

22. Процес „засвоєння здобутків інших культур у питомій культурі через заломлення змісту, що „перекладається“ у смислового полі та кодів власної культури“ [16, 172].
23. *Новалис*. Фрагменти // Мислителі німецького романтизму. — Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2004. — С. 306-334.
24. Щоправда, дослідник не наголошує одверто й ясно символічний характер власної версії філософії людини, однак неодноразово відзначає пов'язаність персоналізму та екзистенціалізму з „образо-оцінювальним наповненням змісту“.
25. В антропології Кізіми В. В. цей принцип недооцінений.
26. *Хамитов Н. В.* Философия человека: от метафизики к метаантропологии. — К.: “Ника-Центр“; М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002. — 334 с.
27. Витлумаченню прихованих можливостей реальності, яка в будь-який момент здатна „вибухнути“ несподіваним ланцюгом випадкових життєвих подій присвячено розділ метафізики тотальності — амерологія.

Т.Д.Суходуб

КУЛЬТУРА СОЦІАЛЬНО- ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОГО И СОЦИАЛЬНОГО

Исходный принцип данного исследования – культура социально-философского мышления является опосредованным «субъектом» общественных отношений, определяющим историческое развитие обществ. Формирование такого рода интеллектуальной культуры – результат длительного историко-философского процесса. Проблемы современного общества во многом связаны с неукоренённостью культуры философского мышления в общественные практики. На основе интерпретации основополагающих для темы категорий – «индивидуальное», «социальное», индивид, общество, культура традиционного и современного социально-философского мышления

– автор анализирует социальные идеи отдельных философов в контексте проблем современной цивилизации.

Ключевые слова: культура мышления, социальная философия, индивидуальное, социальное, индивид, общество.

Вихідний принцип даного дослідження – культура соціально-філософського мислення є опосередкованим «суб'єктом» суспільних відносин, що визначає історичний розвиток суспільств. Формування такого роду інтелектуальної культури – результат тривалого історико-філософського процесу. Проблеми сучасного суспільства багато в чому пов'язані із неукоріненістю культури філософського мислення в суспільні практики. На основі інтерпретації основоположних для теми категорій – «індивідуальне», «соціальне», індивід, суспільство, культура традиційного і сучасного соціально-філософського мислення – автор аналізує соціальні ідеї окремих філософів в контексті проблем сучасної цивілізації.

Ключові слова: культура мислення, соціальна філософія, індивідуальне, соціальне, індивід, суспільство.

T.D. Sukhodub. Culture social and philosophical thinking: the interaction of individual and social.

Original principle of this study is a culture of social and philosophical thinking is mediated of "subject" of social relations which determine the historical development of society. Formation of this kind of intellectual culture is result of a long historical and philosophical process. Problems of modern society are largely due to the lack of a culture of philosophical thinking in public practice. On the basis of the interpretation of the fundamental categories "individually", "social", individual, society, culture of traditional and modern social and philosophical thinking the author analyzes the social ideas of individual philosophers in the context of the problems of modern civilization.

Key words: culture of thinking, social philosophy, individually, social, individual, society.

Вводная часть. Постановка проблем. Ещё в начале XX века французский философ Альфред Фулье (1838-1912), исходил из понимания общества как «договорного организма», существующего прежде всего как психологического порядка связь индивидов, создающая по мере развития как самого общества, так и самосознания, воли индивидов чувство общественной солидарности, и считал, что в грядущую эпоху именно социальная философия займёт главенствующее место в философских изысканиях, теоретически обосновывая и практически обеспечивая условия гармонического единства индивидуального и социального, индивида и общества [см.: 1]. С тех пор минуло столетие. Эволюционное развитие общества,

пожалуй, менее всего связывается теперь с договорными отношениями, их развитостью, но проблема, поставленная Фулье, сохранила свою актуальность: по-прежнему взаимоотношение человека и общества, его положение в социальном мире, специфика общественных отношений, основания жизнедеятельности человека и общества являются предметом научного интереса, составляют тему и современного социально-философского дискурса. Правда, ныне всё чаще подчёркивается нацеленность в понимании социально-философских проблем на коммуникативное измерение общественного бытия, на социальное определение человека во взаимоотношении, взаимодействии с другими людьми. Другой, таким образом, становится точкой отсчёта как в становлении и историческом развитии обществ, их социальных институтов и системы общественных отношений, так и в понимании человека как общественного существа. Меняется категориальная сетка толкования данных вопросов: содержание традиционных категорий (человек, индивид, общество, индивидуальное, социальное) приобретает новые смысловые определения. Появляется новая терминология (диалог, дискурс, коммуникативное действие и т.д.). Очень точно показывает смену оснований социально-философского дискурса при переходе от универсалистской культуры модерна к современной культуре и цивилизации с их весьма размытыми основаниями общественных скрепов Б.В. Марков: «Если классическая философия считала, что индивиды смогут договориться и мирно сосуществовать друг с другом на основе разума, то современные философы в связи с дискредитацией универсалистских представлений о разуме и поисками новой концепции гибкой, изменчивой рациональности вынуждены были искать какие-то вне- или докогнитивные основания единства. Между тем выбор новых оснований единства языка, морали, науки, политики не так уж широк. Поскольку вера в бога, в бытие и истину пошатнулась, а переговорный процесс демократической общественности чаще всего оказывается безрезультатным, то остаётся апелляция к “стихийным силам жизни”» [2, с. 41].

Итак, в современной философии имеет место актуализация социальной философии и её, казалось бы, традиционной проблематики: что есть общество? что дано человеку, связанному с обществом тысячью видимых, каждодневно осязаемых, и невидимых, ненаблюдаемых непосредственно нитей? как можно и как должно определять такие основополагающие для социальной философии понятия как общество, индивид, социальное, индивидуальное? какие социальные идеи, доктрины, ценности определяют и должно чтобы

определяли взаимодействие индивида и общества, индивидуального и социального? И ещё один вопрос, на наш взгляд, наиважнейший, следует поставить в этот проблемный ряд. Речь идёт о культуре мышления (в данном случае имеется в виду культура социально-философского мышления), являющейся опосредованным «субъектом» общественных отношений. Формирование такого рода интеллектуальной культуры – результат длительной культурной истории, отражённой в историко-философском процессе. Важность этого вопроса определяется тем, что, на наш взгляд, проблемы современного общества во многом связаны именно с неукоренённостью культуры философского мышления в общественные практики. Данная идея об особой роли культуры социально-философского мышления в жизнедеятельности человека и общества является в нашем исследовании одновременно исходной и основополагающей.

Отсюда *предмет исследования* – культура традиционного и современного социально-философского мышления. *Цель* – обосновать стратегию познания оснований взаимодействия индивидуального и социального в жизнедеятельности человека и общества на основе историко-философской традиции и современного социально-философского дискурса. *Задачи исследования*: раскрыть актуальное содержание, теоретические подходы к трактовке основополагающих для исследования категорий «индивидуальное», «социальное», «индивид», «общество», «культура социально-философского мышления»; критически проанализировать и концептуально представить новейшие тенденции в понимании общества и индивида; проанализировать позиции отдельных философов по данной теме в контексте современности; представить потенциал историко-философской традиции при постановке и решении проблем современного общества.

Определение ключевых понятий темы. Анализ любых процессов и явлений предполагает в качестве первоначального своего условия определиться с понятиями как исходным знанием, в первом приближении очерчивающим предмет исследования и связанный с ним круг проблемных вопросов, приобретающих актуальность в определённый исторический период и концептуализированных в конкретных научно-теоретических подходах. Безусловно, определение логического содержания ключевых для темы понятий, хотя и является предварительным условием теоретического решения поставленной проблемы, тем не менее, весьма важной – важной, так как любое понятие несёт в себе первичное знание о рассматриваемом феномене,

а также фиксирует предмет размышления. Опорными в данном случае являются понятия «индивид», «общество», «индивидуальное», «социальное», «культура мышления»¹.

При определении основ взаимодействия индивидуального и социального, казалось бы несложное в своём логическом содержании понятие индивид лишь на первый взгляд просто. Термин «индивид» в контексте философского знания представляет собой перевод на латинский язык греческого слова «ἄτομος» – неделимый, неразделяемый, нерассекаемый (в лат. варианте «individuum» – тот же смысл). С логической точки зрения понятие «индивид» означает некоторый объект, который можно помыслить, о котором нечто можно высказать, а с точки зрения онтологической в термине фиксируется «единичное сущее» как исходное в определении бытия, его начало, а также определённое «единство», неразложимое на элементы [см.: 4, с. 206; 5, с. 104]. Эти смыслы, рождённые античной философской традицией, прочитываются в учении Аристотеля. Под «индивидуумом» философ понимает «первичную сущность», интерпретируемую как нечто самостоятельное, один из видов единого (другими видами единого называются категории «непрерывное», «целое», а также общее понятие). Не случайно в этом аспекте такое единое как «индивид» в дальнейшем будет соотноситься с таким единым как «целое», которое вполне может быть понято и как общество (специфическое целое, прерывающее своей конкретной исторической формой общую непрерывную нить бытия). Индивид как «единое», «единичное сущее» в классических диалектических теориях всё больше будет соотноситься с категорией «единичное», позволяющей отделить, отличить индивидуум от какой-либо совокупности людей, к примеру, от феномена массы; указать на то, что такое единичное как отдельный человек пребывает не только «в связи» с той или иной «коллективностью», но и «в отдельности» от неё, следовательно, его можно мыслить, отличая от коллектива,

¹ Последнее понятие может относиться прежде всего к культуре логического мышления, служащей, впрочем, основополагающей для всех прочих способов интеллектуального рассуждения и понятийно-категориального понимания реальности, поэтому уточним, что в данном случае речь идёт о культуре, направленной на понимание «качественных особенностей общества (в его отличии от природы, относительно культуры, этноса, государства, морали, религии), его цели и идеалов, пути становления, судьбы и перспективы» (курсив – Т.С.) [3, с. 778]. То есть, речь идёт о культуре мышления, выработанной прежде всего в границах такого направления философских изысканий как социальная философия.

соціальної групи або суспільства в цілому. Таке, крім того, «відміння» людини і суспільства дає підґрунтя не тільки формуванню концепцій індивідуалізму, персоналізму, виходячих з відміння і навіть протиставлення індивіда і суспільства, хоча і по-різному тлумачущих індивіда і індивідуальне, але і підходів, які в цілому можуть бути об'єднані принципом єдності протиставленостей в розумінні індивіда і суспільства. Во другому аспекті, орієнтованому на так або інакше розуміє «єдність», також можуть формуватися найрізніші концептуальні підходи, реалізуючі різну ступінь взаємозв'язку людини і суспільства, але в цілому тяготеючі до культивування принципу солідарності: спостерігається діапазон від марксистської теорії соціальної філософії і до сучасної комунікативної філософії. Розумно, що з цих філософських світоглядів виростили, з ними були пов'язані соціальні доктрини і політичні ідеології лібералізму, консерватизму, анархізму, соціал-демократизму, комунітаризму і др.

Слід зауважити, що принципово по-різному розуміє діалектика, взаємодія людини і суспільства відповідає не тільки різним типам світогляду, але і принципово невідповідним концептуалізаціям проблеми. Це особливо видно в підходах індивідуалізму, персоналізму, екзистенціалізму, однаково орієнтованих на людину в системі зв'язку «людина – суспільство». Але якщо індивідуалізм виходить з позиції окремого людини, гранично абсолютизує його невідповідність до суспільства в силу того, що людина – не тільки соціальне, скільки неосоціальне, а в крайній позиції – і антисоціальне істоту, то персоналізм, також надаючи пріоритетне значення людині, вистрайває змістовно *інше* розуміння його взаємозв'язку з суспільством. Крім того, таке персоналістське розуміння людини серед інших людей повністю можна протиставити індивідуалістській концепції взаємодія індивідуального і соціального. В персоналізмі (від лат. *persona* – людина) окрема людина пріоритетна по відношенню до суспільству не в якості початку буття, невідповідного до нього, а в якості пріоритетного і основопологаючого початку суспільного буття. Тут підкріплюється не обособленість людини від інших, а його буття серед інших в якості людини. Людина розглядається як первинна онтологічна реальність, основне проявлення буття, так як саме людина як людина має здатність до вищому типу діяльності – творчості, звідси він має і вищу духовну і суспільну цінність.

Отсюда, вполне понятно, почему с индивидуализмом связана доктрина крайнего либерализма, подминающего, по сути, в форме политической идеологии социальную политику, социальные программы, социально ориентированные государство и экономику, а на персонализме выстраивается линия политического социал-демократизма (в широком смысле слова, а если отметить учение Н.А. Бердяева, то доктрина «персоналистического социализма»). Персонализм, так мощно проявивший себя на рубеже XIX-XX вв. в России (Н.А. Бердяев, Лев Шестов, в определённой степени Н.О. Лосский), а с 30-х гг. XX ст. развивающийся во Франции, США и других странах (Э. Мунье, Ж. Лакруа, П. Лансберг, П. Рикёр, Б. Боун, Дж. Ройс), рождался в кризисных для этих стран ситуациях и являл себя по сути «новым» гуманизмом, культивировал ценность личности как главного начала, условия и общественного идеала социального бытия, как уникальной духовной ценности, которой должны служить социальные институты. Таким образом, персонализм пытался преодолеть столь характерные для новейшей истории тенденции ориентации на крайние идеологии – индивидуализма или коллективизма, отстаивая по сути иной «индивидуализм» и иной «коллективизм». Однако история продвигалась не персоналистским путём, поэтому весьма скоро персонализм сменяется близким к нему экзистенциализмом, что, конечно, неслучайно, ибо экзистенциализм подчеркнул, образно говоря, «невыносимую лёгкость бытия» творчески ориентированного индивида в обществе всеобщей и предельной в определённых социальных обстоятельствах отчуждённости. Социально оформленный (на уровне институтов государства, политики, права, науки да и всех др.) индивидуализм, конечно, не мог не создать условия бытия человека среди других, в обществе в целом, которые рождали в человеке чувство невозможности творчества, спасения творчеством, скорее – иллюзию связи с миром и людьми, недостижимость гармонизации отношений в системе «человек – общество». Отсюда темы одиночества личности, межчеловеческой взаимной враждебности, неприятия Другого, «заброшенности» в чужой и чуждый мир, тема потери собственной индивидуальности и жизни «как все» в подчинении началам безличностным, массовидным, но сильным и властным, становятся сквозными для экзистенциальной философии, литературы².

² Как подчёркивает П.П. Гайденко и очень точно по этому поводу высказывается: «Бунт единичного» против растворения во всеобщем начался

В кратком историко-философском экскурсе в суть проблемы становления и развития феномена человека в истории, рождения категорий «индивид», «индивидуум», «индивидуальность» и связанной с ними категории «индивидуальное» (обобщающей все возможные проявления человека в перечисленных онтологических измерениях) невозможно представить все существующие в историко-философской традиции постановки вопроса. Скажем одно: для современного человека весь предшествующий опыт индивидуального бытия важен, так как память – не столь искусственное воскрешение былого, безвозвратно ушедшего, сколь условие разрешения существующих проблем, актуализация испытанного «историческим человеком» опыта самостояния. Отметим поэтому некоторые ключевые и важные, на наш взгляд, для современной культуры моменты. Итак, в античной традиции индивид понимался онтологически, соотносился с бытием универсума (порядком космическим), отсюда и толковался как «микрокосм», призванный вносить своей деятельностью гармонию в мир, порядок в бытие социума (полиса). Христианская эпоха рождает новое понимание исходного основания человеческого бытия. Абсолют – не космос, а Личность, евангельский образ Иисуса Христа, Бог – бытие высшее, беспредельное, бесконечное. Человек приобретает в понимании самого себя понятия личности, индивидуальности, особенности, становится существом ответственным за свою веру, за бессмертие, спасение собственной души. Постепенно в культуре укореняется установка на укрепление в понимании человека «статуса» индивидуальности, т.е. того, что не просто отделяет его от других (в понятии «индивид», закрепляющем самость, отдельность человеческого бытия), а того, что составляет собственно его характеристику, выделяющую человека среди других. Иначе говоря, подчёркивается особенность, уникальность, неповторимость

уже в 19 в.: с позиций протестантской теологии в защиту индивида выступил С. Кьеркегор, с позиций неязыческого натурализма и биологизма философии жизни – Фр. Ницше. Если Кьеркегор укореняет индивидуальное сущее – человеческую экзистенцию – в трансцендентном Боге, подчёркивая при этом значение акта веры, ответственного внутреннего выбора, с помощью которого индивид только и может сделать себя тем, что он есть в божественном замысле о нём, то Ницше видит в индивиде существо природное, отвергая всякую мысль о потустороннем мире. Индивид, по Ницше, есть нечто абсолютное, ни к чему не сводимое, он сам себя творит и утверждает...» [5, с. 107].

человеческого лица, нетождественность его всем другим. Так ценность отличительных свойств человека, имеющих индивидуальную природу, становится приметой «ренессансного индивидуализма», что показывает своим исследованием Л.М. Баткин: «Ни об одной культуре вплоть до Нового времени вот уж нельзя было бы сказать, что она пребывала “в поисках индивидуальности”, т.е. стремилась уяснить и обосновать независимое достоинство особого индивидуального мнения, вкуса, дарования, образа жизни – словом, если только это не задевает такой же свободы других людей, – *самоценность отличий*» [6, с.3].

Таким образом, индивид в категориальном своём определении приобретает весьма значимое свойство – человеческую особенность – которая менее всего связана с общественно-коллективистской природой человека и потому не сводима к какому-либо всеобщим, родовым, общечеловеческим характеристикам; подчёркивающее только этому человеку свойственное – неповторимость отдельного человека в его индивидуальности. Индивид, понимаемый как индивидуальность, даёт начало движению и мировоззрению гуманизма. Правда, трансформации таким образом категориально определяемого бытия человека оказываются непредсказуемыми и часто уведящими историческое развитие общества от реального гуманизма. Начиная с эпохи Просвещения и особенно во время расцвета классического немецкого идеализма «...индивидуум в качестве абсолютной индивидуальности либо становится на место Бога, как у романтиков, либо превращается в исчезающе-малую величину в жизни всеобщего, как у Гегеля» [5, с. 106-107]. В истории XIX-XX ст. и соответственно – в теоретических обоснованиях понимания общественного развития, скорее сильны были позиции рассмотрения индивидуального как начала, подпадающего под трансцендентальное или начала, определяемого общественным целым или массовидно проявляемым всеобщим, или коллективным, закреплённым в некоей абстрактной идее, почитаемой, тем не менее, как общезначимое начало и т.д. Гораздо слабее в общественных практиках действовали установки, идущие от интеллектуальных движений и философских направлений, в целом культивирующих социально-политический интерес к собственно человеку, отдельному, отличному, уникальному, неповторимому, самоценному. В философии экзистенциализма, персонализма, феноменологии, герменевтике, философии жизни, философской антропологии и др. человек пытался вернуть себе приоритетную значимость, а можно сказать – и изначальную значимость, проявляемую уже в самом понятии как

поясненні смисла людського буття, вель «антропос» (= люд) означає «стоячий високо» в смисловому контексті давньогрецького мови, а воль в російському мається іншою контекст розуміння – <пребывають> челою к вельності = буть «чело-веком».

Ітак, як було показано, діалектика «індивідуального» і «соціального» лежить в основанні розуміння людського як індивідуума, при цьому категорія соціального виступає визначаючою. Излишне говорити, що і розвиток общества традиційно розглядалось в контексті цієї ж зв'язі, правда, з використанням в гораздо меншій степені потенціала індивідуального. Категорія «індивідуального», як уже підкреслювалось, виступала в якості основопологаючого початку в розв'язанні проблеми взаємодії індивідуального і соціального в школі персоналізму, не отримавшого, к сожаленію, достойного уваги в соціально-політичеському дискусі. Що же кається «соціального», то нельзя не отметить, що традиційно в соціальної філософії ця категорія соотносилаь з природним, як і індивідуальне – з общественним. Ныне, як представляється, понятіє «соціального» приобрятає более широкій по логічеському содержанию статус, що, кстаті, служит визначенним основанієм і для принципіально іншого розуміння соціальної філософії, о чём пойдёт речь чуть позже. Понятія «соціальный», «соціальное» мають латинське походження (от лат. *socialis*—общий, общественный, совместный) і соотвельствено обозначают всё то, что имеет отношение к «совместной жизни людей», что связано с различными формами их общения и отношениями, что относится к *обществу* и общности и носит общественный характер» [3, с. 779]. Все эти аспекты в розумінні соціального і общества, а именно – общения, совместной жизни людей, их совместимости друг с другом и т.д., становятся весьма значимыми в современном социально-философском дискусі³.

³ Терміни общения, совместной жизни и деятельности важны и в категориальном определении общества – (от лат. *societas* – социум, социальность, социальное) – «в широком смысле: совокупность всех способов взаимодействия и форм объединения людей, в которой выражается их всесторонняя зависимость друг от друга; в узком смысле: генетически и/или структурно определённый тип – род, вид, подвид и т.п. общения, представляющий как исторически определённая целостность либо как относительно самостоятельный элемент подобной целостности» [7, с. 132].

Специфика современного социально-философского дискурса и понимания социальной философии. Несмотря на то, что в философской традиции, как было показано, имеют место концептуальные толкования терминов «индивидуальное», «социальное» и связанных с ними, тем не менее, проблема взаимоотношения, взаимодействия в социальных практиках индивидуума и общества по-прежнему актуальна и в её решении видим всё новые и новые постановки вопросов. Возможно, наиболее полно и точно отразил проблему взаимоотношения человека и общества на современном этапе развития цивилизации Н. Элиас: «Отношение множества к отдельному человеку, которого мы называем “индивидом”, и отдельного человека к множеству, которое мы называем “обществом”, в настоящее время лишено какой-либо ясности, – констатирует он. – Но люди часто не осознают этого факта и уж тем более не задаются вопросом о том, почему это так. Существуют расхожие понятия “индивид” и “общество”, из которых первое относится к отдельному человеку, словно он представляет собой существо, живущее исключительно для одного себя, в то время как второе обычно колеблется между двумя противоположными, но в равной степени ошибочными представлениями: общество понимается либо просто как толпа, как однородная и тем самым лишённая структуры сумма многих отдельных людей, либо как некий объект, который необъяснимым образом существует вне какой-либо связи с отдельным человеком» [8, с.9]. В контексте проблематизации вопроса об основаниях сосуществования индивидов в границах такого целого как общество рождается современный социально-этический дискурс практической философии, рассматривающей проблему коммуникативного измерения бытия как дискурсивный способ преодоления несвязности человека с другими людьми, индивида с общественными формами бытия. В этой связи Ю. Хабермас, один из крупнейших представителей школы коммуникативной рациональности, создаёт интерсубъективную концепцию индивидуальности, показывая в исторической перспективе – от Платона до Гегеля и от него до современных постановок вопроса – как происходила, с одной стороны, индивидуализация человека, а, с другой стороны – осуществлялись в истории коммуникативные в основе своей процессы социализации личности. В концептуализации Хабермаса мало сопоставить термин «индивидуальный», довольно трудный для объяснения, с понятиями отдельный или единый, единичный, о чём уже говорилось, важно ещё показать, как индивид как отдельное (при этом представленный от первого лица, т.е.

местоимением «я») может присутствовать, высказываться и быть понятным в социальном дискурсе. Именно на эту проблему направлена, как представляется, хабермасовская интерсубъективная концепция индивидуальности.

Речь идёт по сути о взаимном признании «я» и «другого», их взаимном определении не только в философском, но и социокультурном, социально-антропологическом и что наиболее важно – социально-политическом дискурсе. Ю. Хабермас как раз и пытается разработать такую систему социально-философского знания, которая основывалась бы на стратегии «включения другого» в общественный дискурс, которая могла бы стать теоретическим основанием «новой» политики – политики договорённостей, компромиссных решений, понимания того, что социальный мир – это всегда вместимость разного, разнородного, нетождественного предельно индивидуализированного или, напротив, предельно коллективизированного «я». Как поясняет философ, разрабатывая «теорию коммуникативного действия», он «...установил основные понятия таким образом, что они образуют перспективу для жизненных отношений, подрывающих ложную альтернативу «общности» и «общества». В области теории морали и права этому вектору социальной теории соответствует *высокочувствительный к различиям универсализм*. Равное *уважение к каждому* распространяется не на себе подобных, но на *личность другого* или *других* в их *инаковости*. И *солидарное* ручательство за другого как за одного из нас соотносится с *изменчивым* «Мы» такой общности, которая сопротивляется всему субстанциальному и всё шире раздвигает свои нечёткие границы» (курсив – Т.С.) [9, с. 48]. Непосредственно разрабатывая формы коммуникации, прежде всего рассматривая человека в повседневном бытии, Хабермас выделяет две такие формы коммуникации – «коммуникативное действие» и «дискурс», различая их следующим образом: «В межах першої наївно, некритично припускаються значення та сенси з метою обміну інформацією (необхідним для дій досвідом); в межах дискурсу стають темою проблематичні претензії на значення і жодного обміну інформацією не відбувається. Саме в дискурсі ми намагаємося шляхом обґрунтувань знову відновити згоду, що стала проблематичною в комунікативній дії; в цьому сенсі я говорю про (дискурсивне) *взаєморозуміння*» [10, с.85]. Взаимопонимание индивидов в дискурсивной практике является более значимым в межличностном общении и общественном бытии потому, что именно дискурс, обмен позициями, мнениями даёт возможность проблематизировать сложившиеся социальные обстоятельства,

выдвинуть и обосновать существующие претензии со стороны участников полемики, показать значение в разрешении социальных противоречий альтернативных идей и т.д. Дискурсивная коммуникация позволяет показать практически не замечаемые или, скорее, игнорируемые в политической практике различия между деятельностью институализированной и индивидуальной. «Ми знаємо, – пише Хабермас, – що інституційована діяльність, як правило, не відповідає цій моделі чистої комунікативної дії, але ми не можемо інакше – і завжди, всупереч фактам, чинимо так, неначе ця модель справжня. На цій неминучій фікції ґрунтується гуманне ставлення людей одно до одного, тобто вони як суб'єкти не є один одному чужими. Ми можемо знати, що повсякденна, існуюча комунікація (з якої ми й виводимо означену ідеалізацію) насправді відхиляється від моделі чистої комунікативної дії» [10, с.89].

Постепенно в ценностном определении приоритетов общественного бытия сменяются и категориальные основания, в частности, происходит переход от ценности солидарности к ценности справедливости. Выстраивание таким образом совместного бытия индивидов в границах такого целого как общество осуществляется всё чаще не на основе достаточно популярного ныне принципа солидарности, а на основе справедливости, что вытекает, как можно предположить, по крайней мере, из невозможности в общественном бытии «проигнорировать» коммуникативный тип рациональности, так как вне этого измерения бытия неосуществимо в принципе признание друг друга. Последнее, как ни прискорбно это констатировать, определяется скорее не развитием современной гуманитарной культуры, а спецификой современной цивилизации. В этом отношении очень тонко замечает, анализируя коммуникативную философию, Б.В. Марков: «Поэтика солидарности, над которой грешно смеяться, – пишет он, – конечно, уступает прозе рыночных отношений, которые связывают даже врагов» [2, с. 8].

В ином контексте видит проблемность человеческого бытия и взаимоотношений между людьми в обществе Э. Агацци, выводя социально-антропологический дискурс на ценностный уровень. По его мнению, человеческую деятельность от активности животных отличает именно стремление к совершенству, идеалу. Отсюда вытекает утверждение о том, что в человеческой деятельности всегда наличествует долженствование, являющееся специфической характеристикой человека: «...каждое *человеческое действие* связано с наличием некоторого “как должно быть”.<...> ... в собственно

“человеческих действиях”, как бы просты они ни были (не говоря уже о таких высоких уровнях, как моральные действия), обязательно наличествует это самое “как должно быть”, пронизывающее, таким образом, всю сложную иерархию человеческой деятельности сверху донизу. Ремесленник, делающий, скажем, табуретку, уже заранее знает, какой она “должна быть”...»[11, с. 64-65]. А это значит, что деятельность человека является не только ценностно ориентированной, но и сам человек является субъектом ценностных суждений, знающим, что и как «должно быть». В этом ценностном измерении человеческого бытия, возможно, наиболее значимой становится ценность индивидуального, понимаемого как «человечное». Так, размышляя над мотивацией человеческого поведения, М. Терещенко ставит задачу показать, что подлинный «...альтруизм находит реальное личное удовлетворение в великодушии, доброжелательстве, самоотверженности, – а именно так, несомненно, происходит на самом деле, – <...> удовлетворение или вознаграждение являются лишь побочным результатом поступков, первоначальной целью которых они *не были*» [12, с. 9]. Именно поэтому в контексте нынешних смысловых определений основополагающих для рассмотрения диалектики индивидуального и социального понятий следует говорить не только о человеке, но и человечности человека, вне которых любые трансформации современного общества нельзя рассматривать.

Логично поставить вопрос: «Почему современного?». Разве предыдущие исторические эпохи не связаны были с понятиями «человек» и, если не понятием «человечность», то уж точно – понятиями «гуманизм», «гуманный», ведь даже термин «эпоха» несёт в себе значение зависимости общественного развития от субъективного начала. Да, это так. Тем не менее, только в XXI веке ставится вопрос о преодолении устоявшегося в истории доминирования политического измерения социального бытия духовно-культурным (правда, пока только как тема философского дискурса); только в новейшую эпоху критически переоценивается феномен гуманизма – как исторический результат культуры «модерна». Последнее означает, исторически (не как идеал) утвердившийся «гуманизм» перестаёт удовлетворять требованиям индивидуума, так как в целом подчиняет индивидуальное социальному, разумеет индивидуальное как обезличенное начало социального, тождественное коллективному, не различающего в границах общественного целого личностное.

Іменно поэтому культура соціально-філософського мислення рубежа ХХ-ХХІ вв. ставить питання про нетотожественности соціального і колективного, соціального і масового, зв'язуючи соціальне з індивідуальним, формами міжчеловеческої комунікації, спілкування як основ соціального буття. В свою чергу питання про суспільстві розглядається не як питання про існуванні спільнот (соціальних колективів, які, звичайно, залишаються, але вже не заради них організується суспільство, повинне підтримувати людину як особистість і менше – людину як представника колективу). Цим, якщо мати на увазі теоретичні підходи, обумовлена зміна традиційного поняття «гуманізм» поняттям «людськість». Але, з іншої сторони, в значній ступені перехід від поняття гуманізм до поняття людськість обумовлений і невдачею історії, створеною, по Т. Адорно, «абсолютним злом» по відношенню до людині. Так, характеризуючи тип європейської людини, уцілюваного після другої світової війни, а до того дозволившого їй здійснитися, філософ вказує на відношенні діалектики індивідуального і соціального наступне: «В житті такого людини вимаганий холод і байдужість – головний принцип буржуазної суб'єктивності; в протилежному випадку Освенцім був би неможливий; в цьому і складається очевидна вина тих, кого пощадили» [13, с. 323]. Повністю зрозуміло, що подолати ці недоліки суб'єктивності не представляється можливим, якщо кардинально не змінити спосіб людської ідентифікації, де суттєво важливим стало б зміщення в бік Другого. Тільки це обставина відкриє шлях до «нової» етики і «нової» (дійсно гуманної) соціальної практики.

Безумовно, перед філософом не стоїть завдання знайти «винного» і зв'язати «вину» з культурою «модерні», ідеями Просвіщення. Не в них (ідеях) суть справи. Розмова про соціальне завжди може йти тільки про людину, являючись умовою і «результатом» історичного процесу, розуміючим або нерозуміючим основи свого власного індивідуального і соціального буття. Тому права Т.Б. Длугач, яка в історико-філософському контексті розуміння феномену «суверенної особистості» стверджує, що «Після краху фашизму, розвалення сталінізму, загибелі могутніх ідеологічних систем ХХ в. з'ясувалося, що їх основним супротивником, сумішним витримати всі бурі і протистояти всім спокусам расизму, націоналізму, комунізму і т.п., був як раз здоровий зміст. Сьогодні вже не буде відкриттям сказати: там, де виявляється ніщета могутності, виявляється і могутність

твёрдого, надёжного, спокойного здравого смысла. Это именно тот индивидуальный ум, защита которого не позволила французским просветителям, несмотря на всю их приверженность всеобщему научному разуму, превратить историю в шествие Мирового Разума, – ведь он всегда сопоставлялся с индивидуальным решением, индивидуальным мнением, индивидуальной жизнью» [14, с. 11].

Если же обобщить представленные в современном социально-философском дискурсе проблемы, то наблюдается острая культурная потребность в ином (если хотите, новом) историческом субъекте, несущем иную нравственность, индивидуальность, человечность, значит и иную степень ответственности за мир, в котором человеку дано пребывать и действовать. Тенденция развития философии в XX-XXI вв. такова, что благодаря этим новым постановкам вопроса о взаимосвязи индивидуального и социального можно утверждать, что социальная философия становится человековедческим знанием, приобретает иные смысловые значения своего понимания. Обратим на отдельные постановки вопроса о социальной философии, несущие данную тенденцию. Так, «социальная философия, – в интерпретации К.С. Пигрова, – высвечивает и фиксирует тот факт, что философия, как и все формы бытия духа вообще, есть результат коммуникации» [15, с.16], что «постижение возникает в коммуникации с Другим. Субъект появляется на основании ответа Другого. <...> Именно по причине своей нацеленности на выяснение предельных оснований бытия социальная философия мыслит не только о собственно социальном, но и о межличностном. Межличностное служит моделью для осмысления социального – и, наоборот, социальное выступает как модель для осмысления межличностного» [там же, с.17]. На основания современной философии, связанные с коммуникативным измерением бытия, указывает и В.М. Межуев, по мнению которого, «открывается новое поприще – не столько познания мира в его единстве и целостности, которое целиком оказалось в ведении науки, сколько организации пространства межчеловеческого диалога и общения» [16, с.19]. Альтернативным этому, конечно, может быть только принцип монологизма, главный недостаток которого – отчуждение от Другого, а нередко – и игнорирование его присутствия в «жизненном мире», пренебрежение к его убеждениям и мировоззренческой позиции.

На отмеченную особенность социальной философии в своё время обращал внимание и М.К. Мамардашвили. Его знаменитые «Вильнюсские лекции по социальной философии» прочитаны в июле 1981 г. [см.: 17]. В тогдашних рассуждениях философа можно усмотреть связь социальной философии не столь с

інституціональної, сколь с личностно-индивидуальной стороной общественной жизнедеятельности. «Фактически в том, – читаем в текстах лекций Мамардашвили, – что мы называем социальной философией, её предметом, мы имеем дело всегда и прежде всего с человеческим феноменом, то есть фактически с нашей реальной жизнью, как мы её испытываем не тогда, когда мы думаем о ней в терминах существующих теорий и существующих институций, которые имеют свои теории, а тогда, когда мы думаем о ней в терминах нашей собственной жизни, её проблем, которые все в целом можно обозначить одним словом – оно потом поведёт меня к метафизике – «собрание». Ведь в нашей жизни мы прежде всего этим и занимаемся: мы или собираем свою жизнь в какое-то осмысленное для нас целое, или чувствуем, что она теряется кусками, уходит куда-то, в какие-то ответвления, над которыми мы не имеем контроля, власти, которые ускользают от нашего внимания, сознания и от нашей воли, и последствия» [17, с.9-10]. О том, какими трагическими могут быть последствия «утери» индивидуального, собственно человеческого начала общественного бытия, то есть разворачивание «превращённой формы» взаимодействия индивидуального и социального (с акцентом на ложно, вне индивидуального измерения, понятие социальное) размышляет Ж. Семлен. «В конфликтной ситуации, – пишет он, – перед индивидуумом возникает альтернатива: подчиниться или оказывать сопротивление. Выбор этот происходит прежде всего в сознании индивида, противник не имеет к нему отношения. Избрав покорность, человек склоняется перед врагом, перестаёт существовать как личность, чтобы затем погибнуть физически. Страх сковывает его волю, человек пытается укрыться от действительности в профессиональной, бытовой сферах, пытается забыть то страшное, что его окружает, отрицает действительность. Считая себя независимым, он на самом деле попадает в ловушку: оказывается в полном подчинении у государства, которое «держит» индивидуума, шантажируя его социальным статусом, местом работы, жилищем, семьёй. В такой ситуации большинство не думает о сопротивлении, стараясь спасти свою жизнь и спокойствие» [18, с.76]. В качестве итога, обобщающего понимание особенностей современного социально-философского дискурса, приведём мнение К.Х. Момджяна, согласно которому в истории философии можно выделить два типа социальной философии, различие между которыми заключается в разном понимании *целей* и *задач*. Речь идёт о *ценностной* и *рефлексивной* социальной философии. Первая исходит из необходимости определиться в отношении «смыслов человеческого

существования в обществе и истории», отсюда задачей социальной философии является «обсуждение желаемых форм общественного устройства, возможного предназначения истории и норм достойного существования в ней, которые соответствуют высшим (с точки зрения философа) ценностям человеческого бытия» [19, с.609]. В ряду такого рода философов называются Платон, Маркс, Бердяев, Ницше. Ориентация этого направления социальной философии – на человеческую культуру, знания, верования, нормы, ценностное самосознание. «Рефлексивная» же социальная философия исследует «общество, историю и человека в аспекте *сущего*, т.е. интересуется собственной логикой их бытия, которая не зависит от ценностных предпочтений субъекта и является объектом верифицируемого знания» [там же], а задачей в этом варианте социального дискурса является «анализ сущности и существования социальной реальности как подсистемы целостности мира» [там же].

Имея в виду обозначенные выше аспекты толкования социальной философии, можно на этой основе выделить некоторые концепты в понимании культуры социально-философского мышления. Прежде всего, отметим, что философское понимание человека невозможно вне социального измерения, т.е. вне понимания человека в его взаимоотношениях с другими людьми, разного рода общностями, обществом в целом и соответственно – вне рассмотрения ценностных начал, определяющих характер этих отношений. Ведь именно вышеупомянутый срез человеческого бытия формирует непосредственно конкретные «исторический», «жизненный», «политический», «гражданский» да и «культурный» в определённой степени миры⁴, оформляет их в определённые общественные

⁴ Не случайно даже в эволюции этимологического толкования понятия «мир» можем увидеть утверждение всё большей степени ответственности самого человека за благоустройство, качественное состояние мира как «места» его пребывания. Так, в древнееврейской, ветхозаветной традиции мир сначала трактуется нейтрально – как «земля», «сторона», «страна», позже – в контексте собственных возможностей по его «присвоению» – как то, чем можно обладать, владеть. А вот со времён античности формируются и в христианской культуре, Новом завете закрепляются уже иные смысловые значения: мир понимается как космос (порядок, закон), синоним человеческого сообщества, человечества в целом, полноты жизни, реализованных ценностей, в первую очередь – справедливости. То есть, культура человечества утверждает в своей истории понимание мира не только как предмета деятельности человека, но и как зоны его *ответственности*. Подчёркивается, что человек создаёт, обустроивает мир как место собственного бытия; мир воспринимается «домом», тем самым приобретает

феномени (буквально – надаєт своей деятельностью некоторую устойчивую «форму»). В связи с этим традиционно в историческом развитии человечества, явно или неявно, стояли и в научно-философском знании осмысливались вопросы о взаимодействии индивидуального и социального, личности и общества и вытекающие из этой общей постановки вопросы об условиях подлинно человеческого существования, обеспечивающих по крайней мере ненасильственный характер взаимоотношений, человечность общения, продуктивное взаимодействие основных социальных институтов и, наконец, возможно, самый главный вопрос: а дано ли человеку преобразовать окружающий его социальный мир на тех основаниях, какие для него ценностно значимы? Безусловно, общества, имевшие место в истории и конкретные современные общества, как и общество в целом (в значении мирового сообщества), отвечали и отвечают на эти вопросы практически, реагируя на те или иные исторические вызовы. Тем не менее, важны для исторического процесса развития и теоретические ответы, вызревающие в социально-политических идеологиях и движениях, историософских концептуализациях и философских мировоззренческих учениях. Последние формируют культуру социального мышления и действия, уровень развития которой опосредованным образом сказывается на качественных характеристиках общества.

Ныне, когда сфера политики поглотила практически все другие общественные сферы (политизировались образование, наука, институты права, религии, даже едва зарождающееся гражданское общество), важно опереться на культуру, прежде всего культуру философского мышления, являющуюся (или не являющуюся) условием социальных преобразований, востребованную обществом (и прежде всего его политическими субъектами) или не востребованную, тем не менее, опереться именно на *культуру*, так как во все времена именно культура мышления, как уже говорилось, является опосредованным «субъектом» общественных отношений, в том числе и политических. Забвение этой компоненты бытия, ориентирующей человека на нравственно-ценностное восприятие общественного мира и ценностно определяемое социальное действие, приводит по сути к общей деградации общества. Формирование такого рода интеллектуальной культуры – результат длительного исторического процесса. В этом отношении Ю. Хабермас очень тонко показал

для человека значение смысложизненное.

соприкосновение и столкновение, принципиальное различие гегелевского видения общественной истории и современной, переход тем самым от одной культуры социального мышления к принципиально иной: «Гегель употреблял слово «человек» в уничижительном смысле, – подчёркивает мыслитель, – так как считал «человечество» дурной абстракцией. В качестве акторов всемирной истории у него выступают народный дух или великие индивиды, но прежде всего – государства. В противовес этому совокупность всех владеющих языком и дееспособных субъектов не образует единства, способного к политическим действиям. Поэтому Гегель *подчиняет* нравственность, соотнесённую с уязвимостью всего, что имеет человеческое лицо, политике. Но ведь эта точка зрения сильно обусловлена эпохой.<...> ... суверенитет отдельных государств уже не состоит в способности распоряжаться войной или миром. Такими вещами не могут свободно распоряжаться даже сверхдержавы. Сегодня все государства ради самосохранения должны подчиняться императиву, состоящему в том, что война уже не является средством разрешения конфликтов.<...> ...изменяются и условия самоутверждения народов. Всё это затрагивает и ранговые отношения между политическими обязанностями гражданина и моральными обязанностями «человека». Всё это – условия морализации политики» [20, с. 144-145].

По контексту к этому мнению очень близка постановка вопроса и у М.К. Мамардашвили в докладе «Сознание и цивилизация» (1984 г.), где он называет «самой страшной катастрофой» те вещи, которые касаются собственно человека, от которого зависит и всё остальное. И прежде всего от человека зависит его умение мыслить – неслучайно цивилизацию Мамардашвили определяет как «...способ обеспечения ... «поддержек» мышления» [21, с. 23]. При этом философ замечает, что«...умение мыслить – не привилегия какой-либо профессии. Чтобы мыслить, необходимо мочь собрать несвязанные для большинства людей вещи и держать их собранными. К сожалению, большинство людей по-прежнему, как и всегда, мало к чему сами по себе способны и ничего не знают, кроме хаоса и случайности. Умеют лишь звериные тропы пролагать в лесу смутных образов и понятий» [там же]. Философ прежде всего старается показать, насколько созданная человечеством цивилизация, культура как «вторая» природа, история как «вторая» вселенная являются «хрупким цветком», зависящим в первую очередь от культуры человеческого мышления. Развитие последней, согласно М.К. Мамардашвили, предполагает ориентацию на принцип «трёх “К”» – Картезия (Декарта), Канта и Кафки, так как

именно он позволяет осмыслить, охватить ситуации описуемые (или нормальные) и неписуемые (или «ситуации со странностью» в терминологии мыслителя). В контексте «первого “К”», утверждающего очевидность индивидуального бытия в декартовском суждении «я есть», по сути имеет место утверждение и возможности мира, который человек «может понимать, в котором он может по-человечески действовать, за что-то отвечать и что-то знать» [21, с. 14]. Сила «второго “К”» (Кант) заключается в возможности указывать на условия, при которых человек «может осмысленно совершать на опыте акты познания, морального действия, оценки, получать удовлетворение от поиска...» [21, с. 16]. Наконец, «третье “К”» (Кафка) в концепции Мамардашвили позволяет осознать возможность ситуаций, когда при наблюдаемости «предметных соответствий» «не выполняется всё то, что задаётся вышеназванными двумя принципами. Это вырожденный, или регрессивный, вариант осуществления общего К-принципа – «зомби»-ситуации, вполне человекоподобные, но в действительности для человека потусторонние, лишь имитирующие то, что на деле мертво. Продуктом их, в отличие от *Homosapiens*, то есть от знающего *добро* и *зло*, является «человек странный», «человек неписуемый» [21, с. 17]. Такие ситуации не обладают, как считает философ, человеческой соизмеримостью.

Отсюда, вполне понятно, почему на этом фоне всё заметнее актуализируются социально-философские исследования, направленные на «опыт катастроф», кризисные состояния социальных институтов, проблемы индивидуальной и коллективной идентичности, условия морализации политики. Отсюда, становится значимым, чтобы субъекты принятия важных для всего общества решений имели бы культуру «монадной личности» (термин С.Б. Крымского). По его мнению, в современном мире «...возникает потребность дополнять принцип “плеядности”, то есть коллегиального выражения, принципом монадности» [22, с. 55]. Монадность, при этом, определяется как способность личности репрезентировать «целый мир в границах индивидуальности», давая «образцы поступков» и интеллекта. Роль монадных личностей, к которым Крымский причислял Махатму Ганди и Андрея Сахарова, мать Марию и Мартина Лютера Кинга, Владимира Вернадского и Владимира Короленко, отмечена, по мнению философа, большими духовными и социокультурными достижениями, нежели роль партий и массовых объединений. Почему большими? Да потому, что именно монадные личности, исходя в своём понимании из «логики целого», а не частичного, отказываясь от крайних позиций, открывают «путь к

третьей правде» [22, с. 57], где противостояние преодолевается согласованием разных взглядов, договорённостями⁵. По сути под «монадной личностью» мыслится новый «идеальный тип» человека, в котором духовная культура человечества в ключевых своих ценностях и принципах сходится, принципиально совпадает с индивидуальной интеллектуальной культурой как характеристикой отдельного человека.

Выводы. Итак, социальная философия в обновленном своём виде имеет главную задачу – аргументировать и закрепить в общественном сознании положение, что все формы бытия человека – в индивидуально-личностном существовании и в общественной жизнедеятельности являются результатом коммуникации, связи «я» с «другими». Отсюда выяснения основ бытия человека и общества, диалектики индивидуального и социального связано с рассмотрением вопроса, как возникает и происходит коммуникация с Другими. Во взаимодействии индивидуального и социального срабатывает закономерность: межличностное служит своеобразной моделью для осмысления социального, а социальное выступает моделью для понимания межличностного, коммуникативного. Если же выделить основополагающие принципы, сформированные в историко-философской традиции и современном социально-философском дискурсе, то культура социального мышления предполагает: во-первых, мыслить с позиций исторически сформированного культурного целого; во-вторых, мыслить, не разделяя целое на части, а согласовывая их, находя условия события разного в границах целого, в том числе и такого целого как общество, сфера социального; в-третьих, мыслить, не подменяя культуру (как культ ценностей) политическим измерением бытия (как деятельностью, где доминируют над ценностями интересы, причём, не всеобщего характера). В современном мире, где противоборствуют не только логика целого и частичного, но и культурного и политического, уже исчерпаны возможности понимания социального как автономного, независимого от индивидуального, репрезентируемого прежде всего сферами культуры, морали, религии, философии. Проблемы современного общества во многом связаны с неукоренённостью культуры

⁵Обосновывая это положение, С.Б. Крымский приводит такой пример: «Выдающийся интеллектуал XX столетия Мигель де Унамуно, который пережил идеологию и практику и республиканцев, и франкистов в Испании, на своём рабочем месте в парламенте написал: «"Я – не партия, я – целое" (чтобы понять это выражение, следует знать, что слово "партия" – от латинского "партикулярный" – частный, точнее – частичный)» [22, с. 57].

философского мышления в общественные практики. Серьёзные шаги в этом направлении были сделаны школами «персонализма», «экзистенциализма», «философии жизни», «философской антропологии», «философии диалога» и др., но перенаправить социальное развитие в русло утверждения подлинной ценности человека не получилось, тем не менее, путь к иной культуре социального мышления и к иным социальным практикам начат.

Ссылки

1. Фулье А. Современная наука об обществе / Альфред Фулье; [Перевод с французского]. – М.: Издательство: КомКнига, 2007. – 344 с. – («Из наследия мировой философской мысли: социальная философия»).
2. Марков Б.В. В поисках другого / Б.В. Марков // Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб.: Наука, 2001. – 417 с. (Сер.«Слово о сущем»). – С. 5-44.
3. Социальная философия // Философский словарь / Авторы-составители: И.В. Андрущенко, О.А. Вусатюк, С.В. Линецкий, А.В. Шуба. – К.: А.С.К., 2006. – 1056 с. – С. 778-779.
4. Индивид; Индивидуализм; Индивидуальность; Индивидуализация // Философский энциклопедический словарь / Гл. редакция: Л.Ф. Ильичёв, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалёв, В.Г. Панов. – М.: «Советская энциклопедия», 1983. – 840 с. – С. 206-207.
5. Гайденко П.П. Индивидуум / П.П. Гайденко // Новая философская энциклопедия: В 4-х томах / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Стёпин, заместители предс.: А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, уч. секр. А.П. Огурцов. – М.: Мысль, 2010. Т. II. – 2010 – 634, [2] с. – С. 104-107.
6. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности / Л.М. Баткин. – М.: Наука, 1989. – 272 с. – Серия «Из истории мировой культуры».
7. Давыдов Ю.Н. Общество // Новая философская энциклопедия: В 4-х томах / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Стёпин, заместители предс.: А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, уч. секр. А.П. Огурцов. – М.: Мысль, 2010. Т. III. – 2010 – 692, [2] с. – С. 132-135.
8. Элиас Н. Общество индивидов / Норберт Элиас; [Пер. с нем.]. – М.: Праксис, 2001. – 336 с. – (Серия «Образ общества»).
9. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / Юрген Хабермас. – СПб.: Наука, 2001. – 417 с. (Сер.«Слово о сущем»).

10. Хабермас Юрген. Комунікативна дія і дискурс – дві форми повсякденної комунікації / Ю. Хабермас // Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996. – 176 с. – С.84-90.
11. Агацци Э. Человек как предмет философского познания / Э. Агацци // О человеческом в человеке / Под общ.ред. И.Т. Фролова. – М.: Политиздат, 1991. – 384 с. – С. 59-79.
12. Терещенко М. Такой хрупкий покров человечности. Банальность зла, банальность добра / Мишель Терещенко; [пер. с фр. А.И. Пигалева]. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 303 с.
13. Адорно Т.В. Негативная диалектика / Теодор Адорно. – М.: Научный мир, 2003. – 374 с.
14. Длугач Т.Б. Подвиг здравого смысла, или Рождение идеи суверенной личности (Гольбах, Гельвеций, Руссо). – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2008. – 336 с.: ил.
15. Пигров К.С. Социальная философия / К.С. Пигров. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 296 с.
16. Межуев В.М. Философия в современной культуре / В.М. Межуев // Философский журнал. – М.: ИФ РАН. – 2008, № 1. – 179 с. – С. 14-23.
17. Мамардашвили М.К. Опыт физической метафизики (Вильнюсские лекции по социальной философии) / М.К. Мамардашвили. Опыт физической метафизики (Вильнюсские лекции по социальной философии). – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – 304 с. – С. 9-209.
18. Семлен Ж. Выход из насилия / Жак Семлен // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности: Пер. с англ. и франц. / Сост. Л.И. Василенко и В.Е. Ермолаевой; вводн. ст. Ю.А. Шрейдера. – М.: Прогресс, 1990. – 495 с. – С. 76-85.
19. Момджян К.Х. Социальная философия // Новая философская энциклопедия: В 4-х томах / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Стёпин, заместители предс.: А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, уч. секр. А.П. Огурцов. – М.: Мысль, 2010. Т. III. – 2010 – 692, [2] с. – С. 609-611.
20. Хабермас Ю. Границы неоисторизма. Беседа с Жаном-Марком Ферри // Хабермас Юрген. Политические работы / Сост. А.В. Денежкина; пер. с нем. Б.М. Скуратова. – М.: Праксис, 2005. – 368 с. – (серия «Новая наука политики»). – С. 137-146.
21. Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация// Мамардашвили М. Сознание и цивилизация: Выступления и доклады. – Санкт-

Петербург: Издательская группа «Лениздат», «Команда А», 2014. – 384 с. – С. 7-35.

22. Кримський С. Принципи духовності ХХІ століття // Кримський С.Б. Ранкові роздуми / Зб. ст. – Худож. оформ. О. Білецького. – К.: Майстерня Білецьких, 2009. – 120 с. – С. 53-63.

Шморгун Олександра

«НАЦІОНАЛЬНИЙ МЕСІАНІЗМ» У ПОЛЬСЬКІЙ ТА УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКИХ ТРАДИЦІЯХ: МОБІЛІЗАЦІЙНО-ПАТРІОТИЧНИЙ ВИМІР

У статті проаналізовано філософські виміри феномену «національного месіанізму» у взаємозв'язку польської та української культурних традицій. Показаний світоглядний потенціал «національного месіанізму» для творення новітньої «національної ідеї», що слугувала б підтримкою мобілізаційно-патріотичної мотивації.

Ключові слова: національний месіанізм, А. Міцкевич, М. Костомаров, патріотизм.

Oleksandra Shmorgun

National messianism» in Polish and Ukrainian philosophical traditions: mobilization and patriotic dimension

The article analyzed the philosophical aspects of the phenomenon of «national messianism» in conjunction of Polish and Ukrainian cultural traditions. It shows the ideological potential of «national messianism» for the creation the modern «national idea» that would serve basis for mobilization and patriotic motivation.

Keywords: national messianism, A. Mickiewicz, M. Kostomarov, patriotism.

Александра Шморгун

Национальный мессианизм в польской и украинской философских традициях: мобилизационно-патриотическое измерение. В статье проанализированы философские измерения «феномена национального» мессианизма во взаимосвязи польской и украинской культурных традиций. Показан мировоззренческий потенциал национального мессианизма для созидания «национальной идеи» новейшего времени, которая могла бы послужить фундаментом для мобилизационно-патриотической мотивации.