

© 2009 г. А.И. Субботин

ФОРМЫ СОЦИАЛЬНОГО САМОВЫРАЖЕНИЯ САМОСОЗНАЮЩЕГО ИНДИВИДА

Рассматривается генезис философских представлений о формах социального самовыражения самосознающего субъекта, начиная с представлений о «превращенных формах сознания» К. Маркса. Показано, как идеологизация «превращенных форм» сменяется их онтологизацией, задающей социальное поле возможных форм самоопределения субъекта.

Ключевые слова: субъект, индивид, человек, «превращенные формы сознания», самосознание, самовыражение.

Главным вопросом, касающимся социальной природы индивида, для Маркса был вопрос о причинах, объективно ограничивающих социальное самоопределение человека. Эти причины, по Марксу, лежат в сфере полит-экономики, в товарном производстве, в рыночных отношениях, которые, через меновую стоимость, как субстанцию экономического бытия, объединяют производство, распределение, обмен и потребление. Это означает объективное полагание предметных, вещных условий социальной *связи* индивидов в рамках этих отношений, т.е. их полагания и самополагания, т.е. воспроизводства в смене поколений и в истории: «Отчужденность и самостоятельность, в которой эта связь еще существует по отношению к индивидам, доказывают лишь то, что люди еще находятся в процессе созидания условий своей социальной жизни, а не живут уже социальной жизнью, отправляясь от этих условий. Это — связь, стихийная связь индивидов внутри определенных, ограниченных производственных отношений» [1, с. 105].

Интересно, что характер этой связи индивидов выглядит по-разному изнутри и снаружи: с точки зрения индивида, включенного в нее, он свободен, но только по сравнению с исторически предшествующей формой социальной связи – личной; ведь он никак не контролирует вещную сторону чужого со-

циального самоопределения, а имеет ее как необходимо и независимо от него ему данную: «*Кажется, будто индивиды независимо (эта независимость вообще есть только иллюзия, и ее правильнее было бы называть безразличием в смысле индифферентности), свободно сталкиваются друг с другом и обмениваются друг с другом в рамках этой свободы; но такими они кажутся лишь тому, кто абстрагируется от тех условий, тех условий существования (а эти условия, в свою очередь, независимы от индивидов и, хотя они порождены обществом, представляются как бы природными условиями, т.е. недоступными контролю индивидов), при которых эти индивиды вступают в соприкосновение друг с другом*» [1, с. 107]. Поэтому связь индивидов выглядит для них как ничем не обусловленная, как бы мистическая (что и порождает «товарный фетишизм»): «Здесь индивиды вступают в отношения друг с другом лишь как определенные индивиды. Эти *вещные* отношения зависимости в противоположность *личным* и выступают так (вещное отношение зависимости — это не что иное, как общественные отношения, самостоятельно противостоящие по видимости независимым индивидам, т.е. их производственные отношения друг с другом, ставшие самостоятельными по отношению к ним самим), что над индивидами теперь господствуют *абстракции*, тогда как раньше они зависели друг от друга. Но абстракция или идея есть здесь не что иное, как теоретическое выражение этих материальных отношений, господствующих над ними» [1, с. 107-108].

Формирование общественных отношений на основе этих частичных и социально разделенных форм социального самоопределения, становясь предметом философии, отражается в соответствующих концепциях самосознания, для которых свойственна логика редукции любых проявлений полноты человеческого бытия к урезанным его формам; так, Г.С. Батищев перечисляет некоторые очевидные схемы такой редукции: возможное сводится к действительному, свобода — к необходимости, необходимость — к неизбежности, особенное — к предустановленному; совершенствование — к линейному прогрессу, развития — к замкнутому движению, движения — к покою, будущего — к прошлому, времени — к пространству; многомерного — к одномерному, культуры — к цивилизации, цивилизации — к органическому, органического — к автоматической машине, целесообразности — к цело-сообразности, обусловленного — к вызванному причиной, причинного — к проявлению «предзало-

женного Образа из недр Всеобщего»; актуально творимого – к потенциально уже сотворенному, потенциального – к актуально предсодержимому, сотворенного результата – к устройству творящего объекта (силы) [2, с. 386-387].

Поскольку эта частичность осознается как объективная, это значит, что осознание себя таким человеком (самосознание субъекта-индивида) является его подлинным сознанием, основанием его действительного самоопределения в существующей системе общественных отношений. Человек руководствуется таким самосознанием, пока ресурс общественной системы позволяет ему в таком качестве удовлетворять его естественные потребности. Но как только этот ресурс истощается (по тем или иным причинам), «частичный человек» вдруг осознает свою ущербность, частичность, как проблему, которую надо осознать и разрешить. Поняв, что надеяться в этом деле надо только на самого себя, человек начинает искать причины своей ущербности и способы ее восполнения. Для этого нужно рефлексивно переоценить свое личное положение в рамках отношения «субъект-Я – субъект-личность», один из двух определяющих моментов которой ему надо сделать фокусом рефлексии. А поскольку их два, то мы получаем и два возможных основания рефлексивного пересамопределения субъекта-индивида, которые Г.С. Баттицев (следуя Марксу) называет *социал-органическим* и *социал-атомистическим* (и связывает их соответственно с субстанциалистским и антисубстанциалистским подходами) [2, с. 301].

С одной стороны, естественно, что критика субстанциалистского подхода основывается на антисубстанциализме, но поскольку, как было показано ранее, ни субстанция не существует без акциденций, задающих ее модусы, ни субъект-Я не существует без субъекта-личности, задающей содержание его индивидуальности, можно говорить о разных степенях антисубстанциализма, вплоть до самой крайней, отождествляемой с индивидуализмом. Идею, что подлинным индивидом является субъект-Я, самоопределение которого абсолютно произвольно и свободно, развивал еще И. Г. Фихте. Во времена Маркса эту эстафету принял М. Штирнер, критике которого и посвящена большая часть «Немецкой идеологии».

Но, в отличие от Фихте, представления которого о субъекте ограничивались чисто теоретическими формами «самоопределения»^[1], период Штирне-

ра и Маркса характеризовался сильными спорами о подлинных формах самоопределения человека: каждый считал единственно подлинным именно свое самоопределение, а право отстаивать и защищать его, как и критиковать иные самоопределения, – единственным подлинным правом человека. Выразителем этого умонастроения и стал М. Штирнер: «Главный смысл штирнеровского учения о рефлексии сводился к предположению, что человек, овладевший способностью рефлексивно-критически мыслить, может переделать себя, изменить свои желания и влечения, причиной которых является только он сам. Так, человек, овладев понятием «человек», сконструированным Штирнером, сможет контролируемо и самосознательно перестроить свой внутренний мир, стать другим» [3, с. 57]. Иначе говоря, Штирнер, взяв из сферы философии фихтевскую схему рефлексивного самостроительства субъекта, применил ее в ситуации борьбы разных социальных идеологий для выражения абсолютистски-индивидуалистической позиции как универсального основания антисубстанциалистской парадигмы – безусловного субъектного самоутверждения. В этих спорах и возникает задача выявления действительного основания не только единства человеческого рода, но и всех различий человеческого самоопределения в его рамках.

Из этого и исходила критика Штирнера Марксом, который доказывал, что человеческие представления о себе самом складываются исторически и не рефлектируются без особых на то причин; в результате «идеи и мысли людей были, разумеется, идеями и мыслями о себе и о своих отношениях, были их сознанием о *себе*, о людях *вообще*, – ибо это было сознание не отдельного только лица, но отдельного лица в его связи со всем обществом, – и обо всем обществе, в котором люди жили» [4, с. 161]. Речь идет об исторической обусловленности и ограниченности человеческих представлений о самом себе: «То, чем были люди, чем были их отношения, явилось в сознании в качестве представления о человеке *как таковом*, о способах его существования или о его ближайших логических определениях...», так что «они вообще историю сознания людей о себе превратили в основу их действительной истории...» [4, с. 162]. Таким образом, самоопределение самого Штирнера, как философствующего индивида, сводится к выявлению предельно общих, не отягощенных никакими нормами, условий самоотождествления себя как субъекта-Я и как субъекта-личности. Таким условием выступает ничем не

обусловленная и не ограниченная, «свободная», «негативная» рефлексия, которая в сфере идеологии, выступает как ничем не ограниченная критика. Историческим же, содержательным основанием такой позиции в капиталистическом обществе выступает единственное универсальное социальное отношение – собственность, которую Штирнер и кладет в основание своего самоопределения: «Буржуа... считает себя индивидом лишь постольку, поскольку он буржуа» [4, с. 205], а все другие формы самоопределения для него – некие естественные отклонения от идеала, «превращенные формы сознания».

Буржуа, конечно, не может понять, что его форма сознания и самосознания ничем не отличается в своей ограниченности от всех других в данном обществе: «Если обстоятельства, в которых живет этот индивид, делают для него возможным лишь одностороннее развитие одного какого-либо свойства за счет всех остальных, если они дают ему материал и время для развития одного только этого свойства, то этот индивид и не может пойти дальше одностороннего, уродливого развития» [4, с. 238-239]. Альтернативой таких урезанных, неполных форм социального самоопределения для Маркса является *полнота* социальных отношений, в рамках которых имеет место самоопределение индивида: «У индивида, например, жизнь которого охватывает обширный круг разнообразной деятельности и различных видов практического отношения к миру и является, таким образом, многосторонней жизнью, – у такого индивида мышление носит такой же характер универсальности, как и всякое другое проявление его жизни. Оно не затвердевает поэтому в виде *абстрактного* мышления и не нуждается в сложных формулах рефлексии, когда индивид переходит от мышления к какому-то другому проявлению жизни. Оно с самого начала является моментом в целостной жизни индивида – моментом, который, смотря по *надобности*, то исчезает, то воспроизводится» [4, с. 239].

Тем самым, Маркс выявляет новый важный, исторически зависимый, параметр индивидуального социального самоопределения и самосознания – его содержательно-деятельностную полноту, задаваемую количеством и качеством его отношений с другими людьми. Разброс значений этого параметра задает всю многообразную мозаику действительных форм социального самоопределения, а выяснение причин и оснований этого разброса, становления его системно-иерархической структуры, – является, по Марксу, действительным

предметом философии. Цель и смысл такого подхода – выяснить условия перехода теоретической формы самоопределения субъекта-индивида в практическую, – т.е. в форму его *самоорганизации*.

В этом плане альтернативность субстанциализма и антисубстанциализма переходит в альтернативу социал-органических и социал-атомистических общественных связей индивидов [2], [5, с. 11-12], первые из которых характеризуются историчностью, природной обусловленностью, традиционностью, и т.п., т.е. в целом – абсолютностью (надежностью), но и личностной несвободой, когда противоречия между потребностями индивида и социальными возможностями их реализации индивиду приходится разрешать за свой счет; тогда как вторые характеризуются нетрадиционностью, абсолютной новизной, необусловленностью ничем, кроме мышления и воли индивида, и т.п.; противоречия, возникающие при реализации таких связей, разрешаются без нарушения интересов индивида, их организующего, который, тем самым, является и задает своей деятельностью самоопределения-самоорганизации иерархию индивидуальных позиций, по схеме «руководитель-подчиненный», в которой он занимает верхнее место [6].

Когда встает вопрос о дальнейшем развитии общества в целом, то выясняется, что социально гармоничная его структура может быть выработана только социально ограниченными людьми, поскольку в обществе других просто нет: «Человек как обособленный индивид предоставлен только самому себе, средства же для утверждения его как обособленного индивида состоят, однако, в том, что он делает себя всеобщим и коллективным существом» [1, с. 486], поскольку он «есть общественное существо... есть также и тотальность, идеальная тотальность... общества, внутри него представленного» [7, с. 119]. Это значит, что успешность индивида в деле выстраивания вокруг себя некоей социальной организованности прямо зависит от знания им законов функционирования и развития общества на всех его уровнях; если он будет мерить свои представления об обществе по своей ограниченной мерке, он неизбежно наткнется на препятствия.

Противостояние социал-органической и социал-атомистической позиций и представляет для Маркса подлинную проблему: речь идет об условиях их гармонизации в социальном плане. Маркс описывает их в понятиях системной полноты как самоцели и самооценности человеческого саморазвития:

«Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, т.е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу. Человек здесь не воспроизводит себя в какой-либо одной только определенности, а производит себя во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления» [1, с. 476].

Исходя из этого, Маркс даёт своё понимание «общественного человека»: «Прежде всего следует избегать того, чтобы снова противопоставлять "общество", как абстракцию, индивиду. Индивид *есть общественное существо*. Поэтому всякое проявление его жизни – даже если оно и не выступает в непосредственной форме *коллективного*, совершаемого совместно с другими, проявления жизни, – *является* проявлением и утверждением *общественной жизни*»; «Поэтому, если человек есть некоторый *особенный* индивид и именно его особенность делает из него индивида и действительное *индивидуальное* общественное существо, то он в такой же мере есть также и *тотальность*, идеальная тотальность, субъективное для-себя-бытие мыслимого и ощущаемого общества, подобно тому, как и в действительности он существует, с одной стороны, как созерцание общественного бытия и действительное пользование им, а с другой стороны – как тотальность человеческого проявления жизни» [7, с. 119]. Сам человек меняется: «На место экономического *богатства* и экономической *нищеты* становятся *богатый человек* и богатая *человеческая* потребность. *Богатый* человек – это в то же время человек, *нуждающийся* во всей полноте человеческих проявлений жизни, человек, в котором его собственное осуществление выступает как внутренняя необходимость, как *нужда*» [7, с. 125].

Это значит, что сознание человека раздваивается: одна – низшая – его часть задается исходной для него социально-исторической ситуацией и свойствами ей формами его самоопределения в ней – социальными ролями, которые он вынужден принимать и осваивать, в силу необходимости простого выживания. При этом человек вынужден соглашаться со всеми личными неудобствами, связанными с этими социальными ролями, будучи уверен, что

отказ от них в любой форме повлечет гораздо бóльшие неудобства или иные формы ущерба (вплоть до физической гибели). Именно такое – как правило, ошибочное – представление о собственных формах самоопределения и составляет то, что характеризует «превращенную форму сознания» в ее «превращенности»: ее сущность – в безусловном принятии плохого за хорошее, а худшего – за лучшее, в неадекватной оценке *действительных* собственных возможностей самореализации в обществе, вытекающей из определенных, навязанных ему мировоззренческих представлений. Такие представления и составляют содержание *идеологии*, по Марксу, т.е. социокультурного основания для манипуляции сознанием человека и навязывания определенной ограниченной социал-органической позиционности.

Проблема целенаправленного формирования «превращенных форм сознания» в буржуазном обществе ради сохранения классовых отношений «господства и подчинения» для Маркса решалась только через противопоставление одной – буржуазной – идеологии – другой – пролетарской, в рамках которой, по идее, отсутствуют основания социально-классовых различий (отношения частной собственности). Однако, любая идеология может функционировать только в режиме экспансии против того или иного «врага», что обеспечивает ее бесконечное воспроизводство. Однако, никакие юридические установления, долженствующие обеспечить отношения «социального равенства», не могут устранить естественные биосоциальные различия между людьми, лежащие в основании естественной их иерархии в системе социального жизнеобеспечения. Именно поэтому экономическое и политическое (демократизация) развития европейских стран привело к идеологии «всеобщего потребительства», опирающуюся на идею «экономического равенства», в рамках которой именно потребительство является смыслом человеческой жизни, исходя из которого и надо определять сущность человека и формы его самоопределения.

Это означало изменение критерия различения искусственных и естественных форм социального самоопределения – от классовых/внеклассовых к социальным/асоциальным. Такая эволюция и привела к формированию «атомизированного индивида» (по Г.С. Батищеву) и «одномерного человека» (по Г. Маркузе), социальная самореализация которых могла осуществляться только через нарушение новых формо-норм самоопределения, путем создания соб-

ственных – более или менее организованных. С точки зрения традиционных социальных нормативов, такие явления были прямым нарушением культурных нормативов («кризис культуры»), но проблема заключалась в том, что сознательный отказ от культурных ценностей ни в одном законодательстве не подлежит наказанию, т.к. не содержит прямой угрозы ни для кого, а наоборот, соответствует принципу свободы личности. Невозможность устранить такие явления из жизни общества заставила взглянуть на них, как на естественные феномены человеческой субъективности, а именно – как на проявления самосознания предельно атомизированного субъекта-Я в его организующей функции: например, самоорганизация молодежных субкультур, начинающаяся с одного отдельного человека, по принципу поиска себе подобных.

Субъект-Я не осознает себя ни в какой социальной роли (он – то, что он есть, и ничто другое), поэтому самоорганизация субъектов-Я происходит в синергетическом режиме, как процесс упорядочения поведенческого хаоса, опирающийся на естественные, биопсихические потребности. В природе подобные процессы невозможны в силу естественного отбора: они немедленно выбраковываются. Но в социуме (по крайней мере, в демократическом) это не допускается; поэтому и возникает проблема культуросообразных форм самоорганизации субъектов-Я, т.е. социально, коллективистски ценностно ориентированных субъект-личностей, основанием саморазвития которых является социоцентрированная Я-концепция. Суть этой концепции – в рефлексивном перенесении внимания с личностно-ситуативно значимых условий целереализации, которые определяются «стихийно сложившимися результатами *целереализации*», на «инициальные факторы *целестановки*», которые включают в себя не только наличные ситуативные условия целереализации, но и возможности их преобразования в сторону содействия целереализации; особым видом этих условий являются другие субъекты. Так формируется коллективное взаимодействие. Его развитие происходит через системно-иерархическую самоорганизацию в увеличении масштаба.

Основными параметрами социоцентрированной Я-концепции являются: *степень рефлексивной организованности коллектива* и *масштаб ситуационного самоопределения субъекта-Я* через осознание себя как субъекта-личности. Критерии оценки по *первому* параметру выделяют следующие три формы рефлексивной коллективной самоорганизации (уровни развития груп-

пы): *группа-ассоциация*, единство членов которой ситуативно (случайно) внешне обусловлено, внутренние же факторы объединения случайны и хаотичны (например, молодежная тусовка); *группа-кооперация*, единство членов которой необходимо внешне обусловлено, внутренние факторы обычно ограничиваются внешними; *группа-коллектив*, единство членов которой определяется общностью целей, средств и обстоятельств их деятельности, а также взаимосогласованным распределением функций внутри группы, определяемым рефлексивным осознанием форм субъекта-Я, субъекта-личности и субъекта-индивида каждого члена группы другими, т.е. знанием структуры и форм его самоопределения. Таким образом, становление самосознания по данному параметру заключается в рефлексивном расширении представлений о чужом сознании (т.е. о формах самоопределения субъекта-Я и субъекта-личности) и о формах коллективного взаимодействия субъектов-индивидов. Наложение на схему группы-коллектива структуры естественных человеческих различий в масштабе социума порождает разделение труда и социальные различия – от профессиональных до классовых; тем самым, такая индивидуация порождает такие формы самоопределения, как Я-рабочий, Я-интеллигент, Я-писатель и т.д.

Второй параметр задается универсальной системой социальных структур – от члена семьи, учебного класса, жителя, деятеля, гражданина и т.п. до экономического, политического, социального, исторического, глобального субъекта, различающихся масштабом самоопределения. Специфика существования конкретного человека в рамках соответствующих системных образований определяется соответствием и системно-иерархической гармоничностью форм его самоопределения низших уровней, от чего напрямую зависит воспроизводство цикла его жизнеобеспечения в целом – на физическом, физиолого-психическом и социальном уровнях. Но все эти современные системы функционируют в режиме самоорганизации, для которого соотношение естественного и искусственного регулируется «каузальным циклом»: «В понятии каузального цикла, как главном понятии синергетики, уже содержится идея *соразмерности* деструкции и конструкции. По представлениям синергетики нарушение устойчивости только в той мере оправданно, в какой оно ведет к возникновению устойчивости более высокого порядка» [10, с. 157].

Однако, это нарушение прямо зависит от соответствия естественных способностей человека и места, занимаемого им в социальной структуре: «У каждого человека есть свой порог распредмечиваемости, или содержательной доступности, за пределами которого его сознанию и воле лучше было бы и не притязать на самостоятельность и где он сам еще не готов быть субъектом на деле. В своих связях с миром, касающихся его виртуального, неактуализируемого для него бытия или же бытия, проблемность которого ему непосильно трудна, индивид объективно оправданно есть индивид акциденция, или частичка, органически со-принадлежащая некоторому Целому. Но это не потому так, что индивид утрачивает или отрицает свою субъектность, а просто-напросто потому, что такие его связи существуют вне сферы его индивидуальной субъектности и объективно предшествуют его деятельности, его свободе выбора и решений, его инициативе и его онтологической ответственности. На сферу его субъективной деятельности, его свободы выбора и решений, его ответственности такие связи со-принадлежности отнюдь не посягают. Они эту сферу лишь предваряют...» [2, с. 307-308].

То есть, речь идет о комплексных, объективных – психофизиологических, предметно-материальных и социокультурных – условиях становления форм человеческого самоопределения, которые (условия) младенец застает в момент своего рождения и которыми он вынужден руководствоваться, чтобы стать человеком. Исторически определенную совокупность таких условий М.К. Петров назвал «социокодом». В истории, по Петрову, имели место лично-именной, профессионально-именной и универсально-понятийный социокоды [11, с. 58]. «Социокод» функционирует через коммуникацию и «транслируется» от поколения к поколению. При этом происходит «трансмутация» – т.е. изменение «социокода», в зависимости от изменения естественных и искусственных (т.е. создаваемых самим человеком) условий существования человека. Если в этом процессе преобладают естественные условия, т.е. не освоенные и не управляемые человеком, то сам этот процесс приобретает стихийный характер, сходный с естественным отбором в природе. Но вся человеческая культура предназначена для регуляции этого процесса, исходя из человеческих интересов и возможностей, совокупность которых составляет качество «человекоразмерности»: «исходным назначением теоретического мышления, о чем мы основательно забыли, было сведение нечеловекоразмер-

ного многообразия и нечеловекообразной пестроты окружения в человекообразную, интегрированную целью, проигранную в умпостижении целостности проблему, допускающую решение наличными человекообразными средствами» [12]. Это значит, что понятие «человекообразность» выражает предельный инвариант всех возможных структур человеческого самоопределения в поле социально-исторического содержания. Этот инвариант лежит в основании закона, регулирующего воспроизводство всей человеческой культуры и выражающего существование *предела нарушения человекообразности* во всех процессах человеческой деятельности [2]. Из этого вытекает необходимость так ограничивать (регулировать) процессы самоорганизации в обществе, чтобы они не выходили за этот предел. Культуросообразным требованием этого закона является обязательная включенность принципа человекообразности в структуру современного социокода.

В этом свете принцип человекообразности имеет прямую связь с понятием «антропологической константы», [13, 14], под которой понимается «неизменная фундаментальная постоянная человека, входящая в законы формирования культуры и являющаяся масштабной характеристикой социокультурных процессов и культурных микрообъектов. Предложены некоторые основные элементы антропологической константы: биологические (сознание, самосознание, разум, интеллект, творческие потенции, агрессия) и социокультурные (стремление к познанию, вера, человеческое (гуманистическое), личность)» [13, с. 12]. Но такое чисто описательное определение уже не соответствует современным представлениям о человеке, как субъекте деятельности, и о структуре его сознания и самосознания, «самопознания и самодеятельности» [14, с. 6]. Если рассматривать понятие антропологической константы как «формы сущностного самоопределения человека в парадигме антропоцентризма» [14, с. 7], то необходимость его введения в антропологию обусловлена явной недостаточностью классического определения человека через категориальную связку «сущность – явление», предполагающую однозначность и нормативность этой связи. Между человеком как сущностью и человеком как явлением лежит огромная сфера человеческого деятельностного самоопределения, в рамках которой он сам – адекватно или неадекватно – определяет и свою сущность, и себя как явление, и руководствуется этими определениями в своей жизни и деятельности. Формы этого самоопре-

деления составляют отдельный пласт содержания культуры – организационный и самоорганизационный, – который до сих пор терялся между крайностями традиционного определения форм культуры как материальных и духовных. Именно этот пласт и должен стать содержательным основанием понятия «антропологическая константа» как основной категории антропоцентризма» [14, с. 9]. Тем самым, предлагается определение человека, прямо совпадающее с определением индивида в философии Гегеля и Маркса: «В основание понимания человека надо класть не чье-то его понимание, а его собственное самоопределение, и притом не стихийно сформировавшееся, а выработанное усилиями собственного самосознания» [14, с. 20].

[1]Вспомним, что Фихте, желавший лично соответствовать собственным идеям о подлинном субъекте, столкнулся с реальными, общественными нормами самоопределения, только когда вошел в противоречие с церковно-религиозными представлениями о Боге.

[2]Этот предел – современный культурологический аналог кантовских категорических императивов.

Литература

1. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. второе. Т. 46, ч. 1, М., 1968.
2. *Батищев Г.С.* Диалектика творчества. Деп. ИНИОН, № 18609, 1984.
3. *Матяш Т.П.* Сознание как целостность и рефлексия. Издательство Ростовского университета, 1988.
4. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология / Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 6 т. Т. 2. М., 1985.
5. *Перов Ю.В.* Стратегии философского осмысления социального общения. СПб., 2004.
6. *Баллаев А.Б.* К. Маркс и М. Штирнер. Спор об “иерархии”/ Карл Маркс и современная философия. [Эл. ресурс]: <http://www.philosophy.ru/iphras/library/marx/marx4/html/>.

7. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. второе. Т. 42. М., 1974.
8. *Кара-Мурза С.* Манипуляция сознанием. М., 2003.
9. *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества. М., 2002.
10. *Режабек Е.Я.* Синергетические представления и социальная реальность / В поисках рациональности (статьи разных лет). М., 2007.
11. *Петров М.К.* Язык. Знак. Культура. М., 2004 // [Эл. ресурс]: <http://www.PHILOSOPHY.ru/library/katr/etrovmk>.
12. *Петров М.К.* Пентеконтера // [Эл. ресурс]: <http://www.vif2ne.ru:2009/nvz/forum/arhprint/106095>.
13. *Коломиец Н.В.* Проблема человека в локальной и глобальной типологии культуры: когнитивный аспект. Автореферат дисс... д.ф.н. Ростов-на-Дону, 2006.
14. *Никишина Т.Г.* Проблема человека в парадигме западного антропоцентризма. Автореферат дисс ... к.ф.н. – Ростов-на-Дону, 2008.

Педагогический институт

Южного федерального университета

21 февраля 2009 г.