства природного и социального, как их устойчивость и неустойчивость, сохранение и изменение, повторение и обновление. В природном бытии индивида, как и малой группы, особенно кровных родственников, симметричными могут быть телосложение, физические и умственные способности, половые влечения, душевные качества, темперамент и некоторые другие. К.Маркс с известной долей иронии отмечал симметричность человека самому себе в природном срезе. Когда от человека отторгается специфически человеческий смысл его деятельности, тогда «человек чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций — при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т.д. — а в своих человеческих функциях он чувствует себя только лишь животным»^[14]. Социальное бытие индивидов и малых групп обретает симметричный характер с точки зрения постоянства приобретенных трудовых навыков, профессионального опыта, общительности, солидарности и др.

Однако, когда речь идет о взаимодействии симметрии и асимметрии в контексте согласия-несогласия, наиболее важным представляется исследование биосоциального опыта, общения и поведения людей. В данном контексте обнаруживается поразительное многообразие форм согласованных и несогласованных свойств и отношений. Биологические сдвиги в человеке, часто неожиданные, временами пугающие, нельзя рассматривать как деструкцию; наоборот, в целом, это нормально, и суть его заключается в том, что под воздействием все новых форм социального опыта в активное действие нередко приходят такие природные, физиологические свойства, которые, казалось бы, отсутствуют в организме человека, но пробуждаются, когда возникает раздражитель. Примерно так же неожиданное появление неизвестного человеку инстинкта, чувства и эмоции дает толчок к непривычному социальному поведению.

Сравнительно более сложным и противоречивым является обнаружение свойств согласованности во врожденных предрасположениях человека и их социальной реализации. Последние присущи всем людям, причем с нашей точки зрения несостоятельно сведение биологических предрасположений, задатков лишь к отрицательным действиям людей в обществе, особенно насилия и агрессии. Если у каких-то людей они проявляются в патологической форме (так называемый «преступник по рождению»), то большинство людей от природы предрасположены к добру и в этом смысле не только зло, но и добродетель находит опору в природной естественности. Вмешательство же социальности во взаимодействие между природным задатком и его реализацией приводит к нарушению естественного хода процесса. Когда биологические предрасположенности в реализации выходят за пределы человеческой нормы, они с этими нормами включаются во взаимодействие. Его следствием становятся разные результаты. Или природная предрасположенность взрывает норму, не согласовывается с ней, возникает конфликт, в котором одерживает победу. Или она не выдерживает сопротивление социальной нормы (запрета, интердикта) и потому отступает назад, хотя и делает разовые или частные попытки сломить сопротивление, но в конечном счете биологически угасает. И, наконец, в третьем случае предрасположенность и социальная норма находят свободные пространства, в границах которых они в чем-то соглашаются друг с другом на основе взаимной терпимости.

Тенденции согласованности-несогласованности между биологическим и социальным обнаруживаются и в адаптационных процессах. Изучение адаптации в консенсусном аспекте должно служить делу раскрытия глубинных механизмов взаимодействия людей в обществе и природе. Иначе говоря, исследование взаимоотношенности природных и социальных фактов в деятельности, общении и поведении людей предполагает «еще более глубокое изучение биологического (с помощью свойств физики, химии, кибернетики, математики) хотя бы для того, чтобы поддерживать нормальное функционирование естественнонаучных основ человеческого бытия»[\[15\]](#).

Как биосоциальное существо человек в этом плане качественно отличается от прочих живых существ; те приспособляются к окружающей природной среде, живут за счет ее готовых даров, а когда дары иссякают или изменяется природная среда по независящим от животных причинам, выживают лишь те биологические виды, которые наделены способностью органически приспособиться к изменившимся условиям, а все остальное погибает. Иначе происходит адаптация человека. Он, во-первых, преодолевает животную пассивность в приспособительной реакции и деятельности: если пассивность не преодолевается, то он быстро утрачивает свою родовую сущность. Во-вторых, человек не выдерживает беспредельный рост перегрузки адаптивно-соматических, адаптивно-психологических и адаптивно-генетических возможностей, ибо они объективно ограничены. Здесь приспособление человека к природной среде включает и его охрану здоровья, прежде всего от чрезмерных перегрузок и вредных факторов техногенной среды. В-третьих, человек, приспособляясь к природной среде, одновременно приспособливает ее к своим адаптивно-соматическим и генетическим свойствам. В-четвертых, создавая искусственную среду обитания, вторую природу, социокультурную, но еще больше техногенную среду, человек вступает в новое качество адаптивных способностей. На этом пути человек ведет «поиск

меняющегося оптимума как некоторого подвижного компромисса между техногенной средой и своими возможностями»[\[16\]](#).

И.Калайков, многосторонне исследовавший природу социальной адаптации, определяет ее как специфически человеческий способ приспособления к природной среде через посредство адаптации к обществу. Консенсуальный механизм постоянно присутствует в адаптационных процессах, порождая многочисленные ситуации то частичной, то сравнительно полной, то глубинной, то поверхностной согласованности адаптации человека к среде и среды к человеку. Согласованность биологической и социальной адаптации, включающая разные мотивы, уровни и состояния, создает определенное, хотя и постоянно нарушающееся равновесие между природным и социальным в человеке и обществе. «В конечном счете взаимоотношения организма с окружающей его средой, личности с социальной средой, адаптивные, самонастраивающиеся устройства в присущей им производственной среде подчиняются тем принципам отражения и поведения, которые действительны для этих систем и которые определяют общее и существенное в понятии адаптации»[\[17\]](#).

Термины «согласие», «согласованность», как и термины, обозначающие их альтернативы, отражают в адаптивных процессах специфические свойства: преемственность поколений, культур и традиций, общие для разных социальных групп и этносов формы социальности, групповое поведение, солидарные эмоции и способы деятельности и общения, соблюдение определенных моральных норм. Благодаря поддержанию определенного равновесия между биологической и социальной адаптацией человек, порой неосознанно, вырабатывает и использует консенсусную культуру и мораль. Человеческое согласие, выработанное эволюционным путем в биологической жизни, таким образом, с одной стороны, служит естественно-природной предпосылкой социального согласия, а с другой стороны, все более социализируется, оно поднимается над биологическим согласием, опирается на социальный опыт, социально-культурные и морально-этические программы, на условия и потребности все более усложняющегося социального существования.

ГЛАВА 2

Взаимоотношения мужского и женского начал с точки зрения согласия-несогласия

Деление людей на мужчин и женщин относится к очевидным, эмпирически неоспоримым фактам действительности. Между тем в социальной философии при трактовке природы человека, взаимодействия в нём биологического и социального, индивидуального и корпоративного, как и других сторон человеческой сущности, этот самоочевиднейший факт не учитывается или, говоря по справедливости, мало учитывается, а действующие здесь фундаментальные закономерности развития человека недостаточно исследуются. В этом состоит одна из причин того, что философские, социологические, психологические знания о человеке страдают неполнотой и односторонностью. Ведь чтобы судить о человеке, даже его родовой сущности, недостаточно введение общего понятия «человек» в значении рода и на этой основе исследовать его по предельно общим для всех формообразований человека свойствам.

Общее существует не иначе, как через особенное и единичное, как одна из их сторон, их сущности, но чтобы даже на уровне этой всеобщности понять всю глубину и многообразие способов существования человека, необходимо исследовать человека-мужчину и человека-женщину в их тождестве, различии и в том особом взаимодействии, которое не повторяется во всех иных сферах человеческого бытия, но существеннейшим образом влияют на них. В этом заключается в определенной степени и тайна человека, как и трудность его восприятия и понимания.

Поскольку преобладающее большинство философов мира по полу являются мужчинами, они, сами того не замечая, инстинктивно создают теоретический образ человека на основе своей маскулинной модели, они не знают женского образа, ибо им не приходится пребывать в плоти и крови женщины, и в этом состоит односторонность философских теорий и концепций человека, столь разных и распространенных в истории познания в разных странах и эпохах.

Что же касается философов-женщин, то их в истории познания было крайне мало и те, которые занимались теоретическими исследованиями, ограничивались по преимуществу темами этики, эстетики и аксиологии. Лишь в XX веке, причем на его исходе на волне развёртывающегося в обществе феминистического движения стали раздаваться «женские голоса» в философии, требующие специального изучения особой роли женского начала в жизни человека, но ещё более человеческого общества. К.Гиллиган издала в 1982 году в Лондоне книгу «Иным голосом. Психологическая теория и развитие женщин, которую Э.Гудмен охарактеризовала как «самую пронизательную книгу о женщинах, мужчинах и различиях между ними»^[18]. Уже в «Предисловии» к своей книге Гиллиган отмечает «частое исключение женщин из фундаментальных работ по теории психологического исследования»^[19]. Стало традицией объяснять это явление неспособностью женщин

соответствовать существующим моделям человеческого развития, между тем, подчёркивает автор, дело заключается в «ограниченности концепций человеческого поведения, упущении определенных жизненных истин»^[20]. Маскулинная модель человеческого развития, утвердившаяся веками в философии и психологии, настолько отождествилась с моделью человеческого развития, что исключается феминная модель того же процесса. Разрабатывая в книге «Иным голосом» эту модель, К.Гиллиган считает, что новый подход к изучению «женского жизненного опыта даёт основу для рождения новой теории, потенциально содержащей широкий взгляд на жизнь обоих полов»^[21].

Феминная концепция К.Гиллиган значима для уяснения многосложной сути и полифоничности согласия и несогласия в жизни человека. Она открывает неожиданные и уникальные возможности, познание которых позволяет обществу выработать и более действенную практическую философию согласия не только между полами, но и в целом в общественных взаимоотношениях. В частности, в главах «Представление о взаимоотношениях», «Понятие самости и морали», «Кризис и разрешение» анализируются различия морального поведения мужчин и женщин, в том числе способов разрешения ими моральных конфликтов и достижения согласия между мужчинами и женщинами. С её точки зрения, процесс морального развития как мужчины, так и женщины «представляет собой переплетение двух различных путей, обусловленных мужским и женским типами развития, которые имеют свои уникальные критерии, ценностные ориентиры, способы разрешения моральных проблем»^[22].

Следует отметить, что мировая философская мысль, хотя часто и не в прямой форме, подходила к истолкованию особых ролей мужского и женского начал в социально-исторической и социально-психологической динамике. В своё время Платон, Гегель, Шопенгауэр, Соловьев, Фрейд, Бердяев, Шелер, Фромм, Франк оставили человечеству немало ценных идей о мужском и женском началах бытия, о природе половых отношений мужчин и женщин, роли половой любви в жизнедеятельности и тех, и других, и наконец, о содержании, направленности и формах соотношения их жизненных интресов. Философы находят в половой любви особый смысл, связанный с тем, что благодаря ей между мужчиной и женщиной достигается уникальная и одновременно высшая степень согласия, возможного в человеческих отношениях. Любовная потребность, которая естественна, объективна, независима от сознания мужчины и женщины, побуждает их вступить друг с другом в половые отношения и повторять их так долго, как сохраняется физиологическая возможность. Гегель в «Философии права» отмечает, что благодаря господству естественной природы мужчины и женщины над их волей «первым моментом в любви является то, что я не хочу быть самостоятельным лицом для себя и что, если бы я был таковым, я чувствовал бы свою недостаточность и неполноту. Вторым моментом является то, что я обретаю себя в лице другого, что я обладаю в нём значимостью, которую он в свою очередь обретает во мне»^[23].

В любви достигается не просто удовлетворение витальных запросов, но и нечто большее — гармония между полами, их взаимное согласие и дополнение. Поэтому, как подчёркивает Гегель, «исходным пунктом» любви и основанного на ней брака «является свободное согласие лиц, причём согласие на то, чтобы *составить одно лицо*, отказаться в этом единстве от своей природной и единичной

личности, такое единство есть в этом отношении самоограничение, но именно потому, что упомянутые лица обретают в нём своё субстанциональное самосознание, оно есть их освобождение»^[24].

В свою очередь «свободное согласие», выступающее «исходным пунктом» любви, делает любовь идеальным согласием. Свободное согласие через половую любовь превращается в любовное согласие или согласие-любовь. И, наконец, согласие-любовь выходит за рамки естественных взаимоотношений мужчины и женщины, воспитывает в них родовую склонность к согласию в других сферах межличностных отношений, в моральном поведении, культуре и образе жизни.

Половая дифференциация имеет, следовательно, ещё духовное и интеллектуальное значение. «*Один* пол есть духовное как развивающееся на *для себя* сущую личную самостоятельность и на знание и воление *свободной всеобщности*, на самосознание постигающей мысли и воление объективной конечной цели; *другой* пол представляет собой сохраняющееся в единении духовное как воление субстанционального в форме конкретной *единичности* и *чувства*; первый пол являет собой в своём отношении вовне сильное и деятельное начало, второй — пассивное и субъективное»^[25]. Поэтому действительная субстанциональная жизнь мужчины проходит преимущественно в сфере экономики, политики, военных занятиях, следовательно, в отношениях с внешним миром и с самим собой, женщина же проводит свою субстанциональную жизнь большей частью в семье, культуре, искусстве и нравственных отношениях, где преобладают чувственные факторы. Отсюда следует, что «в свободном согласии» половой любви мужчина и женщина выполняют как тождественные, так и различительные функции. Разделение труда, происходящее в любви, делает согласие между ними асимметричным, разногласным. Мужчина не может покушаться на женские привилегии, а женщина — на мужские. Иначе говоря, мужчина и женщина не могут переставляться местами, ибо природа распорядилась, чтобы производительную функцию в любви выполнял мужчина, а репродуктивную, связанную с продолжением рода — женщина. Но эти различительные функции они выполняют не врозь, не изолировавшись друг от друга, а в любовном согласии.

Кроме того, в согласии-любви «внутреннее или в себе сущее и тем самым в своём существовании лишь внешнее единство естественных полов преобразуется в духовное единство, в самосознательную любовь»^[26]. Чувственное согласие любви обретает силу и устойчивость, когда оно закрепляется рациональным, сознательным согласием. Тогда, когда «самосознательная любовь» становится реальностью, согласие мужчины и женщины распространяется на все другие сферы их отношений, согласие становится нормой морального и житейского поведения, оно гасит назревающие разногласия и конфликты, происходящие на социальной, экономической, бытовой и других почвах.

Для понимания согласия-любви как уникальной и самой возвышенной формы счастливой совместной жизни мужчины и женщины большое значение имеет теория половой любви, разработанная А.Шопенгауэром^[27]. Философ прежде всего характеризует половую любовь как сугубо индивидуальное явление. Индивидуальность придаёт половой любви, основанной на «свободном согласии, особую силу и устойчивость. «Что же касается степеней её, то она тем могущественнее, чем она более *индивидуализирована*, т.е. чем больше любимый индиви-

дуум по своей организации и свойствам исключительно способен удовлетворять желание любящего и его потребность, определяемую собственными индивидуальными чертами последнего»^[28]. Самые высокие степени согласия-любви «вытекают из такой приспособленности обоих индивидуумов друг к другу, в силу которой воля, т.е. характер отца и интеллект матери в своём сочетании образуют именно ту особь, по какой воля к жизни вообще, воплощённая в целом роде, чувствует тоску, соответствующую её, родовой воли, величию...»^[29].

С точки зрения А.Шопенгауэра, сила половой любви мужчины и женщины зависит от степени «совершенства взаимной приспособленности и соответствия двух индивидуумов. Так какна свете не существует двух совершенно одинаковых индивидуумов, то каждому определенному мужчине должна лучше всего соответствовать одна определенная женщина»^[30]. Критерием любви, выражающей высшую степень их свободного согласия, должна быть цель, результат их половой любви. Такой целью и результатом её он считает человека, который становится их детищем. Возможно, ни мужчина, ни женщина в индивидуальном плане не преследуют цели родить дитя, сделать дитя желанием или результатом полового любовного удовлетворения, но тем не менее они даже бессознательно работают на продолжение своего рода. Родовой инстинкт господствует над прочими инстинктами, чувствами и желаниями. «Самое же удовлетворение идёт собственно во благо только роду и оттого не проникает в сознание индивидуума, который, здесь одушевляемый волей рода, самоотверженно служил такой цели, какая его лично вовсе и не касалась»^[31].

Однако даже в такой уникальной и идеальной форме человеческого согласия, каким является индивидуальная половая любовь, нет полного равновесия. Она неравновесна, асимметрична, ибо человеческая природа мужчины и природа женщины существенно различаются. Не по прихоти испорченности нравов, а по своей природе «мужчина обнаруживает склонность к непостоянству в любви»^[32]. Любовь мужчины заметно слабеет с того момента, когда она получает свое удовлетворение, почти всякая другая женщина для него становится привлекательной, если может удовлетворить его любовное желание, когда женщина, представляющая его идеал, по какой-то причине может оказаться не рядом. Такую склонность мужчины А.Шопенгауэр объясняет зовом рода. «Это — результат целей, которые ставит себе природа; она заинтересована в сохранении, а потому и в возможно большем размножении всякого данного рода существ»^[33]. Мужчина может произвести десятки детей в год, имея он связи со множеством женщин. Если природа такое позволяет, то культура, мораль, чувство стыда, чувство человеческого достоинства не позволяют ему в такой степени осуществить природную цель. Женщина же по своей природе в любви склонна к постоянству. Объяснение этого явления А.Шопенгауэр находит в своеобразии её природы. Скольких бы мужчин ни знала женщина, за год она может рожать не более как одно дитя и потому она сильно привязывается к одному мужчине, «ибо природа инстинктивно и без всякой рефлексии побуждает её заботиться о кормильце и защитнике будущего потомства»^[34]. Отсюда философ делает вывод, который характеризует асимметрию, неравновесность согласия-любви. «И оттого супружеская верность имеет у мужчин характер искусственный, а у женщины — естественный»^[35].

Уяснение философских тонкостей согласия на таком специфическом явлении, каким является половая любовь мужчины и женщины, углубляет и расширяет В.Соловьев. Его взгляды на данный предмет, равно как взгляды Фрейда, Бердяева, Франка, Льюиса, также надобно вовлекать в метафизику согласия. Ибо согласие-любовь, как уже отмечалось, — суть классическая, самая уникальная, вершинная форма согласия, возможная в человеческой жизни. Подобно тому, как анатомия человека даёт ключ к анатомии обезьяны и прочих млекопитающих позвоночных животных, так и согласие в форме индивидуальной любви даёт ключ к пониманию многообразия других согласий и разногласий в человеческом индивидуальном и кооперативном существовании. С другой стороны, она указывает на многосложность, многоаспектность согласия, всякие секреты и хитрости, скрытые и неясные формы проявления, существование которых невозможно полностью предугадать.

Вместе с тем какими бы своеобразными ни были формы согласия, они располагаются и протягиваются не только по горизонтали, но и по вертикали — от природного к социальному, от индивидуального к коллективно-групповому, от естественного к искусственному. А.Шопенгауэр подчеркивает, что во всякой половой любви бразды правления держит инстинкт и создаёт иллюзии, так как для природы интересы рода важнее всех остальных. Если половая любовь даёт ключ к пониманию всех других форм согласия, то, видимо, при их исследовании, как и в практике достижения согласия в человеческих сообществах, важно прежде всего исходить из их инстинктивной природы, в первую очередь изучить их психологические факторы.

В призме осмысления половой дифференциации и обусловленных ею форм взаимоотношений мужчины и женщины теорию половой любви развил В.Соловьев. В отличие от А.Шопенгауэра, смысл половой любви он находит во все не в размножении рода, «а лишь в идее высшего организма»^[36]. По его мнению, половая любовь реально существует, но в пределах живых, размножающихся исключительно половым образом (отдел позвоночных). Чем выше поднимаемся мы по лестнице организмов, тем сила размножения становится меньше, а сила полового влечения, напротив, больше. «У человека, — считает философ, — сравнительно со всем животным царством размножение совершается в наименьших размерах, а половая любовь достигает наибольшего значения и высочайшей силы»^[37]. Именно благодаря тому, что половая любовь не служит средством размножения рода, «в мире человеческом, где она несравненно более, чем в мире животном, принимает тот индивидуальный характер, в силу которого именно это лицо другого пола имеет для любящего безусловное значение как единственное и незаменимое, как цель сама по себе»^[38]. Соответственно смысл половой любви состоит в индивидуализации человека. Половая любовь, выражая высшее свободное согласие мужчины и женщины на совместную жизнь и её практическое осуществление, упраздняет индивидуальный эгоизм влюбленных. Принимая жертву эгоизма, половая любовь спасает индивидуальность любящих существ. Не столько под давлением инстинкта, сколько «благодаря разумному сознанию (или, что то же, сознанию истины) человек может различать самого себя, т.е. свою истинную индивидуальность, от своего эгоизма, а потому, жертвуя этим эгоизмом, отдаваясь сам любви, он находит в ней не только живую, но и животворящую силу и не теряет вместе со своим эгоизмом и своё индивидуальное существо, а, напротив, увековечивает его»^[39].

Обобщая эти суждения на согласие в его разнообразных человеческих формах, Вл.Соловьев делает ряд философски значимых выводов. Во-первых, согласие достигается там и тогда, где и когда его субъекты, находившиеся до того в нейтральных отношениях, а возможно, и в разногласии и даже противогласии, осознанно возвышаются над своим эгоизмом, преодолевают индивидуальный эгоизм, более того, соединяют свои эгоизмы в общее внимание ко всем субъектам и объектам согласия. Во-вторых, в конечном счёте «есть только одна сила, которая может изнутри, в корне, подорвать эгоизм и действительно его подрывает, именно любовь, и главным образом любовь половая»^[40]. Благодаря распространению в душах индивидуумов инстинкта и сознания любви, любви к себе подобным, родным и близким, обществу, народу, родине и так далее, эгоизм отступает перед согласием на мир и дружбу, терпимость и братство. В-третьих, в согласии эгоизм снимается диалектикой. Он преодолевается и одновременно преобразуется. Согласие делает своих субъектов равноправными на свою заботу о себе. Оно не лишает их права и возможности заботиться о себе, о своей безопасности, удовлетворении своих жизненных запросов и интересов, а исходит из той посылки, что противная сторона (партнер) тоже вправе рассчитывать на такое же удовлетворение своих интересов. «Ложь и зло эгоизма состоят в исключительном признании безусловного значения за собою и в отрицании его у других; рассудок показывает нам, что это неосновательно и несправедливо, а любовь прямо фактически упраздняет такое несправедливое отношение, заставляя нас не в отвлечённом сознании, а во внутреннем чувстве и жизненной воле признать для себя безусловное значение другого»^[41].

Чтобы подорвать эгоизм в согласии, необходимо не просто признать безусловное значение партнёра, но и, признавая это, как бы войты в его индивидуальность, включая взаимодействие с ней в определении своей индивидуальности. Партнёра надо иметь в виду «таким же реальным и конкретным, вполне объектированным субъектом, как и мы сами, и вместе с тем должен во всём отличаться от нас, чтобы быть действительно другим, т.е. имея всё то существенное содержание, которое и мы имеем, иметь его другим способом или образом, в другой форме, так, чтобы всякое проявление нашего существа, всякий жизненный акт встречал в этом другом соответствующее, но неодинаковое проявление, так, чтобы отношение одного к другому было полным и постоянным обменом, полным и постоянным утверждением себя в другом, совершенным взаимодействием и общением»^[42].

И наконец, в-четвертых, «великая важность и высокое достоинство» принадлежит всем родам любви, а не только половой любви. Хотя последняя превосходит их по своему абсолютному значению и потому является своего рода идеалом для человеческих взаимоотношений, все роды любви, объединённые в общее понятие «любовь», наделены своей жизненностью и жизнеутверждающей силой. «Любовь важна не как одно из наших чувств, а как перенесение всего нашего жизненного интереса из себя в другое, как перестановка самого центра нашей личной жизни. Это свойство всякой любви...»^[43].

Между тем, отмечают и А.Шопенгауэр, и Вл.Соловьев, идеальные проявления высокой любви в отношениях мужчин и женщин весьма редки. Половая любовь, способная подавить индивидуальный эгоизм и утверждающая свободное согласие душ и тел, является исторической категорией. Тысячелетиями люди жили,

большинство людей и в современном мире живёт, не испытывая подлинной индивидуальной любви к себе подобным противоположного пола. Согласие мужчины и женщины на общее счастье в любви по преимуществу остаётся чем-то преимущественно идеальным, но не реальностью. Вместо поэзии действительно и неразрывного «соединения двух жизней в одну», чтобы стать «одним реальным существом», происходит лишь более или менее продолжительное, но всё-таки временное, более или менее тесное, но всё-таки внешнее соединение мужчины и женщины «в узких рамках житейской прозы»^[44]. Это произошло во многом из-за естественно-исторически сложившегося неравенства полов в человеческой жизни и социальном прогрессе. С того времени, как утвердился патриархат в семейной жизни, мужчина превратился в господина над женщиной, а женщина — в его рабыню. В этих условиях согласие-любовь сохранилось в сфере интимных отношений, в то время как во всех других сферах согласие между мужчиной и женщиной основывалось на господстве и подчинении. В результате женское начало индивидуальной и общественной жизни, культуры и морали оказалось подавленным всесилием мужского начала. Согласие между ними, предопределённое естественной природой, сменилось их разрывом и разногласием, более того, неприятием друг друга. Именно в той сфере человеческой жизни, которая уготована природой быть пространством, где мужчина и женщина должны формироваться благодаря высокому соединению в целостных личностей, продолжают и поныне сохраняться отношения, содержащие разногласия, раздоры и конфликты.

При всех достижениях человеческой культуры и этики, характерным современным цивилизованным сообществам, подлинный смысл согласия-любви далеко ещё не реализуется. Теоретическое объяснение этому явлению даёт Э.Фромм, который в книге «Искусство любви», считая «любовь единственным удовлетворительным ответом на вопрос о проблеме существования человека», утверждает, что любовь не стала «культурой», более того – «искусством». Отношение к ней у большинства мужчин и женщин природно-инстинктивное, которое не формируется искусственным образом. По этой причине они смотрят на любовь с позиции «как быть любимым», но не «как любить», относятся к ней потребительски, а не созидательно-творчески, проявляют в ней эгоизм, а не альтруизм, не развивают «способности любви», целиком полагаясь на готовые дары природы»^[45]. Разорванность и противоречия между мужским и женским началом социального бытия отрицательно сказываются во всех сферах человеческой, природной и культурно-нравственной жизни. Для того, чтобы в обществе господствовала философия согласия, необходима своего рода «человеческая революция», которая призвана наполнить абсолютным содержанием первичные основы существования человека, сделать человеческую форму раскрытия мужского и женского начал вполне интегрированной или целостной. Достижение согласия в любовных отношениях, предполагающее постоянное и продуктивное общение особей разных полов, становится тенденцией «формирования свободного единства мужского и женского начал, которые одновременно и обособлены друг от друга, и преодолевают свою односторонность»^[46].

Сознание единства мужского и женского начал, их согласия и равновесия тогда только становится реальным, когда теоретически уясняется их тождество и различие в их смысле и содержании, как и тогда, когда эти теоретические знания квалифицированно используются в практической деятельности, в общении и по-

ведении. Как мужское начало, так и женское начало, имея в своей основе биологические различия мужчины и женщины, распространяются на многие сферы социальной действительности. Н.Бердяев в работе «Назначение человека», разбирая их согласие и другие формы взаимодействия, обратил внимание прежде всего на производительно-творческую функцию мужчины. Мужчина — творец производительных, экономических и социальных институтов, воин, герой. Женщина же не столько творец, сколько «вдохновительница мужского творчества». Но это не значит, что женщина совершенно лишена творчества, ей присуще особое «творческое начало», но «по преимуществу в сфере излучения любви во всех формах её проявления. «Женской природе свойственно более рождение, чем творчество, и в рождении её специфичность»^[47]. Под рождением понимается не только рождение детей в узком биологическом смысле, но и всякая жертвенная отдача своей энергии и материи, начало космическое, в отличие от личного. Следовательно, согласие женского начала с мужским проявляется не в тождестве их функций, а именно в различии, дополнении одного другим.

Вместе с тем согласие мужского и женского начал находится в таком состоянии, которое включает и их разногласие, несовпадение. Ещё Фрейд заметил, что, занимаясь созидательным творчеством, мужчина решает всё более сложные и трудные задачи культуры. То, что мужчина «тратит на достижение культурных целей, он отнимает главным образом от женщины и сексуальной жизни; постоянное общение с мужчинами, его зависимость от отношений с ними отчуждает его даже от обязанностей мужа или отца. Так требованиями культуры женщина оттесняется на второй план и вступает с ней во враждебное отношение»^[48]. Так согласие мужчин и женщин в сфере индивидуальной половой любви ослабляется ростом разногласия их в сфере творчества и культуры. Однако же и в сфере любовных и семейных отношений согласие между ними не становится полным, тем более абсолютным. И здесь оно проникнуто разногласием, несогласием, даже сопротивлением. Н.Бердяев обнаружил, что если, с одной стороны, «женщина помогает мужскому творчеству интуицией», то, с другой стороны, она же «мешает мужскому творчеству стихией пола и рода»^[49].

Диалектика взаимодействия мужского и женского начал в человеческой жизни носит исторический характер. Периоды роста согласия сменяются периодами его спада. Эрос крайне двойственен и внутренне противоречив. Поэтому он на одних этапах истории поднимает женщину и освобождает её, чтобы раскрылись её жизненные функции, а на других — поработает и опускает. «В этом сложность роли женщины в человеческом творчестве»^[50]. На этапе матриархата женское начало носило ведущий, а мужское начало — ведомый, подчинённый характер. Сила и смысл согласия между ними определялось преимущественно матерью или женой.

В обществах, основанных на господстве частной собственности и конкурентной деятельности, «мужское начало овладело женским и поработило его себе»^[51]. Потенциальные возможности женского начала оказались подавленными. В этом причина того, что согласие между мужским и женским началом сменилось подавлением. Сложилась ситуация, в которой возникла вынужденная покорность женщины мужчине: в традиционных обществах, в частности в индийском, женщина настолько привыкла к мужскому господству, что покорность ему вызвала чувство радости. Покорность обозначилась как особая форма согласия, что сви-

детельствует о богатстве и многообразии способов его формирования в человеческих взаимоотношениях.

В гражданском обществе, где человеческое самосознание вступило в новое, более развитое качество, согласие мужского и женского начала облеклось в новую форму, так же не имеющую аналога в прежней истории. Оно строится на идее равноправности женщины с мужчиной, причём общество, которое держится на мужском творчестве и потому как и прежде является мужским, освобождает женщину от различных форм унижения. «Роль женского начала вновь возрастает»^[52], и освобожденная женщина оказывается перед выбором: обретёт ли она мужские черты в своей общественной и профессиональной деятельности, образе жизни, общении и поведении и в этом уподоблении мужскому образу найдёт «дурное» согласие с ним или, напротив, реализуя свою женскую гениальность, отличную от мужской, станет объектом творческого согласия, согласия основанного на равноправных началах, или же началах свободного партнерства и сотрудничества в семье и на общественном поприще. В реальной жизни разнообразие форм согласия между женским и мужским началами имеет временные и пространственные свойства. В одно и то же историческое время в одном региональном обществе вследствие особенностей локальной культуры и цивилизации устанавливаются одни его формы, а в другом обществе — другие. В трудах философов, в частности З.Фрейда, можно отыскать и некоторые другие идеи, которые проливают свет на происхождение и бытование мужского и женского начала в человеческой жизни. Для построения общепсихологической теории согласия и они должны быть рассмотрены. Фрейд, в частности, рассматривает любовь как универсальное свойство человека в качестве «одной из основ культуры»^[53]. Половая любовь, давая человеку наивысшие переживания удовлетворения, даёт ему, собственно говоря, и идеал счастья. Но половая любовь, как и любовь в других сферах, характеризуется и другим свойством, когда самозабвенно влюбленный человек, будь мужчина или женщина, может быть, не воспринимаем предметом его любви. Такой человек, будучи оттолкнут, или успокаивается, находит в себе силы не подвергать себя терзаниям, или, напротив, «делает себя независимым от согласия объекта, придавая главную ценность не тому, чтобы быть любимым, а собственной любви»^[54]. В конечном счете он отвлекается от сексуальной цели и направляет свою любовь на всех людей, на окружающих, на культуру, народ, государство. Любовь в эротической и любовь в ингибированной форме связывает «воедино множество людей, причем в более интенсивной форме, чем это удаётся достичь интересу трудового содружества». Чувственная, но ещё больше ингибированная любовь выходит за рамки семьи и создаёт новые отношения, где раньше была отчужденность. Среди них Фрейд называет в первую очередь «дружбу», которую называет «явлением, которое приобретает важность с точки зрения культуры»^[55].

В контексте теории согласия в суждениях З.Фрейда ценно и то, что чувственная, как и ингибированная, любовь не требует ответа, не требует согласия объекта (предмета) любви, она может распространиться порой и на врага своего. Это тоже специфическая форма согласия, но выражаемая в нетрадиционных терминах. Безответное согласие спонтанно, добровольно, оно доставляет удовольствие его субъекту, и если об этом узнает и его объект, последний может возрадоваться или проявлять равнодушие к нему; если объект любви является прямым врагом, может он и возмутиться таким его поведением. Тем не менее бесконечное мно-

гообразии форм взаимодействия мужчин и женщин в их жизненном процессе порождает бесконечное разнообразие преходящих и переливчатых способов их согласий в одних, несогласий и разногласий в других ситуациях. С точки зрения же утверждения в сообществе многостороннего согласия, ограждающего его от конфликтности и разрушительных сил, согласие во взаимоотношениях мужчины и женщины содержит ещё далеко нереализованный потенциал. Будучи основано на любви, которой покорны все мужчины и все женщины, независимо от возраста, национальности, профессии, мировоззрения, религиозной принадлежности, оно имеет самого обширного субъекта и объекта.

В этой связи превращение любви в культ, в предмет поклонения и восхищения, воспитание культуры любви должно, с одной стороны, укреплять единство мужского и женского начал в жизни общества, а с другой стороны, дать любви широкий выход вовне эроса, в общественную жизнь, где предметами любви становятся родственники, земляки, сотоварищи по трудовому содружеству, народ, родина. Причём, как утверждает К.Гиллиган, исследовавшая особенности мужской и женской идентификации, «маскулинность определяется через обособление, в то время, как феминность определяется через единение, мужской половой идентичности угрожает близость, а женской обособление»^[56]. Следовательно, природа мужчины жаждет индивидуализации и разногласия, напротив, природа женщины требует интеграции и согласия. В этом процессе мужчина и женщина соперничают между собой. Мужчина выступает как субъект и носитель индивидуализма, а женщина — коллективизма. Иначе говоря, мужчина раздирает общество, давая простор свободе индивидуального развития, а женщина сплавливает общество, давая ему силы единения. Внешне представляется, что мужчины — противники общественного согласия, а женщины — противники общественного разногласия. Между тем парадокс состоит именно в том, что и те и другие одновременно работают на возникновение, сохранение и взаимодействие обеих тенденций — и дифференцированию и интегрированию общества, однако работают различными методами. Согласие, проистекающее от женщин, уравнивается мужским разногласием, при этом согласие и разногласие настолько взаимопроникаются, что согласие становится разногласным, а разногласие — согласным.

В этой связи пропорциональное представительство мужчин и женщин в сферах государственной власти общественного управления и самоуправления не только повысило бы роль женщины в социальной жизни, но и улучшило бы качество интегрированности общества. Своим естественным свойством тяги к согласию женщина добилась бы гораздо большего, чем при мужском перевесе, согласования интересов различных социальных групп населения. «Восприимчивость к нуждам других и принятие на себя ответственности за заботу заставляют внимать голосам другого в большей степени, чем своему собственному, и включать в свои суждения другую точку зрения»^[57], — говорит Гиллиган о женщине. От этого выиграла бы и современная демократия, которая при всех успехах цивилизации является демократией маскулинного типа. Надобно, чтобы она стала всечеловеческой демократией, в одинаковой мере опирающейся и на мужское разъединение, и на женское соединение и согласие.

С точки зрения многостороннего построения теоретической модели человеческого согласия в мире половой любви значительный интерес представляет классификация видов любви, данная К.С.Льюисом в книге «Любовь» и их философская

интерпретация. Ирландский философ и писатель выделяет три её вида: «любовь-дар», «любовь-нужду» и «любовь-удовольствие»!^[58] «Я разграничил «любовь-нужду» и «любовь-дар», — писал он в самом начале «Введения» к книге. Типичным примером «любви-дара» он назвал «любовь к своим детям человека, который работает ради них, не жалея сил, всё отдаёт им и жить без них не может. Любовь-нужду испытывает испуганный ребёнок, кидающийся к матери»^[59]. Любовь-нужду в сфере интимных отношений испытывает и человек (мужчина или женщина), который ищет полового внимания к себе со стороны конкретного индивида противоположного пола. Такой человек не наделен чувством любви-дара, иначе говоря, он сам не стремится одарить любовью того, в чьей любви испытывает нужду. Любовью-даром одержим влюбленный, готовый к любым жертвованиям ради того, чтобы предоставить удовольствие предмету своей любви, не требуя ответной любви.

Поскольку любовь по родовой сущности человека основана на высшем согласии мужчины и женщины, сходство между видами любви и видами согласия, говоря словами К.С.Льюиса, «видно сразу»^[60]. В разнообразных сферах человеческой жизни, как и в любви, различаются согласие-дар, согласие-нужда. Согласие-дар исходит от индивидов, которые одержимы спонтанным самосогласием в том, что они упреждающе решают зависимые от себя практические проблемы других людей, классов, трудовых сообществ, поколений и государств. Они не ждут, пока об их согласии на такие-то действия и поступки к ним обратятся объекты их упреждающего внимания. Согласие-дар снимает возникновение согласия-нужды и в этом смысле включает его в свою сущность и содержание. Согласие-дар в данном контексте может доставить его субъекту (носителю) удовольствие, а может и не доставлять ему заметного, явного удовольствия. Оно альтруистично, хотя может быть разграничено на два: согласие-удовольствие и согласие-корыстолюбие. В последнем случае преследуется определенное эгоистическое намерение: достичь косвенных выгод, благоприятного общественного мнения, определенных уступок в вопросах, которые возникают в другое время и в других обстоятельствах. Так наслаждение, получаемое от согласия-корыстолюбия, равно как и честолюбия, «превращается в нужду именно тогда, когда изменяется к худшему»^[61].

В свою очередь согласие-нужду испытывают индивиды, классы, сообщества, которые находятся в неравноправном положении, ограничены в возможностях противоборства и вынуждены обращаться к противной стороне, чтобы заполучить её согласие на осуществление своих жизненнозначимых проблем.

ГЛАВА 3

Согласие-несогласие в механизме взаимодействия индивидуального и общественного

Философское понимание согласия требует его изучения в разнообразных явлениях и процессах в исторической эволюции, возникновении, развитии и смене качественно различных форм и состояний. Как духовно-психологический феномен согласие изменяется от одной сферы бытия к другой, оно плюрализуется и актуализируется в социальной жизни, бесконечной по своим проявлениям.

В связи с этим философско-теоретический анализ согласия в разных условиях и ситуациях предполагает введение в исследование новых категорий. Речь идет не только о том, чтобы с их помощью изучить генетические, причинные, структурные и функциональные связи между согласием и несогласием, согласием и разногласием, согласием и противостоянием, но и о том, чтобы охватить изменения в их сущности, содержании и объеме при переходе от одной сферы бытия к другой.

Введение новых категорий обусловлено и другими когнитивными потребностями исследования согласия. Важно проследить за такими явлениями и процессами, которые порождаются или стимулируются достигнутыми формами согласия. Одни свойства присущи, к примеру, социальным явлениям, находящимся в досогласительном состоянии, другие свойства обретают они, делая движение от несогласия к согласию, от разногласия к единогласию. К примеру, постконфликтное согласие не то же самое, что предконфликтное. Оно аналогично миру, который существовал до войны и возник после войны. В первом случае он еще не нагружено конфликтными силами, а во втором пронизано ими. В результате реализации согласие, нагруженное острыми противоречиями, вступает в новое качество своего существования.

Вводя в настоящую главу социально-философские категории «индивидуальное» и «общественное», мы ставим задачей выявить те особенные формы и существенные признаки согласия, которые отчетливо не проявляются или вовсе не проявляются в других сферах бытия. Эти две категории находятся в качественно иных взаимодействиях, чем индивид и виды в биологии, чувство и разум — в психологии, природное и социальное в человеческой сущности. Качественная новизна и специфика согласия во взаимодействии индивидуального и общественного обусловлена уже тем, что согласие включается в их глубинные основания. Человеческий индивид в своей естественной природе содержит способность к групповому бытию и сознанию, иначе общественному не из чего было бы возникнуть и развиваться. В этом смысле человеческий индивид качественно отличается от прочих животных индивидов, общность которых ограничена сугубо природными свойствами. Он наделен природной способностью к разуму, однако разум проясняется, пополняется, становится для человека сущностной, жизненной

силой и энергией, когда человек, предоставленный сам себе, на основе разума, ума, сознания строит жизненные цели и практически действует во имя их осуществления. Но для этого помимо разума ему еще необходимы темперамент, характер, воля, способность преодолеть препятствия и трудности на пути их постижения. Воля предполагает еще напористость, настойчивость, эгоистичность, умение собрать и развивать свои физические и умственные силы настолько, чтобы выйти из природной ограниченности и вступить в мир осмысленной индивидуальной деятельности. По мнению Г.Коллонтай, одним из законов, которые качественно отличают человека от прочих животных, является «закон, который мы называем способностью свободного действия; он говорит о том, что мы действуем точно согласно нашей воле, нашему выбору, нашему решению и не можем действовать иначе»^[62]. «Индивидуальное», применительно к человеку, в философии понимается как совокупность физических и умственных, внешних и внутренних свойств, поступков и деяний отдельного человеческого существа, по которым он отличается от группово-общественных свойств. Чем более зрелыми и значимыми становятся индивидуальные свойства для отдельного живого человека, тем более человек обретает индивидуальность, под которой понимается его неповторимое и устойчивое своеобразие. Она реализуется во всем многообразии проявлений жизни, внешнем портрете, физическом здоровье, умственных и волевых качествах, характере, труде, общении и поведении.

В истории социально-философского познания сложились противоположные подходы к объяснению природы индивидуального в человеческом существе. Уже в древнегреческой (Левкипп) и древнеримской (Цицерон) философской мысли высказывалось мнение о сходстве индивида с непроницаемым атомом. Если в древнегреческом языке атом означал «единичное», то в древнеримском языке (латыни) — «неделимое». У немецкого философа г.Лейбница понятие индивидуального выводится из учения о монадах, которые характеризуются, по его мнению, непроницаемостью, самодостаточностью и изолированностью. На основе «монадологии» Лейбница возникла концепция «социального атомизма», рассматривающая общество как совокупность изолированных друг от друга и не поддающихся какому-либо внешнему воздействию индивидов-атомов. Социал-дарвинизм, а затем эволюционная этика принесли в философию понимание человеческого индивида как сугубо природного продукта, не подчиняющегося общественным воздействиям. К середине XIX века относится возникновение представлений противоположного характера. Индивид и общество, индивидуальное и общественное — диалектические противоположности, находящиеся в отношениях единства, тождества и различия. Общество — продукт деятельности и взаимодействий индивидов, их отношений, связей на основе исторически конкретных жизненных условий. Человеческое общество — богатое многообразие индивидуальных человеческих существ, живых и активных деятелей исторического процесса. Вне человека и над человеком общество не существует, ибо «именно человек, действительный, живой человек — вот кто делает все это, всем обладает и за все берется. «История» не есть какая-либо особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения своих целей. История — не что иное, как деятельность «преследующего свои цели человека»^[63].

Следовательно, общественное, общественность и общественизм^[64] (по аналогии с индивидуальным, индивидуальностью и индивидуализмом) отображают и выражают тождественные, сходные свойства и признаки человеческих индивидов, их

образа жизни, мыслей, трудовой деятельности, взаимодействия и поведения в природе и обществе. Встречающееся в философской и социологической мысли понятие «общественность» применяется для обозначения общества или совокупности людей, представляющей различные общественные группы. Между тем «общественность» имеет и другое свойство, а именно свойство человека быть общественным в его зрелой, устойчивой и повторяющейся форме. В свою очередь «обществизм», вводимый нами в свое исследование, противоположный «индивидуализму», представляет собой тип социального мировоззрения, сутью которого в конечном счете является абсолютизация позиции общества в его отношении к индивиду.

Исследование показывает, что в истории человека и человеческого общества и их взаимодействия согласие играло и продолжает играть весьма существенную роль. Причем конкретные формы его проявления носят исторический характер. Иначе говоря, в различные эпохи функционирования общества согласие характеризуется различными свойствами. На начальных этапах человеческой истории согласие непосредственно вплеталось в ткань прасоциальных отношений, выраставших из кровнородственных связей. Оно носило стихийно-инстинктивный характер, но, однако, уже в проясняющемся человеческом сознании получало выражение и закрепление. Не будучи отделено от непосредственной кровнородственной практики, согласие действовало почти автоматически, становилось все более осмысленным, главное, стиралось пространство взаимодействий людей, которое им охватывалось. Углублялось его воздействие на общественно-образующий или социообразующий процесс. Оно находило свое осуществление в образовании первоначальных людских общин на основе природных и кровнородственных связей. Они уже базировались по территориальному, культовому, родственному и имущественно-наследственному принципу. Хотя в формировании родовых общин, позже племен и племенных союзов преобладают социально-хозяйственные, производственно-экономические факторы, последние тем более играли определяющую роль, чем полнее они находили отражение в родово-племенном сознании и закреплялись в нем. Переход людей от индивидуальной к совместной деятельности по собиранию даров природы, более того — к производству орудий труда, продуктов питания, одежды и обуви, жилищному обустройству, органически включал сознаваемые акты согласованных действий. Элемент согласия в образовании человеческого общества стал настолько очевиден позднейшим мыслителям, что еще в древнегреческой философии возникли представления о его социально-исторической роли. В частности, Аристотель истолковывал общество как совокупность индивидов, которые объединились для удовлетворения «общественных инстинктов». Под таким углом зрения он трактовал и человека как «общественного существа». «Это свойство людей, — заявлял философ, — отличает их от остальных живых существ: только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость и т.п.»^[65].

Еще до Аристотеля Антифонт обнаружил в идее согласия специфический для общества закон, согласно которому справедливость в обществе состоит в том, чтобы соглашаться с установленными в обществе законами, не нарушать их. В отличие от законов природы, исполнение которых необходимо из-за их естественной природы, законы общества (нормы, правила, требования к индивидам) «произвольны», а их «предписания искусственны». Рассуждая в данной системе

понятий, Антифонт далее высказал такое суждение: «И (сверх того), предписания законов суть результат соглашения (договора людей), а не возникшие сами собой (порождения природы); веления же природы суть самовозникшие (врожденные начала), а не продукт соглашения (людей между собой)»^[66].

Идея согласия как средства объединения индивидов в обществе, а также образования и функционирования общества получила дальнейшее развитие в конце средневековья и начале Нового времени под влиянием крупных социальных изменений. Это был период преобразования традиционных обществ в индустриальные, монархических в буржуазно-демократические. Осенью 1647 года был обнародован проект Конституции Английского королевства, имевший название «Народный договор». Он провозглашал личные свободы граждан и требовал основанного на народном согласии государственного строя. Отражая эти идеи, Т.Гоббс в работах «О гражданине», «Левиафан» определил согласие как определяющий фактор образования общества и государства. Возможно, он преувеличил роль согласия, но, однако, идея о том, что согласие между людьми вплетено в социообразовательный процесс, представляется не лишенной относительной истины. «Война всех против всех», дошедшая до опасной черты, пробуждала в людях понимание необходимости поиска и применения средств, посредством которых можно ее ослабить. По мнению Т.Гоббса, для сохранения мира между людьми, каждый из которых заботится о себе, необходимо достижение «согласия большинства». Этим «согласием большинства» явится не что иное, как «общество, созданное только ради взаимной помощи». Однако, по Гоббсу, и оно в полной мере «не обеспечивает вступающим в соглашение, то есть своим членам, исковой нами безопасностью, позволяющей соблюдать в наших отношениях выше-названные законы природы, но необходимо нечто больше для того, чтобы их, пришедших однажды к взаимному согласию, миру и взаимной помощи ради общего блага, некий страх удерживал бы от новых столкновений, когда какое-то частное благо придет в противоречие с общим»^[67]. Этим «неким большим», чем общество («согласие большинства»), является, по мнению английского философа, государство, точнее — государственная власть. Ему (ей) каждый гражданин добровольно делегирует свое право на защиту от опасности, платя ему определенное вознаграждение в виде податей, налогов и добросовестного исполнения подданнических обязанностей. Передавая государству свои силы, волю и естественное право самозащиты от опасности, граждане согласно друг с другом уполномочивают его равномерно защитить себя, привести волю всех отдельных людей к единству и согласию. Следовательно, «государство, если дать ему определение, есть *единая личность*, чья воля на основании соглашения многих людей должна считаться *волею* их всех, с тем, чтобы оно имело возможность использовать силы и способности каждого для защиты общего мира»^[68].

Концепция согласия между индивидуальным и общественным, разработанная Т.Гоббсом, получила признание ряда других философов и социологов Европы. Ее развернутое обоснование дано Ж.-Ж.Руссо в работе «Об общественном договоре». Последний, однако, подошел к определению субстанциональной роли согласия с иной стороны. Его интересовало не столько воздействие согласия на первоначальное образование человеческого общества, сколько на исторически функционирующее в его время общество, где идет не всеобщая «война всех против всех», а противоборство граждан, разделенных между собой по богатству, отношениям собственности, социальным и политическим правам. Граждане го-

сударств неравноправны, между полноправным и бесправным не может быть единства. Ж.-Ж.Руссо выдвигает идею поиска средств, способных сохранить в обществе мир и благополучие всех. «Надо найти такую форму ассоциации или общественного соединения, — утверждает философ, — которая защищала и охраняла бы всю общию силой личность и имущество каждого члена и благодаря которой всякий, соединяясь со всеми, повиновался только себе и оставался бы так же свободен, как и прежде»^[69]. Такой искомой формой «ассоциации» граждан и государства, по Ж.-Ж.Руссо, является «общественный договор», достигаемый путем согласования ими своих интересов.

После победы французской революции 1789-1893 годов, провозгласившей демократическую республику, свободу, равенство, братство граждан, многие социальные философы стали считать, что «только путем широкой свободы личности и широкой возможности людям вступать между собой во всевозможные соглашения разовьется в обществе новый строй на началах справедливого удовлетворения всех потребностей»^[70]. Среди «всевозможных соглашений» находились прежде всего экономические (свободная конкуренция и торговля, сделки, договоры о поставке сырья и рабочей силы, группировка граждан по политическим партиям и общественным объединениям, религиозным организациям, профсоюзам, страховым кампаниям и др.). Идея согласия входит во все сферы сознательной организации демократической жизни либерально-плюралистического общества, где позитивное и негативное мнение граждан учитывается почти повсеместно (наем и увольнение, соблюдение технологии производства, вклады в банки, вступление в брак и голосование в избирательных кампаниях, стачки и уличные демонстрации, дуэль и другие смертные поединки, торговая война и организованная преступность, принятие законов, соблюдение социальных и правовых норм и т.п.).

Особая роль согласия индивидов в одном и несогласия в другом в демократическом обществе порождается все более растущей дифференциацией его по горизонтальной и вертикальной сферам. В результате дифференциации общество обретает характер бесконечного множества возникающих и распространяющихся микрогрупп (производственных, торговых, управленческих, военных, творческих, соседских, родственных, преступных, политических, культурных, религиозных, научных, феминистских и прочих). Между различными группами, как и между частями внутри групп, складывается множество разнонаправленных связей и отношений, основанных на принципе «согласия-несогласия». И чем устойчивее шаблоны согласия и несогласия различных групп или индивидов, частей внутри групп, тем более общество в целом обретает характер динамичного, внутренне противоречивого живого социального организма. В них согласие и несогласие достигаются не только добровольными, но и насильственными методами подчинения себе. В свою очередь «победители силой принуждают побежденных поступать так, как требуют шаблоны поведения первых. В этом случае единство группы или общества остается, но оно основывается не на «добровольном согласии» всех членов поступать определенным образом, не на консенсусе представлений должного поведения всех членов группы, а на насильственном принуждении одних другими»^[71].

Из произведенного анализа согласия в механизме взаимодействия индивида и общества, индивидуального и общественного в жизни человека вытекает вывод о

различной роли согласия на разных этапах развития общества. В одномерных, традиционных, «простых» обществах содержание и формообразование согласия, несогласия и разногласия больше соответствуют своему понятию, чем в многомерном, плюралистическом обществе, какое характерно развитым странам XX века. В последнем согласие, несогласие, разногласие, как и противогласие переплетаются между собой крайне сложными, даже взаимоисключающими формами. Социальный, экономический, политический, культурный и нравственный плюрализм либерального демократического общества придает им самые неожиданные, порой даже причудливые свойства.

Переход согласия и несогласия из стихийных форм в интуитивные, а из интуитивных форм в сознательные, рациональные или разумные, возвращение согласия от последних к первым и их переплетение осуществляются через механизмы социальной детерминации и активности личности. В этом механизме личность выступает как уже реализованное единство индивидуального и социального в человеке. Человек формируется как индивид по рождению, а личностью он становится в процессе социализации, вхождения в общество и усвоения его целей, норм и ценностей, когда его поведение в обществе становится избирательным, самостоятельным и активным. Как отмечал А.С.Макаренко, «проблема личности может быть разрешена, если в каждом человеке видеть личность»^[72].

Понятие «детерминация» применительно к личности и обществу объединяет совокупность естественно-природных, материально-вещественных, социально-культурных и духовно-нравственных условий, обуславливающих течение событий в определенном направлении. При этом детерминация понимается в более широком контексте, чем причина, ибо включает помимо непосредственно причинно-следственных воздействий также в определенной мере ещё генетические, содержательно-формальные и структурные. При этом имеются в виду также стихийные и целенаправленные факторы, созидательные и разрушительные тенденции, равно как прямые, так и обратные связи.

Научно-философская постановка проблемы взаимодействия общества и личности заключается не просто в том, чтобы объяснить направленность деятельности, сознания, общения и поведения личности из действия социальной детерминанты, а в выяснении их взаимодействия, когда социальные детерминанты, во-первых, признаются результатом совокупной активно-творческой деятельности масс личностей, и, во-вторых, когда уже сложившиеся социальные детерминанты в своём совокупном выходе на историческую арену имеют объектом своего воздействия не близкие и безвольные индивиды, а активные личности. Уже в этом смысле между социальной детерминацией и активностью личности заложена тенденция согласованности, как некоей соотнесенности и упорядоченности. Одним из результатов или следствий подобного хода взаимодействий общества и личности выступает социальный характер индивидов, отличающийся от их индивидуального характера. Термин «социальный характер», введенный в социальную философию и психологию Э.Фроммом, мало употребляется в них несмотря на его очевидность, доказанную этим философом. «Понятие социального характера, — считает он, — является ключевым для анализа социального процесса»^[73]. Характер — это «специфическая форма, которую придает энергии человека динамическая адаптация его потребностей к определенному способу существования данного общества»^[74]. Социальный характер менее специфичен,

чем индивидуальный характер личности, однако преимущественно под его воздействием формируется личность человека. Он «содержит существенное ядро структуры характера большинства членов группы, которое сложилось в результате основного опыта и способа жизни, общего для этой группы»^[75]. Не только различные группы, но и целые общества или классы внутри общества обладают особым социальным характером, и на его основе развиваются и приобретают силу определенной идеи.

Связь социального характера с концепцией согласия состоит в том, что восприятие индивидами социального характера стихийно подчиняется закономерной тенденции определенной согласованности личностно-индивидуального и общественного. Если на этапе своего возникновения человеческое общество становилось таким, каковы природные свойства индивидуальных человеческих существ, то на этапе своей зрелости оно, оказывая все более активное обратное воздействие на индивидов, подчиняет их своему характеру. Процесс социализации протекает в форме адаптации, т.е. приспособления и привыкания. Э.Фромм заявляет, что, «приспосабливаясь к социальным условиям, человек развивает в себе те черты, которые заставляют его желать действовать так, как он должен действовать. Если характер большинства людей данного общества, т.е. социальный характер, приспособлен к объективным задачам, которые индивид должен решать в этом обществе, то человеческая энергия направляется по путям, на которых она становится продуктивной силой, необходимой для функционирования этого общества»^[76]. Осознание индивидом не только внешней, но и внутренней необходимости овладеть социальным характером порождает у него чувство понимания согласия с ним. В свою очередь это внутреннее, спонтанное согласие облегчает деятельность по овладению социальным характером и использование его в своем образе жизни, целеполаганиях, волевых качествах, общении и поведении. Важным компонентом такого социально-адаптационного процесса, основанного на идее согласия, является и обучение социальному характеру. Благодаря обучению индивид стремится «приблизить его к социальному так, чтобы желания индивида совпадали с требованиями его социальной роли»^[77]. А стихийное, тем более целенаправленное обучение социальному характеру многих индивидов, более того, целых поколений людей делает этих людей как бы интуитивно солидарными, согласованными между собой. Благодаря этому тождественный социальный характер индивидов, как и разных классов общества, становится психологической базой общественного согласия. И до тех пор, пока общество обеспечивает индивиду возможность получать удовлетворение от социального характера, психологические силы индивида укрепляют социальный характер и основанное на нем общественное согласие.

Однако социальный характер не остается раз и навсегда данной реальностью. Под воздействием многих детерминаций и, прежде всего, экономических, которые являются наиболее динамичными и базисными, рано или поздно социальный характер и основанное на нём общественное согласие приходят в противоречие с новыми экономическими условиями. В этой ситуации люди, действуя под воздействием своего устоявшегося социального характера и согласия, или стремятся подогнать экономические условия под структуру своего характера или вынуждены соглашаться на обновление последнего, «этот разрыв между экономической и психологической эволюциями приводит к ситуации, в которой психологические потребности не могут больше удовлетворяться обычными экономическими дей-

ствиями»^[78]. А действие вступают по преимуществу политические, мировоззренческие, нравственные и иные силы, под давлением которых возникает качественно новая ситуация, обновляющая прежний социальный характер. Пока происходит разрушение старого социального характера и формирование в его недрах нового социального характера, общественное согласие тоже дестабилизируется, в нём нарастают тенденции к внутреннему взрыву, оно все более проникается разногласиями, противогласиями и конфликтами.

Вместе с тем сохранение у личности индивидуального характера, включающего «совокупность черт, которые в своей особой конфигурации образуют структуру личности того или иного индивида»^[79], не позволяет, с одной стороны, социальному характеру полностью завладеть психологией индивида, а с другой стороны, согласию — доминировать в обществе. Имея склонность к общению и приобретению общих признаков в образе жизни и поведении, индивид одновременно стремится к уединению не только от себе подобных, но и от общества. Однако глубина и широта его обособления от общества и общественных норм и стандартов зависит в значительной степени от отношения общества к индивиду. В тоталитарных и авторитарных обществах индивид подавляется, человек из самоцели и самооценности превращается в средство достижения общественных целей. В либерально-плюралистических обществах индивид, по крайней мере, получает формальные права, создающие возможность беспрепятственно реализовать свои потенциальные силы. Благодаря этому он во взаимодействии с обществом одновременно находится в отношениях и согласия, и разногласия. Он согласен с обществом в одном, но не согласен в другом, причём в зависимости от стечения жизненных обстоятельств и согласие, и разногласие обретает множество взаимосвязанных и противоречащих друг другу форм, а пространство их осуществления то расширяется, то сужается.

Первым и самым главным условием достижения согласия между индивидом и обществом является человеческая свобода. Когда общество в целостности экономических, политических, правовых, нравственных, духовно-культурных структур обеспечивает ему свободное существование, тогда индивид спонтанно, изнутри соглашается с социальными нормами и требованиями к нему. Он воспринимает их не как внешние и чуждые, а как внутренние и желанные. Стихийно и даже сознательно действуя по законам общественного движения, усваивая социальный опыт как совокупный общественный потенциал, индивид охотно присваивает себе этот опыт и потенциал. Как отмечает А.Н.Леонтьев, свободное усвоение социального опыта в различных формах есть «процесс, в результате которого происходит воспроизведение индивидуумом исторически сформировавшихся человеческих способностей и функций»^[80].

В.Гумбольдт обращает внимание на «глубину связывающего их чувства»^[81]. Речь идет о связи индивидов между собой и через их посредство с обществом в целом. Их симпатии друг к другу, согласованность их действий носят избирательный характер. «В течение всех периодов своего существования каждый человек достигает лишь одного из тех совершенств, которые в своей совокупности составляют характер всего человеческого рода»^[82]. Благодаря этому достигается глубина чувств, связывающего индивиды друг с другом и с обществом, а последнее позволяет обрести их «полное понимание». Только тогда согласованность и согласие индивида с обществом обретают свободную форму, но здесь

ещё необходимо, чтобы при этом индивид стал не только свободной, но и самостоятельной личностью. При этом условии достигается «полное понимание друг друга» и, следовательно, их полное согласие. И то, и другое требуют от индивидов как тождества, так и различий в восприятии друг друга и общества, чтобы стороны могли понимать друг друга. Тождество индивидов в согласии друг с другом и обществом должно быть таким, чтобы оно не сливало их полностью, лишая самостоятельности и оригинальности, а различия, порождаемые различными разногласиями в обществе, не должны быть такими, чтобы разногласие воспринималось как полное отрицание согласия. В целом согласие-несогласие индивида с обществом детерминировано степенью устойчивого совпадения и расхождения их жизненных интересов.

При исследовании идеи согласия в механизме взаимодействия личности и общества, индивидуального и общественного особую важность приобретает опосредование «групповой» организацией человеческой жизни в обществе. Существующее в социальной философии раздвоение «индивид и общество» верно, поскольку оно отражает крайние противоположности социальных и духовных процессов. Однако в реальной живой действительности индивид соотносится и взаимодействует с обществом через целый ряд промежуточных человеческих ассоциаций.

Первичной ячейкой общества выступает малая группа. Она образует такую совокупность людей, которые непосредственно общаются между собой, создавая ассоциативные нормы поведения, цели и интересы. Поэтому восхождение индивида к обществу идёт не минуя «малую группу», а через неё и посредством её. Благодаря этому с обществом взаимодействует скорее малая группа, а не непосредственно индивид. Однако и то верно, что один и тот же индивид одновременно входит в несколько малых групп (семью, звено, бригаду, учебную группу, группу по интересам, ячейку, дружескую группу, этническую группу, культурную группу и т.д.). Одни из этих групп являются формальными, другие основаны на духовных запросах, третьи долговременны, четвертые формируются и распадаются в течение короткого времени и т.д.

Во всех случаях малые группы находятся в состоянии живых контактов членов, которые лично знакомы друг с другом, знают характеры, интересы, капризы и желания друг друга.

Становление малой группы как первичной ячейки общества закрепляется эмпирически устанавливаемым фактом выработки устных или письменных норм поведения. «Группы стремятся развить нормы»^[83]. Индивидуальные различия членов группы в восприятиях друг друга имеют тенденцию к уменьшению с течением времени. «Большинство членов группы постепенно вырабатывают какую-то групповую норму по мере того, как они взаимодействуют и получают представление о суждениях друг друга»^[84]. То, что малая группа содержится на основе отношений «согласия-несогласия», подтверждается постановкой перед группой познавательной или практической задачи. Американский социальный философ и социолог Р.Бейлс считает, что, ставя такую задачу, необходимо знать «впервые ли делается заявление о содержании задачи или оно уже было сделано и встретило согласие (или несогласие), и если так, то у скольких членов группы и какого статуса. По-видимому, содержание той или иной задачи было либо отвергнуто на

основе согласия, достигнутого некой относительно большой частью группы, или санкционировано на основе благоприятного согласия»[\[85\]](#).

С этой точки зрения малая группа является опытным пространством, где у индивидов вырабатываются инстинкт и культура согласия и несогласия, которые приобретают особо важное значение, когда они восходят к взаимоотношениям с большими социальными группами и через них с макросообществом. При внимательном анализе обнаруживается разделение населения определённого региона на три подкласса индивидов по их отношению к согласию с региональными нормами, ценностями и традициями: апологеты, позитивисты (этот термин, разумеется, не имеет ничего общего со сторонниками позитивистской философии, он берется в своем непосредственном этимологическом смысле как противоположность нигилистов) и нигилисты. Удельный вес апологетов, которые уверенно принимают общие стандарты, цели и ценности населения, как и нигилистов, отвергающих их, несогласных с ними, намного ниже, чем удельный вес «среднего подкласса» (позитивистов). Позитивисты — люди конформистского типа. «Их главное качество, главное жизненное правило — жить «как все», думать, поступать «как все», стараться, чтобы всё у них было «как у всех», — от одежды и домашней обстановки до мировоззрения и суждения по животрепещущим вопросам. Но под «всеми» всегда подразумевается привычное непосредственное окружение. От всего они не хотят ни в чём отстать, но и не любят выделяться... А в хорошем окружении — это неплохие люди и исполнительные работники. Но, попав в другую среду, они постепенно усваивают все её обычаи и привычки, манеры и поведение, как бы это ни противоречило всему предыдущему в их жизни и как бы пагубно не было»[\[86\]](#).

Описанное А.Е.Личко явление может быть определено как конформистское согласие, которым заражаются сравнительно широкие круги общественности, особенно в малых городах и посёлках, на периферии, и в сельской местности. Оно было замечено ещё Э.Фроммом наряду с «социальным характером». «Человек, — утверждал он, — перестаёт быть самим собой, он полностью осваивает тот тип личности, который ему предлагают модели культуры, и полностью становится таким, как другие и каким они его ожидают увидеть...»[\[87\]](#).

Во всех ситуациях индивид значительно больше согласен с обществом, чем не согласен. Они находятся и в разногласии, но не обособляются полностью. Напротив, они входят друг в друга, так как общество есть «сам человек в его общественных отношениях»[\[88\]](#). В качестве субъектов общества выступают только индивиды, но «индивиды в их взаимоотношениях»[\[89\]](#). А свою очередь индивид общественен, поскольку он есть общественный продукт, общественное существо, функционирующее по биосоциальным законам. Соответственно согласие и разногласие индивида с обществом и общества с индивидом объединяются и отождествляются в личности индивида. Это согласие-несогласие трансформируется в самосогласие и самонесогласие, индивид одновременно и соглашается с самим собой, и не соглашается с самим собой. Происходит, таким образом, его раздвоение, содержащее тождество и противоречие. Противоречивое соединение в индивиде как согласительных, так и разногласительных чувств, идей, волевых действий делает индивид существом, способным к восприятию и выражению богатого многообразия разнонаправленных ориентаций в образе своей жизни. Таким образом, общество, воспринимая тождество и различие индивидуальных

форм согласия и разногласия, характерных отдельным человеческим существам, индивидуализируется по своему мировоззренческому и интеллектуальному опыту. Единство и противоречие между индивидом и обществом в вопросах согласия и разногласия не устранимы, их невозможно ликвидировать, напротив, противоречие можно только исследовать и в какой-то мере сделать управляемым процессом. «Это — присущее самой жизни и творящее её богатство противоречие... Грубыми приёмами мнимой логики или произвольными декретами деспотической морали можно, конечно, объявить это противоречие не бывшим и не существующим, недоразумением, порождением ошибки или даже злого умысла»^[90]. Но это не повлияет на само противоречие, разве что усугубит его.

И наконец, идея согласия индивидов с самим собой, между собой и обществом может быть адекватно понята, если иметь в виду и принуждение в его достижении. В реальном обществе стихийные, добровольные, спонтанные, интуитивные и рациональные формы согласия, как и несогласия, сочетаются с принудительными. Последние столь же распространены, как и первые. Если формы добровольного согласия восходят к определённому единству индивида и общества, то формы принудительного согласия восходят к их противоречию. У всех индивидов, как отмечает З.Фрейд, «имеют место деструктивные, то есть антиобщественные и антикультурные, тенденции и что у большого числа лиц они достаточно сильны, чтобы определить собою их поведение в человеческом обществе»^[91]. Поэтому многие индивиды, живя в обществе, оказывают сопротивление его нормам и идеям, ценностям и требованиям. Однако постоянное навязывание их индивидам создаёт ситуацию, когда значительная часть индивидов приходит к согласию с ними. У них истощается энергия сопротивления и в конце концов они покоряются общественному давлению. Так возникает вынужденное или, ещё точнее, принужденное согласие между индивидом и обществом. Под его воздействием изменяется и мировоззренческая структура личности. Человек, исполненный духа и достоинства, легче переносит покорение в материальной сфере, труднее и болезненнее — покорение духовное и душевное, связанное с принесением человеком в жертву своих индивидуальных свобод, привычек, влечений и жизненных целей.

Принуждение обществом индивида к согласию с его ценностями, нормами и запретами не остаётся без компенсации. Общество, принуждающее индивидов к согласию наперекор их воле, само нередко оказывается во власти отдельных индивидов. Благодаря деятельности сильных, волевых, энергичных личностей, которые глубже и полнее выражают потребности и запросы эпохи, общество проникается их индивидуальным сознанием и волеизъявлением. Будучи продуктом общества и времени, историческая личность, взаимодействуя с обществом, представляет общество, «органически воплощает, сосредоточивает в себе известные его стремления, а постольку может и осознать их лучше, чем другие, и найти путь к решению назревших исторических задач»^[92]. Благодаря выраженных исторической личностью подспудных стремлений истории, общество соглашается с ней, воспринимает её идеи и идеалы как свои, причём в одних случаях свободно, осознавая их необходимость, а в других вынужденно, под давлением власти, авторитетной личности. Здесь мы тоже встречаемся с особым видом социальной детерминации, когда активность личности, обретая историческое значение, побуждает общество к массовому действию. Согласно этому взгляду согласие состоит в том, что разум тянет к упрочению согласия человека с обществом, а ирра-

циональные влечения —к разногласию. Перефразируя суждение Ф.Энгельса относительно истории как параллелограмма сил и исторического события как равнодействующей, которая складывается из многих составляющих, можно построить «параллелограмм» сил согласия и сил разногласия между ними. Действительное движение их происходит по направлению к его диагонали. Согласие выступает средней величиной между пониманием и влечением, между разумом и свободой, и степень их соотношения может быть эмпирически установлена посредством «личного уравнения». В одних и тех же исторических условиях, в одном и том же обществе индивиды, представляющие различные классы, сословия, этносы, культурные общности, верования, относятся к обществу весьма различно. Понятие о тождестве индивидов, органическом единстве общества не отрицает, а объясняет поразительное разнообразие форм и уровней согласия и несогласия индивидов между собой и обществом. Здесь многое зависит от того, каким по качеству является общество, ищущее согласие с индивидом и индивида с ним. Как отмечает современный североамериканский философ Дж.Кэмпбелл, только общество, которое создает максимум возможностей для «самораскрытия человека на основе свободы», базируется на принципе, согласно которому высшим приоритетом являются общечеловеческие свободы и права, способно обеспечить социальное, духовно-нравственное, добровольное и продуктивное согласие. Такой тип общества основывается на рыночных экономических механизмах, где достигается индивидуальная свобода граждан, причём прежде всего в хозяйственной сфере. Реализация человека с этих позиций не является вопросом политики и не нуждается, строго говоря, в том, чтобы индивиды в области политики делились на группы с различными претензиями. В основу такого понимания «человеческой реализации» Дж.Кэмпбелл кладет идеи Дж. Дьюи, который писал, что «при таком врожденном или изначальном даре прав, сил, потребностей, которыми наделены индивиды, единственное назначение социальных институтов и законов состоит в устранении препятствий для «свободной» игры индивидуальных естественных способностей»^[93]. К этому Дж.Кэмпбелл добавляет от себя: «Все, что может сделать общество, — это поощрить свободу»^[94].

Между тем одна лишь индивидуальная свобода при всей её фундаментальной ценности, не обеспечивает равновесие и согласие в обществе. Поэтому и рыночная экономика, и основанная на ней «рыночная политика», в которых она реализуется, не становятся теми социальными и демократическими институтами, которые способны преодолеть серьёзные противоречия и конфликтные тенденции социальной эволюции. Осознание этой аксиомы нашло отражение ещё в 70-е годы XX века в североамериканской философии, изначально ориентированной на решение прагматических идей. Оказалось, что согласие в современном индустриальном обществе может быть приоритетной ценностью, если индивидуальная свобода согласовывается с идеей равенства и справедливости. Этот вопрос явился предметом не только теоретической, но и практической философии в первую очередь в США — стране классической рыночной экономики и культа индивидуализма. Как ни приоритетна индивидуальная свобода, причём в первую очередь в экономической деятельности, она одна не обеспечивает стабильное согласие между личностью и обществом. Причина состоит в том, что вследствие неравенства физических и умственных сил людей, неравенства в условиях жизни, образования, одни из них богатеют, другие беднеют, третьи не находят себе работы из-за дефицита рабочих мест. Чем глубже разрыв в условиях, благах и других ценностях жизни, тем полнее между индивидами устанавливаются отношения

господства и подчинения, принуждения и сопротивления, а социальная рознь, перерастаемая в индивидуальную и публичную борьбу, ещё более обостряет конфликтные процессы, не оставляя возможностей для общественного согласия.

Именно в этом контексте оказывается необходимым сопряжение индивидуальной свободы с проблемой равенства. С данной позиции гетерогенное, т.е. социально разнородное, общество, может рассчитывать на прочное согласие с индивидами, если оно обеспечивает «равновесие свободы и равенства»^[95]. Подобное движение реально развернулось в США в 70-е годы. С тех пор «началась эпоха борьбы за гражданские права, равенство рас, полов, равную плату за труд, равный доступ к образованию и профессиям, эпоха массовых молодёжных, негритянских, антивоенных движений, идеологии бунтарства, «большого отказа», контркультуры. И на эти события отозвалась «большая теория». Уже к 60-м годам значительная часть теоретиков политики признала, что идея равенства возможностей является универсальным высшим принципом регуляции социальной и политической жизни современной страны»^[96]. А этом смысле «без субъективного желания конфликтующих сторон пойти на согласие такое согласие не может быть достигнуто, оно утопично»^[97]. Оно достигается, если конфликтующие субъекты обладают способностью диалектического «соединения противоположностей», допустимого и применяемого в разрешении противоречий, являющегося «частью самым плодотворным средством решения конфликтов...»^[98].

При этом конфликты, как формы несогласия в социальной реальности, не упраздняются, не отменяются. Отрицанию подвергаются методы и средства, применение которых опасно для жизни человека, как и для жизни общества. При этом важно иметь ввиду постоянное обновление и возобновление, возникновение и исчезновение то одних, то других ситуаций, в которых сталкиваются между собой процессы индивидуализации и социализации. Идеальным было бы такое их взаимодействие, которое приводит к гармоническому согласованию, т.е. их соразмерности и пропорциональности. В реальной же жизни социализация, имея более мощные силы давления, чем индивидуализация, во многом, особенно в тоталитарных обществах, подавляет её, индивиды обезличиваются. В силу этих обстоятельств и противоречий «общественное согласие», исторически необходимое для социума, не достигает ожидаемой цели и зрелости.

ГЛАВА 4

Материальное и духовное

В контексте согласия-несогласия

Введение в исследование проблем согласия категорий «материальное» и «духовное» даёт возможность углубить содержание и расширить объем феномена согласия в единстве с его альтернативами. И та, и другая категории наделены философским статусом, в этом смысле их нельзя отождествить с понятиями «экономическое» и «политическое». Естественно, материальное охватывает и экономические явления, законы и ценности, а духовное — политические явления, законы и ценности, но не сводятся к ним.

По проблеме материального и духовного существует обширная философская литература, которая с разных мировоззренческих и когнитивных позиций разбирает их тождество и различие. В нашу задачу не входит их теоретический разбор, поскольку данное исследование в методологическом плане ограничивается социально-философским подходом, а в тематическом отношении ограничивается анализом идеи согласованности и несогласованности.

В философской литературе существует большая ясность в понимании материального, чем в понимании духовного, хотя оно истолковывается весьма различно монистическими и дуалистическими учениями. Особенно в материалистических системах, где духовное большей частью интерпретируется через категории отражения, сознания, а также идеального, опять-таки понимаемого в когнитивном аспекте. «Идеальное, — утверждал К.Маркс, — не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней!»^[99]. В марксистской философии не только идеальное, но и духовное понимается как синоним сознания^[100].

В других, преимущественно идеалистических философских учениях идеальное рассматривается в общей проблематике духовного. В плане нашего исследования важно учесть наличие по крайней мере двух направлений взаимодействия материального и духовного. Одно направление связано с изучением соотношенности телесного и духовного. Другое направление выходит на проблемы взаимодействия материальных и духовных закономерностей, потребностей, интересов, ценностей и запросов преимущественно в социальном плане. Разумеется, эти два направления не существуют в изолированном виде, они взаимодействуют между собой, интегрируясь в общую проблему объективного и субъективного, стихийного и организованного.

Материальное, как известно, в переводе с древнегреческого языка означает «вещественное». Оно, следовательно, понимается и как вещь сама по себе, материя, объективная реальность, включая и нас самих, людей как природных существ, связи и отношения, присущие материальному миру, в котором особое место занимает и мир общественных явлений: объективные законы общественного бы-

тия, материально-производственные отношения, образующие экономический базис общества, над которым возвышается политическая, правовая надстройка и изменяющиеся формы общественной психологии и идеологии.

В структуре социально-материального немалое место занимает предметное богатство общества в формах производительных сил, капиталов, предметов и продуктов труда, искусственно созданной природы, техносферы и социальной инфраструктуры, также, как и наличные средства биологического и социального существования человека, образующие материальный достаток, или материальные блага, каждодневно производимые и каждодневно употребляемые людьми.

Содержание же понятия «дух, духовное» вытекает из философского осмысления всего нематериального, присущего как отдельному человеку, так и людским ассоциациям, народам и в целом человечеству. В философской литературе существует множество толкований духовного. Преобладает его отождествление с разумом, а разум понимается как совершенное сознание и самосознание. Между тем, как нам представляется, дух объемлет более широкий круг внутренних состояний человека, чем разум или сознание. Он включает как разум, так и эмоции, сознательные и подсознательные структуры человеческой психики, внутренние чувства, переживания и самооценку, совесть, веру, мотивации воли и многое другое, внешние чувства.

Дух выявляет такие свойства человека, как активность, мужество, отвагу, решительность, храбрость, бесстрашие и им подобные. Если идеальное представить как чувственно-рациональный, мысленный образ материального, объективного бытия, то духовное, имея связь с идеальным, возвышается над ним настолько, что становится силой, творящей материальное, изменяющее и преобразующее его применительно к человеческим жизненным целям. Дух преодолевает в человеке грань материального, телесного, выступает «царём человека».

Немецким философам Ф.Шиллеру и Г.В.Ф.Гегелю принадлежит идея о том, что согласование естественной природы и духовной природы человека заложено в его биологии в виде источника или тенденции, а актуальное согласование их является прерогативой самого человека, его самостоятельных сознательных волевых усилий. «На человека, — утверждал Ф.Шиллер, — возложена обязанность установить внутреннее согласие между обеими его природами, быть всегда гармоническим целым и действовать во всей полнотности своего человеческого существа»^[101]. Внутреннее согласие их тем полнее, чем больше «красота личности», которая есть «наиболее зрелый плод его человеческого происхождения». Оно достигается, если будет найдено согласие между нравственным чувством и эстетическим идеалом человека. «С какою строгостью разум беспрекословно требует выражения нравственности, с такою же неукоснительностью глаз требует красоты»^[102]. Развивая сходную мысль о роли согласия в родовой сущности человека, раздвоенной на природное и духовное, Гегель объяснял: «С одной стороны, человек — природное существо»^[103]. Е как таковое существо человек ведёт себя сообразно своим инстинктам, то есть по «своему произволу и случаю». Иначе говоря, человек ведёт себя непостоянно. Живя по своим инстинктам и чувствам, человек обретает природу «субъективного существа»^[104]. Однако та же природа породила человека как существо, которое не может существовать без разума, духа, сознания, предполагающих целеполагающую жизнедеятельность и

активность, не укладывающиеся в понятие «животное». Как утверждает Гегель, развивая свою идею о сущности человека, «с другой стороны, человек существо духовное и разумное». Дух, разум определяют ему иную судьбу, иной образ жизни и опыт. «Взятый с этой стороны, человек не бывает от природы тем, чем он должен быть»^[105]. Животное не нуждается в знаниях, разуме, образовании, науке, искусстве, идеях и убеждениях. Все прочие животные (за исключением человека) суть сугубо природные существа.

Вместе с тем, если та же естественная природа создаёт единственно человеку предпосылки стать «духовным и разумным существом», то становление таковым должно стать делом самого человека. Человеческое существо становится человеком, если он, развивая заложенный в виде природной потенции дух и разум, будет творить самого себя. Так перед формирующимся человеком всегда встаёт дилемма. Или он под воздействием своей целостной природы, своей биосоциальной сущности, будет жить по законам обеих основ своего потенциального бытия и искусственно приобретаемого (социально-духовного), и тогда он станет целостным человеком, или он, поддаваясь физиологическим инстинктам, вырастет то ли односторонне природным существом, будет жить «в произволе и случайности», то ли игнорируя своё природное предназначение, увлечётся одними лишь требованиями духа и разума. В первом из этих случаев — человек будет деградировать, опускаясь на уровень жизни прочих животных, а во втором случае — преждевременно лишится природных физических сил, перестанет существовать в живых.

Перед каждым человеком по мере того, как он осознаёт себя, встаёт реальная практическая задача гармоничного соотнесения в себе природного и разумного, материального и духовного, физического и нравственного.

Разрабатывая философское понимание разумного человека, Гегель определил согласие, согласование как внутренний механизм достижения человеком своей целостности. Недостаточно то согласование человеком в себе «природного существа» и «разумного существа», которое происходит стихийно, под воздействием самих материально-природных сил и потенций; недостаточно и интуитивное согласие между ними, осуществляющееся под воздействием природных и социальных инстинктов, чувств и эмоций; необходимы ещё сознательные, рациональные волевые действия для их гармонического сочетания. «Человек же должен согласовать две свои стороны («природное» и «духовное» — М.А.), привести свою единичность в соответствие со своей разумной стороной, иначе говоря, сделать последнюю господствующей»^[106]. А природе человека заложена и эта предпосылка. Так что «стремление к согласованию внешнего со своими внутренними определениями»^[107], реализация «согласования внешнего с внутренним»^[108] содержится в природе человека: последний, идя на согласование их, не совершает над собой насилие, он не принуждает себя. Согласование материального с духовным, материальных интересов с духовными, внешних обстоятельств жизнедеятельности с идеальными побуждениями воспринимается нормально-здоровым человеком как необходимость, в осознании которой он приходит к свободе и реализации свободы. Более того, по Гегелю, согласование материального с духовным, включающее и согласование духовного с материальным, предоставляет человеку удовольствие^[109]. А этом отношении согласие-нужда, согла-

сие-потребность, преодолевая свою единичность, обретает форму согласия-удовольствия.

Проблемой согласования внешнего с внутренним, объективного с субъективным, предметной действительности с миром духа и разума занимались и другие философы XIX-го и особенно XX века. Решая её, русский философ С.Л.Франк высказался в том смысле, что природное и социальное, материальное и духовное не рядоположенные или параллельные «природы». У человека природа едина в своей целостности, и она состоит в снятии естественного социального и духовным. Он возражает натуралистам, «рассуждения которых о «естественном состоянии» человека, о природной детерминации его «образа жизни» разбиваются о тот основополагающий факт, что своеобразие человеческой природы заключается именно в преодолении и преображении его природы. «Человек есть существо самопреодолевающее, преобразующее себя самого — таково самое точное определение человека, усматривающее своеобразный признак, которым человек отделяется от всех других существ на свете... Только духовное начало в нём, принципиально отличное от всех эмпирических качеств (в том числе и интеллектуально-психических) и выходящее за пределы его эмпирической природы вообще есть нечто присущее одному человеку и определяющее его подлинное своеобразие»[\[10\]](#).

Дух, душа, разум и множество других однопорядковых с ними, но различных явлений занимают базисное место в структуре духовного начала, которое заложено в человеке, находится в живой связи с внешним, физическим, материальным началом. В истории философии этот ряд категорий, характеризующих внутреннее бытие человека, преимущественно разрабатывался в различных идеалистических учениях, равно как и в религии, в то время как в материалистических учениях они сводились к проявлениям сознания, самосознания, знаний, отражений или же отвергались как лишённые своего реального предмета, как дань мистике и фидеизму. Между тем дух и сознание, разум и самосознание, ум и знание при всей внешней тождественности качественно различаются по источникам, проявлениям и функциям. Духовное начало, духовная жизнь — весьма широкая область человеческого существования, отличающаяся от осознания человеком мира, но включающая и его в преобразованной форме. Вместе с тем дух, духовное, духовность объемят столь много субъективных состояний человека, что в философии сложилось множество их истолкований. Традицией стало разграничение рационалистических и иррационалистических структур духа. Первые охватывают идеи, идеалы, убеждения, волю, а вторые — эмоции, совесть, веру, воображение и другие компоненты. Среди множества истолкований духа, который имеет своим партнёром душу, наиболее истинным представляется понимание их А.Гореловым: «Дух и душа означают слитые воедино две стороны одного процесса — неразделимого бытия человека под главенством сердца: дух обозначает разумную, преимущественно мужскую составляющую человека, соединившуюся в сердце с чувством и желанием (а не просто разум сам по себе), а душа — желательную, женскую составляющую человека (а не просто совокупность психических процессов)»[\[11\]](#).

Дух соединяет идеи, идеалы, убеждения, веру с волей, а волю с действием. Он активен и деятелен, и благодаря этому свойству дух, духовное обладает большей самостоятельностью, чем просто мышление. Человек в мышлении, мыслящем

сознании стремится к истине и правде, он интуитивно, даже стихийно подчиняется материальным, природным и социальным законам. Как отмечал физик М.Планк, «законы нашего мышления совпадают с закономерностями, имеющими место в процессе получения впечатлений от внешнего мира», поэтому «человек может судить об этих закономерностях при помощи чистого мышления»^[112]. В этой изоморфности мышления заложено внутреннее согласие мыслящего сознания с объективной реальностью при всех отлётах мысли конкретных индивидов от действительности. Между тем дух, когда он отлетает от внешней зависимости, обретает форму свободы, трансформируется в «свободный дух», не подчиняется каким-либо стесняющим его зависимостям и обусловленностям. Напротив, он свободно парит над ними, развиваясь из самого себя и заражая собой массовые эмоции и переживания. Отсюда происходит его рассогласование с объективно-материальными основами человеческого бытия.

Понятый таким образом свободный дух может вести к волюнтаризму и тоталитаризму, диктатуре сильной личности в организации общественной и государственной жизни.

Отсюда следует, что природой в готовом виде дан дуализм «природного существа» и «духовного существа», снятие или преодоление его относится к человеческой воле. Достижение их синтеза осуществляется методом программно-целевого согласования человеком своих двух природ. В согласовательном механизме большую роль играют образование и развитие самосознания. Под их воздействием достигается определенный синтез, уровень, прочность и продолжительность которого зависит от множества объективных и субъективных, физических и психических обстоятельств. Среди них находится и такое обстоятельство, как общее состояние общественного сознания, моральных ориентаций и политических установок в обществе. Хотя дух единичен и индивидуален, заражая массы, индивидуальный дух находит отклик в массовом сознании. Он воплощается в таких формах, которые относятся к идеологическим концепциям больших социальных групп (патриотический дух, шовинистический дух, расистский дух, фанатический дух, националистический дух, предпринимательский дух, народный дух, религиозный дух и т.д.). В этом смысле духовное не чуждо природе и не является сугубо искусственным явлением. Духовное, как и духовность, составляет «элемент самого жизненного процесса... Духовность надо открыть в самой жизни»^[113]. Однако та же природа как бы желает, чтобы духовность проявлялась во множестве альтернативных способов — утвердительных и отрицательных, оптимистических и пессимистических, созидательных и разрушительных, индивидуальных и групповых, свободных и вынужденных. В этом причина того, что в зависимости от эволюционирующей расстановки и взаимодействия больших социальных групп и их исторических судеб, равно как от индивидуальных позиций в экономике, политике и нравственности, они обретают духовные силы разной ориентированности и направленности. Дух — как радикальный, так и консервативный — побуждает массы к действию, а тот факт, что в либеральном обществе господствует мировоззренческий, политический и культурный плюрализм, делает соотношение материального и духовного весьма сложным и запутанным. Хотя в конечном счете материальное, природное, физическое, экономическое обуславливает содержание духовного, идеи, идеалы, свобода, счастье, совесть, вера и другие компоненты духовного оказывают влияние друг на друга и на порождающий их материальный, природный базис. Дело обстоит совсем не

так, что только материальное является причиной, а духовное — следствием, хотя и не пассивным. Чем дальше духовное удаляется от материальной, природной, а в обществе ещё от экономической основы, тем больше оно «приближается к чисто абстрактно-идеологической, тем больше будем мы находить в её развитии случайностей, тем более зигзагообразной является её кривая»[\[114\]](#).

Соответственно согласованность материального с духовным, как и духовного с материальным, в жизни человека и общества в общем виде дана в источнике, в тенденции, в возможности. Можно ещё сказать, что материальное, воздействуя на духовный мир человека, хотя и не превращается в духовное, определяет во многом его содержание, особенно в сферах, где существует между ними непосредственная связь и взаимодействие; в этом смысле духовное материализуется. В свою очередь, духовное, оказывая обратное активное воздействие на окружающую природную среду, материальную жизнь людей через их практическую деятельность, приводит материальное в состояние определенной одухотворенности. В этой закономерной тенденции материализации духовного и одухотворении материального состоит момент их стихийной и интуитивной, в какой-то мере и рациональной согласованности. Более того, по мере накопления духовных сил человека, обретения им господства над чувственно воспринимаемой и практически осваиваемой материальной средой он видоизменяет последнюю по своему образу и подобию. Тем самым вынуждает её согласиться с его духовно-материальной деятельностью в ней. Он приводит к действию и такие материальные силы, которые в природе в естественной форме не обнаруживаются или не действуют, но даются в ней в возможности. Благодаря созидательно-преобразовательной деятельности разумно-духовного человека природа естественно воспринимает одни человеческие деяния в ней, а другие отклоняет и отвергает как чуждые ей. Соответственно материальное и духовное столь же согласованы, сколь и не согласованы. Согласованы, согласовываются в одних сферах, преимущественно когнитивно-знанийных, не согласовываются частично, не полностью и даже полностью — на веровательных, идеалоискательных, волевых и абстрактно-идеологических уровнях. Закономерной тенденцией является смена состояний согласия, несогласия и разногласия; сплошь и рядом стихийно согласовавшееся взаимодействие материальных и духовных сфер, ценностей, интересов уступает место их рассогласованию, разрывам и противостояниям. Тенденция проявляется и в том, что человек в процессе своей эволюции и под воздействием естественно-исторического процесса научился обнаруживать согласие в материальной, природной сфере и вносить его в своё духовно-материальное взаимодействие. В то же время целые области или зоны материального и духовного существуют без взаимных проникновений друг в друга, более того — полностью или неполностью не согласовываются между собой; они развиваются по параллельным линиям, не соприкасаясь друг с другом.

На чувственное, и даже рациональное понимание роли согласия в мире вообще, во взаимодействии материального и духовного можно, в особенности, в определенной мере экстраполировать рассуждения З.Фрейда о порядке и хаосе. Он утверждает, что «порядок нами скопирован скорее всего именно с природы, наблюдение над большими астрономическими закономерностями создало для человека не только прообраз, но и первые исходные предпосылки для установления порядка в собственной жизни»[\[115\]](#). Благо согласия, как и порядка, нельзя отрицать, оно обеспечивает человеку спокойствие и мир во взаимоотношениях с

себе подобными. В понимании же взаимодействия материального с духовным и, напротив, духовного с материальным человеку важно ориентироваться на рациональное согласие со всем неизбежным, неодолимо необходимым и каузальным в материальной, политической и духовной жизни.

Как «природное существо» человек ограничен продолжительностью жизни, запасом физических и умственных сил, состоянием здоровья, природными задатками, рожден с тем или иным уровнем и состоянием инстинктов, эмоций, темперамента и характера, развитости органов чувств и способностью к мышлению и волевым действиям. Как социальное, разумное и духовное существо человек проживает в исторически конкретное время, в экономических и политических специфических условиях, в той или иной культурной, этнической, расовой, ценностной и религиозной среде. Сознвая и не сознавая себя, он живет так, что хотя рожден быть свободным и в свободе больше всего должен реализовать свою человеческую суть, он является рабом обстоятельств, объективных природных и социальных законов, господствующих над ним даже при своём яростном отрицании их власти над своим бытием и духом. Законы природы толкают его на то, чтобы получить от жизни максимум удовольствий и минимум страданий. Для этого надобно развить разум и дух, ибо только на основе испытаний, конкуренции и обучения он может достигать жизненной цели. Но поскольку на пути к цели он вынужденно общается с себе подобными, каждый из которых стремится к одинаковой с ним цели (большим удовольствиям и меньшим страданиям), человеку приходится вступать с ними в отношения согласия и несогласия, меняя формы последних в зависимости от изменения обстоятельств. Поскольку индивидуальная свобода и индивидуальная борьба за жизненные цели всё труднее удаются человеку, он вступает в различные трудовые, экономические, политические, сословные, культурные ассоциации, которые вырабатывают общие цели, методы и способы публичной деятельности и осуществляют её. Теперь ещё более актуализируются согласованные идеи, другие духовные движущие силы и действия. Единые и общие для крупной ассоциации, они усиливают групповое единодушие и единогласие, а вместе с тем умножают силы каждого члена ассоциации. Там же, где существует множество различных ассоциаций с особенными духовными целями, они отстаивают свои коллективные, конкурентные интересы, заключают временные соглашения с одними и ведут борьбу с другими. В этой обстановке не только разум, но и дух раздваивается. Разум расщепляется на собственно-рациональную и иррациональную форму. В свою очередь дух обретает негативные, извращенные формы. Не только слова и термины, но и идеи, идеалы, свобода, самостоятельность, совесть, вера подвергаются фальсификации. Извращённый дух порождает и извращённые формы человеческого согласия. Идея и культ согласия поселяются в общины организованной преступности, коррумпированные группы и мафиозные структуры, в различные социально-опасные религиозные секты. Основанные на культе той или иной духовно-идеологической парадигмы идеи подавляют внутригрупповые разногласия, зато в процессе осуществления преступных целей достигают тоталитарного согласия. В них имеет место насильственное подчинение одной части группы другой и насильственное принуждение слабой части к тому поведению, которое согласно с целями и воззрениями более сильной части. «Средствами принуждения являются карательные и наградные акты. Они делают возможным монистически-бесконфликтное поведение внутри группы и мешают гетерогенно-конфликтному поведению»^[116]. Достигаемое таким образом видимое согласие оказывается внешним, плоским,

оно прикрывает загнанное вглубь несогласие — типичный случай, показывающий, что идея согласия может быть предметом злоупотребления и происходит это тогда, когда она рассматривается в качестве идеологемы, некоего абстрактного принципа, вырванного из живого контекста человеческих отношений, которые не могут существовать без споров, внутренних напряжений, расхождений, конкуренции и других форм несогласия.

Отсюда можно сделать вывод о том, что материальное и духовное вступают во взаимодействие не в абстрактно-чистом виде, не вне человека и общества, а через людей и их общественные формирования. Во многом в зависимости от того, каково социально-экономическое и правовое положение индивидов в обществе, устанавливаются те или иные способы и механизмы согласования материального с духовным, равно как и духовного с материальным. Кроме того, дух, духовное историчны, ибо историчны их социальные субъекты. Дух, духовное поэтому выступают в плюрализме изменяющихся во времени и в какой-то степени в пространстве форм, порождая конкуренцию между последними. В борьбе, в конфликте и, напротив, в партнерстве различных форм человеческого духа складывается постоянно обновляющееся многообразие согласий, разногласий и противогласий, которые, в свою очередь, придают согласованности и несогласованности духа с материей разнообразие состояний.

В структуре духовного бытия человека, которое оказывает растущее влияние на согласительные формы его взаимодействия с материальным бытием, особое место занимает осмысленный подход человека к своей жизнедеятельности. Во многом мера его духовности определяется именно осмысленностью жизни, признанием её цели и ценности и соответственно организацией жизни таким образом, чтобы человек получал максимально возможных благ от материальной природы, своей телесной организации, от окружающей социальной и естественной действительности. Если человек значимый смысл находит в общественной жизни, в жизни общества в истории и, следовательно, строит жизнь сообразно осознанному смыслу, то он живёт в согласии со своей родовой сущностью. Живя осмысленно, человек тем самым приводит свою жизнь в согласие с материально-природными законами. В этом случае «с одной стороны, цель, а с другой стороны, мотив и основание выполнения действия совпадают. Они тождественны. Живут для того, чтобы жить осмысленно»[\[117\]](#).

Здесь «осмысленность» означает «соответствующий» законам или велениям материальной действительности. Тот же человек, который живёт бессмысленно, не ставя перед собой индивидуально и социально значимых целей, кто не находит в жизни ценности, тем более самоценности, находится в несогласии со своим природным предназначением. У бессмысленно проживающих людей нет биографии, кроме формальной. Содержательная биография существует у тех, кто живет со смыслом, целями и ценностями, для реализации которых они совершают целеполагающие, наделенные смыслом действия. В свою очередь, люди, которые в более или менее тождественных формах, целях и ценностях, занимаются жизнедеятельностью, образуют субъект истории, наделяют её смысловым содержанием. Будучи природно-духовными существами, они создают ещё искусственную природу. Как отмечает М.Мюллер, «наряду с миром сущего имеется иной мир, мир изготовленных (человеком) предметов, которые появились благодаря нам и для нас. Наряду с первой природой как значимой сама по себе выступает вторая при-

рода, которую мы создаем для самих себя... Ё то и другое одинаково: мир соответствует нам, а мы — миру, поскольку мы осуществляем себя как мир и реализуем мир как наше «Я»^[118]. А этом органическом отождествлении природного и искусственного миров достигается высшее согласие материального и духовного. В свою очередь материально-духовное согласие реализуется не столько в единичных, конкретных действиях людей, их волевых поступках, сколько в отождествлении ими своего сознания и самосознания с сотворенным миром, где преодолеваются многообразные раздоры, конфликты, разногласия и несогласованности. В истории, которую М.Мюллер называет «такой взаимосвязью действия, которая ведёт к возникновению созданного мира, соответствующего ограниченной во времени группе людей»^[119], обоюдное согласие или согласованность человеческих намерений и действий, достигая высокого соответствия и идентификации, преобразует «индивидов» в «личностей», а людских стад или групп — в сообщества личностей, знающих чего хотят и на что могут надеяться.

В данном контексте рассуждений можно обнаружить уязвимое место в истолковании сути истории в работе Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». Заключается оно в выводе о том, что история складывается в результате «столкновения» индивидуальных волей всех людей, делающих историю^[120]. «Столкновения» не являются единственной формой взаимодействующих в истории людей. Они — лишь одна из многочисленных форм, в совокупности которых столкновения перемещаются и в конечном счёте перевешиваются совместными волеизъявлениями и действиями, а несогласованные поступки — с согласованными, хотя конкретные состояния последних могут быть совершенно различными. Роды, затем племена, их союзы, классы, народы, государственные и межгосударственные сообщества не возникали и не творили бы историю, придавая ей характер непрерывного, динамичного процесса, если бы в общественной жизни тенденция к размежеванию, обособлению и разногласию односторонне господствовала в историческом процессе, а также, если конфронтация духа с природой, духовного с материальным, которая наблюдается в разные периоды истории, особенно в кризисные и переходные, не имела бы мощной альтернативы. И в последнем случае речь идёт не о всем духе, а о специфическом, «злом духе» или «разрушительном духе», который, возникнув из природно-социальных противоречий и кризисов, одерживает временные победы над созидательным или творческим духом. Его возникновению способствует и бездуховность, широкое распространение в общественном, групповом и индивидуальном самосознании мифов, мистики и фидеизма. Если материальная и духовная жизнь не имеет смысла, то «возникают благоприятные условия для появления нигилизма, анархии, которые отвергают любые обязательства и обязанности перед обществом, а также уничтожают зависимость от всех норм»^[121]. Соответственно исчезает необходимость какого-либо порядка и согласия в обществе, а несогласие, раздор, конфликт культивируются как единственно естественное состояние существования человека, народа и социума.

Осмысленность жизни становится возможной, когда социальные и исторические субъекты приходят к осознанию того, что они представляют единое человечество, которое возвышается над их животным бытием. В целях её достижения создаётся целая система духовных, социальных и иных ценностей, образующих культуру. Развитие сознания и самосознания, ограничивающие животные инстинкты и страсти человека, порождает у людей чувство человеческого достоин-

ства, совестливости и справедливости. Сознание человека, как утверждение и воспроизведение человечности, позволяет человеку гармонически сочетать противоположности природного и социального, иррационального и рационального, индивидуальной свободы и разумного самоограничения, в конечном счете раздора и согласия. Значительная часть умственных сил членов общества концентрируется вокруг задачи достижения целесообразного равновесия между природно-индивидуальными инстинктами, запросами и социально-гуманистическими требованиями к человеку. Задача архиактуальная во всех человеческих обществах, начиная с патриархальных, но стремительно обретающая всё возрастающую злободневность в современном индустриальном обществе, где скопилась не только огромная консенсусно-созидательная, но и конфликтно-разрушительная энергия. З.Фрейд не без основания определил указанную задачу как одну из роковых проблем человечества, которая заключается в том, «достижимо ли это равновесие при помощи определенной организации человечества или этот конфликт останется непримиримым»^[122]. Иначе говоря, если конфликты порождаются большей частью из-за материально-природных и материально-социальных стихийных процессов, то согласие в них содержится в источнике, возможности и тенденции, а его действительность реализуется рационально-разумными действиями, образованием и воспитанием.

Вместе с тем внесение духа в материальные процессы, в объективный ход природных и общественно-экономических образований имеет предел, за пределами которого он вступает в конфронтацию с естественным и социальным бытием. Природа, как правило, мстит человеку за претензии на господство над ней, а социальное бытие, временно поддавшись силе общественного, партийного или индивидуального духа, тоже отторгает человека от себя, освобождается от него. Русский правовед и философ начала XX века П.И.Новгородцев обращал внимание на то, что свобода человеческого духа связана с условиями внешнего мира, законом причинности, а между разумом человека и его природным и общественным бытием существуют постоянные разногласия. Поэтому всякое идеальное стремление внести дух гармонии в общество не достигает желанной цели, хотя она представляется привлекательной. «Ставя целью своей осуществить некоторый рассудочно-задуманный и логически стройный план, эти проекты требуют от человеческой природы более, чем она может дать: они требуют такой стройности, такой согласованности общественной жизни, при которой живая человеческая личность приносится в жертву абстрактному плану»^[123].

По мнению П.И.Новгородцева, насилие духа согласованности над человеческим материально-природным естеством может дать «одно из двух: или гармонию, или свободу; или принудительный режим полного согласия, в котором противоречия и различия стёрты и уничтожены, в котором неожиданные осложнения первоначального плана заранее преграждены; или свободный путь для широкого проявления всяких новых возможностей и творческих сил, свободная почва для всяких противоречий и конфликтов, на которых зреет и растет человеческая личность»^[124]. Философ уверен в том, что сама по себе «гармония идеального общества» прекрасна, однако «в своём осуществлении гармония неизбежно превратится в принудительное задержание личного развития, в вынужденный режим внешнего согласия»^[125].

Таким образом, диалектика взаимодействия материального и духовного в контексте согласия, согласованности сложна и внутренне противоречива. В идее бытия и духа, разработанной Гегелем, содержится абсолютное согласие между ними. Дуализм бытия и духа, идея которого развита Декартом, Кантом, затем и Фрейдом, приводит к выводу о нейтральном согласии их друг с другом. Будучи самостоятельными, бытие и дух не пересекаются, не противоречат друг другу, как бы не были равнодушны друг к другу, и в этом смысле между ними утверждается согласие-равнодушие, согласие-нейтралитет. Конфронтация бытия и духа, материального и духовного имеет своим результатом господство или бытия над духом, или духа над бытием; в этом смысле согласие их становится вынужденным и временным. Наконец, существует четвёртая форма соотношения между бытием и духом: взаимодействие, включающее одновременно согласие и разногласие. Но и в этом, и в других случаях бытию принадлежит определяющая роль, а дух, будучи опричинен им, вместе с тем достаточно активен и оказывает деятельное воздействие на породившее его бытие, обретая множество соответствующих состояний от животного до суперсоциального. В общественной жизни взаимодействие материального и духовного обретает столь множество форм, типов и видов, что они порождают бесконечное разнообразие согласий и согласований, как и разногласий и рассогласований. В этом смысле общественная жизнь предстаёт перед мыслящим сознанием как бесконечно развёртывающийся клубок взаимоотношений и противодействий согласия и несогласия, примирения и конфронтации. При этом общество через посредство социальных институтов, особенно культуры и права, постоянно вносит во взаимоотношения людей элемент упорядочения и стабилизации, без которых общество не может функционировать как живой социальный организм.

ГЛАВА 5

Этническое и всечеловеческое: согласие и разногласие

Почти все социальные философы, социологи и психологи, в той или иной мере исследующие проблемы национальной дифференциации и межнациональной интеграции человечества, отмечают особую остроту национальных проблем. Хотя в социуме не существует простых вопросов и простых решений, национальные проблемы характеризуются повышенной остротой, постоянно содержат драмы и конфликты, которые не прекращаются многие десятилетия и даже столетия. Классы, сословия и их проблемы приходят и уходят, разным историческим эпохам присущи различные способы межвания людей по социально-экономическим и политическим признакам, между тем одни и те же национальные проблемы охватывают многие эпохи, они накапливаются и по мере возникновения напряженности охватывают широкие массы разнонационального населения.

Следовательно, они, хотя в чем-то и видоизменяются в зависимости от способов хозяйствования, управления и политического режима, но тем не менее имеют свойство относительной самостоятельности, преемственной передачи от поколения к поколению. Как бы часто ни возникали разногласия между классами, между сословиями, между народом и органами управления и государственными властями, как бы различные политические партии ни противопоставляли друг другу разные части населения, им не сравниться с разногласиями, нередко с крупными конфликтами и столкновениями интересов, которые характеризуют отношения между народами, тем более, если народы относятся к различным расовым и историко-культурным типам, проводят жизнь в стесненных природных условиях, одни обладают большими естественными богатствами, другие — нет. На основе постоянных или возобновляющихся время от времени раздоров, которые осуществляются крупными группами вооруженных людей, между многими народами возникают отношения вражды. Из психического чувства вражды превращается в образ жизни, в практическое действие, которое проявляется в форме войны. Война становится одной из постоянных слагаемых национальных историй, одной из форм национального существования. Поэтому невозможно представить историю человечества без войн. В определенном смысле политическая история человечества, история государстваи есть история войн. Война есть не только «продолжение государственной политики иными средствами»^[126], но и, по словам К.Шмитта, «крайняя реализация вражды»^[127]. По подсчетам военных демографов за годы существования человечества, разделенного между народами и странами, между ними происходили ориентировочно 1500 войн, в которых погибло не менее четырех миллиардов людей, а число раненых и контуженых составило в три-пять раз больше, чем погибших, материальные же ценности, разрушенные в результате крупных войн, не поддаются количественному учету, все они вместе с морально-психологическим ущербом, бередящим душу, порождают национальную ненависть, обладающую огромной взрывной энергетической силой.

Несмотря на то, что война является постоянной спутницей национальных историй, отдельные исторические периоды характеризуются особой интенсивностью военных действий, частотой повторения войн, ростом людских масс, вовлеченных в войны, обширностью географии военных сражений, крупностью потерь в живой силе и материальных ценностях, использованием совершенными орудиями физического истребления людей, зданий и сооружений.

Не требует доказательства то, что историческая тенденция, когда политическая история человечества все больше предстает как история войн и военных конфликтов, стала неотъемлемой стороной, даже сущностной чертой XX века всемирной истории. Локальные национальные войны превратились во всемирные войны. В XX веке не только завершился процесс слияния национальных историй во всемирную историю, национальных экономик — во всемирную экономику, национальных рынков — во всемирный рынок, национальных культур — во всемирную культуру. Оказалось, что мировая война, мировые войны заявили о себе как субъективно-объективная форма завершения процесса всемирно-исторической универсализации человечества. Или, наоборот, с философской точки зрения всемирные войны XX века явились не только продолжением универсалистских тенденций, но и мощнейшим инструментом их практического осуществления.

К XXI веку и третьему тысячелетию мировой истории (по новому летоисчислению) человечество приходит с осознанием неизбежности расползания войн по всем материкам. Двуполярная форма существования человечества, которая преобладала в XX веке, сменяется многополярной. Антитеза капитализм-социализм, которая решилась в пользу капитализма и краха социализма в СССР и восточно-европейских странах, не привела к превращению западного капитализма в силу, способную установить на планете мирный глобальный порядок и согласие. При существовании даже многих влиятельных международных неправительственных организаций и военной силы Северо-Атлантического блока преобладающее большинство наций мира ведет самостоятельную внутреннюю и внешнюю политику в условиях различных санкций и других угроз и предупреждений. Современному социально-экономическому, политическому и духовно-мировоззренческому плюрализму, ставшему социальной философией последних десятилетий XX века, соответствует и многополярный мир. Последний мог бы стать инструментом мира и согласия в человеческом сообществе, но таковым не становится или же осваивает философию мира и международного согласия лишь отдельными сторонами и элементами в то время, как война и военные столкновения, происходящие на этнической, религиозной и геополитической основе, все более учащаются и становятся опасными для всех стран мира.

Между тем в социальной философии в достаточной мере не исследуются причины, условия, механизмы и последствия этого всемирного противоречия между тенденциями к возникновению все большего единства человечества и тенденциями разрушения этого единства. Лишь в немногих работах они стали предметом исследования. К.Ясперс в работе «Смысл и назначение истории» определил целый ряд методологических подходов к осмыслению диалектики взаимодействия единства и многообразия истории, культуры и цивилизации, которая (диалектика) на каждом историческом этапе проявляется в особой форме схождения и расхождения, согласия и разногласия народов отдельных регионов, континен-

тов, а возможно, и всего мира. Прогресс, по его мнению, «действительно приводит к единству в области знания, но не к единству человечества». Феномен этот заключается в том, что общезначимое единство человечества достигается «только в науке и технике, и сама эта повсюдураспространяемая и общедоступная, апеллирующая только к рассудку истина не составляют единство человечества»^[128].

Поэтому исторический прогресс — явление сложное, его нельзя понимать в буквальном смысле — как восхождение во всем. Какими бы крупными, масштабными и социально-значимыми ни были успехи культуры и цивилизации, они не способны повлиять на изменение фундаментальных основ человеческой природы. Человек не прогрессирует в его природно-биологической экзистенции. Поэтому «прогресс в области знания» «ведет к единству в области рассудка. Он объединяет людей в сфере рассудочного мышления таким образом, что они могут вести рациональную дискуссию, но могут и уничтожить друг друга одинаковым оружием, созданным их техникой»^[129].

В методологическом плане для нашего исследования значимы также рассуждения К.Ясперса, в которых единство и национальное многообразие человечества рассматриваются в социальном пространстве и во времени. Единство людей, единство землян возникает во-вне них находящихся факторах, а именно на «общей природной основе (единства планеты) и общности во времени»^[130].

Многообразие форм, которое дается природой, известным образом определяет и «множественность народов и стран, которые долгое время сосуществовали параллельно, не зная друг о друге». В последующем параллельное, изолированное сосуществование народов и стран сменяется их общением, обменом продуктами деятельности, знаний, культур. Именно общение связывает людей в народы, народы — в национально-смешанные нации, а нации в свою очередь — во всемирно-исторические сообщества.

В этом процессе взаимодействия людей и народов общение между ними приобретает и различные формы разобщения — разобщения в смысле взаимной отчужденности, невосприимчивости, привилегий одних перед другими, господства одних над другими, завоевания, покорения, соперничества и враждебности. Движущей силой разобщительного общения, в котором согласие и разногласие сложно переплетаются между собой, стало все более растущее стремление народов к национальной свободе.

Эти два фундаментальных процесса — освобождение человека и освобождение народа — происходит как единый процесс, в котором индивидуальная и национальная форма свободного существования то переплетаются между собой, то протекают параллельно. Свобода — таким образом, сущностный признак не только человека, но и народа. На разных этапах истории то свобода человека, то свобода народа обретает первостепенное, смыслодержательное значение. Чтобы народ был свободным, каждый его член, каждый индивид, входящий в него, должен быть свободным.

В свою очередь человек может быть свободен тогда, когда народ пользуется благами своего свободного исторического творчества. Если народ угнетен, зависим,

находится в состоянии насильственной покоренности, то это значит, что ни один из его представителей, людей, совокупность которых, обусловленная общей территорией бытования, языком, происхождением, общим этническим интересом, не пользуется свободой. Напротив, внутри свободного по отношению к иным нациям народа может быть и свобода, и зависимость. Одни люди свободны в своей жизни, деятельности, волевых стремлениях, выборе образа жизни, а другие, напротив, находятся в угнетенном состоянии, бесправны, стеснены в социально-экономических и политических правах. В условиях же несвободного существования народа к тем антисвободам, которые существуют в свободном народе для значительной части населения, прибавляются и несвободы, акты угнетения, которые проистекают от инонационального или инонародного господства.

Немецкий философ Грисхайм еще в 1824 году, рассматривая фундаментальное свойство народа, утверждал: «Так, свобода, равенство — существенные определения народа»^[131]. Однако до сих пор философски не исследованы в полной мере эти определения. Является ли свобода народа, в отличие от свободы человека, природной потребностью народа? Может быть, это лишь приобретенное в социуме свойство совокупностей людей с одним языком, территорией, национальным характером и интересом? Представляют ли народы особенные биологические виды людей или же результат жизнедеятельности групп людей в своеобразных географических условиях? Можно ли экстраполировать определения свободы человеческого индивида, обладающего частной жизнью, частным интересом и эгоизмом, на территориально- и государственно-обособленные группы людей, сознающих себя отдельным народом, на народ, который как социальный организм сложился после многих тысячелетий существования человека, не знающего даже что такое народ?

Впрочем, в настоящее время еще нет достаточной теоретической ясности и в сущности народа. Это понятие в социальной философии, как и в социологии, антропологии, этнографии и психологии, употребляется во многом произвольно, сущность его определяется посредством применения разных познавательных процедур. И во всех случаях понимание народа дается скорее произвольно, чем посредством теоретического анализа с применением метода восхождения от абстрактного к конкретному. Для иллюстрации своих мыслей позволительно обратиться к энциклопедической и справочной литературе, в которой содержится наиболее обобщенное слово науки. «Народ, 1) в широком смысле слова — все население определенной страны; 2) термин, употребляемый для обозначения различных форм этнических общностей (племя, народность, нация)^[132], — утверждается в «Философском энциклопедическом словаре» 1983 года издания. «Народ — в обычном смысле — население государства, страны, в историческом материализме это субъект истории, совокупность тех классов и социальных групп данного общества, которая является его основной производительной и преобразующей силой, главной движущей силой общественного развития. В более узком, конкретно-социологическом смысле народ — совокупность социальных групп, занятых в массовых видах деятельности в системе общественного разделения труда»^[133], — указывается в социологической литературе. Этнографы, даже ведущие в своей специальности, сводят народ к «исторически сложившейся группе людей, связанных общностью территории своего формирования, языка и культуры»^[134]. В.Тишков под понятием «народ» имеет в виду «общность людей, члены которой разделяют общие название и элементы культуры, прежде

всего язык, имеют общие происхождение и историческую память, обладают чувством солидарности»[\[135\]](#).

Разноречива в понимании народа и зарубежная социально-философская и социологическая литература. Споры и дискуссии о народе в ней велись особенно интенсивно еще в конце XVIII века, далее в конце XIX — начале XX годов, затем в 50-70-х годах XX века. Поиски существенных признаков народа ведутся с натуралистических и социологических, идеалистических и историко-экономических, психологических, культурно-антропологических и лингвистических позиций. Преобладают представления о народе как носителе, субъекте «единообразной Идеи»[\[136\]](#), «народного духа»[\[137\]](#), «особого рода закона внутреннего развития божественного»[\[138\]](#).

Из сложившихся в социально-философской литературе концепций народа мне более адекватным действительности представляется понимание народа, данное А.Г.Агаевым в 1992 году в его монографии «Нациология», специально посвященной философской теории народа. Автор считает, что представления о «группе людей», «общности людей», «совокупности людей» не выводят социальную философию на объективное определение понятия «народ», поскольку все подобные общности могут характеризовать разные группы индивидов. «В этом смысле познавательно-облегчённое понимание народа, когда его сущность сводится к «группе людей с общей территорией, языком и культурой», не выражает ни того свойства народа, что он является цельным, динамичным, самовоспроизводящимся организмом, наделённым центростремительной энергией, силами самозащиты и самоорганизации, ни того его свойства, что целостностью, сплочённостью, самозащищённостью, тенденцией к самобытному и самостоятельному развитию он обязан исторически обрётённой национальности или национальной личности»[\[139\]](#).

Точка зрения А.Г.Агаева состоит в том, что для его дефиниционного определения народ необходимо сопрягать с человечеством, а не «группой» или «общностью» людей. При таком методологическом подходе обнаруживается органическая связь народа с человечеством как родовым образованием и понятием. Человечество не существует вне народов, как и народы не существуют иначе, как в той связи, которая ведёт их к человечеству.

А.Г.Агаев оригинален и в другом аспекте. Он впервые в истории социально-философского и социологического познания образует и вводит в теорию народа термин «национальный народ». Ибо исторически-конкретно существует не народ вообще, а русский народ, грузинский народ, болгарский народ и другие народы. Национальный народ больше, чем народ, ибо помимо того, что он является исторически сложившейся частью человечества и в этом смысле он обладает не только тождественно-общими чертами всех других частей человечества, но и национально-специфическими чертами, формирующими национальную личность (психику, характер, определенные предпочтения и стремления к этнической самобытности).

Употребляя в таком контексте термин «национальный народ», исследователь понятийно статуировал его, считая народ «исторически образовавшейся (выделившейся) частью человечества, характеризующейся территориальным обособлени-

ем, национальным самоопределением и самобытным развитием»^[140]. Не ограничившись этим, то есть признавая такое дефиниционное определение народа «важным», но ещё «неполным», автор предложил ещё более общее понимание народа: «народ есть не что иное, как целостный национальный организм со своим самосознанием, историей, языком, стремлением к выживанию и самоопределению»^[141].

Отталкиваясь от данного понимания народа, можно рассмотреть и соотношение народа со свободой. Речь идёт не о том, чтобы вводить в народ извне «свободу» вообще, «национальную свободу» в особенности, а выводить свободу из его сущностных характеристик. Подобно тому, как человек рождается быть свободным, так и народ рождается (возникает, формируется), чтобы обрести свободное социально-экономическое, политическое, духовно-нравственное и экзистенциальное существование. Это — его родовая потребность и необходимость. Однако конкретный человеческий индивид проявляет свою свободу уже с его появления на свет, хотя и в источнике, потенции и тенденции, между тем как народ «в = себе» становится народом «для себя» после значительного этапа хаотического существования образующих его социальных, культурных, этнографических группировок. Стать народом значит стать свободным, ибо народ, не обретший свойство свободного народа, остается бесформенной массой, толпой, самое большее неупорядоченным населением.

Жизнедеятельность аморфного, не поднявшегося на уровень свободы народа носит большей частью натуралистический, естественно-природный характер. На это свойство народа обращал внимание ещё Гегель в лекциях по «Философии истории». По его мнению, существуют два природные начала» народной жизни, которые, не выходя ещё за границы естественности, различаются по ступеням развития. В зависимости от того, на какой ступени развития находятся разные народы, «на долю *одного народа* приходится *одно из этих начал* — это его *географическое* и *антропологическое* существование»^[142].

Вытекающая из этих «ступеней развития» народа свобода фундаментальна, неотрывна от сущности народа, вместе с тем она многообразна, изменчива и внутренне противоречива. Она также тождественна с самим собой и отличается от самого себя. В этом смысле свобода народа согласована с самим собой, сохраняет определённый запас прочности и в то же время свобода народа находится в состоянии рассогласования и разногласия. Она охватывает столь большое количество проявлений сущности свойств внутреннего характера, что определение свободы народа требует специальных исследований. Между тем, если на уровне человека свобода многосторонне изучается, свобода народа ещё не стала предметом углубленных социально-философских исследований.

Социология этнических и расовых отношений, как и социологические теории международных отношений исследуют её преимущественно в различных формах национальной самоорганизации и самоопределения народов. Соответственно и Конституции демократических государств, а также международные организации, в том числе и Организация Объединённых Наций, рассматривают их независимость, суверенитет, свободное развитие как разнокачественные формы самоопределения народа вместо того, чтобы находить самоопределение специфической формой общей и национальной свободы народа.

В «Декларации о принципах международного права», принятой ООН от 24 декабря 1970 года, утверждается что «создание суверенного и независимого государства, свободное присоединение к независимому государству или объединение с ним, или установление любого другого политического статуса, свободно определяемого народом, являются формами осуществления этим народом права на самоопределение».

К вопросу о соотношении национальной свободы народа и его самоопределения мы ещё вернёмся, а здесь продолжим объяснение свободы как существенного свойства национального народа, то есть народа, образующего исторически сложившуюся этническую общность, в связи с проблемой согласия и разногласия.

Если иметь в виду, что отдельное есть грань, сторона общего, а общее — выражение, сущность отдельного, существуют определенные, тождественные черты между свободой конкретного человека и свободой народа. К пониманию свободы народа применимо определение, которое характеризует свободного человека. В этом смысле свободный народ — тот, «кому никто не препятствует делать желаемое, поскольку он по своим физическим и умственным способностям в состоянии это сделать»^[143]. К пониманию сущности свободы народа, видимо, более соответствует другое определение, данное Т.Гоббсом. В этом смысле свобода народа есть «отсутствие всяких препятствий к действию»^[144], поскольку они не содержатся в природе и во внутренних качествах действующего субъекта (народа).

Позиция Вольтера в вопросах о сущности свободы даёт возможность рассмотреть свободу народа как «исключительную возможность действовать»^[145]. «Изыъявлять свою волю и действовать — это именно и означает иметь свободу»^[146]. Однако свобода народа существенно отличается от свободы человека, свободы личности. Человек является субъектом собственной жизни, собственного тела и души, он осуществляет волевые действия и поступки лишь по собственному волеизъявлению. Он же перед самим собой ответственен за свободно осуществляемые волевые действия как в природе, так и в обществе, по существу во всех малых группах, куда он входит самостоятельным членом (семья, трудовая ассоциация, коллектив и др.). Кроме того, человек более свободен в своих желаниях и стремлениях, которые могут осуществляться в разных местах, сообразно складывающемуся в них состоянию человеческих отношений. Несомненно и то, что свобода человека ограничена, как и все его способности. Люди «свободны лишь в очень малой степени». Как утверждал Вольтер, «если бы мы всегда были свободны, мы были бы тем, что есть бог»^[147].

Между тем народы, будучи территориально обособившимися частями человечества, за редким исключением случаев проживают, воспроизводясь из поколения в поколение, столетиями и тысячелетиями в границах одних и тех же территорий. Они как бы прикованы к своей природной среде, её дарам и богатствам, которые во многом определяют способы хозяйствования, материальный достаток, характер, образ жизни, обычаи и традиции. И вместе с тем они, будучи расселены на постоянных территориях, окружены столь же продолжительное время одними и теми же соседями. Соответственно они довольствуются той долей, которая соответствует месту, занимаемому ими в природе. Вступают же они в национальные связи и отношения, в своём преобладающем большинстве умом и чув-

ством сознавая, что необходимо при прочих благоприятных условиях соблюдать принципы соседства. Ибо они знают, что из-за ссор, раздоров, конфликтов и даже войн, которые вспыхивают по различным побудительным мотивам, они не будут менять свою этническую территорию, которая каждым народом воспринимается как источник материального благосостояния, природный фактор этнической целостности и консолидированности, предмет патриотических чувств. Проживая на постоянных территориях, в соседской близости, народы, когда жили родами и племенами, не соприкасались между собой, каждый жил по своему образу и подобию, создавая уклады, нормы и идеалы, выбирали богов, олицетворяли в них естественные силы природы.

Одинаковые условия природного существования делали их похожими друг на друга, развивались они долгое время по параллельным линиям. Однако так не могло вечно продолжаться. Рост населения, удорожание жизненных благ, освоение более совершенных орудий труда, защиты и наступления, обмен продуктами трудовой деятельности и дарами природы, географическое разделение труда, некоторые общие леса, реки, озёра служили достаточным основанием для прокладывания между территориально близкими народами отношений, которые вначале развивались стихийно и интуитивно, а затем, с образованием уже простейших органов народной самоорганизации и самоуправления, обретали реактивный характер. Иначе говоря, чтобы сложились между народами определённые отношения, им следовало пройти путь от естественной свободы людских стад, родовых общин и племенных образований к взаимосвязи народов, т.е. к взаимозависимости, с тем, чтобы от этой взаимозависимости или даже односторонней зависимости одного народа от другого народа прийти непосредственно к свободе, к всё более познаваемому стремлению к свободе.

Свобода народов — духовно-историческая категория в том смысле, что если бы ей не предшествовала их зависимость друг от друга, они не испытали бы экзистенциальной потребности в свободе. Для социальной философии национальные отношения представляют теоретический интерес именно с точки зрения отношений свободы и зависимости, свободы и необходимости, свободы и причинности, свободы и самоограничения, того, насколько эти типы отношений соотношены как между собой, так и с родовой сущностью народа. Отношения свободы (свободные отношения), в свою очередь, содержат в себе взаимодействующие тенденции к согласию народов между собой и к их разногласию по наиболее жизнесмысловым позициям. Свободные народы, как и свободные люди — не завершение и не абсолют, это диалектический процесс. Короткий для человека и продолжительный для народа. Пока свобода не стала сколько-нибудь целостной и социально-значимой — она не свобода, а момент её становления. Когда же свобода народа состоится, тогда она перестаёт быть свободой, превращается в свою противоположность. Причина этого парадоксального явления состоит в том, что мера освобождённости народа определяется поиском им того народа или тех народов, которых он намеревается угнетать, делать зависимыми от себя. Дело в том, что свобода порождает этнический эгоизм, а эгоизм становится движущей силой или энергетической силой национальных отношений. В этом смысле типология национальных отношений определяется не их делением на дружественные, нейтральные и враждебные. Эта типология годится для социологического и социально-психологического рассмотрения национальных отношений.

Предметом социально-философского исследования является типология, определяемая тем, насколько свобода народов или ущемляется или, напротив, поощряется этими отношениями. Иначе говоря, отношения могут быть дружественными, которые могут быть рассмотрены как социально-позитивные, прогрессивные, или же могут быть, напротив, враждебными, но всё дело в том, что дружба народов непосредственно не ведёт к их свободе, дружба может стать и источником угнетения, скажем, по отношению к иным народам.

Напротив, встречаются случаи, когда вражда народов способствует тому, чтобы каждый народ спонтанно увеличивал свободу своих действий, проявлял больше воли в достижении внутренней свободы. В этом состоит, на наш взгляд, причина того, что в сфере крайне сложных и запутанных национальных отношений термин «межнациональное согласие», как и термин «межнациональное разногласие», тем более «межнациональное противогласие (противостояние)» включает множество разнокачественных смысловых значений. Причем существуют определенные границы, за которыми они переходят друг в друга, но во всех случаях национальные отношения народов, если они действительно являются свободными, самостоятельными народами, не могут стать абсолютно согласными или согласованными, как и разногласными.

Отношения национального или межнационального согласия могут возникнуть в разных, преимущественно в двух, ситуациях. Во-первых, между малочисленными народами определённого историко-культурного типа, родственными по этническому происхождению, религии, культурам, символам и образу жизни, если они ещё не успели проникнуться этническим эгоизмом, и тем более какими-либо серьёзными предубеждениями относительно других народов. Это отношения стихийного, спонтанного, свободного со стороны всех этносов согласия. Во-вторых, между неродственными, разноязычными, разнокультурными народами, между государствами которых заключаются соглашения и договора о взаимной дружбе и сотрудничестве, если эти правовые документы уважаются и исполняются национальными субъектами. Отношения межнационального согласия второго типа могут быть классифицированы как формальные или формализованные, ибо они строятся на определенной договорно-юридической базе.

Разумеется, возможен и третий тип отношений межнационального согласия. Смешанный, интегрирующий стихийно-спонтанные отношения с сознательно-организованными отношениями. В этом случае воля народа и воля государства совпадают. Низы и верхи солидарны в проведении политики, ориентированной на межнациональное согласие.

Между тем реальная жизнь национальностей сложнее, драматичнее, чем она представляется многим философствующим теоретикам. Как утверждал почти два века назад И. Кант, народы мало думают о том, что «они, каждый по своему разумению и часто в ущерб другим, преследуют свои собственные цели»^[148]. Если народ в своём историческом развитии не успел ещё прийти к осознанию «собственных целей», то это значит, что он ещё не состоялся, не сформировался как социальный субъект. А состоявшийся народ — это тот, который обретает смысл своего существования, проникнут, следовательно, национальным духом и национальной волей. И к «собственным целям» народы приходят, когда обретают самостоятельность в историческом творчестве. Самостоятельность предполагает

не изолированность от окружающих народов, а независимость от них. В свою очередь независимость есть критерий народной свободы, который выражается в решении всех проблем национального существования народа своим собственным разумением, своими силами и по своему спонтанному желанию или хотению. В этом «желании и хотении» могут быть явные и неявные посягательства на другие народы, своего рода претензии на их земли, природные и культурные богатства, материальные и духовные ценности, политические права, вплоть до их покорения и установления своего господства над ними. Национальный народ, каким бы по характеру, психическому складу, инстинкту или разумению ни был, так или иначе, в большей или меньшей степени проникается этническим эгоизмом. Эгоизм — это не просто повышенная заботливость о самом себе, о своем «Я». Такая заботливость вытекает из естественной природы человека и народа. Эгоизм предполагает существование человека в группе, а народа — во взаимодействии с себе подобными в определенном пространственном бытии. Этнический эгоизм обретает для народа нравственно-жизненный смысл, когда осознанно или преднамеренно желает и добивается практического осуществления своих «собственных целей» путем ущемления целей или интересов себе подобных. Этнический эгоизм формируется как его жизнесмысловой принцип, национально-психологическая установка.

Разумеется, этнический эгоизм многофакторен, поэтому он по-разному относится к разным народам. Один и тот же народ, решая свои бытийные проблемы, может выступать эгоистом по отношению к одним и альтруистом по отношению к другим окружающим народам. Альтруизм применительно к народу выступает как «чувство симпатии или процесс «вчувствования», направленный на переживание чужих горестей и радостей»^[149]. А своей зрелой форме этнический альтруизм представляет волевою деятельность, направленную на добровольную помощь страждущим и нуждающимся в ней народам, особенно в случаях войн, эпидемий, природных катаклизмов. Однако при определенных условиях этнический альтруизм обретает эгоистическую, чуждую ему природу. Иначе говоря, он становится видом эгоизма. Нечто такое случается, когда народ, оказывающий часто помощь своим соседям, рассчитывает на постоянное завоевание их признательности, готовности уступить в чём-то важном и существенном, проявлении покорности.

Этнический эгоизм и этнический альтруизм, когда обретают характер повторяющихся и переходящих от поколения к поколению тенденций, порождают адекватные им формы национальных отношений — эгоистические и альтруистические. Они становятся односторонними или двусторонними, многосторонними в зависимости от того, в какой мере эгоизм и альтруизм распространён в исторической деятельности, культуре и этнических нормах взаимодействующих народов. Пропущенные через свободу народа, они оказывают существенное воздействие и на отношения национального согласия, как и отношения межнационального разногласия и противогласия. В связи с этим возникает проблема эгоизма и альтруизма согласия между народами. Эгоизм согласия заключается в том, что данный народ вступает в договоры и соглашения с каким-то одним или группой других народов, чтобы проводить общую политику ущемления интересов третьей стороны.

Это распространённое явление в практике национальных отношений. Редко когда окружающие народы в одинаковой мере воспринимаются как союзники, когда можно было бы установить с ними «всеобщее» или «всеохватывающее» согласие. Внешняя политика государства, как политической организации одного или нескольких народов, очень часто исходит из принципа двуразрядности: союзников и противников. Там, где существуют союзники, они, чтобы упрочить силы межнационального согласия, создают образ противника и становятся его пленниками, результате даже тогда, когда нет действительного противника, они его придумывают, создают.

Поэтому межнациональное согласие определённой группы народов, ориентированное на решение своих внутренних проблем за счёт ущемления благополучия третьей стороны, и есть эгоизм национального согласия. Сознание же того, что союзники и противники выбираются исходя из изменившихся внутренних и внешних интересов, порождает межнациональное согласие, характеризующееся большей гибкостью и смыслом.

В целом мир нравственных форм самоопределения субъектов национальных отношений весьма широк. Изучение их всех не входит в познавательные задачи данного исследования, зато в проблематике его предмета самоопределение народа вообще, национальное в особенности занимает одно из базисных мест. Самоопределение, как известно, играет существенную роль в жизнедеятельности живых существ, наделённых сознанием и разумением. Они по своей инициативе, естественно, под воздействием природных, социальных и духовных потребностей, выбирают те или иные формы жизнедеятельности, образцы поведения и нормы общения.

Самоопределение предполагает наличие цели, к которой человек, как мыслящее, разумное существо, постоянно стремится. Без осознанной, хотя бы на основе чувства и интуиции, цели самоопределение невозможно. Вместе с тем недостаточно существование осознанной, смыслодержающей цели, чтобы человек мог, самоопределяясь, самостоятельно выбирать формы своей жизни. Ещё необходимы свобода и самостоятельность, ибо только свобода и самостоятельность воли, наполненная жизненным содержанием, позволяют человеку самоопределиться, чтобы наиболее полно реализовать свои природные задатки, способности и возможности.

Феномен самоопределения занимает ключевое место в философском познании согласия и разногласия между народами. И вообще, в исследованиях, посвящённых народу и его национальному бытию, он выполняет гораздо более широкие и социально значимые функции, чем они обозначились в социально-философской и социологической литературе. В последней, как, впрочем, и в философии политики и политологии, самоопределение народа (нации) рассматривается сравнительно полнее в одном аспекте — собственно политологическом. Здесь на переднее место выходит проблема политического самоопределения субъектов национальных отношений. В известном смысле это понятно и объяснимо, так как национальная жизнь народа, как и его бытие в системе межнациональных отношений, детерминирована реальным местом политических институтов, и прежде всего государства в его субстанции.

По мнению Гегеля, самоопределение является таким «моментом тотальности», «к которому возвращается всё остальное и от которого оно берёт начало действительности. Это абсолютное самоопределение составляет отличительный принцип власти государя как таковой, который должен быть развит в первую очередь»[\[150\]](#).

Национально-природное самоопределение своим исходным пунктом или идеей имеет свободу народа, ибо ни в политике, ни в экономике, социальной, культурной, образовательной и информационной сферах народ не может самостоятельно выбирать, тем более создавать те или иные способы и средства достижения интуицией или разумением воспринятой цели, если народ не является субъектом своей исторической судьбы, если его судьба решается сверху, чуждым ему государством, или со стороны, т.е. народом или государством, в подчинении которого он оказался по тем или иным причинам. Истина заключается в том, что как ограничена свобода народа, так ограничена и возможность его самоопределения. Лишь немногим народам, и то на определённых этапах истории, удаётся самому определять содержание, формы, методы и пути своего национального существования, исходя из обусловленной исторической причинностью и необходимостью цели.

Большинство же народов, если и проникается ясным национальным самосознанием и стремлением к самоопределению в хозяйстве, политике, культуре и организации, этого не достигают, нередко самоопределяющиеся высокоразвитые народы погибают под натиском народов, значительно уступающих им в развитии, культура разрушается варварами[\[151\]](#). Но это показатель не самоопределения, а того, что неразвитые в политическом устройстве, в правовом поле народы, в частности варвары, обладают способностью применять такие средства и методы в межнациональных отношениях, особенно в конфликтах и на войнах, на которые не решаются культурные народы.

Национальное самоопределение начинается со стремления народа к физическому самосохранению и существованию. Чем суровее природные условия, доставшиеся народу исторически, тем сильнее он проникается инстинктом и волей к выживанию. Народ как бы превращается в сплошное, постоянное и совершенствующееся действие. Народ суть то, чем оказываются его деяния. Он одухотворён, дух народа или народный дух в самоопределятельном процессе становится «определённым духом, создающим из себя наличный действительный мир, который в данное время держится и существует в своей религии, в своём культе, своих обычаях, в своём государственном устройстве и в своих политических законах, во всех своих учреждениях, в своих действиях и делах»[\[152\]](#).

Однако практическое решение такой жизненно важной задачи, как национальная безопасность и, следовательно, развитие безопасных национальных отношений, в решающей степени зависит от того, в каком правовом статусе он самоопределился в политическом бытии. Это даже важнее, чем социально-хозяйственное положение. Соответственно и отношения межнационального согласия достигают ожидаемого результата, когда народы могут свободно распоряжаться своей волей и судьбой. Наиболее благоприятные условия подобного рода складываются у народов, индивидуально конституировавшихся в национальные государства. Государства же, состоящие из многих национальностей, в этом отношении, при

прочих равных условиях, проигрывают мононациональным государствам. Во-первых, в многонациональном государстве, так или иначе, за редким исключением, выделяется титульная нация, она различными путями — дозволенными и недозволенными, стихийными и преднамеренными — добивается определенных преимуществ и привилегий перед остальными, поэтому национальное согласие между ними, если даже культивируется государственными властями, административными и культурно-воспитательными мерами, не достигает необходимой стабильности и необратимости.

Во-вторых, в многонациональных государствах стихийно складывающееся этническое согласие подтачивается сохраняющимися продолжительное время или возобновляемыми традициями трайболизма и бытового национализма, который означает приверженность своему национальному народу, его истории, характеру, культуре, ценностям, интересам и целям, национализм, который содержит антипатии к иным народам и национальностям, включая идеи, деяния, поступки и действия, приносящие им моральный, физический и социальный ущерб, делает межнациональное согласие невозможным. Эти формы национализма, являющиеся продуктом интуитивного или рационального самоопределения народов, сливаются и переплетаются друг с другом. Хотя явная националистическая настроенность бытового трайболизма нередко даже формально осуждается их носителями, тем не менее бытовой трайболизм и национализм находят признание в либеральном обществе. Более того, современный западный философ и культуролог М.Мафсоли считает, что наиболее рациональной формой существования индивида в современном мире стало «сообщество» наподобие древних племён. Индивид ищет в нём себе утешение, покой и моральное удовлетворение. Такого индивида Мафсоли называет «неотрайбатом». «Неотрайбаты существуют исключительно в силу индивидуальных решений продолжать носить символы племенной принадлежности»^[153]. Они становятся средствами и субъектами «индивидуального самоопределения», самое большое — «этнографического», областного или узко территориально-культурного. «Неотрайбаты» проникаются надеждой на единогласие в своём кругу, которое и порождает своего рода традиционное сообщество с определенным набором культов, символов и вкусов. В этой связи Мафсоли обратил внимание на «эстетическое сообщество» И.Канта. Речь идёт об образовании сообществ тех или иных вкусов, тождество которых и создаёт иллюзию согласия. Кант писал: «Тот консенсус, который предполагается подобным процессом, если здесь вообще возможен какой-то консенсус, ни в коем случае не строится на аргументах. Этот консенсус, намекающий и ускользающий, живущий неким спиральным образом, сочетающим жизнь и смерть, рождение и умирание, всегда оставляющий открытым вопрос своего существования. Этот консенсус определенно лишь «дуновение» сообщества»^[154].

Одна из существенных сложностей формирования отношений национального согласия в много-культурном мире заключается в том, что, имея естественное право на самоопределение во всех сферах бытия, большинство народов планеты реально не может этого добиваться. Причём не только из-за объективных причин, а прежде всего из-за шовинистической политики господствующих титульных наций внутри многонациональных стран и экономического, политического и культурного давления наиболее крупных «мировых» наций в международных отношениях. Как бы каждый народ с многочисленным или малочисленным населением не был историческим субъектом, тем более «уникальным феноменом ми-

ра, его единства и многообразия»[\[155\]](#), реальную функцию действительных субъектов исторического процесса выполняют лишь немногие. Из более чем одной тысячи не более двухсот. Культурный, тем более цивилизационный вклад других в историю ограничивается узкоместными масштабами. И дело здесь не только и не столько в численности населения. Греки — сравнительно малочисленный народ, но им принадлежит творчество целостной самобытной цивилизации, оказавшей и продолжающей оказывать позитивное воздействие на весь европейский и в целом всемирно-исторический процесс. Все те духовные ценности, которые значимы на предстоящем рубеже веков и тысячелетий и к которым интенсивно приобщаются всё более широкие круги народов мира, возникли и продолжают возникать на сравнительно узкой полосе земного шара.

Поэтому, если для одних народов национальное самоопределение имеет своим содержанием сотворчество самобытных ценностей, их потребление, преемственную передачу от поколения к поколению, то для других народов, в особенности близких к мировым центрам культурных взлётов и ренессансов, содержание самоопределения устанавливается путем использования локальных и универсальных ценностей. Эта тенденция действует и в сфере науки и техники, информации и коммуникации, и в сфере языковой и нравственно-этической, и в управлении и в политике.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исследование показало, что согласие (согласованность), как и несогласие (несогласованность) относятся к числу базисных форм организации природного, социального и духовного миров. Они близки к гармонии (и дисгармонии), симметрии (и асимметрии), зависимости (и независимости), обусловленности (и необусловленности). Вместе с тем согласие и его противоположность характеризуются не только общими с ними, но и специфическими свойствами. И чем выше уровень качественной определенности движения и развития, тем совершеннее и многообразнее природа согласия. Это обнаруживается в человеческом обществе, как в социальном опыте человека как биосоциального существа, так и в деятельности, общении и поведении самых различных социальных общностей, в том числе классов, сословий, народов, партий.

Согласие самым непосредственным образом вплетено в биосоциальную природу человека и социальные отношения всяких типов и состояний, в его образ жизни, мировоззрение, мораль, общение с себе подобными и окружающей природной средой.

Поскольку в последние годы, когда обострились социально-экономические и политические противоречия в обществе, возникли многочисленные конфликты в разных странах мира, и особенно в Российской Федерации, инициативу в исследовании согласия взяли на себя политологи. При этом согласие односторонне стало сопрягаться с конфликтом, рассматриваться как противоположность конфликта и наиболее эффективный метод преодоления гражданских, социальных, политических, национальных, конфессиональных противостояний. Это действительно так, но понимание согласия лишь как альтернативы конфликта привело к сужению поля зрения на согласие, его сущность, специфику, объем и содержание. Между тем согласие, единогласие, взаимосогласие, разногласие, несогласие, противогласие занимают большое место во взаимодействии природного и социального, индивидуального и общественного маскулинного и феминного, материального и духовного, этнического и общечеловеческого. Широкий взгляд на согласие в процессах происхождения человека и человечества, взаимосвязей социального и природного, мужского и женского, национального и межнационального, телесного и духовного дает возможность глубже и полнее осознать себя и себе подобных, учитывать все доступные ему стороны и связи в мире и в собственном жизненном опыте. Социальные, политические, культурные и иные субъекты должны разбираться в природе личностного, гражданского, политического и иных форм согласия, стать участниками согласных действий, а когда надо — и несогласных.

Научное издание

АЛИЕВ Муху Гимбатович

Социализация согласия

Утверждено к печати Дирекцией Института философии РАН

В авторской редакции

Художник *В.К.Кузнецов*

Технический редактор *Н.Б.Ларионова*

Корректор *Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 00.00.98.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 0,00. Уч.-изд. л. 5,00. Тираж 500 экз. Заказ № 051.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В.Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14

[1] Гегель. Философия истории. СПб., 1993. С. 72.

[2] Рьюиз М. Эволюционная этика: здоровая перспектива или окончательное одряхление? // *Вопр. философии.* 1989. № 8. С. 44.

[3] См.: *Вопр. философии.* 1989. N 8. С. 45.

[4] Там же.

[5] См. : *Каримский А.М.* Социальный биологизм. М., 1984. С. 178.

[6] *Тарасов К.Е., Черненко Е.К.* Социальная детерминированность биологии человека. М., 1979. С. 131.

[7] *Аристотель.* Политика // *Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 455.

[8] *Гоббс Т.* Левиафан // *Гоббс Т.* Соч. Т. 2. М., 1991. С. 99.

[9] *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 229.

[10] *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И.* Соч.: В 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 13.

- [11] Там же. С. 15.
- [12] Там же. С. 16-17.
- [13] *Сташиц С.* Человеческий род // Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей. М., 1956. С. 213, 214.
- [14] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 91.
- [15] *Калайков И.* Цивилизация и адаптация. М., 1984. С. 8.
- [16] Там же. С. 9.
- [17] Там же. С. 35.
- [18] См.: Этическая мысль. 1991. М., 1992. С. 345
- [19] *Гиллиган К.* Иным голосом /Пер. с англ. // Этическая мысль. 1991. М., 1992. С. 345.
- [20] Там же. С. 352.
- [21] Там же. С. 353.
- [22] *Артемьева О.В.* Человек=мужчина+женщина // Этическая мысль, 1991. М., 1992. С. 346.
- [23] *Гегель.* Философия права. М., 1990. С. 209.
- [24] Там же. С. 210-211.
- [25] Там же. С. 215.
- [26] Там же. С. 210.
- [27] *Шопенгауэр А.* Метафизика половой любви // *Шопенгауэр А.* Сборник произведений. Минск, 1998. С. 339-388.
- [28] Там же. С. 349.
- [29] Там же.
- [30] Там же.
- [31] Там же. С. 354.
- [32] Там же. С. 356.
- [33] Там же.
- [34] Там же.
- [35] Там же.
- [36] *Соловьев Вл.* Сочинения. М., 1990.Т. 2. С. 493.

- [37] Там же. С. 494.
- [38] Там же. С. 495.
- [39] Там же. С. 505.
- [40] Там же. С. 507.
- [41] Там же. С. 507.
- [42] Там же. С. 508.
- [43] Там же. С. 511.
- [44] Там же.
- [45] *Fromm E.* The art of Loving. N. Y., 1954. P. 111.
- [46] См.: *Гегель.* Философия права. М., 1990. С. 208.
- [47] *Бердяев Н.* О назначении человека // Мир философии. М., 1991. С. 261.
- [48] *Фрейд З.* Неудовлетворенность культурой // Мир философии. Ч. 2. М., 1991. С. 294.
- [49] *Бердяев Н.* Указ. произведения. С. 261.
- [50] Там же.
- [51] Там же.
- [52] Там же. С. 262.
- [53] *Фрейд З.* Неудовлетворённость культурой // Мир философии. Ч. 2. М., 1991. С. 292.
- [54] Там же.
- [55] Там же. С. 293.
- [56] *Гиллиган К.* Указ. произведения. С. 357.
- [57] Там же. С. 364.
- [58] *Льюис К.С.* Любовь /Пер. с англ. // Вопр. философии. 1989. № 8. С. 107.
- [59] Там же.
- [60] Там же. С. 110.
- [61] Там же.

- [62] Коллонтай Г. Физическо-моральный порядок // Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей. М., 1956. С. 368.
- [63] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 102.
- [64] Нами образованный термин, о содержании которого речь пойдет ниже.
- [65] Аристотель. Соч. Т. 4. М., 1984. С. 379.
- [66] См.: Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 320.
- [67] Гоббс Т. Соч. М., 1989. Т. 1. С. 329.
- [68] Там же. С. 331.
- [69] Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. М., 1906. С. 29.
- [70] Кропоткин П.А. Этика. М., 1991. С. 170.
- [71] Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 148.
- [72] Макаренко А.С. Соч. В 7 т. Т. 7. М., 1958. С. 13.
- [73] Фромм Э. Характер и социальный процесс // Психология личности. Тексты. М., 1982. С. 49.
- [74] Там же.
- [75] Там же.
- [76] Там же. С. 51.
- [77] Там же. С. 52.
- [78] Там же.
- [79] Там же. С. 49.
- [80] Леонтьев А.Н. Об историческом подходе в изучении психики человека // Психологическая наука в СССР. М., 1959. Т. 1. С. 23.
- [81] Гумбольдт В. Язык и философия культуры. М., 1985. С. 31.
- [82] Там же. С. 31.
- [83] Бейлс Р. Теория и исследование малых групп. Социология сегодня // Пер. с англ. М., 1965. С. 330.
- [84] Там же.
- [85] Личко А.Е. Психопатии и акцентуации характера в подростковом возрасте. Л., 1983. С. 178-179.
- [86] Фромм Э. Автоматический конформизм // История зарубежной психологии. Тексты. М., 1986. С. 172.

- [87] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 2. С. 222
- [88] Там же. С. 214.
- [89] Там же.
- [90] Струве П. Индивидуализм и социализм // Вопр. философии. 1992. № 12. С. 85.
- [91] Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Мир философии. М., 1991. Ч. 2. С. 297.
- [92] Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Вопр. философии и психологии. 1891. № 2. С. 149.
- [93] Кэмбелл Дж. Свобода и сообщество // Вопр. философии. 1992. № 12. С. 117.
- [94] Там же. С. 116.
- [95] Там же. С. 113.
- [96] См.: Алексеева Т.А. Джон Роулс и его теория справедливости// Вопр. философии. 1994. № 10. С. 27.
- [97] Конфликты и согласие в современной России. М., 1998. С. 17.
- [98] Там же.
- [99] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 21.
- [100] См.: Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 179.
- [101] Шиллер Ф. Статьи по эстетике. М., 1935. С. 119.
- [102] Там же. С. 109.
- [103] Гегель. Работы разных лет. М., 1971.Т. 2. С. 61.
- [104] Там же.
- [105] Там же.
- [106] Там же. С. 61-62.
- [107] Там же. С. 56.
- [108] Там же. С. 57.
- [109] Там же. С. 56.
- [110] Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 76.
- [111] Горелов А. От расщепленного человека к целостной личности // Общественные науки и современность. 1991. № 1. С. 137.

- [112] *Планк М.* Научная автобиография. М., 1958. С. 11.
- [113] *Ксенофонов В.П.* Духовность как экзистенциальная проблема // *Философские науки.* 1991. № 12. С. 43.
- [114] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 39. С. 176.
- [115] *Фрейд З.* Неудовлетворённость культурой // *Мир философии.* Ч. 2. М., 1991. С. 287.
- [116] *Сорокин П.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 148-149.
- [117] *Мюллер М.* Смысловые толкования истории // *Философия истории. Антология.* М., 1994. С. 276.
- [118] Там же. С. 278-279.
- [119] Там же. С. 279.
- [120] *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической философии. М. 1989. С. 77-78.
- [121] *Мюллер М.* Смысловые толкования истории. М., 1994. С. 275.
- [122] *Фрейд З.* Указ. произведение. С. 289.
- [123] *Новгородцев П.И.* Содержание общественного идеала // *Власть и право. Из истории русской правовой мысли.* Л., 1990. С. 226.
- [124] Там же. С. 227.
- [125] Там же.
- [126] *Клаузевиц К.* О войне. М., 1934. С. 5.
- [127] См.: *Философские основания теорий международных отношений.* Вып. 1. М., 1987. С. 61.
- [128] *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 259.
- [129] Там же.
- [130] Там же. С. 260.
- [131] См.: *Гегель.* Философия права. М., 1990. С. 470.
- [132] *Философский энциклопедический словарь.* М., 1983. С. 395.
- [133] *Краткий словарь по социологии.* М., 1989. С. 171.
- [134] См.: *Численность и расселение народов мира.* М., 1962. С. 29.
- [135] *Тишков В.* Концептуальная эволюция национальной политики в России // *Национальная политика России: история и современность.* М., 1997. С. 616.
- [136] *Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций // *Философия истории. Антология.* М., 1994. С. 34.

- [137] Гегель Г.В. Работы разных лет. М., 1970. Т. 1. С. 78.
- [138] Ёи.:Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия. СПб., 1909. С. 7.
- [139] Агаев А.Г. Нацология. Философия национальной экзистенции. Махачкала, 1992. С. 71.
- [140] Там же. С. 75.
- [141] Там же. С. 76.
- [142] Гегель. Философия права. М., 1990. С. 371.
- [143] Гоббс Т. Избр. произведения. М., Т. 2. С. 154.
- [144] Там же. С. 155.
- [145] Вольтер. Философские сочинения. М., 1988. С. 258.
- [146] Там же.
- [147] Там же. С. 261.
- [148] Кант И. Сочинения. М., 1994. Т. 8. С. 6.
- [149] Лазурский А.Ф. Классификация личностей // Психология личности. М., 1982. С. 262.
- [150] Гегель. Философия права. М., 1990. С. 316.
- [151] Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 258-259.
- [152] Гегель. Философия истории. Антология. М., 1994. С. 95.
- [153] См.: Вопр. философии. 1993. № 3. С. 57.
- [154] Там же.
- [155] Абдулатипов Р.Г. Нации на распутье: опасные заблуждения оракулов национализма // Национальная политика России: История и современность. М., 1997. С. 575.