А. С. Соколов

ОТ ТЕОРИИ «ОБЩЕСТВЕННОГО ДОГОВОРА» К «ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ» XIX–XX ВЕКОВ (предпосылки формирования постклассических моделей социальной реальности)

В статье рассматриваются различные – когнитивные, социокультурные, антропологические – факторы, обусловившие возникновение социальной философии и теоретическое своеобразие основных этапов ее развития. Анализируется механизм трансформации нормативной социальной философии Нового времени в «философию истории» XIX–XX вв. и выделяются характерные для нее теоретико-методологические направления, связанные с разработкой не-договорных моделей общественного бытия и отличающиеся объективистским (не нормативно-правовым) пониманием существа социальных закономерностей.

Ключевые слова: *социальная реальность, философия истории, общественный договор.*

A. S. Sokolov

FROM THE "SOCIAL CONTRACT" THEORY TO THE "PHILOSOPHY OF HISTORY" OF XIX–XX CENTURIES (the backgrounds of the postclassical models of social reality genesis)

The paper is focused on some factors of the cognitive, cultural, social and anthropological character that determined the social philosophy genesis and the theoretic peculiarities of the main stages of its development. The paper contains the analysis of transformation of normative social philosophy of the early modern period into the philosophy of history of the XIX–XX centuries and indicates its theoretic and methodological directions, which are connected with construction of non-contractual models of social being and are marked by objectivism (non-legalism) in understanding of the essence of social regularities.

Key words: *social reality, philosophy of history, social contract.*

Обществоведческая проблематика уже достаточно давно заняла заметное место в структуре философского и научного знания, а объем теоретической литературы, посвященной анализу различных аспектов социальной жизни, вырос практически до необозримых пределов. Предметом пристального внимания оказались как элементный состав, так и

структура социума, этапы и законы его исторического развития. Более того, развитие теоретических представлений человечества о социальных формах организации собственной жизни само уже стало объектом целенаправленного историко-философского осмысления. Будучи ярким примером последнего, исследования И. А. Гобозова, И. А. Громова, А. В. Гулыги, Ю. Н. Давыдова, И. Ф. Девятко, Л. Г. Ионина, А. М. Каримского, М. А. Кисселя, А. Д. Ковалева, В. Д. Комарова, А. Ф. Лосева, Н. В. Мотрошиловой, И. С. Нарского, Ю. В. Перова, В. Д. Плахова, Ю. И. Семенова, К. А. Сергеева, Э. Ю. Соловьева, Е. И. Темнова, А. Ф. Филиппова, П. Андерсона, Р. Арона, Л. Козера, Дж. Ритцера и многих других отечественных и зарубежных авторов содержат глубокий, содержательно интересный, обычно систематический и всегда высокопрофессиональный комментарий теоретических идей и методологических принципов классиков социальной мысли.

Вместе с тем целый ряд серьезных историко-философских задач – выяснение предпосылок возникновения самой социальной философии как таковой, уточнение, в зависимости от существа обсуждавшихся теоретических проблем, особенностей отдельных этапов ее развития, а также систематизация основных ее концептуальных направлений и методологических парадигм, выявление эвристического потенциала последних – пока еще ждут удовлетворительного решения от современного исследователя. Лишь при условии детального изучения всех перечисленных и с ними связанных вопросов, низкая степень исследованности которых отмечается в современной историко-философской литературе [4, с. 135], более понятными оказались бы и процессы конституирования человеком в качестве важнейшего элемента организации его жизненного мира такого сверхприродного, эмпирически неочевидного, но онтологически своеобразного объекта, как «социум» вообще, и та роль, которую в данном процессе играет философия, и обусловленное особенностями разрабатываемых ею концептуальных моделей социальной реальности своеобразие этапов ее развития.

Если учитывать существование фундаментальной взаимозависимости представлений человека о внешнем мире (в том числе и об обществе), – с одной стороны, и о самом себе – с другой, т. е. исходить из принципа антропологической фундированности различных концептуально-онтологических построений, то само возникновение социальной философии как таковой можно считать обусловленным не только целым рядом материально-производственных, общественно-коммуникативных, культурно-мировоззренческих и теоретико-методологических, но и социально-антропологических предпосылок, окончательно сложившихся только к эпохе Нового времени. Лишь новоевропейская, социально-индивидуалистическая модель личностной самоидентификации человека, превращающая социальный успех, умение рационально организовать эффективную систему собственных общественных отношений одновременно и в главную проблему (как жизненно-практического, так и концептуально-философского характера) и в решающий критерий самой его антропологической состоятельности, позволила выделить из общей структуры мироздания социальную реальность, онтологическая специфика которой впервые осознается в рамках теории «общественного договора» и интерпретируется в качестве продукта деятельности не всемогущих божественных или природных сил, а субъективно свободных и сознательно преследующих собственные цели индивидов.

Именно начало эпохи Нового времени знаменуется становлением как объектных, так и субъектных предпосылок теоретического обществознания. В этот период сложилась буржуазная система социальной коммуникации, предъявляющая особые требования к человеческой личности, и завершилось формирование новой модели самой этой личности, которая осознает себя – через социальное признание – в качестве творчески неповторимой индивидуальности, полностью ответственной за свои действия, слова и обязательства, т. е. за всю свою жизнь, как автор за собственное произведение. Эта новая антропологическая модель («я есть то, что и как я делаю», «я – мастер своего дела») свела к единому рациональному знаменателю прежде

расходившиеся индивидуально-личностный и социальный порядки человеческой жизни, к знаменателю свободного и спланированного акта межчеловеческого взаимодействия (признания). Возникшая же в результате «договорная» концепция общественного строя, законы которого суть не что иное, как совместно и самостоятельно принятые гражданами – на основе разумного понимания собственных природных прав и потребностей – нормы их социального взаимодействия, оказалась столь компактной, простой и внутренне убедительной, что со времен Т. Гоббса и Дж. Локка стала рассматриваться как сама собой разумеющаяся, даже «естественная», форма социального бытия человека вообще.

Разбирая социально-онтологических идеи, доминировавшие на начальном этапе развития новоевропейской социальной философии (XVII–XVIII вв.), важно учитывать не только и даже не столько те – хорошо известные – политико-правовые положения, которые со времен французского Просвещения стали достоянием массового общественного сознания, превратились в идейное знамя масштабных буржуазно-демократических революций, вошли во все декларации «прав и свобод гражданина», в конституционное право уважающих и называющих себя цивилизованными стран и народов, стали философским кредо буржуазного либерализма как такового. Главное заключается в том, что именно договорная интерпретация общественного бытия (при понимании самого общественного договора не в качестве инструмента, используемого «высшими» – космическими или божественными – силами для реализации своего исторического замысла посредством человеческой деятельности, а как способа свободного и осознанного осуществления людьми собственных, человеческой их природой обусловленных, частных целей и интересов) впервые позволила теоретически выделить из общей структуры бытия такую качественно специфичную область, как социум. Обнаружив в мироздании онтологически самостоятельную – социальную – сферу реального, теоретическое обществознание вышло наконец из своего предысторического состояния и, обретя собственный предмет для осмысления, конституировалось в качестве особой формы философского дискурса.

Между тем XIX столетие знаменуется грандиозным теоретическим поворотом европейской социально-философской мысли к проблеме *истории*, причины которого станут предметом дальнейшего рассмотрения. Можно констатировать, что созданная в рамках теории «общественного договора» атомистическая модель социума представляла собой не историческую, а *нормативную* версию социальной философии. Для основоположников договорной теории общественного бытия вся история была сведена, по большому счету, лишь к одному значимому событию – к гипотетическому акту заключения «социального контракта», в результате чего человечество вышло из «естественного» состояния войны каждого против каждого, войдя в состояние «гражданское», и после чего в истории ничего качественно нового якобы уже не свершалось. Происходила лишь постепенная шлифовка, уточнение, рационализация первоначальных формулировок общественного договора, закрепляющих естественные и разумные одновременно нормы социального поведения индивидов, и осуществлялось только неуклонное совершенствование тех искусственно учрежденных институтов (государства), которые призваны стоять на страже общественных соглашений, обеспечивая социальный мир, согласие и правопорядок. Век Просвещения, не порывая с субстанциалистскими и рационалистическими традициями философии предшествующего столетия, привносит, правда, некоторое историческое измерение в обществознание. «Человеческая природа», как теперь предполагается, не сразу и сполна получает свою реализацию посредством одного лишь акта заключения «общественного договора», а постепенно и мучительно ищет окончательного и истинного, адекватного собственному содержанию социального воплощения [3, с. 24–26, 64]. Впрочем, само это содержание «человеческой природы» по-прежнему мыслится как предпосланное истории и в ней лишь реализующееся, поэтому и ход истории еще не обладает для просветителей именно социальной логикой движения, не становится фактором, влияю-

щим на содержание общественной жизни и им же обусловливаемым, а, приобретая черты «естественно-исторического» процесса, прогресса в области природной разумности и свободы человечества, по своему смыслу мало еще чем отличается от простого движения времени.

Разрабатывая нормативную модель естественно-правового социального порядка, гражданская философия Нового времени относила последний лишь к области исторического долженствования и потому лишала себя не только возможности, но и необходимости эмпирической верификации своих теоретических построений, формулировала по отношению к самой фактической истории не познавательную, а сугубо *оценочную* установку, выясняла главным образом то, в какой мере эта история соответствует нормативно конструируемому и по содержанию остающемуся всегда неисторическим общественному идеалу, т. е. разумна и подлинна она или нет, необходима или случайна и т. д. Такой нормативно-оценочный подход во многом был спровоцирован, полагаем, субстанциалистскими интенциями классической («метафизической») философской традиции, которая, разделяя бытие на поверхностный (эмпирический) и глубинный (сущностный) уровни, не только по-разному оценивала их «онтологическое достоинство», но и создавала иллюзию возможности преодолеть фундаментальные (Д. Юмом сформулированные) законы модальной логики и вывести суждения долженствования, адресуемые внешнему, исторически воплощающемуся социальному бытию, из дескриптивных суждений о его «скрытой сущности»: социальная действительность должна быть и непременно будет такой-то, потому что такова ее сущность («природа»).

Обратим при этом особое внимание на то, что нормированным само теоретически конструируемое строение общества оказалось как бы извне, через приложение к социальной материи априорных и лишь через самих себя обусловленных правил рационального поведения индивидов, т. е. правил, содержащих в себе все ту же – метафизическую – модель рационального вообще. Не вдаваясь сейчас в разбор всех деталей и подробностей, отметим, что главными особенностями метафизической концепции человеческого разума можно считать принципы его:

• внутренней самообоснованности, логической автономности;

• полной рефлексивной прозрачности (автореферентности);

• дистанцированности от наблюдаемого объекта при сущностном совпадении с ним как предметом познания;

• инвариантности (т. е. однотипности порядка мыслительных операций, выполняемых любым отдельно взятым индивидуумом, логической механике всего общественного разума в целом, иными словами, идентичности логической структура разума вообще ментальной структуре любого его эмпирического носителя).

Указанные когнитивные принципы, последовательно развитые в философии Нового времени, сформировавшие то, что теперь называют «классическим (метафизическим) идеалом рациональности», и образуют, на наш взгляд [5, с. 40–48, 57], гносеологический фундамент теории «общественного договора». Только с их помощью могла быть обоснована ключевая идея этой теории – идея коллективной рациональности как пересечения индивидуально-рациональных линий поведения, идея общественного блага как совокупности индивидуальных выгод каждого участника социальной игры.

Между тем именно последняя идея вызвала наибольшие теоретические сомнения и возражения на последующих этапах исторического развития философии. Так, осуществленная И. Кантом критика рационально «чистого» и якобы самодостаточного разума заставила гносеологию отказаться от иллюзии беспредпосылочности и объективной истинности (референциальной достоверности) человеческого познания. Оказалось, что одним уже актом своего внимания («созерцания») субъект познания вносит не осознаваемые им самим изменения в образ наблюдаемого объекта, а теоретическую интерпретацию последнего осуществляет лишь посредством форм, уже существующих к моменту начала данного

познавательного опыта, стало быть, из него и не выводимых, априорных. Раздвинув традиционные для философии субстанции материи и духа, И. Кант обнаружил меж ними еще и систему «априорных форм» познавательной активности субъекта, «техносов» его мышления (программ, алгоритмов процесса сознавания, – выражаясь современным наукообразным языком), которые налагают свой – субъективно не локализуемый – отпечаток на результат эмпирического познания, делают последний неизбывно гипотетическим и, обращая в прах метафизическую надежду на достижение абсолютной (по полноте содержания и достоверности) и общезначимой истины, лишают таким образом саму идею возможности непротиворечивого социального контракта между по-разному видящими мир и преследующих различные цели индивидами необходимого логического основания.

Еще более досадным для приверженцев договорной концепции общественного бытия обстоятельством оказалось несоответствие тех ожиданий, которые связывались с воплощением в жизнь столь простой, рациональной и гуманной, льстящей человеческому самолюбию, концепции фактическому положению дел. По мере расширения рыночных отношений, организованных как раз договорным и разумным образом, задействованные в них лица вдруг стали явственно ощущать, что подпадают под новую, не предусмотренную их планами сеть объективных зависимостей, неподвластную рациональному контролю в момент ее возникновения и даже исправлению post factum. В результате – вместо ожидаемого всеобщего благоденствия, процветания и социальной гармонии обнаружилась резкая классовая дифференциация общества, обострение всех и всяческих противоречий и новое рабство, теперь уже промышленного пролетариата.

Утверждающийся (по мере развертывания индустриальной революции, становления фабричного, затем и конвейерного типа производства) на исторической сцене новый субъект общественных отношений, становясь «частичным работником» в сфере как материального, так и духовного производства, уже перестает соответствовать нормативному идеалу личности, который был сформулирован на заре буржуазной истории. Хотя сам этот антропологический идеал свободной, автономной и творческой индивидуальности, идеал человека как рационально мыслящего и рефлексивно контролирующего свои поступки и отношения существа, никогда полностью не воплощался и не мог быть воплощен в отдельном живом индивиде, отметим, что общественное признание последнего в качестве именно такого субъекта, превентивное доверие к человеку как к разумному и ответственному субъекту своих действий, слов и обязательств (доверие, оказываемое в каждом акте делового партнерства, трудовой кооперации, не говоря уже о денежной ссуде или правовых гарантиях прав личности) создало в свое время удивительно благоприятное поле для развития и самих этих личностных качеств человека, предварительно «авансированных» ему доверием общества, и всей европейской цивилизации в целом (обернувшись, к тому же, грандиозным прогрессом материального производства, чье развитие и до сего дня не мыслимо без той системы взаимного доверия партнеров, на которой оно покоилось уже с того момента, когда впервые вышло за пределы натурального хозяйства на своем клочке земли).

Однако, начиная уже с XIX в. в общественном сознании формируется ощущение, что человек теперь все менее понимает себя и с собой как личностью происходящее в той же форме рациональности, в каковой организована его трудовая деятельность и социально-производственная коммуникация, исторически, к тому же, все более меж собой расходящиеся. Уже сама технологическая организация труда на мануфактуре и фабрике, вытесняющих собой остатки ремесленного и сельскохозяйственного производства прежних времен, предполагает отделение управленческой функции труда, связанной с организацией производственного процесса, от функции труда физического, создающего вещный продукт. Непосредственный изготовитель такого продукта, последовательно утратив, как это покажет К. Маркс в экскурсе в историю становления капиталистических форм кооперации труда [2, с. 348–515], собственность на

средства производства и продукт своего труда, теряет вместе с тем контроль и за ходом – приобретающего все более автоматизированный и обезличенно-рутинный характер – производственного процесса вообще. Контроль же этот, возложенный на плечи собственников средств производства (или уполномоченных лиц, обслуживающих его интересы), особенно деятельность по включению данного частного производства в общую экономическую систему общества, во многом утрачивает те – рефлексивные – особенности рациональной организации человеческих действий, которые, предполагая полную прозрачность этих действий для их субъекта и его способность совмещать собственные операции со столь же для него прозрачными, согласно той же рациональной схеме организованными действиями его партнеров по трудовой кооперации, сохраняют теперь силу лишь на манипулятивном уровне непосредственного изготовления вещного продукта. Взятая в своем целом, система общественного производства и обмена теряет, как это показано в «Капитале», черты субъективно просматриваемой нейтральным наблюдателем каузальной цепочки единичных экономических актов и как бы отгораживается от своих агентов натуральной формой продукта их технологической деятельности. Связь между участниками производственного процесса, вся система их взаимных общественных отношений приобретает при этом анонимный, фетишизированный, даже «отчужденный», характер и становится возможной теперь лишь в системе объективно заданных (не субъективно ложных!) «превращенных форм», или иллюзий, которые, замещая скрытую и недоступную непосредственному наблюдателю прямую взаимосвязь элементов социальной системы косвенным выражением, восполняя отсеченные от сознания ее участников звенья и опосредования этой системы новыми – уже идеально, символически преобразованными, а не эмпирически реальными – связями и отношениями, не просто ее регулируют, но даже обеспечивают саму возможность ее функционирования [1, с. 386–387].

Так во всей европейской культуре постепенно создается чрезвычайно драматичная ситуация радикального расхождения между предметно-деятельностными и смысловыми характеристиками человеческого бытия. Став полноправным собственником средств производства и/или собственной рабочей силы, безраздельным властелином и распорядителем своих интеллектуальных и практических сил, хозяином личных убеждений и верований, господином природы, обеспечив экономический прогресс и весьма высокий уровень материального комфорта, человек потерял прежнее ощущение самотождественности, гарантированности и смысловой устойчивости своего бытия. Обнаружилось, что способность человека быть самим собой, реализовать свой «экзистенциальный проект» зависит не от одних лишь его личных усилий, но также и от решающего «да» или «нет» других. Предопределить же социальное признание, добиться полного успеха практическими действиями у индивида нет, оказывается, гарантированной возможности даже в самых благоприятных условиях всеобщей объективной заинтересованности, продуманности и добровольности межсубъектного взаимодействия.

Человек эпохи Старого времени находился в психологически куда более комфортной ситуации: господствовавшая прежде антропологическая модель уподобления сверхчеловеческому и общему для всех онтологическому Абсолюту в принципе исключала неудачу. В ответ на вопрос о том, насколько состоялся человек в своей жизни, достойной ли уважения личностью сумел он стать, ничего вообще – в отличие от современников – своим собственным голосом не говорящие Космос или Бог не могли сказать человеку «нет»: интерпретировать их приговор последнему ведь приходилось все равно самостоятельно. Теперь же такая возможность у индивида исчезает вместе с его же способностью к рационально-волевому самообладанию методом прямой интроспекции. Вне социально артикулированного пространства интерсубъективного признания рациональная идентификация собственной индивидуальности человека становится уже невозможной [6, с. 38–39] и отсутствие такового признания означает для последнего не просто неудачу в делах, а воистину «антропологическую катастрофу».

Таким образом, представитель европейской цивилизации оказался в положении принципиально рискованном, онтологически изначально не обеспеченном, и отныне в главном содержании своей деятельности – установлении смысла собственного бытия – вынужден полагаться на счастливый случай. Эта тема внутренней пустоты, «экзистенциального вакуума» практической жизни (как формы рационально-методического умножения изначальной бессмыслицы) начинает уже с XIX в. все более доминировать и в философской, и в художественной литературе. Именно сюда уходит корнями лирическое искусство с его темами одиночества, непонятости и непринятости. В менее спокойные времена, когда социальные неурядицы напоминают человеку о бытийной неукорененности его личности, из этого же антропологического котла берут энергию как широкомасштабные инициативы по тотальному переустройству общества, так и слепые вспышки социокультурного протеста – протеста, явно превосходящего по эмоциональной насыщенности реальную вредоносность тех явлений, против которых протестуют непосредственно, и принимающего порой такие страстные формы, что психологическую убедительность их трудно объяснить только суггестивной мощью средств массовой пропаганды.

Очевидно, для образованного европейца XIX в. и в самом деле оказалось чрезвычайно мистичным и душевно дискомфортным ощущение зависимости от непредусмотренного продукта собственной же деятельности, если в бравурную мелодию торжественно развертывающего себя во времени социального прогресса, рациональные основания которого уже просветительская мысль дополняла врожденными нравственными чувствами человека, вплелись вдруг явственно различимые экзистенциальные нотки тоски и сомнения в рациональности не только социальной, но и само́й человеческой жизни вообще. Потеряв уверенность в рефлексивно исчерпанном и не обманывающем его разуме, ощутив собственную чуждость как другим, так и самому себе, образованный европеец XIX в. почувствовал всю зыбкость и условность того социального порядка, который еще недавно представлялся ему таким незыблемым, справедливым и самоочевидно разумным. С выпадением рациональных скреп из общественного договора «человеческая природа» вдруг потеряла всю свою естественность и сама потекла в *историю*, подчиняясь каким-то таинственным, разумом людей не предусмотренным и волею их не установленным законам. Уже в начале XIX в. сложилось убеждение, что «теория и история в корне противоположны друг другу. Человек лишь потому имеет историю, что его поступки не могут быть заранее определены какой-либо теорией. Историей правит произвол» [7, с. 453].

Конечно, до Нового времени никого не удивило бы, что история движется по внутренней, не предусмотренной самими людьми логике: не люди ее и творили, логика эта предусмотрена была иной, сверхчеловеческой силой. Но к XIX в. прежние боги умерли, во всяком случае, поднялись слишком высоко, чтобы вмешиваться в драму межчеловеческих отношений; люди давно уже решили, что они сами, и только они, строят свои социальные связи и институты. Между тем последние, подчиняясь какой-то собственной, не человеком вложенной в них логике, в своем историческом движении обретают такие формы, которых никто от них не ожидал и не планировал. Не удивительно, таким образом, что именно проблема *закономерной связи объективного хода исторического развития общества с разумной, субъективно целеполагающей деятельностью людей*, не так давно признавших себя единственными творцами истории и законодателями своей общественной жизни, теперь стала той стержневой проблемой социальной философии, решением которой последняя отныне вообще могла бы только оправдать свое существование и именно вокруг которой выстраиваются по сей день основные концептуальные варианты социально-исторического знания.

Итак, несоответствие нормативно-теоретических предписаний реальному ходу исторической практики человечества оборачивается в XIX в. глубоким идейным кризисом договорной парадигмы социальной философии и переориентацией европейской теоретической

мысли с разработки естественных, человеческой природе соответствующих, *правовых норм* идеального обшежития на поиск *объективных законов* строения, функционирования и исторического развития общества; нормативная социальная философия трансформируется в философию истории, что знаменуется разработкой концептуально новых, в методологическом отношении – постклассических, моделей общественного бытия, многообразие авторских вариантов которых принципиально сводимо, полагаем, к нескольким крупным теоретически оригинальным направлениям – «*провиденциальному*» (гегелевская философия истории, русская христианская историософия и, отчасти, школа «культурно-исторических циклов), «*структурно-функциональному*» (социологический позитивизм), популярному в современной философской и теоретико-социологической литературе «*социально-феноменологическому*» («интерпретативному») и «*историческо-материалистическому*» (марксистскому) направлениям.

Разумеется, выделение и уточнение основных особенностей характерных для разных этапов развития теоретического обществознания философских моделей социальной реальности требует достаточно долгого и весьма обстоятельного обсуждения. Однако, если при осуществлении историко-типологического анализа различных концептуально-методологических направлений обществоведческой мысли допускать, что философская их состоятельность в первую очередь зависит от их же способности к адекватному законосообразному определению – в процессе разрешения конкретных, содержательно всегда исторически обновляющихся проблем – онтологического своеобразия собственного предмета, т. е. самой социальной реальности как таковой, то уместным и вполне возможным уже сейчас было бы, полагаем, остановиться на следующих принципиально значимых моментах [5, с. 65–147].

Ни одному из немарксистских направлений социальной философии *второго* этапа ее развития (XIX–XX вв.), пытавшихся преодолеть прежний субъективизмзм и юридикализм в понимании природы социальных закономерностей, так, по существу, и не удалось в понимании онтологического своеобразия социальной реальности выйти за принципиальные границы метафизической парадигмы мышления, свойственной «классической» философской традиции Нового времени, равно как и избежать теоретической мистификации или натурализации источника объективной закономерной упорядоченности этой реальности, либо вынужденного отказа от самой необходимости его поиска вообще.

Только в рамках «материалистического понимания истории» удалось, пожалуй, найти такой способ социально-философских построений, который обеспечивает возможность законосообразной интерпретации общественных отношений без апелляции к Природе, Мировому Духу, Божественному Провидению или иным «высшим силам» и «скрытым сущностям», либо к субъективным мотивам участвующих в данных отношениях индивидов и – посредством анализа причинно связанных, в целом обусловленных состоянием производительных сил общества и доступных наблюдению («материальных») элементов социальной системы («формации») – позволяет реконструировать сам механизм ее воспроизводства, одновременно оказывающийся и законом ее исторического обновления. Именно К. Марксом впервые было предложено теоретически убедительное объяснение объективной закономерной упорядоченности общественных отношений как онтологически обособившемуся (в силу актуальной неполноты общественного договора и инструментальной связанности разорванных во времени поколений человеческого рода) продукту сознательной деятельности преследующих свои субъективные цели индивидов и дано действительно неклассическое (хотя и не абсолютно инородное новоевропейским традициям гражданской философии) – *реляционное* – истолкование природы социальной реальности.

Впрочем, сколь бы дискуссионной ни выглядела представленная здесь или любая иная характеристика основных этапов развития и важнейших направлений теоретического обществознания, именно социально-онтологический подход, требующий от исследователя и

осмысления разнообразных, но всегда общественно заданных предпосылок формирования и реконструкции содержания различных, в разные исторические периоды разработанных, концептуальных моделей социальной реальности, не отменяя правомерности и иных проблемно-тематических и методологических схем анализа философско-обществоведческого материала, представляется как вполне оправданным, так и эвристически продуктивным при осмыслении исторической динамики мировой социально-философской мысли.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Мамардашвили М. К.* Форма превращенная // Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 5.
2. *Маркс К.* Капитал (т. 1, гл. 12 и 13) // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 348–515.
3. *Перов Ю. В.* Историчность и историческая реальность. СПб.: Изд. Санкт-Петербургского философского общества, 2000.
4. *Перов Ю.В.* Человек в социальной философии Нового времени // Человек в зеркале наук. Вып. 2. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1993.
5. *Соколов А. С.* Проблема социальной реальности в классической и марксистской философии. Петрозаводск: Изд. ПетрГУ, 2006.
6. *Хабермас Ю.* Понятие индивидуальности // Вопросы философии. 1989. № 2.
7. *Шеллинг Ф.* Система трансцендентального идеализма // Ф. Шеллинг. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1987. Т. 1.