
Н. Е. ОСИПОВ

ГЕНЕЗИС И ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ МЕНТАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ ЧЕЛОВЕКА ОТ ПЕРВОБЫТНОСТИ К НОВОМУ ВРЕМЕНИ (ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИЙ КОНТЕКСТ)

Как известно, любые масштабные социальные изменения раньше или позже вызывают трансформацию системы духовных ценностей человека, в которых он осознает свое бытие, конкретно-историческим проявлением чего выступает определенный способ жизни людей. В свою очередь способ жизни складывается как результат воздействия на общественного индивида всей совокупности социальных технологий¹.

Переход от первобытности к цивилизации не мог пройти бесследно для ментальности социального субъекта – она пополнилась новыми элементами и фундаментальными чертами. Базовыми компонентами «культурного кода» человека родоплеменного общества, укоренившимися в его сознании за сотни и тысячи лет антропосоциогенеза, стали такие архетипы, как «мать-земля», «тьень», «свой», «чужой» и др. Они отражали коллективный опыт первобытных людей в условиях их бытия в природе, неразрывного единства с ней, что выражалось в системе мифологии и ранних форм религиозности, в которых эта природа обожествлялась.

Эти глубинные представления спустя тысячелетия истории самой цивилизации не утратили своего значения и в сознании современного человека. Они трансформировались в систему ценностей, выражающих чувство патриотизма, и представлены в таких понятиях, как «Родина-мать» и «Отечество». Духовные корни таких ментальных представлений уходят в далекое прошлое – не только

¹ См.: Осипов, Н. Е. О. Шпенглер и цивилизация // *Философия и общество*. – 2005. – № 4. – С. 120.

в душу человека ранних цивилизаций, но, пожалуй, еще глубже – в «темное» прошлое наших первобытных предков, а может быть, и в звериное «бессознательное». Ведь уже каждый вид животных, сравнительно эволюционно развитый, стремится отстоять свою природную нишу обитания.

В нашей сегодняшней жизни эти ценностно-смысловые представления, относящиеся к ядру человеческой нравственности, приобретают сакральный, возвышенный характер. Перед ними, как правило, отступают, отходят на задний план те компоненты психического склада социального индивида, которые формировались у него в более поздние периоды человеческой истории – на этапе цивилизации. Ценности патриотизма обычно объединяют людей из самых разных социально-экономических слоев общества, когда последнему угрожает гибель, утрата целостности или суверенитета.

При этом представители различных слоев и классов часто расходятся во взглядах по другим менее значимым вопросам морального сознания. Тот факт, что перед лицом общей опасности люди проявляют солидарность, свидетельствует о том, что эта черта менталитета имеет под собой весьма прочное эволюционное основание, когда наш далекий предок в суровых условиях мог выжить лишь сообща, в первобытном коллективе.

И пусть некоторые «наиболее продвинутые субъекты» склонны считать патриотизм «пережитком прошлого», презрительно называют его «стадным чувством», а себя относят к «гражданам мира», эта фундаментальная особенность человеческой психики будет еще долго сохранять свое социальное значение.

На стадии цивилизации в результате нарастающего взаимодействия конкретных обществ вырабатываются новые обогащающие человеческую ментальность архетипические представления, наслаивающиеся на более древнюю платформу ментальности первобытных людей. Теперь ее формировали не только условия существования сравнительно изолированных и малочисленных первобытных коллективов, но в значительной степени необходимость поддержания разнообразных отношений с обществами, отличающимися по целому ряду черт их способа жизни (особенностей природной среды, демографических качеств, хозяйственной и культурной жизнедеятельности).

Эта необходимость вызывала историческую потребность в элементах психического склада, обеспечивающих взаимопонимание

в условиях сосуществования и даже выгодного сотрудничества. Так постепенно зарождаются и крепнут (опять-таки на протяжении сотен и тысяч лет) такие архетипические представления, как «персона», «подобный мне», «мы» и «они», «человек» и другие образы общечеловеческой ментальности.

Любой процесс развития противоречив и реализуется через взаимодействие противоположностей. Это свойственно также становлению и развитию человеческой цивилизации. Сознание цивилизирующегося индивида являлось отражением противоречивых процессов природно-социального бытия человека. Оно фиксировало и обостряло реальный факт: с одной стороны, чувство единства и общности со своими соплеменниками (черты менталитета, доставшиеся ему со времени еще далеких предков), с другой – своего сходства с людьми иных этносов, образующих чуждые социокультурные общности (черты менталитета, формировавшиеся уже в условиях межцивилизационного общения – экономического, этнического, социокультурного обмена). Последнее обстоятельство послужило реальным основанием для выработки у постпервобытного (цивилизованного) человека ментальных представлений не только о природном, космическом, но и о социальном универсуме, чувства собственной принадлежности к тому и другому.

Однако единство и гармонию двух миров – природного и социального – для ранней цивилизованной личности «определяет» не она сама, а некая трансцендентальная сверхъестественная сущность – Бог, выразителем и воплощением которого на земле является богочеловек (император, фараон, верховный правитель). Если для первобытного человека представление о душе выступало ядром его самосознания, то цивилизация универсализирует содержание души предков до масштабов космического божества, что, по существу, означает подлинную революцию в духовном развитии социального субъекта. Эта духовная трансформация во многом явилась следствием, интегральным итогом осознания сложившихся реалий социального бытия человека древней эпохи, когда государство фактически представляло все общество, выступая гарантом и основанием иерархического миропорядка в нем.

Так, например, неслучайно, что христианство как развитая монотеистическая религия возникает не на греческой социальной почве, а позже – в условиях Римской империи с ее «универсальным

государством» (А. Дж. Тойнби). Греческие города-государства, в сумме не составлявшие геополитического единства и часто вступавшие в ожесточенную борьбу друг с другом, имели своих языческих богов-покровителей, которые, во-первых, несли на себе печать ограниченности и локальности и, во-вторых, имели вполне человекоподобный, чувственно-образный характер (антропоморфизм).

В римском же обществе на этапе оформления его как империи с четкой системой политического и экономического угнетения обширных провинций у народа не оставалось реальных шансов добиться облегчения своей участи в земной жизни. Поэтому универсальному и могущественному государству этот народ мог противопоставить только владыку небесного – единого и тоже универсального и всемогущего Бога. Правда, в новой религии чувственность не уходит полностью в небытие, она вновь возрождается в образе сына Божия – Иисуса Христа, принявшего облик самого человека, берущего на себя во имя искупления грехов человечества все тяготы и страдания земного существования.

Но лишь века спустя христианский Бог окончательно «побеждает» сонм старых языческих богов вначале на небесах, а затем и в земной жизни, получив усилиями и многочисленными жертвами сторонников христианства статус «универсальной церкви» (А. Дж. Тойнби).

Именно она становится тем социальным институтом, который скреплял общество, не давая ему окончательно распасться в период «смутного времени» перехода к новой средневековой цивилизации. Христианская церковь, особенно в первые века новой эры, утвердила иной, более развитый по сравнению с язычеством тип нравственности, постепенно ставшей неотъемлемой частью ментальности человека средневекового общества, определив его основные цивилизационные черты.

Во многом это стало возможным благодаря сознательной оппозиции первых христиан и их последователей безнравственному образу жизни «социальных верхов» позднего римского общества, погрязших, по мнению «отцов церкви», в роскоши, распутстве, чувственных наслаждениях, превративших граждан некогда великого Рима в рабов «золотого тельца». Недаром Рим этого периода характеризовался идеологами христианства не иначе как «Великая блудница».

Хотя в области материального производства и предметной культуры Средневековье долгое время уступало достижениям греко-римской цивилизации, в сфере духовной культуры оно свидетельствовало о значительном прогрессе. Этот прогресс основывался на разработке и распространении в широких народных массах принципиально иной системы ценностей, источником которой являлся внеземной, трансцендентный мир – мир божественный. Религиозно-идеологическое обоснование данная система нравственности в частности, а также всего смысла земного бытия человека в целом получила в учении Аврелия Августина о «граде Божьем» и «граде Земном» (IV в. н. э.).

Августин Блаженный, будучи современником конца всеобщего упадка Римской империи, противопоставил позднеримскому городу, который ранние христиане называли не иначе как «клоакой», считая его средоточием всех мыслимых грехов, «град Божий», где царят истинный порядок, высшая справедливость и абсолютный нравственный смысл.

Вообще для христианства многолюдный и суетный город всегда оставался чуждой средой, не тем местом, которое располагает к общению с Богом. Здесь контакты между людьми часты, но поверхностны, мимолетны: общение превращается в обмен услугами и товарами, эквивалентом чего становится безликая мера – деньги, важнейшее приобретение цивилизации. В результате обесценивается не только содержание межличностных отношений, но и сама человеческая жизнь.

Следует отметить, что города, возникая исторически, становились, как правило, центрами экономического и политического развития. Однако в отношении духовности человека подобное сказать вряд ли возможно. Межчеловеческие связи в них со временем все более технологизируются, приобретая формально-утилитарный характер, теряя былую эмоционально-нравственную насыщенность поступков, свойственную ранним этапам культуры, прежде всего культуры духовной как доминирующего показателя определенной цивилизации.

Чаще всего именно города являются местом пересечения различных культур, привнесенных извне, в частности в процессе политико-экономических взаимодействий стран и народов. Следствием этого может стать, что часто так и происходит, утрата культурой

своей самобытности, разрыв ее корней с «родной почвой», что ведет к духовной маргинализации жителей больших городов. В лучшем случае духовность распадается на две различные культуры – на малую (интеллигентскую) и большую – культуру народную, традиционную по своей сути. Этот феномен наметился уже в древности и получил развитие в последующем, имея, впрочем, дискретный характер исторической реализации.

В отличие от императорского Рима духовная культура средневековой Европы, особенно в ранний период, «уходит» из крупных городов, «растекаясь» по сельским просторам феодальных уделов, сосредоточиваясь в монастырях, вокруг которых впоследствии постепенно возникают новые города и населенные пункты, становясь центрами новой христианской культуры. Последняя составляла ментальное ядро христианской цивилизации Европы на протяжении целого тысячелетия, обеспечивая ее континуальность, то есть историческую преемственность ее духовных начал.

Однако, согласно формационной теории, даже такая фундаменталистская система духовных ценностей, как христианство, в силу закономерного развития производительных сил общества неизбежно должна трансформироваться, приходя в общее соответствие с вновь возникающим способом жизни народов и государств Западной Европы. Это и происходит с момента зарождения капитализма в эпоху Ренессанса, а затем его укрепления и развития в Новое время. Капитализм знаменует собой окончательное торжество товарно-денежных отношений во всех сферах жизни буржуазного общества, пронизывая его от самого основания (материального производства) до производства духовной культуры (науки, искусства, религии). Даже религия и нравственность как самые «консервативные» формы общественного сознания испытывают на себе трансформирующее воздействие изменившихся условий социального бытия людей – прежде всего в экономике и политике.

Исторически новая реальность вначале осознается и получает религиозно-идеологическую легитимацию в «этике протестантизма» (XVI–XVII вв.). Если в эпоху средневекового христианства (католицизма) стремление к богатству однозначно осуждалось, то в религиозных системах Лютера и Кальвина оно получало мировоззренческую санкцию – богатство, достигнутое собственным трудом,

скромным образом жизни, экономией, бережливостью и воздержанием, становится «угодным Богу».

Переход от феодальной средневековой цивилизации к буржуазной сопровождался грандиозными социальными потрясениями, суть которых можно выразить определением: происходит глобальный процесс овеществления межчеловеческих отношений. Начавшись в XVI в., овеществление общественных отношений в XVII в. приобретает лавинообразный характер, проникая во все новые пласты социального бытия. Религиозные войны, крестьянские восстания, феодальные междоусобицы XVI–XVII вв. носят уже иное содержание, чем войны Средневековья. Последние не затрагивали сущности традиционного способа жизни. Войны же XVI–XVII вв. являлись средством разрушения традиционного средневекового способа жизни. Нарождающийся дух Нового времени «воспользовался» ими, чтобы искоренить из человека пережитки Средневековья.

Различные войны, стихийные бедствия, голод и эпидемии буквально обрушиваются на Европу этого периода, образно говоря, «сжигают мосты» над «пропастью», разделявшей две социально-экономические формации. Каково же было мироощущение человека этой переходной эпохи? Лучше всего эти ощущения передает искусство того времени. Непосредственные современники и свидетели крушения основ жизни видели за разрушением городов, разграблением храмов и разгулом пожарищ не просто гибель предметного мира, но и крах духовных ценностей прошедших веков. Так, поэт Грифиус, оплакивая разрушение его родного города Фрейштадта, с горечью взывает к традиционным кумирам: «Ах, музы! Все, что вы послали людям в дар, безжалостно унес разнузданный пожар. Сокровища искусств, хранимые веками, как уличную грязь, мы топчем каблуками»².

Переоценка традиционной духовности происходит не только в религиозном сознании человека Нового времени. Она изменяет основы онтологических и гносеологических представлений в самой философии. Западноевропейская философская мысль через пантеизм и деизм постепенно освобождалась от средневековой схоластики, эволюционируя к эмпиризму и рационализму Нового времени,

² См.: Очерки по истории мировой культуры / под ред. Т. Ф. Кузнецовой. – М., 1997. – С. 221.

синтез которых служил мировоззренческим и методологическим обоснованием научной революции, положившей начало современному типу познания – экспериментальной науке.

Если рассматривать предпосылки научной революции XIV–XVII вв., то они уходят еще в эпоху зрелого Средневековья – на полтысячелетия раньше, а именно – в дискуссии между реалистами и номиналистами. Строго говоря, этот философско-теологический спор между ними не был бесплодным и бесполезным для развития методов познания, как иногда утверждается в литературе. Реалисты оттачивали систему логических средств доказательств, внося определенный вклад в разработку теоретических методов познания. Номиналисты же, оппонируя первым, совершенствовали приемы эмпирического описания природных явлений. В XIII в. Фома Аквинский попытался примирить эти два противоречащих друг другу направления схоластики в своем учении о «Двойственности истины».

Однако только в новых социальных условиях утверждения капитализма в Европе и механической картины мира, соответствующей мануфактурному, а затем и машинному производству, стал возможным органический синтез рационализма и эмпиризма в лоне экспериментальной науки Нового времени. Распад традиционных связей и институтов феодального общества вызвал изменение самосознания человека того времени. Атомизация социального бытия создавала условия, благоприятствующие росту индивидуализма и конкуренции между людьми. Это в свою очередь способствовало развитию самосознания социального субъекта, углублению его саморефлексивности, осознанию себя в качестве центра социальной активности.

Поэтому не случайно, а вполне закономерно, что новые социальные реалии находят свое отражение и обоснование в трудах философов Нового времени как с идеалистических, так и материалистических позиций. Достаточно сослаться на фундаментальную работу Г. В. Лейбница «Монадология» (1714) и творчество П. Гассенди. У первого автора монада представляет собой духовную единицу мира, сущностной характеристикой, атрибутом которой является ее онтологическая активность. П. Гассенди, будучи в философии склонным к материализму, обращается к атомизму Эпикура, реанимируя некоторые идеи позднеантичного мыслителя, предварительно освобождая их от атеизма. Названные выше мысли-

тели вполне могут считаться теоретиками «этического индивидуализма»³.

Отмеченные выше преобразования в духовной сфере становящейся буржуазной цивилизации вызывают невиданное доселе ускорение хода политических революций XVII–XIX вв., в свою очередь окончательно закрепивших переход к новому способу социального бытия западноевропейского человека. Это создало и более благоприятные условия для формирования и ускоренного развития индустриальной цивилизации, составившей материально-технологическое основание буржуазного общества. Лишь после таких глобальных перемен это общество обретает прочную систему регулирования интересубъектных отношений, ядром которой служит институт частной собственности, буржуазное государство с его формально-демократическими принципами организации общественной жизни и стоящего на страже института собственности («теория ночного сторожа»).

Термин «Новое время» употребляется здесь часто не случайно. Он выражает факт кардинальных изменений в западноевропейском социуме XVI–XVIII вв. С этого момента мировая история вступает в стадию современности (модерна), а сам переход от традиционного средневекового общества к эпохе индустриального общества получил в литературе наименование *модернизации*. Она продолжалась вплоть до середины XX в. и проходила через ряд этапов, технологическую суть которых составляли первая индустриализация (промышленная революция, связанная с механизацией материального производства в XVIII–XIX вв.) и вторая индустриализация начала XX в., основа которой – конвейерное производство.

Индустриальная цивилизация в силу господства крупномасштабного производства создает социальные условия для формирования значительных людских объединений, представленных, например, такими общностями, как классы, партии, профсоюзы, на-

³ Кстати, само слово «индивидуум» является латинским переводом греческого «атомос» (неделимый). Атомизм и корпускулизм (естествознание) понимались в Новое время как взаимосвязанные аспекты целостного восприятия мира, согласно которому основополагающими элементами социального и природного бытия являются самостоятельные индивидуумы (атомы, корпускулы), взаимодействие которых подчиняется естественным законам. Если у Ньютона это законы всемирного тяготения, то у экономистов (А. Смит) в качестве моральной гравитации в обществе выступает частнопредпринимательский интерес субъектов экономической жизни.

ции. Их значение в полной мере проявилось в течение всей Новой истории в ходе революций, классовой борьбы, различных войн, включая две мировые. Если в целом определять тип сознания участников этих событий, то его можно охарактеризовать как рефлексивный. Он **отражал** связь человека с социальной структурой, его принадлежность к какой-либо общественной группе, слою, классу, нации, что являлось основой идентичности общественного индивида.

В аграрно-ремесленном обществе на протяжении веков субъект средневековой цивилизации также осознавал сопричастность к жизни определенного социального коллектива – крестьянской общины, цеха, корпорации, рыцарского ордена, конкретного города и т. д. Однако эта солидарность раскрывалась через специфическую, только этой эпохе свойственную, систему ценностей, отличающуюся значительной устойчивостью и традиционализмом. К числу всякого традиционного, в том числе средневекового западноевропейского, общества можно отнести: огромную роль в организации социальной жизни религиозно-мифологических представлений, коллективистский образ жизни, слабую выделенность личности, преимущественную ориентацию на метафизические, а не на инструментальные ценности, авторитарный характер власти, отсутствие отложенного спроса, преобладание особого психологического типа «недеятельной» личности, перевес локальности над универсальностью, цикличность развития и др.

В отличие от земледельческого традиционного общества капитализм уже на ранней стадии мануфактурного производства ускоряет темпы социального развития. Неизмеримо больший стимул к социальным переменам придает уже крупное машинное производство. Буржуазные товарно-денежные отношения, превращающие в товар саму рабочую силу, неслыханно «расковывают» инициативу человека. В погоне за богатством и успехом он проявляет свои способности в достижении как благих, так и порочных целей. Об этом вполне убедительно свидетельствует вся история капитализма в последние пятьсот лет его развития.

Если сжато охарактеризовать основные черты индустриального общества, то к ним можно отнести следующие: преобладание инновации над традицией; светский образ социальной жизни; персональность; преимущественную ориентацию на индустриальные ценности; демократическую систему власти; наличие отложенного

спроса; индустриализм, требующий массового образования; активно-деятельностный тип социального субъекта; приоритет естественно-научного и инженерно-технологического знания над мировоззренческим; поступательность (ориентация на прогресс); подчинение локального универсальному.

В условиях техногенной цивилизации происходит модернизация и самого социального индивида, формируется исторически новый тип личности. Ей присущи такие сущностные признаки сознания: постоянный интерес к новшествам; психологическая готовность к переменам; разнообразие взглядов; ориентация на информацию как на значимую ценность; рациональность; эффективность; экономия времени; высокая самооценка; партикуляризм; социальный оптимизм; предприимчивость.

* * *

Подведем некоторый обобщенный и развернутый итог сказанному выше с позиций формационной методологии анализа материи.

Переход на стадию цивилизации резко стимулировал ход исторического развития, среди показателей которого отношения собственности занимали ведущее место. Частная собственность есть результат прогресса производительных сил общества, детерминирующими факторами которого являлись технологическое и социально-экономическое разделение труда, интеграция различных видов деятельности. Это происходило вначале в рамках натурального обмена, а затем – с появлением денег и рынка, где результаты труда выступают в качестве товаров.

Универсальной мерой и критерием социальной значимости результатов всякой деятельности становятся деньги, приобретающие роль «товара товаров». Деньги как важнейший инструмент обеспечения жизнедеятельности общества представляют собой необходимую инфраструктурную технологию, выработанную социумом в процессе своей исторической эволюции. Они становятся не только средством общения и, следовательно, фактором сохранения целостности социальной жизни, но и условием накопления богатства, что в конце концов приводит к возникновению социального неравенства, к расколу общества на классы имущих и неимущих, эксплуататоров и эксплуатируемых, угнетателей и угнетенных.

В таком обществе главной причиной, условием изменения системы социально значимых ценностей, человеческой ментальности является уже не природа и не проблемы достижения с ней гомеостаза, как это было в эпоху первобытности, а динамика изменения реальных межличностных отношений, прежде всего в сферах социально-экономической и политической жизни. В этих условиях значительно усложняется внутренний мир самого человека – носителя цивилизации. Трудно однозначно сказать, что его духовность становится лучше, богаче, так как она приобретает ярко выраженный противоречивый характер.

В душе социального индивида в эпоху цивилизации нарастает антиномия высокого и низменного, гуманного и антигуманного, добра и зла; да, этот индивид стал больше рефлектирующим субъектом, о чем свидетельствует зарождение и расцвет философии, которая устами древнегреческих софистов заявляла, что «человек есть мера всех вещей». Некоторые авторы склонны даже считать это обстоятельство чуть ли не главным качеством, отличающим цивилизованную личность от человека первобытного общества. Однако уместно вспомнить, что те же софисты даже диалектику поставили на службу «золотому тельцу», соответствуя духу своего времени – эпохе формирования и укрепления товарно-денежных отношений в античном мире.

История свидетельствует, что экономико-технологическое развитие социума не сопровождается автоматическим ростом добродетелей человека, его нравственным прогрессом, но, напротив, вызывает к жизни и обостряет самые низменные, темные стороны его души.

Цивилизация, считавшаяся прогрессивной ступенью развития человечества, внесла свой «вклад в обогащение» ментальности человека отнюдь не лучшими качествами. Блестящий анализ этого явления мы находим уже у Ф. Энгельса в его знаменитой работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства»: «Самые низменные побуждения – вульгарная жадность, грубая страсть к наслаждениям, грязная скарედность, корыстное стремление к грабежу общего достояния – являются восприимчивыми нового, цивилизованного общества; самые гнусные средства – варварство, насилие, коварство, измена – оттачивают старое бесклассовое родовое общество и приводят его к гибели. А само новое об-

щество в течение всех двух с половиной тысяч лет своего существования всегда представляло только картину развития незначительного меньшинства за счет эксплуатируемого и угнетенного громадного большинства, и оно остается таким и теперь в еще большей степени, чем когда бы то ни было прежде»⁴.

Несколько замечаний методологического характера в связи с рассмотрением нашей проблемы. Некоторые авторы склонны называть указанный выше переход от первобытного общества к цивилизации *цивилизационной революцией*⁵. При этом они ссылаются на факт значительного (на протяжении тысяч лет) исторического периода такого перехода. Согласно К. Ясперсу, начиная с первого тысячелетия до нашей эры у человечества складывались основополагающие ценностно-смысловые представления о мире, обществе, человеке, истории и Боге, составившие стержень человеческой духовности – ценности осевого времени. С этим можно было бы согласиться, но с существенным уточнением.

Цивилизационные аспекты жизни общества, понимаемые прежде всего как система духовных ценностей, составляют лишь определенную часть процесса перехода общества на более высокую ступень социального развития. Этот переход скорее представляет собой социальную революцию, коренным образом преобразующую все стороны жизни социума, а не только его духовную сферу. Ссылка на длительность процесса перехода не меняет его сути, а лишь свидетельствует о его конкретно-исторической форме.

Помимо и наряду с цивилизационной революцией осевое время связано с социально-экономической и политической революциями (экономических укладов, частной собственности, товарообмена, рынка, государства, классов и т. д.). А это уже свидетельствует о формационном переходе человечества от первичной формации к формации вторичной (собственно общественно-экономической формации). Это значит, что несколько тысяч лет тому назад социальное бытие человечества стало определяться (в зависимости от конкретных пространственно-временных условий существования отдельных социумов): во-первых, в цивилизационном плане исторически иным по сравнению с первобытностью способом жизни, во-

⁴ Маркс, К., Энгельс, Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 21. – С. 99.

⁵ См., например: Черняк, Е. Б. Цивилизации и революции // Цивилизации. – Вып. 2. – М.: Наука, 1993. – С. 88–89.

вторых, новым способом производства материальных благ (формационный аспект).

Отсюда следует вывод: цивилизационное и формационное преобразования общества происходят даже не параллельно, а одновременно и одно через другое. При этом действует своего рода эффект «двойной тяги», так как исторический процесс развивается благодаря и по причине взаимодействия формационных и цивилизационных факторов общественного бытия. В постпервобытный период – эпоху генезиса и становления цивилизации – значительной временной продолжительностью формирования отличались не только цивилизационные аспекты жизни общества, но и формационные.

С ускорением хода истории – сжатия исторического времени – эффект взаимообусловленности формационных и цивилизационных преобразований становится все очевиднее. Не случайно поэтому некоторые закономерности развития общества формулируются в познании сравнительно поздно, когда возрастают динамика и плотность социальных событий. И происходит это как с идеалистических, так и с материалистических позиций. Все зависит от первичных исходных философско-гносеологических установок мыслителя.

Если для проявления формационно-цивилизационных сдвигов в общественной жизни периода ранних цивилизаций необходимы были тысячелетия, то, например, в Средние века это уже сотни лет. В Новое время рост интенсивности действия всех социальных процессов требует для своего обнаружения и осмысления уже десятилетий – времени жизни нескольких поколений реальных субъектов истории. Еще более возросли темпы социальных перемен в наше время, определяемое как век научно-технических революций, эпоха постиндустриального общества. Данное общество формирует согласно формационной методологии новый тип личности эпохи информационной цивилизации. Однако этот вопрос является предметом рассмотрения другой статьи.