

Современная социальная теория

М.С. Каган

ДИАЛЕКТИКА БЫТИЯ И НЕБЫТИЯ В ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА¹

Определение исходных социологических понятий

Начать выяснение проблемы, обозначенной в названии этой главы, следует с уточнения содержания исходных понятий «общество», «общественное бытие», «социум», «социальное», «социальность» – даже в годы господства у нас квазимарксистского догматизма они не имели однозначного истолкования, тем менее определенно они осмысляются в наши дни; по-разному трактуется и соотношение их содержания с содержанием понятий «человек», «культура», «цивилизация». Неудивительно, что свое «Введение в социальную теорию» Ю.М. Резник начал с категориального анализа, считая исходной в социальной философии, как и в изучающих общество науках, понятие «социальное» (1).

Действительно, если мы называем изучающий общество раздел философии «социальной философией» и эпитет «социальное» используем самым широким образом для спецификации всего того, что свойственно обществу (в Предметных указателях к этой и к следующей монографиям Ю.М. Резника данный эпитет наличествует в 18 понятиях, а в «Новейшем философском словаре», изданном в 1988 г. в Минске, более чем в 20, хотя экспликации самого термина «социальное» там нет, как нет его и в российских Философских словарях и энциклопедиях, включая монументальную «Новую философскую энциклопедию» издания 2001 г.), то строгое теоретическое мышление предполагает выяснение того, что же имеется в виду при использовании данного понятия, придавая ему *категориальный*

¹ Публикуемая статья является сокращенным текстом главы из завершаемой автором монографии «Метаморфозы бытия и небытия: современная трактовка онтологии с системно-синергетической точки зрения». Исходное положение автора – необходимость различать *логический* и *онто-логический* подходы в данной области философского знания: если предметом логики является анализ *бытия* и *небытия* как категорий теоретического мышления (по Гегелю третья категория - *становление*), инвариантных для всех проявлений бытия, то предметом онтологии должны быть специфические закономерности основных сфер бытия; в предыдущих работах автора показано, что такими сферами (качественно и модально различными формами существования сущего) являются *природа*, *общество*, *культура* и *человек*. Соответственно в данной монографии за логико-категориальным анализом трактовки сущего следует анализ морфологический, обосновывающий наличие указанных четырех сфер бытия и открывающий возможность и необходимость онтологического рассмотрения особенностей каждой из них, не только на *феноменологическом* уровне, но прежде всего на уровне *субстанциальном*. Опубликовано в: Личность. Культура. Общество. 2003. Т. 5. Вып. 1-2 (15-16). С. 33-56.

статус. Тем более, что как убедительно показал Ю.М.Резник, оно толкуется в философии XIX – XX столетий отнюдь не однозначно.

Предложенный им путь решения проблемы основан на соотнесении данного понятия с рядом других, смежных, но явно отличных по смыслу, что эвристически, несомненно, продуктивно, но все же оставляет неясным два существенных момента: 1) исчерпывает ли эмпирически найденный перечень понятий, с которыми соотносится «социальное», не всегда являющихся его антонимами, круг явлений, необходимых для выявления специфики «социального», а, значит, способен ли такой «дихотомический анализ» выявить с необходимой полнотой характеристики искомого явления, и 2) не стоит ли за исследуемым явлением некая форма бытия, которая должна быть обозначена *не прилагательным, а существительным*, т.е. не есть ли «социальное» свойство, производное от «социальности», а в таком случае, не следует ли исходной эпистемологической проблемой считать теоретический поиск содержания *социальности как субстрата общественного бытия*, определяющего модальность самого существования человеческого общества, а, быть может, и его *субстанциальную основу*? Но в таком случае эффективен другой путь анализа – не эмпирически-дихотомический, а системно-дедуктивный, идущий не «снизу», а «сверху», от бытия как некоей *метасистемы* к своеобразию общества как его *подсистемы*.

Такой анализ архитектоники бытия был осуществлен автором этих строк в ряде предыдущих работ (2) и здесь нет необходимости и возможности его повторять; ограничусь формулированием его результатов как исходного пункта данного анализа. Основными формами бытия являются:

- *природа* в масштабе космоса и на всех трех (микро, макро и мега) уровнях существования материального мира, представляющего в многообразии физических, химических и биологических структур;
- *человеческое общество* как сверхприродная реальность, сформировавшаяся в процессе выхода одного из животных за пределы действия биологических законов;
- само это животное – *человек*, в котором органически соединились генетически изначальные природные и вновь обретавшиеся им общественные качества;
- *культура*, понимаемая как способ деятельности человека, обеспечивший органическое соединение его природных и социальных качеств благодаря опредмечиванию его биологически не программируемой деятельности, создававшей вокруг него новую предметную среду («*вторую природу*», согласно известной метафоре), которая стала играть роль «*ненаследственной памяти*» человечества; при этом закономерности формирования человека в *филогенезе* – в истории рода - всякий раз повторяются в *онтогенезе* – в биографии каждого индивида, что делает челове-

ка наиболее сложным в его сущности и в его существовании системным образованием - *био-социо-культурным*.

Примечательно, что к сходному выводу в анализе строения бытия пришел Н.С. Розов, сочтя необходимым дополнить выделенные К. Поппером «три мира – материальный, психический и культурный» (3) четвертой, в его терминологии, «сферой» - «*социосферу*, поскольку явления и законы, связанные со взаимодействиями индивидов, групп и сообществ, с властью, собственностью, кооперацией, конфликтами, статусами, хоть и связаны теснейшим образом с явлениями и законами психосферы и культуросферы, но никоим образом не сводимы к ним».

При этом Н.С. Розов справедливо заметил, что подобное совпадение концепций «редко бывает случайным. По-видимому, в пестром хаосе современных философских, социальных, культурологических идей начинают кристаллизоваться некие твердые структуры, имеющие устойчивые бытийные, объективные основания. Разведение предметности в широком смысле по четырем сферам, осуществленное независимо друг от друга в разных мыслительных традициях, явно входит в этот процесс кристаллизации») (4).

Согласно такой логике теоретической дедукции, человеческое общество неправомерно считать *единственной формой бытия, противостоящей природе* (а именно такое представление было характерно для советской версии марксистской философии, которая разделялась на «диамат» и «истмат»: первый сводился к «*диалектике природы*» (по определению Ф. Энгельса), второй - к «*общей социологии*» (по формулировке В.П. Рожина); это приводило к признанию и человека, и культуры «подразделениями» общества, а при последовательном развитии такой позиции, подкреплявшейся неудачным переводом одного из тезисов К. Маркса о Л. Фейербахе, выражалось в простом отождествлении содержания понятий «*человек*» и «*общество*» (например, в работах В.В. Орлова) Несомненно, что человек, общество и культура образуют единую, противостоящую природе в результате радикального преобразования «снимаемых» ею биологических законов, супер-сверхсложную систему, однако каждый из составляющих эту метасистему ее подсистем имеет *собственное содержание, специфическое строение, особые способы функционирования и законы развития*, ибо различны *модальности бытия* человека, культуры и общества. Соответственно перед социальной онтологией и встает исходный для нее вопрос: *какова же модальность общества как специфической формы бытия?* Очевидно ведь, что она отличается от модальностей и человека как *живого существа*, и культуры или цивилизации, как бы конкретно ни истолковывать содержание этих понятий.

Сохраним в качестве исходного пункта наших рассуждений взгляды на сей предмет К.Маркса, признаваемого высоким авторитетом в данной области теоретического знания большинством зарубежных ученых (в дан-

ном случае его позицию разделяют и М.Вебер, и Н.Луман, и Э.Гидденс (5), как и основоположник немецкой социологии и культурологии Ф.Тённис, хотя и различавший «общество» и «общность» (Gesellschaft и Gemeinschaft), но в пределах инвариантного в обеих системах *типа отношений между людьми* (6). Ибо суть понимания К.Марксом общества состоит именно в том, что оно является «не суммой индивидов», а совокупностью «тех связей и отношений, в которых ...индивиды находятся друг к другу» (7); эти отношения и называются *общественными* (gesellschaftliche) или *социальными* (от французского *société*).

Сейчас догматическое отношение к взглядам К.Маркса сменилось полным их игнорированием (весьма любопытно в этом отношении сравнение экспликаций понятия «общество» в Философском энциклопедическом словаре издания 1983 г. и в Новой философской энциклопедии, вышедшей в 2001 г., где автор соответствующей статьи обошелся вообще без анализа понимания общества основоположником марксизма, роль которого в истории социальной философии не отрицают на Западе даже его непримиримые противники - таковы уж детские, мягко говоря, особенности российской национальной психологии, изжить которые нам все еще не удастся – мы либо расстреливаем царскую семью и разрушаем храмы, либо призываем к восстановлению в правах печально-знаменитой идеологической триады графа С.С.Уварова «православие, самодержавие, народность»!)....Необходим, однако, объективный анализ взглядов основоположника марксизма для выявления сильных и слабых сторон его социально-философской концепции.

Анализ общественных отношений привел К.Маркса к различению двух уровней их проявления - *производственных* отношений, названных им образно «*базисом*» общества, и организационной «*надстройки*» над этим «базисом» - *политических и правовых* отношений. Однако проблематичной оставалась связь данной структуры с другим расчленением социальной реальности - на «*общественное бытие*» и «*общественное сознание*», при ставшем общепринятым в марксистской социальной философии определении «*материального*» характера базиса и «*идеологической*», по В.И.Ленину, т.е. *духовной* – сущности надстройки.

Говоря о взглядах самого К.Маркса (а не об их неадекватных изложениях популяризаторами и вульгаризаторами), нужно иметь в виду, что «материальными» он считал *производительные силы* и реализовавший их действие *способ производства*, но не *производственные отношения* людей, а противопоставляя «*общественное сознание*» «*общественному бытию*», имел в виду *специализированно-теоретическую* форму сознания, действительно противоположную практической модальности бытия. И действительно, практика общественного бытия не может быть определена понятием «*материальная*», поскольку в ее недрах живет *управляющая ею духовная энергия человеческого сознания*. К такому же заключению при-

шел А.С.Кармин: «...Никакие общественные отношения, в том числе и экономические, не являются независимыми от сознания», и потому «их нельзя считать материальными в точном смысле этого слова. Следовательно, то, что в историческом материализме называют общественным бытием, не есть какой-то особый вид материи» (8).

И точно так же общественное сознание является духовной деятельностью только в сфере, которую К.Маркс называл «*духовным производством*», а в сфере практики оно рождается, реализуется и функционирует *в ее, практики, материальных формах* (так же, например, как о скульпторе или музыканте говорят, что «он мыслит в материале», пластическом или акустическом, а не «переводит» в эти материалы словесно вырабатываемые мысли).

Приходится заключить, к явному неудовольствию догматиков от «материалистического монизма», что бытие социума *многомерно* и что модус его существования не определяется категориальной оппозицией «*материальное – духовное*»: дело не только в том, что социальное бытие не является *чисто материальным*, в отличие от бытия природы (вопреки взглядам некоторых современных российских философов, быстро и без всякого стеснения сменивших примитивный материализм на столь же примитивный мифологический анимизм, приписывая духовность, субъектность, свободу воли *природе, и даже не только живой*, и обращаясь в качестве аргументов к метафорическому мышлению поэтов и к мифологическому сознанию древневосточных народов и дикарей ! Так великое наше завоевание свободы мысли, слова, печати оборачивается произволом говорения чего угодно о чем угодно, лишь бы «бежать впереди прогресса»...), а сознание общества не сводится к «духовному производству», но и в том, что онтологическая плоскость, в которой соотносятся материя и дух, *не является определяющей в бытии общества* – его бытие характеризуется *иного рода онтическим качеством, качеством иной модальности* – это станет очевидным, если мы сопоставим в данной плоскости политическую практику с материальным производством, или правовую практику с духовной моралью.

А в этой связи напрашивается и общее недоумение – существуют ли теоретические основания для того, чтобы считать возможным определять все сущее простейшей дихотомией «*материальное – духовное*»? Она ведь была порождением наивного мифологически-религиозного сознания и сохранена в перевернутом виде гносеологически-ориентированным философским мышлением – отсюда канонизированное в советской философии представление об «*основном вопросе философии*» как *познавательном отношении духа к материи* (в этом отношении *гносеологизировавшая философию* позиция Ф.Энгельса и В.И.Ленина существенно отличалась от признания К.Марксом *онтологических оснований философского мышления в учении о практике*). Но возникает и еще более общий вопрос: про-

дуктивно ли в онтологическом анализе руководствоваться унаследованным от римской логики классическим правилом «*исключенного третьего*», и не предпочтительна ли эвристически *тетралемма логики Веды*, согласно которой все сущее может быть *или тем, или этим, или и тем и этим, или ни тем ни этим*? Во всяком случае, непредвзятое рассмотрение общественных отношений приводит к выводу, что их *специфический субстрат не является ни материальным, ни духовным, ни «и тем и этим»*, а именно «*ни тем ни этим*», и потому его нужно обозначить понятием, которое зафиксировало бы эту его *особую модальность*.

Такое понятие не нужно изобретать – оно давно уже существует в философском лексиконе, только ему не придавалось значения *категории субстанциального масштаба* – я имею в виду категорию «*социальность*» (в «социальной теории» Ю.М.Резника оно фигурирует в форме прилагательного «*социальное*», рассматриваемом, однако, как существительное, но кажется предпочтительным привести грамматическую форму в соответствие с его содержанием, которое имеет все основания претендовать на статус *субстанции данной сферы бытия - человеческого общества*).

Аналогичная логика рассуждений (что показано в соответствующих главах настоящей книги), примененная в анализе других сфер бытия – и природы, и культуры, и человека, позволяет прийти к общему выводу о несостоятельности традиционного понимания монизма как философской концепции, основанной на признании *одной субстанции* – либо *материи*, либо *духа* (в любой его трактовке, от религиозной до солипсистской); нет оснований считать предпочтительной и *дуалистическую* позицию, основанную, как показали рассуждения Р.Декарта, на *той же дихотомии «материальное – духовное»*, представляющей в человеке как «*физическое – психическое*» и имеющей поэтому частный с онтологической точки зрения характер. Можно понять тех современных философов, которые видят выход из положения в обращении к понятию «*плюрализм*» (хотя и с предложенным Л.Н.Столовичем добавлением превратившего его в оксюморон эпитета «*системный*»), потому что признание наличия *нескольких субстанций, выделенных чисто эмпирически*, а значит, произвольно, не раскрывает *архитектонику бытия как исторически самоорганизовавшейся системы*; системный же подход тем и отличается от плюралистического, что не останавливается на признании множества элементов изучаемого явления, но, применяя *критерий необходимости и достаточности*, выявляет его *строение* (архитектонику). В данном случае это означает: субстанций может – и должно! – быть столько, сколько в бытии мира существует *не сводимых друг к другу онтологических форм*.

Изложенный выше результат системного анализа бытия выявил существование четырех субстанций: субстанция природы – *материальность*, определяемая атрибутивными материи пространственно-временными свойствами; субстанция общества – *социальность* как вне-

природная система отношений людей в их совместном деятельностном бытии; субстанция культуры – сама эта *деятельность*, творящая «вторую природу» и в ней человека как природно-сверхприродное существо; субстанция человеческого бытия – *вочеловеченность* как системное качество этого уникального живого существа, которое вбирает в себя социальное и культурное субстанциальные начала, обретая тем самым *био-социо-культурную* качественную определенность.

Не касаясь сейчас определения сущности двух последних понятий, чему будут посвящены следующие главы данной монографии, остановлюсь на анализе субстрата *социальности*. В социальной философии не только не признана данная категория, но нет единства в понимании сущности самой, обозначаемой ею, формы бытия: достаточно отметить принципиальные расхождения в понимании отношения *социальной* формы существования и *биологической* (от их абсолютного противопоставления до «обнаружения» так называемой «*социобиологией*» социальных отношений в жизни животных); столь же резко расхождение взглядов на взаимоотношение общества и *культуры*, общества и *цивилизации*, общества и *человека*, общества и *личности*. Существует, однако, достаточно оснований считать, что сложившиеся во второй половине XX века системный подход и синергетическая методология исследования процессов самоорганизации сложных систем открывают новые возможности решения данной проблемы.

Они состоят, во-первых, в понимании социальной структуры взаимоотношений людей как *сверхсложной системы*, многоуровневой и многоэлементной на каждом уровне, с исторически подвижным соотношением ее подсистем и элементов, и во-вторых, в выявлении закономерностей ее генезиса и всего последующего развития как особого, наиболее сложного проявления открытых синергетикой процесса самоорганизации диссипативных систем. Рассмотрим оба аспекта данной проблемы более внимательно.

Проблема строения социальной формы бытия

Понимание социальности как *системы отношений между людьми в их совместной жизнедеятельности* делает необходимым структурный анализ этой системы. Совершенно очевидно, что она формируется на уровне производства необходимых для жизнеобеспечения социума материальных средств существования людей, включает, далее, столь же необходимые ему способы организации совместной жизни и деятельности членов общества – политические и правовые, этические и игровые, и, наконец, такие средства управления поведением людей в их взаимоотношениях и их отношении к природе, которые не заключены в биологических механизмах врожденных индивиду инстинктов. Так исторически формируются многосторонняя по ее формам *социальная практика* и по-

рождаемое ее потребностями *духовное отношение* человека к соучастникам совместного бытия в социуме (к *Другому*, как принято это формулировать в современной философской антропологии).

Уже в «Тезисах о Фейербахе» К.Маркс ввел в философию категорию *практики* (и не только в гносеологию, в роли «критерия истины»), как считали советские философы, подменявшие взгляды основоположника марксизма их далеко неадекватной ленинской трактовкой, если не вульгарно-примитивной сталинской, а *прежде всего в онтологию*, ибо, по К.Марксу, практика есть *форма общественного бытия*.

Д.Лукач справедливо подчеркивал, что критика К.Марксом позиции Л.Фейербаха исходила из того, что «общественное бытие, как активное приспособление человека к окружающему его миру, основывается прежде всего и постоянно на практике... Практика объективно оказывается онтологически центральным пунктом человеческого бытия человека (*des Menschseins des Menschen*), тем центральным пунктом его бытия как человека и общественного существа, исходя из которого только и могут быть адекватно поняты все другие категории в их развивающейся бытийности» (9). Отсюда следовал вывод, что без «анализа человеческой практики (в широком смысле), невозможна никакая объективно обоснованная, верная онтология» (10) (понятно, почему группа югославских философов-марксистов назвала свой журнал «Практика»), практике же, как *форме общественного бытия*, имманентна работа сознания, которое является ее направляющей и корректирующей духовной энергией.

И филогенез, и онтогенез, начинаются с зарождения *сознания в бытии*, поначалу «растворенного» в бытии, еще не научившегося отделять себя от практики, но и после того, как оно обрело самостоятельность, дабы влиять на практику не только изнутри, но и извне, и более квалифицированно, чем это может делать обыденное сознание самих практиков, последнее сохраняло исходную форму своего деятельного существования, и сохраняет ее по сей день, ибо таково, специально разъяснял автор «Капитала», кардинальное отличие сознательной деятельности человека от инстинктивного поведения животного, т.е. сущность «*идеального*») (11).

Современные психологические исследования показали, что практическая человеческая деятельности содержит не только этот идеальный прообраз деятельности («*модель потребного будущего*», по замечательной формулировке Н.А.Бернштейна), но и целый «пучок» психологических механизмов духовного уровня (*установку, внимание, волю, знания, ценностные позиции* действующих лиц), которые вместе с проектами опосредуют каждый акт практических действий.

Так практика как основа социальной формы бытия выводит нас к имманентному ей проявлению социальности – к порождаемой ею *духовной энергии человеческой психики*. Это удивительное свойство человека было замечено в самой глубокой древности, но, естественно, не могло

быть тогда адекватно осмыслено - до сих пор оно загадочным и весьма неоднозначно трактуется философами, а в психологической науке и педагогике вообще отсутствует. Мифологически-религиозное сознание считало источником одухотворенности человека Божество и отождествляло ее с религиозным чувством (вспомним, что христианская мифология, узурпировавшая это, нравственное по его природе и сути, качество человека, сделала одним из персонажей Божественной Троицы *Святой Дух*; соответственно служителей церкви стали именовать «*духовенством*»).

Религиозная философия, особенно последовательно в России, истолковывала духовность именно таким образом – понятие «дух» переходило из названия в название книг Н.А.Бердяева, который определял «духовность» как «богочеловеческое состояние», обретение коего есть «главная задача человеческой жизни» (12).

Понятно, что позитивистски ориентированная научная и философская мысль исключала из поля своего зрения вместе с религиозной мистикой и действительно иррациональную активность человеческого духа, отправляясь на поиски корней нравственности в психофизиологических реакциях животных; один из достаточно ярких примеров – соответствующая трактовка П. Кропоткиным происхождения альтруизма (13). Третьей позицией в классической европейской философии была деперсонализация религиозного представления о Духе и его субстанциализация в шеллинго-гегелевском понятии «*Абсолютный Дух*», а затем отождествление В.Дильтеем и неокантианцами «*духа*» и «*культуры*» в противопоставлении «*наук о духе*» или «*о культуре*» «*наукам о природе*».

Двадцать лет тому назад автор этих строк писал в статье «О духовном» отмечал несостоятельность распространенной в советской философии подмене «духовности» «сознанием», считая ее «атрибутом человека как субъекта», т.е. *целостным осуществлением детерминированной социокультурно, а не биофизиологически, деятельности психики*, имеющей поэтому две разномасштабные формы проявления: «духовную жизнь личности» и «духовную жизнь общества» (14). В современной отечественной философии понятие это получает различные толкования – от пантеистического признания духа *атрибутом всей природы* (нынешняя позиция В.Н.Сагатовского) (15) до его сведения к *ценностно-осмысляющей, идеологической* формы деятельности сознания, наряду с *интеллектуальной деятельностью, осуществляющей научное познание объективных законов бытия* (точка зрения В.Ж.Келле) (16).

Не вступая сейчас в полемику с представителями этих концепций, я сохраняю убеждение в предпочтительности сформулированной мною прежде трактовки данного понятия, на протяжении всей истории философской мысли противопоставлявшегося понятию «*материя*» («*материальность*», «*материальное*») и имевшее, тем самым, тот же онтологический масштаб, а его распространение с бытия человека на бытие природы

несостоятельно уже потому, что неизбежно ведет к религиозной мифологизации бытия, возрождение которой в наше время, психологически понятное в условиях падения диктатуры советского квазимарксизма, не становится от этого теоретически весомым; во всяком случае, распространение *специфических социокультурных* форм и свойств бытия человека на *энергетические* формы и *биологические или физические* свойства материи, кажущееся антипозитивистским актом научного мышления, на самом деле приводит к тому же результату, только с другого конца: переносятся ли биологические свойства на социальное бытие или социальные свойства на биологическое бытие, результатом в обоих случаях является *отождествление высших и низших форм жизни*.

Духовность человека – не материальное свойство природы и не мифический Божий дар, а плод *исторически формировавшихся внебиологических взаимоотношений людей*, порожденный нуждами новой формы их практического бытия и служивший выходу людей из подчинения силам природы – и власти инстинктов, и неодолимости смерти: служившее этой цели мифологическое сознание и стало поэтому первым духовным регулятором поведения человека, подчинявшего его «зоологический индивидуализм», табуируя антисоциальные формы поведения индивида в родоплеменном коллективе и самих этих коллективов. Их изначальное противостояние по принципу «МЫ - ОНИ», порождавшееся унаследованным от звериных предков утилитарным, корыстным, доходившего до каннибализма отношения популяций предлюдей, вытеснялось отношениями культурными, т.е. *межсубъектными, духовно-нравственными*, так сказать «*партнерскими*» - отношениями «МЫ» к «ВЫ», а по мере выделения из «МЫ» индивидуально-своеобразного «Я» его отношением к другому как к «ТЫ», а не как «ОН» и, тем более, не «ОНО» (в этой системе местоименных символов данные ситуации описываются в философской антропологии, начиная с М.Бубера, и в социальной психологии, начиная с БФ.Поршнева).

Психика, ставшая биологическим регулятивным механизмом поведения высших животных, в процессе антропосоциогенеза породила эту неизвестную животным, специфически-человеческую – т.е. *культурную - духовную энергию, необходимую для передачи внебиологическим, внеинстинктивным путем вырабатываемых индивидом знаний, ценностей, проектов и умений другим людям*, не только кровным родичам, не только соплеменникам, не только современникам, *но и неизвестным ему потомкам*, что значит - *бескорыстно*, и более того - *подчас жертвенно*.

И этот социальный по своему происхождению и значению *филогенетический* процесс будет на протяжении всей истории человечества всякий раз повторяться в *онтогенезе*, в котором воспитание индивида как процесс его *социализации* формирует отношение к Другому не как к *объекту* моих притязаний, а как к *субъекту*, т.е. человеку, принципиально

мне равному, при всех его от меня отличиях, равно свободному в своих взглядах и действиях и ценного для меня в этой его *само-бытности*, уникальности и симметричном отношении к моему «Я» как к «Ты»; так рождается духовный по своей сути нравственный феномен *дружбы* – этой мельчайшей «единицы» *социального бытия человека*. А на этой основе оказалось возможным распространение духовного отношения к человеку на восприятие природы как к «*квазисубъекту*» и к создававшимся воображением мифологически-божественным «*иллюзорным субъектам*», а затем и к осознававшимся ирреальными *художественно-образным* моделям человека как субъекта.

Подчеркну сразу, предвосхищая последующий анализ в главе об онтологии человека, что такова функция *воспитания*, а не *образования* – цивилизационного процесса передачи индивиду определенной суммы накопленных обществом *знаний*, безотносительных к духовным ценностям, нравственным, гражданским, эстетическим, поскольку знание как таковое «*добру и злу внимает равнодушно*»; для педагогики и психологии эпохи научно-технического прогресса характерным стало сведение целостной деятельности человеческого сознания к *мышлению*, т.е. к *познавательной активности* интеллекта, и игнорирование других сторон сознания – *ценностно-осмысляющей бытие, проектирующей грядущее бытие и порождающей межсубъектные духовно-нравственные отношения между людьми*; отсюда – отсутствие в психологии самого понятия «*духовность*»: из множества возможных примеров ограничусь достаточно представительной ссылкой на изданный у нас перевод работы известного немецкого психолога Ф.Кликса «*Пробуждающееся мышление: у истоков человеческого интеллекта*», в котором исторический процесс человеческого сознания свелся к формированию «*мышления*» (Denken) и «*интеллекта*» (Intelligenz) и отсутствует даже слово «*духовность*», игравшее, как известно, такую огромную роль в словаре немецкой классической философии, а представлявший эту книгу видный советский психолог Б.Ф.Ломов охарактеризовал ее в предисловии как «*прекрасный пример применения системного подхода, реализующего принцип материалистической диалектики в специальной науке...*» (17).

Понятно, что в другом направлении современной психологии, ориентирующемся на психоаналитическую теорию – например, в книге Я.Нойманна «*Происхождение и развитие сознания*» - проблема духовности отсутствует по иным методологическим причинам: «*В отличие от других возможных и необходимых методов исследования, рассматривающих развитие сознания в его связи с окружающими внешними факторами, - пояснил сам он во Введении, - наше исследование в большей степени связано с внутренними, психическими и архетипическими факторами, определяющими ход этого развития*», которые заключены в мифологии и, в соот-

ветствии с утверждениями К.Г.Юнга, «наследуются также, как морфологические элементы человеческого тела» (18).

Игнорирование психологией (и, соответственно, опирающейся на нее педагогической теорией) духовности человека именно как психического явления, сохраняется в отечественной психологии по сей день – сошлюсь на обобщающее исследование крупнейшего ее представителя в конце прошлого века Л.М.Веккера «Психика и реальность: единая теория психических процессов», во всеохватывающем, казалось бы, проблемном пространстве этой теории феномен духовности полностью отсутствует...(19).

Между тем, происхождение этого удивительного явления в деятельности человеческой психики, без анализа которого нельзя понять ни формирование мифологического сознания, ни преобразование всех унаследованных человеком от его животных предков зачатков развитых им на новой – социально-поведенческой – основе психических «механизмов», может быть рационально объяснено только при выявлении *потребности в нем общества как системы социальных отношений*.

Это значит, что сила социальности использует для своего осуществления, самоутверждения и развития, не только материальные средства общественного производства, политико-правовые средства организационной практики, идеологию, вырабатываемую специализированным духовным производством, но и «духовные чувства» (К.Маркс) как особый, ценностно-ориентированный способ связи человека с человеком, воплощавшийся в зарождении *нравственности и художественно-мифологическом освоении* людьми природы. Во всех этих действиях она – *социальность* – остается сама собою, *особой формой бытия*, не редуцируемой ни к свойствам материи, ни к жизни духа, ни к их совместному существованию в тех формах, в каких это происходит в культуре и в бытии человека. Это и заставляет признать *субстанциальный статус социальности* в жизни общества.

Трактовка различий между *монизмом, дуализмом и плюрализмом* может иметь в социальной философии только один рациональный смысл: при взаимосвязанности и взаимозависимости материальной практики и ее духовного осмысления последнее возникает, и внутри бытия, и отделившись от практики в сфере «духовного производства», именно *как осмысление практики*, оказывающее на нее обратное регулятивное воздействие (авторы «Немецкой идеологии» точно подметили этимологическую фиксацию данного отношения в немецком языке, обратив внимание на то, что термин «сознание» - *das Bewusstsein* – есть сокращенное *das bewusste Sein* - «осознанное бытие») (20). В этом – и только в этом – реальный смысл проблемы «*первичность – вторичность*», придающего мировоззрению *монистический характер*, когда тогда как дуализм является признанием *независимости друг от друга происхождения* материального и духовного

аспектов социального бытия, а *плюрализм* – типично позитивистским представлением о множестве самостоятельных, рядоположенных, параллельных друг другу эволюционных процессов, протекающих в материальном производстве, в политической жизни, в науке, в искусстве (точнее, в каждом виде искусства), в философии – и т.д.

Неразрывность бытия и сознания в жизни общества объясняет *взаимоотношения общества и культуры* – от абсолютизации одной из этих форм бытия, как бы «поглощающей» вторую, до их неразличения в вошедшем в обиход синтетическом понятии «*социокультурный*» (21), а затем в синонимизации понятий «*социокультурный*» и «*цивилизационный*» сторонниками распространившегося в последние годы так называемого «*цивилизационного подхода*» к истории, противопоставляемого традиционно-марксистскому формационному подходу (22).

Однако уже отмечавшееся различие самих модусов существования *общества и культуры*, которое обуславливает и разные законы их развития, делает возможным их нераздельность лишь в определенных исторических обстоятельствах и конкретных отношениях, тогда как придание категории «*цивилизация*» указанного смысла абсолютизирует их слияние в некоей нераздельной целостности. Неправомерность неразличения законов развития общества и культуры явствует уже из того, что возникновение новой формы культуры не приводит к уходу в небытие старой ее формы, тогда как новая социальная структура *заменяет уходящую в небытие былую*; один из самых ярких примеров – исчезновение рабовладения в современном российском, как и американском и китайском обществах, при полноценном функционировании в культурной жизни этих народов древне-египетской скульптуры и архитектуры, древне-греческой драматургии и философии, древне-римской поэзии и публицистики, не говоря уже об основах многих наук и техник, зародившихся в культурах древности и средневековья; точно так же социальные отношения средневековой Руси ушли в безвозвратное небытие, а «Слово о полку Игоревом», живопись Дионисия и Рублева, архитектура Новгорода и Ростова полноценно функционируют сегодня как элементы бытия современной культуры, подчас более действенные, чем творения наших современников.

Культура выработала специальные институты, обеспечивающие *превращение прошлого в действенное настоящее* – таковы школа, библиотека, музей... Ничего подобного социальными отношениями не происходит – они смертны как их носители, они устаревают и уходят в небытие, их могут изучать историки, но именно как *реликты прошлых эпох*, как палеонтологи и археологи изучают останки *былого бытия*.

Нельзя так же не учитывать, что понятие «*цивилизация*» вошло в культурологическую мысль в общепринятом, начиная с ХУШ в., значении, закреплённом во всех словарях – как обозначение *вышей стадии истории культуры* (в триаде А.Фергюсона «*дикость – варварство – цивили-*

зация» (23), получившей широкое признание в XIX в. благодаря авторитету Л.Моргана (24), и никаким другим понятием в данном значении не заменяемое (см., например, «Толковый словарь русского языка»; правда, Ю.А.Сухарев насчитал семь (!) значений термина «цивилизация» в современной научной литературе, справедливо считая его «явно семантически перегруженным» (25), но тем меньше оснований лишать его *основного, устоявшегося в языке значения* в угоду сомнительным методологическим выгодам; во всяком случае, логика потребует от сторонников «цивилизационного подхода» к истории говорить о «первобытной цивилизации» и о «варварской цивилизации», и определять фольклор не как «народную культуру», а как «народную цивилизацию»...)

Специальный разговор на эту тему будет уместен в главе «Онтология культуры», а сейчас замечу лишь, что осмысление взаимоотношений *общества и культуры*, в частности, ее высшей исторической формы – *цивилизации*, может быть продуктивным только при историческом подходе к проблеме, а ее условием является исследование процессов *социогенеза и культурогенеза*. А при этом мы сталкиваемся с проблемой пространства и времени в процессе становления и последующего развития человеческого общества.

Пространство и время в бытии и развитии общества

Представляется очевидным, что метаморфозы бытия и небытия в истории общества, как и в жизни природы, могут происходить только в *определённом пространстве и в определённом времени*. «*Определённых*» – потому что если субстанция общественного бытия – *социальность* – не является формой материи, а имеет, как мы могли убедиться, собственный субстрат, то проблематичным становится перенесение понятий «*пространство*» и «*время*», являющихся, как известно, *атрибутами материи*, на иные формы бытия, социальную и культурную. Между тем, в современной философско-социологической и культурологической литературе такое перенесение стало широко распространённым, и производится без какого либо методологического обоснования, как нечто само собою разумеющееся.

Несомненно, что в известных пределах эти атрибуты материи проявляются и в бытии общества, поскольку его жизнь протекает в *географически разнообразном пространстве*, и поскольку все социальные процессы протекают в *астрономическом времени*. Дело, однако, в том, что в функционировании и в эволюции общественных отношений эти параметры не имеют *самостоятельного значения* – к примеру, пространство, разделявшее Старый и Новый Свет оставалось неизменным до путешествия Колумба и после открытия Америки европейцами, при его преодолении парусными судами, потом пароходами, потом самолетами, но определяющее значение во взаимоотношениях данных континентов имело не сама

эта пространственная протяженность, а *социальные цели и культурные средства ее освоения*; точно так же гигантские пространства России, отличающие ее, например, от Франции или Англии, определяли и продолжают определять ряд существенных особенностей ее общественного бытия и культуры, но *не сами по себе, а опосредованные, преломленные, «снятые» историей господствовавших в стране общественных отношений*, от допетровской Руси до советской, а затем и современной.

Примечательно в этой связи существование таких понятий как «*экономгеография*» и «*геополитика*», фиксирующих данные формы природно-социального синтеза. Но при этом следует ясно понимать, что *пространственными*, в точном смысле этого слова, т.е. «*далекими – близкими*», «*высокими – низкими*», «*широкими – узкими*», являются в данных синтезах *не экономические и политические компоненты, а географические*. Поэтому, когда пространственные понятия применяют в характеристике общественных отношений – скажем, в определениях «*повышение производительности труда*», «*верхи и низы общества*», «*центр и периферия государства*», «*вертикаль и горизонталь власти*», «*правые*» и «*левые*» в парламенте, и т.п. – пространственные понятия становятся *метафорами*, ибо физического пространства в субстрате социальности нет.

Другое дело - *время*, ибо социальные процессы, как и природные, духовные как и материальные, психологические как и физиологические, художественные как и жизненно-практические протекают во времени, *инвариантно по отношению к содержанию, субстрату, модальности данного процесса*, т.е. времени астрономическом. Это значит, что признание *однородности* времени и пространства, приведшее, в конечном счете, к определению времени в микромире как «*четвертого измерения пространства*», не может быть признано *общеонтологическим* принципом; атрибутом бытия является *только время* (что и позволило М.Хайдеггеру сопоставить «Бытие и время» в названии своего известного онтологического сочинения). Вместе с тем, произведенные в свое время исследования русских философов показали, что в разных сферах бытия время приобретает существенные особенности, фиксируемые понятиями «*социальное время*», «*психологическое время*», «*художественное время*» (26).

Когда, в частности, говорят о «*социальном времени*», имеется в виду, что, сохраняя трехмерную структуру астрономического времени: «*прошлое – настоящее – будущее*», или в «*обратной перспективе*»: «*будущее – настоящее – прошлое*» -, равно как и его размерность, какими бы мерами оно ни измерялось, протекающие в обществе процессы обретают свою специфическую меру определяемую их *информационной емкостью*, т.е. *количеством и значимостью событий*, произошедших в единицу (тысячелетие, век, год, даже месяц и неделя) астрономического времени. В этом отношении различие между традиционным типом общества и персоналистским (лично-креативным) состоит в том, что власть традиции

как бы *останавливает время*, ибо жизнь общества остается практически неизменной на протяжении веков и тысячелетий; прошлое «увекочивается», событийно подчиняя себе настоящее и будущее.

Тем самым роль времени в социальном бытии *минимизируется*, если вообще не теряет значение, что становится особенно заметным в сопоставлении с пришедшим ему на смену обществом со столь характерным для него и стремительно нараставшим динамизмом – это особенно остро ощущается современными поколениями, при жизни которых в России, Германии, Италии, Испании, в странах Восточной Европы дважды происходила смена социального строя, тогда как в древности и в Средневековьи социальный строй не менялся на протяжении жизни десятков поколений, что вызывало убеждение в богозаданности и потому вековечности общественного порядка.

В Новое время в Европе индивид начинает превращаться в *личность*, т.е. в существо, наделенное *свободой выбора и соотношения своих ценностей*, обусловленной отвержением власти над нею традиций, а значит возможностью и потребностью непрерывного изменения положения дел во всех областях социального бытия и культуры – иными словами, обретением *права творчества* (поскольку искусство является «*самосознанием культуры*»), в нем особенно отчетливо проявился этот «*культ новаторства*», отодвинувший на задний план все другие качества художественного творчества и, в конечном счете, уничтоживший в XX в., в эпоху Модернизма, *сам критерий художественности*, подменив его *критерием оригинальности, новизны, небывалости* структуры текста данного «артефакта»).

Такое резкое изменение роли времени в жизни общества и его культуры не могло не привести к радикальной переоценке соотношения времени и пространства.

В традиционном обществе ценностью обладает *не время, а пространство* – начиная с мифологического и сохранявшегося всеми религиями осмысления *вертикали*: боги на небесах, у солнца, злые силы в подземельи; это было связано с отношением земледельцев к солнцу, свету, дождю, росту растения, ибо сама жизнь осмыслялась как *движение вверх*, а смерть как *падение*, погребение, уход в царство мрака; с другой стороны, охота, обработка земли, выпасы скота, военные действия, развитие торговли были движениями *по горизонтали*. Время же либо вообще не находилось в центре внимания, ибо социальное бытие оставалось неизменным, и освящавшие его боги бессмертными; правда, жизнь природы представляла перед начавшим осмыслять ее человеком как смена времен года, дня и ночи, а земледелие связано с сезонностью работ, сменой посевов и снятия урожая, но это порождало *циклическое понимание времени*, которое, в сущности, есть такое же признание *неизменности бытия*, ибо если «*все возвращается на круги своя*», как сказано библейским мудрецом, значит,

ничто в мире *по существу не меняется*, и сама изменчивость не абсолютна, а относительна, и значит ее социальная ценность скорее отрицательная, чем положительная. Даже ренессансный переход от религиозно-мифологического сознания к научному начался с открытий астрономии, предметом которой является *пространственная организация космоса*.

Осмысление времени стало *самостоятельной проблемой* общественного сознания, предметом научного, художественного, философского постижения, когда человечество от стабильных, казавшихся вневременными форм существования перешло на Западе к *непрерывно и все быстрее меняющимся формам бытия*. Очевидно, что в пределах полутысячелетнего периода истории новоевропейской цивилизации время *неуклонно убыстряло свой ход* - социальные и культурные изменения следовали друг за другом все быстрее и быстрее, словно демонстрируя существенные различия *астрономического* времени и *социального*: первое, конечно, оставалось неизменным по сравнению не только с «застойным временем» традиционного общества, но и с временем жизни природы в доисторическом, досоциальном ее бытии, тогда как второе двигалось все быстрее и быстрее, поскольку измеряется оно не физическими приборами, а *заключенной в жизни общества информацией*: время «движется» тем быстрее, чем плотнее его *информационная насыщенность*. Проще говоря, чем больше событий происходит в жизни общества, тем более быстрым представляется его ход – в быту мы говорим: «*Как летит время!*», неизменное же существование кажется бесконечно долгим, как будто, опять же по бытовой формуле, «*время остановилось*»...

В Европе Возрождение и Реформация были в подлинном значении этого понятия *культурными революциями*; неудивительно, что и революции политические не заставили себя долго ждать - ХУШ в. завершился во Франции грандиозным революционным взрывом, оказавшим воздействие на всю Европу и на Америку. Хотя монархический принцип социального устройства был вскоре восстановлен, но ему был нанесен смертельный удар, и на протяжении XIX столетия та же Франция пережила *три революции*, а следующий век начался в России с всколыхнувших весь мир потрясений – произошедших на протяжении двух десятилетий трех революционных взрывов и многолетней гражданской войны. Менялись не только основы социального бытия – одна новация следовала за другой в сфере науки и техники, медицины и педагогики, искусства и философии, в сфере быта и коммуникаций. *Новаторство стало нормой бытия и ценностного сознания общества*, что и определило объективную оценку *социального времени*, оказавшегося неизмеримо более важным, чем меры трехмерного пространства; учтем и то, что кризис религиозного сознания, а затем и успехи авиации сделали небесную высь и космические дали местом жизни *не богов, а людей*, начав преодоление вместе с радиосвязью и телевидени-

ем вековой зависимости человека и от этого пространственного измерения.

Дело тут не только в самом убыстрении течения времени, порожденном неутолимой жадью новаторства, но и в том, что *астрономическое* время, продолжавшее определять биологические процессы в жизни людей и основанные на них технико-технологические действия, во все большей степени подчинялось времени *социальному*, которым измерялась динамика исторического бытия общества. Неудивительно, что у самых истоков культуры XX столетия А.Бергсон признал *динамизм* законом существования человеческого мира: «*в становлении имеется больше, чем в бытии*», и что другой классический представитель философского мышления XX века М.Хайдеггер соотнес, как уже отмечалось, анализ *бытия* именно с *временем*. Еще один выдающийся мыслитель этого века И.Пригожин, при всей противоположности своих теоретических позиций и интуитивизму А.Бергсона, и экзистенциализму М.Хайдеггера, связав философское понимание бытия как процесса самоорганизации сложных диссипативных систем с анализом конкретного механизма этого процесса - взаимодействием «*порядка и хаоса*», счел основным достижением разрабатывавшейся им новой науки – *синергетики* - трактовку времени.

«Нововременно-европейское» отношение к времени имело разные аспекты: и прозаически-экономический – «*Время деньги!*»; и гедонистический, придавший античному *carpe diem* масштаб руководящего жизненного принципа в “культуре потребления”; и праксеологический, согласно популярной в советское время песне «*Мы покоряем пространство и время, / Мы молодые хозяева Земли*»; и психологический, приведший, по формулировке М.Пруста, к «*поискам утраченного времени*»; и эстетический, сформулированный в заклинании Фауста «*Остановись, мгновенье, ты прекрасно!*»; и онтологический, выразившийся в полемическом стихе И.Бродского: «*Остановись, мгновенье. Ты не столь / Прекрасно, сколь неповторимо*»; и художественно-творческий - у импрессионистов, сумевших действительно останавливать и неповторимые, и прекрасные мгновения. Признание *ценности мгновения* было подтверждено рождением *фотографии* и местом, которое она заняла в культуре XX в., и в этом же веке популярный советский поэт заклинал в еще более популярном фильме: «*Не думай о секундах свысока...*».

А на высоком уровне научно-теоретической рефлексии в XIX-XX вв. сложился получивший парадигмальное значение в гуманитарном мышлении Западного мира принцип *историзма*, и был применен к пониманию *жизни личности*, проблематизировав *биографию* человека в психологической науке, в педагогике, в художественной литературе. Таким образом, изменение отношения к *сравнительной ценности пространства и времени* стало одной из сущностных характеристик общественного бытия и всех областей сознания и культуры.

Именно так возникло и стало развиваться радикальное расхождение Запада и Востока, поскольку последний сохранял практически неизменными традиционные структуры бытия, своеобразные у каждого народа, но жесткие в равной мере у всех. По сей день в Азии и в Африке сохраняются общества, отчаянно, фанатично пытающиеся оградить себя от какого-либо изменения традиционных средневековых, а иногда и первобытных, форм жизни. Обосновывающие эти позиции идеологи выступают под флагами защиты национальной самобытности, антиглобализма, сионистской идеи, талибанской версии мусульманства, а в России одни ретрограды придают политический характер исламскому вероучению, а другие пытаются подчинить систему образования печально-знаменитой концепции «*православие, самодержавие, народность*», как будто в XXI в. религиозно-догматическое сознание может быть полноценной альтернативой анархическому индивидуализму буржуазной цивилизации, породившего губительные для самого существования человеческого общества явление «*некоммуникабельности*», признание бессмысленности, абсурдности человеческого бытия, поскольку оно трактуется как всего лишь «*бытие-к-смерти*», глубочайший пессимизм, проистекающий из сознания того, что ад – не на небе, а на Земле, ибо «*ад – это другие*» (Ж.-П. Сартр).

На рубеже XX и XXI вв. все отчетливее осознается необходимость найти в этом лихорадочном беге времени новые формы общественного бытия, в которых была бы преодолена противоположность и кажущаяся несовместимость *подавляющей свободы личности традиционности и индивидуалистического произвола*. Мы вновь сталкиваемся с ситуацией, которую синергетика называет «*бифуркацией*», но которая впервые в истории таит в себе угрозу самому существованию человечества, и потому выбор той траектории, которая поддерживается аттрактором – «*зовом*» будущего, способным сохранить *бытие человечества*, а не отбросить его в *апокалипсическое небытие*.

Возникновение подобной ситуации является лишним доказательством радикального отличия *общества от природы* - перед нею не возникает самой проблемы *возможного падения в небытие*, ибо в ее существовании, как совершенно справедливо утверждал греческий мудрец: «*Бытие есть, небытия нет*», общество же стоит исторически перед альтернативой грядущего бытия или небытия. Поэтому социальная онтология мыслима *только как историческое учение*.

1. Резник Ю.М. Введение в социальную теорию. Социальная эпистемология. Пособие. М., 1999. Ср. *его же*: Введение в социальную теорию: Социальная эпистемология. М., 2003.

2. Начиная с монографии «Человеческая деятельность», вышедшей в 1974 г., и кончая работами «Философия культуры».СПб., 1996 и «Введение в историю мировой культуры», СПб., 2001 и 2003.

3. Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983.

4. Розов Н.С. Номологический синтез теоретических знаний об истории и культуре (проект интеллектуальной стратегии). // В диапазоне гуманитарного знания: *К 80-летию профессора Моисея Самойловича Кагана*. СПб., с. 89 – 90.
5. Обстоятельную характеристику основных социально-философских концепций см. в первом разделе вышеназванной монографии Ю.М.Резника о «социальной системологии».
6. Tönnies F. *Gemeinschaft und Gesellschaft*. В., 1887 (недавно появился – наконец-то! – русский перевод этого сочинения выдающегося немецкого ученого, которого считают основоположником немецкой социологии, а с моей точки зрения и культурологии; см.: Kagan M.S. Ferdinand Tönnies und Karl Marx: Probleme der Philosophie der Geschichte. // Tönnies-Forum, Hamburg, 1993, N 2.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.46, ч.1, с.214.
8. Кармин А.С. Общество в свете системного подхода. // В диапазоне гуманитарного знания: *К 80-летию профессора Моисея Самойловича Кагана*. СПб., с. 44, 47.
9. Лукач Д. Цит. соч., стр. 69-70.
10. Там же, с. 57 – 58.
11. Маркс К, Энгельс Ф. Соч., т. 23, стр.189.
12. Кропоткин П. Взаимная помощь как фактор эволюции. М., 1918.
13. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952, с. 158 – 161.
14. Каган М.С. О духовном. (Опыт категориального анализа). // Вопросы философии, 1985, № 9; статья перепечатана в сборнике работ автора «Системный подход и гуманитарное знание. Избранные статьи», Л., 1991, с. 122 – 136.
15. Сагатовский В.Н. Философия развивающейся гармонии, Ч. 2: Онтология (Мир и Человек: укоренен ли Человек во Вселенной?). СПб., 1999, с.40, 44, 82 и др.
16. Келле В.Ж. Духовность и интеллектуальный потенциал. // В диапазоне гуманитарного знания: *К 80-летию профессора Моисея Самойловича Кагана*. СПб., с.22 – 33.
17. Кликс Ф. Пробуждающееся мышление: У истоков человеческого интеллекта. М., 1983, с.8.
18. Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. М., 1998, с.9.
19. Веккер Л.М. Психика и реальность: единая теория психических процессов. М., 2000.
20. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.3, с.25.
21. См., например, сборник «Осмысливая мировой капитализм (И.Валлерстайн и миросистемный подход в современной западной литературе)». М., 1997.
22. Черняк Е.Б. Цивилиография: наука о цивилизации. М., 1996; Бабушкин С.А. Теория цивилизации. Курск, 1997; Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М., 1999; Альтернативные пути к цивилизации. Коллект. монография. М., 2000; с этих позиций стала рассматриваться и история человечества – см.: Яковец Ю.В. История цивилизаций. М., 1995; Островский А.В. История цивилизаций. СПб., 2000.
23. Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. Ч.1-2. СПб, 1817-1818.
24. Морган Л.Г. Древнее общество, или исследование линий человеческого прогресса через варварство к цивилизации. Л., 1935.
25. Сухарев Ю.А. Глобализация и культура: Глобальные изменения и культурные трансформации в современном мире. М., 1999, с. 80 – 81.

Елизарьев Э.А. Время общества (философский и социально-экономический аспект). Новосибирск, 1969; Зборовский Г.Е. Пространство и время как формы социального бытия. Свердловск, 1974; Лой А.Н. Социально-историческое содержание категорий «время» и «пространство». Киев, 1978; Яковлев В.П. Социальное время. Ростов-на-Дону, 1980; Трубников Н.Н. Проблема времени в свете философского мировоззрения. Вопросы философии, 1978, № 2; его же: Время человеческого бытия». М., 1987; Каган М.С. Время как философская проблема. // Вопросы философии, 1982, № 10; (статья перепечатана в сб.: Каган М.С. Системный подход и гуманитарное знание: Избр. статьи. Л., 1991); его же: Пространство и время как культурологические категории. Вестник Санкт-Петербургского университета, 1993, серия 6, вып.4 (№ 27).