

И. Н. СИЗЕМСКАЯ

**Место
общественного
идеала в системе
нелинейных
концепций истории**

Исторически проблема общественного идеала сопрягалась (а порой и сопрягается) с утопией

как специфическим способом социального моделирования. Общественный идеал предстает в виде модели совершенного общества, жестко связанной с представлениями о «прогрессистском» варианте исторического процесса. Но общественный идеал может быть рассмотрен и в другом исследовательском контексте — как структурный элемент критического сознания¹.

В этом качестве он выступает в виде системы ценностей, определяющей, с одной стороны, мотивацию поведения исторического субъекта и направленность его преобразующей практики, связанной с конструированием социальной реальности, с другой стороны, в виде модуса долженствования истории как поприща человеческой деятельности². Именно эта функция раскрывает его исследовательский потенциал и методологическую роль в разнообразных теориях развития и историософских построениях второй половины XIX—XX века.

Конечно, и как элемент утопии общественный идеал наделен большим критическим потенциалом, но, ограниченный ее рамками, он не выходит за пределы сознания — во всяком случае, до тех пор, пока не становится структурным элементом практики, определяя вектор избранных субъектом исторических изменений. С этого момента общественный идеал приобретает то качество, о котором говорилось выше. Принимая во внимание сказанное, я предлагаю к обсуждению следующий вопрос: может ли понятие общественного идеала быть включено в неэволюционистские концепции развития, до-

пускающие множественность путей истории, или исследовательские возможности этой категории

связаны только с «прогрессистскими» концепциями в их, так сказать, классическом толковании?

Как известно, неэволюционизм сложился во второй половине XX века на подъеме альтернативных позитивизму направлений социально-философского знания (герменевтика, реализм, критическая теория), принципами которых стали неразрывность связи субъекта и объекта познания, близость различных ветвей научного знания, утверждение подходов, соотносящихся с различными дисциплинами (систематика, кибернетика). Конечно, в его основании остались исходные идеи классического эволюционизма, предложенного еще Г. Спенсером, но сегодня они значительно «подправлены» современным функционализмом (Парсонс, Р. Мертон, М. Леви, К. Дэвис и др.), ставшим в 1960-х годах главенствующей парадигмой в западной социологии, а в последнее время в его идеи внесла коррективы синергетика. Последняя оказала существенное воздействие на методологию неэволюционизма. Была предпринята успешная попытка использования синергетической модели изменения мира применительно как к истории в целом, так и к общественным системам и структурам в частности³. Это значительно расширило проблемное поле социально-философского знания по проблемам общественного развития. Утвердился взгляд на историю и на общество, как на открытые неравновесные, способные к самоорганизации системы, что позволило выявить новые направления исследования эволюционных изменений — че-

Исследование выполнено при поддержке РГНФ. Грант №04-03-00374а.

рез анализ механизма смены хаоса и порядка, смуты и стабильности, диалектики случайности и необходимости⁴. Стало возможным увидеть различные стороны и стадии эволюционного процесса в их связи с инвариантными общими законами, с учетом альтернативных сценариев. Последнее внесло коррективы в само понимание исторической закономерности, связав с ней не единый путь исторического развития, а единые «принципы хождения» по разным «историческим маршрутам», в итоге возрастающая альтернативность истории предстала ее важнейшим законом.

При таком видении исторического процесса и эволюции общественных систем прогнозирование возможных состояний социума, моделирование социальной реальности стало не только многоаспектным, но каждый раз открытым и незавершенным, а идеальные модели, определяющие его вектор, достаточно условными — настолько, чтобы способность человека инициировать желательные сценарии не шла вразрез с самоорганизацией и самоструктуризацией системы. Существенное влияние на эволюционистскую парадигму оказала и волновая теория исторического процесса Ал. Тоффлера и его последователей⁵.

Таким образом, можно сказать, что неэволюционизм сегодня включает весьма богатый спектр теоретических ориентаций, связанных с изучением социокультурных изменений, обусловленных взаимоотношением человека с окружающей средой. Однако среди сложившегося в его рамках многообразия теоретических ориентаций можно выделить три типа эволюционистских концепций:

1) однолинейные, предполагающие наличие универсальных стадий последовательного развития общественных систем (например, дикость — варварство — цивилизация);

2) универсальные, связанные с выявлением глобальных изменений, носящих форму развития;

3) многолинейные, допускающие возможности множества примерно равноценных путей социокультурного развития и неориентированные на установление всеобщих

законов эволюции, выражающие, по сути, культурно-цивилизационный подход в социально-исторических исследованиях⁶.

Если первый тип, акцентируя внимание на движущих силах развития, связывает последние с процессом адаптации человеческого сообщества к окружающему миру и к быстро меняющимся историческим обстоятельствам, то с позиций второго (отчасти) и третьего типа концепций источником развития является реализация свойственных всякой открытой динамической системе (а социум, как было отмечено, считается таковой в рамках этих теорий) потенций к структурному и организационному саморазвитию. Именно этот тип наиболее близок к современным идеям синергетики и идеям модернизации, которые входят зачастую в него в качестве важнейшей составляющей. В какой мере они соотносятся с теориями, строящимися на признании общественного идеала в качестве цели, если не истории, то общественной практики? Насколько адекватна их содержанию выработанная классическим эволюционизмом «формула прогресса»?

Все «прогрессистские» теории рассматривают историю социума как движение человечества от менее совершенных форм организации общественной жизнедеятельности к более совершенным в соответствии с установившимися общезначимыми универсалиями — представлениями о равенстве, справедливости, свободе, гуманизме, многостороннем развитии человека. Но именно эта установка (на общезначимые универсалии) сегодня является объектом главных нападок и обвинений со стороны представителей постмодернизма (Ж. Бодрийяр, Ж. Деррида, Ж. Лиотар). Однозначно связывая прогрессивное движение истории с понятием цели как некоторой предзаданности в духе провиденциализма, его представители рассматривают теорию прогресса как проявление очевидного и однозначного укрепления «субъективного» в понимании времени и потому непригодную для рассмотрения бытия вообще. Постулируется тезис: цель (telos) означает конец, за которым — ничто, небытие

всего. Но если цели истории не связаны с достижением статического состояния социума, тогда почему прогресс — это движение к концу? А может, в бесконечность? И что такое «конечный прогресс»? Он возможен? Не есть ли это, как замечает Ю. Давыдов, «противоречие в определении»⁷?

Постмодернизм сопрягает прогресс только с поступательным (однолинейным) вектором истории, хотя «формула прогресса» отнюдь не связана с признанием лишь однолинейности исторического процесса. Если «смысл истории» (понятие в самом деле условное) не соотносится с достижением некоего «застывшего в своей завершенности» состояния социума, а с системой ценностей, выбираемой человеком, то почему надо отрицать в качестве возможного исторического варианта направленность социума к совершенствованию? Все «шансы» равны. Если *история никуда не идет*, то она именно поэтому готова идти во всех направлениях, в том числе и «прогрессистском», то есть по пути бесконечного (в рамках исторического времени) совершенствования социокультурных форм жизни человечества. С этой точки зрения исследовательский потенциал «прогрессистской парадигмы» не противоречит основаниям современного знания.

В поддержку своего мнения сошлюсь на работу О. С. Волгина «Оправдание прогресса. Идея прогресса в русской религиозной философии и современность» (М., 2004). Обращение к отечественной социальной философской мысли XIX века выводит автора на скрытые для глаза «точки возможного роста» эволюционизма и даже тех теорий, которые в соответствии с общим духом постмодернизма придерживаются принципа «ничто не определено и все возможно». Волгин обращается только к религиозной философии, но не в меньшей степени представляет интерес материалистическая традиция отечественной философской мысли, в частности историческая концепция А. И. Герцена «растрепанной импровизации истории».

В истории, считал Герцен, все «тотчас, без приготовления», поэтому ее развитие

«не то что не может отклониться, но должно беспрестанно отклоняться, следуя всякому влиянию и в силу своей бесконечной страдательности, происходящей от отсутствия определенных целей»⁸. Цель истории (если о таковой можно говорить) — в настоящем, понимаемом как процесс реализации существующего. (Вот почему смотреть на конец, а «не самое дело» — величайшая ошибка.) Не созвучен ли этот тезис формулировке Ф. Агнеса: «История — это прошлое и будущее в настоящем». Концептуальное обоснование смысла и значимости настоящего Герценом «сродни» постмодернистскому тезису о множественности «точек прорастания» будущего из «сегодня», тезису, что история теряет свои временные горизонты, ибо впереди у нее нет «ни пределов, ни маршрутов». Герцен, оставаясь в рамках прогрессистской теории развития, очень близко подошел к трактовке общества как неравновесной системы, расширив содержание понятия прогресса за пределы его толкования как движения «по прямой» к обозначенной цели. Он настаивал на наличии в «формуле» ее развития многих начал, отмечая, что история «стучится разом в тысячу ворот... которые отпрутятся... кто знает?»⁹. Она «ненавидит фронт, бросается во все стороны и никогда не идет правильным маршем вперед». Но в этом «марше», очевидно, просматривается тенденция к совершенствованию общественных форм жизни. И этот процесс бесконечен во времени, потому что достижение «совершенного состояния» равносильно смерти общественной системы: «Там, где вид сложился, история почти прекращается». Герцен не принимал представлений об истории как перманентной цепочке причинно-следственных связей и тем самым «открыл шлюзы» для выхода за пределы детерминистских концепций прогресса, то есть к современному эволюционизму. Говоря о близости отечественной традиции к неэволюционистским теориям, можно вспомнить и теорию культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского, для которого прогресс «состоит не в том, чтобы идти все в одном

направлении, а в том, чтобы исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества во всех направлениях»¹⁰.

Названное выше исследование Волгина, думаю, есть некоторый «знак» возрождающегося интереса к парадигме эпохи Просвещения, и оно не случайно с точки зрения состояния современной познавательной ситуации. Последняя напоминает, точнее, предупреждает о том, что «экзистенциальное начало общественной жизни ни в какой мере не может быть заменено технологическим. Более того, оно было и остается первичным по отношению к технологическому фактору. В нем (подчеркнуто мной. — *И. С.*) тайна истории и тайна прогресса»¹¹.

Но вернемся к сформулированной выше проблеме. Утвердившаяся сегодня в социально-философском знании многолинейная парадигма исследования социально-культурных изменений отодвинула проблему общественного идеала на периферию исследовательских интересов, а если быть точным, то и попросту «задвинула» ее обращением к многочисленным идеям о бессмысленности поиска целей, смысла, логики в историческом процессе. Конечно, если признать за отправную точку подхода к реальности образ ризомного характера развития (Делёз, Гваттари), то для общественного идеала как вектора мотивации социальной практики (не говоря уже как о модели общественного устройства с модусом долженствования) места не остается. Ведь термин «ризома» обозначает способ жизнедеятельности, основанной на беспорядочном переплетении множества побегов (типа ирисов), растущих во всех направлениях и не имеющих связующего центра. Это непараллельная эволюция совершенно разнородных образований, происходящая не за счет дифференциации, членения, разветвления, а благодаря удивительной способности перепрыгивать с одной линии на другую.

Представляется, что даже при тех крайностях во взглядах на общественно-исторические изменения, которые фиксируются сегодняшними постмодернистскими теориями,

исповедующими принцип «ничто не определено и все возможно», последние имеют, или, во всяком случае, испытывают, необходимость в некоем идеальном конструкте, который очерчивает, пусть условно, «кривую» процесса изменений даже по типу пресловутого растения, в самом деле не имеющего единого центра в своей корневой системе и готового прорасти во всех направлениях. С чем связана возможность такого допущения? Прежде всего с тем фактом, что в обществе есть всегда определенный носитель действующих сил, который становится их реальным субъектом, и этот «кто-то» руководствуется в своих действиях некоторыми идеальными моделями, даже если его сознание не выходит за пределы повседневной практики, а ценностные ориентиры соответственно за стены, как говорил Герцен, столовой и спальни. И этот кто-то не может быть никем иным, кроме как общественным индивидом, а ему свойственно целеполагание в его высшей форме — критической рефлексии, одним из структурных элементов которого является мыслимая идеальная модель, которой он руководствуется в своих действиях. Эта модель выполняет функцию общественного идеала как границы между сущим и должным даже в том случае, если она формируется бессознательно и не выходит за рамки жизни «среднестатистического» индивида.

Почему, в интересах каких «высших» целей знания надо игнорировать этот факт? Целеполагание — отнюдь не «тупиковый» способ построения картины мира, если его не ограничивать искусственными рамками. Как раз модель «ризомного многообразия» представляется такими рамками, ограничивающими возможность идеи многовариативности исторических изменений достаточно умозрительной установкой. В конце концов разновидность ирисов (хотя их насчитывается до 80 видов, а иных травянистых, разрастающихся по их схеме, и того больше) — не единственный тип растения, который можно выбрать в качестве схемы общественных изменений.

Вот почему следует признать правомерной и другую точку зрения на проблему, согласившись, что «битва за смысл истории еще отнюдь не завершена. Более того, только сегодня она может отлиться в абсолютные термины, приобрести свой окончательный концептуальный формат»¹². А если и не окончательный, то, во всяком случае, «равный» с возможными другими «концептуальными форматами», среди которых понятие общественного идеала как системы ценностей, играющих роль ориентира в повседневной и исторической деятельности человека, вполне может занять свое место.

Во все времена представления об общественном идеале составляли генофонд социума, содержанием которого являлась некоторая «ценностная константа», сохраняемая при всех переменах времени (если эти перемены не разрушали исторически сложившуюся общность) и закрепляющая выбранное в точке бифуркации направление исторического движения. Следование в социальном поведении некоторой системе ценностей предполагает, что его субъект дистанцируется от существующего положения вещей в форме оценочно-критического отношения к наличной ситуации. Поэтому общественный идеал является «спутником» всякой критики, а «за его спиной» всегда кроется неудовлетворенность настоящим. Это позволяет человеку возвыситься над миром реалий, наделяет способностью к конструированию модели, в которой момент отрицания подчинен продуктивной деятельности по конструированию объекта (неважно — мыслимого или реального). С конструированием общественного идеала связан такой уровень критики, когда человек становится способен критиковать не только окружающую его реальность, но и свои практические действия — и не в поисках «злых демонов», а в поисках путей выхода из сложившейся исторической ситуации.

Это уже уровень не критики, а критической рефлексии, превращающей общественный идеал из догмата веры в возможность «прыжка в иной мир», в возможность прерыва временной необходимости истории,

превращающий его в убеждение, что *настоящее и будущее зримыми нитями связаны с прошлым*. Эмоционально-оценочное отношение к действительности дополняется, с одной стороны, сциентистским, а с другой — готовностью к историческому выбору. На уровне критической рефлексии общественный идеал приобретает значение, как писал П. И. Новгородцев, критерия для различения «вечных святынь от временных идолов и кумиров», для определения пути, по которому следует идти в соответствии со сделанным историческим выбором¹³.

Итак, атрибутивным свойством общественного идеала является его способность включаться в мотивацию человеческой деятельности и в этом качестве стать механизмом корректировки хода исторических событий. Вырастая из критического отношения к миру, из запросов и нужд социальной практики, он в силу недостижимости (в полной мере) «в мире вещей» выводит человека за границу трансцендентного, но это и определяет меру его практической целесообразности. Он всякий раз выступает не отвлеченной нормой, «предносящейся» человеческому уму, а результатом интеллектуального творчества и возникающего на его основе убеждения, что историческая жизнь есть область бесконечных исканий («дурная бесконечность»), способных, однако, через их «поэтапное» осуществление приближать человека к ожидаемым и желаемым (с точки зрения сделанного выбора) формам жизни. Можно сказать, что основным содержанием общественного идеала в его отношении к миру эмпирического бытия является заложенное в нем требование вечного поиска, вечного движения по пути к совершенствованию. И в этом значении он (как идеальная конструкция) представляет собой открытую модель. А если так, то он вполне «укладывается» как в «прогрессистскую», так и в синергетическую парадигму исторического процесса, как в «формулу прогресса», так и в «формулу нелинейного развития» истории. И в том, и в другом случае понятие общественного идеала структурирует общественное созна-

ние и практику в соответствии с определенным вектором исторического движения, не позволяя человеку «ломать» принципы самоорганизации общественной системы.

Хотя, конечно, возможны и нарушения подобной ситуации, когда содержание сложившегося общественного идеала начинает не соответствовать историческому «эволюционистскому каналу», — например, под давлением желания «построить капитализм с человеческим лицом» или «социализм в отдельно взятой стране». Безусловно и другое: формирование общественного идеала (и следование ему на практике) таит опасность преодоления некоей рациональной грани, за которой оно может перейти в свою противоположность, то есть стать идолом¹⁴. С этим связан один из основных парадоксов общественного идеала, на что обращал внимание Г. В. Флоровский¹⁵. Поэтому для него важна включенность в практическую деятельность на правах конструкта, фиксирующего наряду с общечеловеческой исторически-конкретную систему ценностей, корректирующую поведение социального субъекта (отдельного индивида, социальной группы, масс) в соответствии со своим временем. Ибо только историческая практика устанавливает реальные границы, отделяющие его от грез и фантазий, от превращения исторической цели в идол, подчиняющий себе жизнь поколений.

Таким образом, единство идеального и практического в общественном идеале предстает его сущностным основанием. С учетом этого факта осмысление истории должно осуществляться, как говорил С. Н. Булгаков, «по двойственному критерию: при свете временной целесообразности, преследования очередных задач истории, и при свете... чувства вечности, живущего в душе»¹⁶. Ибо «равнодействующая истории идет по диагонали, определяющейся этими двумя перпендикулярами и более приближающейся то к тому, то к другому»¹⁷.

И еще одно существенное для нашего рассмотрения проблемы замечание. Способность сознания сформировать общественный идеал, пригодный к реализации в соци-

альной практике, свидетельствует не только о необходимом уровне критического отношения к реальности, но и о достигнутом состоянии самой реальности. Это состояние связано с готовностью последней войти в новый исторический цикл (состояние «исторической вилки», точка бифуркации). В этот период на первый план выдвигаются проблемы цели и смысла человеческого существования и соответственно проблемы общественного идеала. Связанная с ним социальная критика инициируется кризисным состоянием общества, когда история бросает «Challeng» существующему (настоящему), а общество переводит свой «Response» на уровень практических действий. Это тот этап в развитии действительности, с которым связано не только «брожение умов», но и «брожение общественных форм», убеждающее людей в целесообразности и в правомерности вмешательства в исторический процесс. Именно в такой ситуации «абсолютное» в идеале приобретает действительное значение исторически конкретного мотива человеческой деятельности. В свою очередь, апробация идеала (хотя бы частичная, а порой и иллюзорная) открывает перспективу и для самого идеала: его содержание наполняется новым, соответствующим требованиям времени смыслом.

Можно привести исторический пример. В 40–50-е годы XIX века появляется целый ряд моделей исторического развития, с основе которых лежали в общем-то различные общественные идеалы — от утопического социалистического до консервативного и либерального. Последний был выдвинут развитием истории на приоритетное место и на какое-то время (1861–1881 гг.) стал «руководством» к действию, к осуществлению реформ, сделавших возможным выход России из исторического тупика, в который ее вогнали самодержавие и крепостное право. А что произошло дальше? А дальше изменился социальный субъект преобразований (смена правления Александра II Александром III), соответственно изменились мотивы общественной практики и та система ценностей, которая определяла деятельность но-

вого исторического субъекта. На некоторое время на авансцену истории вышли силы, затормозившие движение в выбранном в 1861 году направлении. Да и сама реформа осуществлялась достаточно «волнообразно», потому что ее коллективный субъект был неоднороден, а составлявшие его социальные группы придерживались различных общественных взглядов и соответственно руководствовались в своих действиях различными представлениями о должном, которые не подводились под общий «знаменатель». В итоге Россия снова на несколько десятилетий «замерла» в ожидании новой «исторической развилки», что породило новые модели общественных преобразований и соответственно новые представления об общественном идеале: модель «капитализации России» Струве, модель преобразования сельского хозяйства Столыпина, наконец, глобальная большевистская модель трансформации российской действительности в принципиально иной социальный порядок.

Наиболее непосредственно действенный характер общественного идеала выявляется в реформаторской деятельности. Последняя просто невозможна без концептуального оформления актуальных для времени ценностных ориентаций масс, социальных групп, лидеров. Ведь самая общая предпосылка любой реформы — интеллектуальный прорыв к реальности как к предмету критики и объекту социальных преобразований, сближение сознания и практической деятельности в «точке исторического выбора», ставящей человека перед необходимостью определения направления и способов трансформации бытия в соответствии с поставленной целью. Это есть общее условие адекватности реформаторской деятельности состоянию и перспективам развития социума, а соответственно и ее успешности. Иными словами, предпосылкой реформы является такой уровень рефлексии, при котором критическое осмысление общественного развития становится принципом практики. На этом этапе формирование соответствующего идеала выполняет роль такого ориентира (константы), без

которого реформа может просто «уйти в песок». История это неоднократно доказывала. Нельзя руководствоваться только пониманием «так жить нельзя!» — необходимо еще знать, а как можно. Последнее обеспечивается историческими возможностями, фиксируемыми адекватным им общественным идеалом.

Вообще вопрос о сопряженности общественного идеала с практикой, о его действительной силе — сложный и нуждается в самостоятельном рассмотрении. Я в настоящем обращении к теме ограничилась постановкой вопросов, представляющихся важными в контексте постмодернистских обвинений в адрес теорий, претендующих на «отыскание» всеобщих универсалий исторического процесса. Мне важно было обратить внимание на тот факт, что, постулируя расхождение «должного» и «действительного», критическая рефлексия, в рамках которой формируется общественный идеал, последний как бы снимает это расхождение «приравниванием» его факту эмпирического будущего (пусть и гипотетического) и именно этим постулирует и возможность, и правомерность, и значимость его в качестве универсального основания бытия. Конечно, в этом есть своя «недозволенность», связанная с верой в самоценность и преобразующую силу социальных (исторических) форм жизни людей. (То, что Флоровский называл «этическим натурализмом, который хочет быть этикой воли, а не только регистрирующей этикой оценки».) Но, может, в этой двойственности природы общественного идеала (как факта и трансцендентного и трансцендентального) как раз и лежит объяснение его непреходящего характера? Может, он в самом деле своеобразный мост не только между должным и сущим, но и между историей и метаисторией? Во всяком случае, проблема не представляется простой, имеющей однозначное решение.

Есть и еще один нюанс, провоцирующий вопросы, решение которых вызывает определенную «растерянность ума». Критическое сознание, формируя общественный идеал, то есть разлагая мир на позитивные

и негативные элементы, всякий раз испытывает потребность проделать обратную работу, желая вернуться к некоторой «стабильной», а вернее — к статичной модели. Так не убивает ли идеал саму идею будущего? Представляется, что в этом вопросе есть резон, и в полемике с постмодернистами на эту тему нет простого ответа. Эволюционистские теории, включающие в свой понятийный аппарат категорию общественного идеала, конструируют мир, в том числе по образцу, что таит в себе опасность при описании истории прийти к своеобразному логическому провиденциализму — к признанию, что в истории ограничен (а может, и предопределен) набор возможных изменений. Где искать гарантии от такого возможного провиденциализма? Повторю еще раз — в необходимом уровне критической рефлексии: если она достаточно развита, то и общественному идеалу будет свойственна гарантирующая его от превращения в идол саморефлексия.

* * *

В качестве подведения итога предложенным выше рассуждениям об общественном идеале, прогрессе и месте этих понятий в системе современного социально-философского знания приведу следующее высказывание П. И. Новгородцева из его исследования «Об общественном идеале». «Общественная философия должна указать путь к высшему совершенному, но определить этот путь она может лишь общими и отвлеченными чертами, — писал Новгородцев. — В этом могут признать ее неполноту и границу; но прежде всего она сама должна с ясностью представить себе эту границу, чтобы не впасть в недоразумение и ошибки. И вот почему в пределах своего предвидения она должна отвергнуть мысль о конце прогресса, о завершении человеческих стремлений в условиях относительных явлений. Она должна признать, что историческая жизнь человечества всегда останется областью неизменного стремления и беспокойства, областью исканий и неудовлетворенности. Так раскрывается нам подлинный смысл того положения, что толь-

ко в свете беспредельности познаются истинные пути общественного прогресса. Прогресс относительных форм мы должны признать бесконечным не в том смысле, что исторически он никогда не кончится, а в том смысле, что логически ему нельзя поставить никакой границы»¹⁸.

¹ См.: Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. М. 1968; Идеал, утопия и критическая рефлексия. М., 1996; Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994; Утопия и утопическое мышление. Антология зарубежной литературы. М., 1991; Чаликова В. А. Предисловие // Утопия и утопическое мышление. Антология зарубежной литературы. М., 1991; Шацкий Е. Утопия и традиция. М., 1990.

² «Тот факт, что общественный идеал предстает как желаемое и должное и в то же время в действительности отсутствует, определяет его включение в структуру целеполагания исторического субъекта, от которой зависит активное отношение последнего к действительности, установка на сохранение или изменение положения», — справедливо замечает Е. В. Осипова (см.: Осипова Е. В. Мировоззрение и общественный идеал. М., 2002. С. 11).

³ См.: Аршинов В. И. Синергетика как феномен постклассической науки. М., 1999; Бранский В. П. Социальная энергетика как постклассическая философия истории // Общественные науки и современность. 1999. № 6; Василькова В. В. Самоорганизация в социальной жизни // Социально-политический журнал. 1993. № 8; Выбор путей общественного развития: теория, история, современность. М., 1987; Дебердеева Т. Х. Синергетический подход в познании социально-исторических явлений. М., 2005; Ласор Э. Век бифуркации // Путь. Международный философский журнал. 2005. № 7; Синергетическая парадигма: многообразие поиска и подходов. М., 2000.

⁴ См.: Василькова В. В. Порядок и хаос в развитии социальных систем // Синергетика и теория социальной самоорганизации. СПб., 1999; Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. М., 1994; Пригожин И., Стенгерс И. Порядок

из хаоса. М., 1989; Они же. Время, хаос, квант. М., 1994; Хаос и порядок в развитии социально-экономических систем. Материалы семинара. Томск, 1998.

⁵ См.: Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Российские ритмы социальной истории. М., 2004; Морозов Н. Д. Ритмы истории: Системный анализ прошлого и проектирование будущего. М., 2001; Пантин В. К. Циклы и волны модернизации как феномен социального развития. М., 1997; Панарин А. С. Россия в циклах мировой истории. М., 1999; Яковец Ю. В. Циклы. Кризисы. Прогнозы. М., 1994; Он же. Русский циклизм: новое видение прошлого и будущего. М., 1997.

⁶ Приведенная классификация взята из: Культурология. XX век. СПб., 1998. Т. 2. С. 372.

⁷ См.: Очерки по истории теоретической социологии XX столетия. М., 1994. С. 375.

⁸ Герцен А. И. Концы и начала // Собр. соч.: в 8 т. М., 1986. Т. 2. С. 362.

⁹ Герцен А. И. С того берега // Собр. соч.: в 8 т. М., 1975. Т. 3. С. 247.

¹⁰ Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. СПб., 1995. С. 92.

¹¹ Волгин О. С. Оправдание прогресса. Идея прогресса в русской религиозной философии и современность. М., 2004. С. 355.

¹² Дудин А. Эволюция парадигмальных оснований науки. М., 2003. С. 382.

¹³ Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 69.

¹⁴ См.: Идеал, утопия и критическая рефлексия. М., 1996. С. 142.

¹⁵ См.: Флоровский Г. В. Метафизические предпосылки утопизма // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 265-292.

¹⁶ Булгаков С. Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. М., 1911. Т. 1. С. XVII.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Новгородцев П. И. Об общественном идеале. С. 61.