

УДК 130.122

## ГЕНЕЗИС ФОРМ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ: ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

© 2012 г.

*А.Н. Задворнов*

Филиал Казанского (Приволжского) федерального университета, Набережные Челны

egpi-PF@yandex.ru

*Поступила в редакцию 11.05.12*

Генезис общественного сознания представлен как движение от первичной синкретичности через дифференциацию и поляризацию к перспективам интеграции форм духа. Сближение элементов духовной сферы жизни общества рассматривается как условие преодоления кризиса современного общества, возрождения цельности духовного бытия. Обосновывается высокая продуктивность методологических подходов, раскрывающих общественное сознание как системный объект, элементами которого выступают социальные нормы (обычаи, ценности, цели).

*Ключевые слова:* форма общественного сознания, общественное бытие, взаимодействие, методология, синкретичность, нормативность.

Под генезисом в широком смысле понимается зарождение и последующий процесс развития, приводящий явление к определённой ситуации. Общественное сознание возникло одновременно и в единстве с общественным бытием. Изначально в сознании общества существовали все формы духа, которые, впрочем, имели разную степень развития. В науке укрепилось представление, что древнейшими формами общественного сознания являлись мораль, искусство, религия. Их зарождение связывают с позднемустьева и раннеориньякской эпохой, то есть поздним периодом существования неандертальцев и появлением кроманьонцев. Такой точки зрения, в частности, придерживаются А.П. Окладников, П.И. Борисковский, Ю.П. Францев, Б.А. Лобовик.

Однако было бы неверно ограничиться указанием морали, искусства и религии как первичных форм духа. На наш взгляд, зачатки иных форм общественного сознания имплицитно присутствовали в сознании общества на рубеже эпох мустье и ориньяк. Например, в действиях колдунов, шаманов и других людей, вооружённых зачатками знаний о теле человека, о животных, растениях и мире в целом проявлялись слабые, часто неосознанные попытки объяснения природных явлений из них самих. В недрах магии зарождалось научное знание. Его зачатки присутствовали в общественном сознании с древнейших времен. Следует отметить, что магические обряды имели и «экономический аспект», что можно увидеть на примере

австралийских продуцирующих обрядов инчитуумы (слово из языка австралийского племени аранда), предполагающих возможность воздействия на животных и растения с целью их размножения. Реализация этого обряда является косвенным признаком развития экономического сознания (понимаемого как форма общественного сознания) в первобытном мире. Важно, что обряды типа инчитуумы известны всем народам, особенно если их основным занятием была охота или животноводство.

Дифференциация общественного сознания произошла в момент зарождения сознания общества, на этапе перехода от первобытного стада к кровнородственной общине. В этот период наметилось движение от чувственно-конкретного мышления стадного человека, ориентированного на окружающий мир, к понятийному мышлению человека с развивающимся самосознанием. При этом феномен синкретичности характерен скорее не для всего общественного сознания как такового, а для каждой формы духа в отдельности. Например, синкретизм первобытного искусства предполагает «слитность, нерасчленённость в нем основных форм художественного творчества – изобразительного искусства, драмы, музыки, пляски и т. д.» [1]. Конечно, это не означает, что художественная деятельность была полностью отделена от проявлений культа или моральных табу. Все формы художественного творчества тесно связаны с жизнедеятельностью первобытного коллектива, в том числе с инициациями, продуцирующими

обрядами, ритуалами, воспроизводящими жизнь и деяния тотемических и мифологических героев. Данное обстоятельство тем не менее позволяет утверждать, что степень синкретичности общественного сознания преимущественно зависит от синкретичности его отдельных форм, а не наоборот. Поэтому появление отдельных самостоятельных форм художественного творчества в искусстве влечет за собой разрушение единства и слитности общественного сознания как такового. Отдельные формы духа теснее связаны с человеческой деятельностью, а следовательно, и с общественным бытием, чем вся сфера общественного сознания. Это и позволяет формам выступать в качестве спускового механизма всей репродукции и трансформации сознания общества.

В первобытнообщинном строе и раннеклассовых государствах разнообразные формы духа вступали в активное взаимодействие между собой, что выполняло в духовной сфере жизни общества двоякую роль. С одной стороны, разрушалась синкретичность мышления вследствие внутренней дифференциации форм общественного сознания. В итоге, например, в искусстве появляются искусственные и оторванные от природы формы творчества – «лирический дифирамб, подчиненный правилам метрики, барельеф, украшающий портик храма» [2], что снижает целостность, слитность общественного сознания. Кроме того, взаимодействие форм духа неизбежно приводит к появлению противоречий между ними, к возникновению нормативных столкновений. Например, философия начинает выполнять роль демифологизатора общественного сознания. Мораль вступает в противоречия с установлениями права, поскольку государство санкционирует только те моральные обычаи первобытной эпохи, которые отвечают интересам элиты общества. Неслучайно для поддержания правовых норм (в отличие от моральных) требуется система карательных органов и принудительная власть государства.

Вторая роль, которую играли взаимодействующие формы духа, заключалась в нормотворчестве, то есть формировании социальных норм, носящих дуалистический и плюралистический характер. Иными словами, новые социальные нормы (обычаи, ценности, цели и др.) интегрировали в себе нормативные знания двух и более форм духа. В результате это усиливало синкретичный характер первобытного мышления. А. Белый указывает на то, что целостность, гармоничность, ритмичность являются основными составляющими жизни доисторического

человека, поскольку «не существовало тогда многообразия социальных, познавательных и эстетических форм...» [2, с. 243]. Человек и природа являлись единственной формой жизни. Целостность естественна, как импровизируемая песнь, топор, украшенный резьбой. Однако с течением времени жизнь в многообразии форм, ни одна из которых не дает полного, единого представления о мире, начинает подтачивать и разрушать цельность человека. В итоге цельность и естественность жизни теряются. Взаимодействие форм общественного сознания способно противостоять процессу потери цельности и позволяет поддерживать полное и единое представление о мире, как бы консервируя синкретичность ранней культуры.

Таким образом, на раннем этапе общественного развития взаимодействие форм духа способствовало как ослаблению, так и усилению синкретичности мышления.

Исчезновение синкретичности формы общественного сознания вызвано комплексом причин, однако, на наш взгляд, определяющая связана с появлением профессионалов, осуществляющих целенаправленную активность и, как следствие, духовное производство в определенной форме духа. Например, шаман, может быть, первый по времени появления профессионал в сфере искусства, способный отдаваться порывам экстатического вдохновения в то время, когда все вокруг преданы житейской прозе и обыденности. Неслучайно сибирский шаман или австралийский первобытный колдун явились предтечами пророков (творцов-профессионалов позднейших времен), чьи образы так близки и понятны поэту или композитору иной эпохи и культуры.

В свете постулируемых идей особую важность приобретает анализ взаимодействия форм общественного сознания. Мы полагаем, что разрушенная в период ранней истории человечества синкретичность общественного сознания может быть возрождена в новом качестве и положена в основу модели духовного единства общества. Формирование теоретических подходов к этому вопросу должно начаться с оценки имеющихся методологий.

Философско-методологические подходы к анализу взаимодействия форм общественного сознания можно объединить в три группы: 1) метаметодологические подходы; 2) концептуально-методологические подходы; 3) персоналистические методологические подходы.

Представленный ниже обзор методологических подходов не полон. Однако он включает те методологии, которые, на наш взгляд, обла-

дают наибольшим потенциалом в исследовании проблем взаимодействия форм духа.

Метаметодологические подходы носят наиболее общий характер и не ограничены принципами определенной концепции или авторского учения. Надметодология задает только форму исследования, позволяя ученому самостоятельно определять его содержание. К метаметодологиям относятся процессный, функциональный, ситуационный, системный подходы.

Поскольку взаимодействие форм общественного сознания представляет собой сложное явление, целесообразно проводить исследование, используя системный подход. В общем плане системный подход носит комплексно-интегративный характер, включая иные методологические подходы. Общественное сознание следует представить в виде системы, внутри которой выделяются элементы (нормы форм духа, например обычаи, ценности, цели) и устанавливаются структурные связи между ними. Действительно, содержание общественного сознания аккумулируется в нормах организации и ведения человеческой деятельности, а взаимодействие нормативных основ форм духа способно как упорядочивать, так и вызывать неустойчивость общественного сознания. Результатом этих процессов являются различные состояния общественного и индивидуального бытия, находящиеся в диапазоне от благополучия до глубокого кризиса, характерного для рискованного общества.

Концептуально-методологические подходы ограничивают рамки исследования общими положениями и принципами определенной философской системы. При изучении сферы общественного духа наиболее продуктивны, на наш взгляд, подходы, основанные на следующих концепциях (системах): 1) патристика, схоластика; 2) марксизм; 3) позитивизм-неопозитивизм-постпозитивизм; 4) марбургская и баденская школы неокантианства; 5) экзистенциализм; 6) структурализм; 7) постструктуралистско-постмодернистский комплекс.

Продуктивность указанных концептуально-методологических подходов объясняется их ориентацией на изучение социального бытия в прямой связи с состояниями духа.

Прояснение сущности взаимодействия религии и философии (науки) возможно в рамках методологий патристики и схоластики. Анализ и оценка взаимодействия базиса и надстройки в методологической схеме марксизма позволяет определить действительную роль материального производства (экономического сознания) в развитии иных форм духа. Позитивистский ме-

тодологический аппарат ориентирован на исследование взаимодействия между философией и наукой в моделях сотрудничества и противостояния. Под этим же углом зрения рассматривается степень рациональности мифа и науки в их прямом сопоставлении (П. Фейерабенд, К. Хьюбнер).

Методология неокантианства позволяет выявить значимость специфических ролей форм духа в системе культуры, а также определить порожденные их взаимодействием ценности, на которых основаны в том числе и гносеологические отношения человека с миром. В случае применения экзистенциального подхода исследователь сосредотачивается на пограничных ситуациях, возникающих вследствие взаимодействия (столкновения) форм общественного сознания. Например, столкновение норм, порожденных политической системой Третьего рейха и императивами общественной морали, приводит к возникновению ситуации смыслового выбора. Отметим также, что в рамках экзистенциализма возможен анализ взаимодействия форм духа с антисциентистских позиций.

Поиск в культуре скрытых базовых структур, возникших вследствие взаимодействия форм духа, осуществляется на основе структуралистского подхода.

Взаимодействие форм духа происходит на разных уровнях. Классические методологии делают упор на теоретическом уровне общественного сознания. Методологии постструктуралистско-постмодернистского комплекса позволяют обыденный уровень общественного сознания превратить из объекта просветительской деятельности в равноправный объект и источник философских изысканий, что существенно расширяет представления о взаимодействии форм духа. Указанный комплекс в аспекте изучаемой нами темы находит отражение в работах Ж. Дерриды, М. Фуко, Ж. Делеза, Ю. Кристевой, Р. Барта и др.

В социально-философском исследовании особой важностью обладают персоналистические методологические подходы. В разработку методологии взаимодействия форм духа большой вклад внесли Т. Гоббс, Г. Гегель, Л. Фейербах, М. Вебер, Р. Белла, Г. Ленски, А.Ф. Лосев, С.Л. Франк, Л.И. Шестов. Кратко охарактеризуем некоторые из этих методологий.

В эпоху Просвещения взаимодействие форм духа было необходимым условием сохранения целостности и единства социальной системы. С этой целью, как отмечает Т. Гоббс, «первые основатели и законодатели государств среди

язычников, ставившие себе единственной целью держать народ в повиновении и мире, везде заботились, во-первых, о том, чтобы внушить народу веру, будто те наставления, которые они дали ему в отношении религии, не являются их собственным изобретением, а продиктованы каким-нибудь богом или духом, иначе говоря, внушить народу, будто они сами выше простых смертных, с тем чтобы их законы могли быть легче приняты» [3, с. 88]. В итоге «неудачи на войне, большие эпидемии, землетрясения и личные несчастья» [3, с. 89] объяснялись гневом богов, а не реальными просчетами государственной политики. Указанный пример свидетельствует о том, что методологически подход Т. Гоббса может быть применен при анализе взаимопроникновения форм сознания, направленного на упорядочение и сохранение единства социальной системы в целом, в том числе в аспекте манипуляции общественным сознанием.

Методологический подход Г. Гегеля основан на анализе взаимодействия форм духа как механизме раскрытия свободы. Философ, сопоставляя мораль, религию и искусство (поэзию) европейцев, индусов, китайцев, делает вывод о том, что на Востоке «та свобода, лишь благодаря которой субстанциальные разумные определения становятся нравственным убеждением, отсутствует; мораль является делом, касающимся государства, и подлежит ведению правительственных чиновников и судов» [4, с. 118]. Человек здесь еще не осознает, что он может быть свободен, а потому он и несвободен, подчиняясь полностью политическим задачам государства. Сознание свободы полностью достигается лишь в германском мире после реформ Лютера. Формы общественного сознания в системе Г. Гегеля являются сферами разворачивания объективного духа, а их взаимодействие приводит к прогрессу или регрессу в сознании свободы. «Тем самым проблема свободы вообще в значительной мере переносилась в сферу сознания, а ее социально-политические аспекты утрачивали существенное значение или предполагались автоматически соответствующими духовно-религиозному аспекту» [5, с. 379–380]. Применение методологического подхода Г. Гегеля позволяет получить критерий, на основе которого возможна оценка прогрессивно-регрессивного развития форм общественного сознания в процессе их взаимодействия.

Значительный интерес представляет методология Л. Фейербаха, основанная на критике выделения первичных и вторичных форм общественного сознания. Мыслитель указывает на

то, что все формы духа необходимо обосновать через них самих, поскольку «где мораль утверждается на теологии, а право – на божьих постановлениях, там можно оправдать и обосновать самые безнравственные, несправедливые и позорные вещи... Поэтому, если и не прямо злая, коварная цель, то во всяком случае самоослепление лежит в основе всех определений морали и права с помощью богословия» [6]. Л. Фейербах подчеркивает самодостаточность всех форм духа, что в известной степени исключает необходимость их взаимодействия или даже делает это взаимодействие вредным. В то же время философ отмечает: «Я могу обосновать мораль на богословии лишь в том случае, если я уже определяю божественную сущность помощью морали» [6, с. 312]. Это означает, что формы духа при взаимодействии должны сохранять внутреннюю автономию, не выступая причиной или следствием, первичным или вторичным, поскольку «все справедливое, истинное и доброе везде имеет в себе самом, в своем качестве, основание своей святости» [6, с. 312]. Взаимодействие форм духа должно исследоваться не с позиции детерминизма, а с позиции равноценного обмена нормативным знанием, не вызывающим разрушение «внутренней необходимости» формы.

Западная философская и социологическая мысль в лице М. Вебера, Р. Белла, Г. Ленски и некоторых других авторов раскрывает конкретное влияние религиозной этики и сознания на социально-экономические процессы. В работах М. Вебера показано, как аскеза, заложенная в основание протестантства, во многом определяет «дух капитализма». Сфера религиозного сознания задается, по М. Веберу, «религией спасения». Последняя способна оказывать свое влияние на экономику в утилитарной форме, то есть при полном «расколдовывании» мира. Только в этом случае исчезают магические, ритуальные и прочие традиционные способы обрести спасение. Духовный облик человека начинает определяться его деловыми качествами.

«Религия спасения» развивается в двух руслах: мистического созерцания и активного религиозно-нравственного действия (аскезы). Мистика ориентирована не на действия, а на приобщение. Она рассматривает человека как вместилище воли Божьей. Аскеза реализуется в рациональной (западной) и иррациональной (восточной) традиции.

Аскетические установки (концентрированность мышления, умеренность, трезвое самообладание, идея долга по отношению к труду)

широко ассимилировались протестантским сознанием, претерпевая обмирщение и секуляризацию своего духовного содержания. В результате в протестантском мире начала вырабатываться «этика профессионального призвания». Мирское занятие человека стало восприниматься как служение, а единственным средством стать угодным Богу – добросовестное выполнение мирских обязанностей («призвания»). Протестантская этика отказалась от универсализма любви, признавая профессиональную деятельность «в миру» служением Богу. Усердие и успех в мирской профессии воспринимались как критерий религиозной избранности человека. Мирской аскетизм, особо выраженный в кальвинизме и пуританстве, открывал дорогу рациональному хозяйству как деловому предпринятию. В дальнейшем «дух капитализма» освобождается от первоначальной религиозной оболочки и преобразуется в утилитаризм, охарактеризованный М. Вебером на основе нравственно-утилитарных правил Б. Франклина. Протестантская этика преодолевала «неприятие мира» в религиях, выраженное, в частности, в негативном отношении к материальным благам, деньгам, способным «погубить душу».

В рамках методологии М. Вебера особого внимания заслуживает вопрос о роли православной этики в развитии социально-экономических отношений в России. Этот вопрос слабо исследован в социальной философии, хотя еще в 1909 г. С.Н. Булгаков указывал, что «особенно интересно было бы специально выяснить экономические потенции православия» [7, с. 122]. Сам философ указывал на некоторое сходство хозяйственной этики в протестантизме и русском старообрядчестве.

Мы полагаем, что определение экономических потенций православия должно происходить на основе выявления целевых установок православного служения, к числу которых мы относим: 1) формирование соборных отношений, скрепленных не договором, а любовью; 2) сохранение цельности духовных сил человека; 3) приоритет нравственных ценностей. Очевидно, что стремление к цели развития соборности и сохранения цельности духовной жизни человека вступает в противоречия с особенностями неурегулированного (дикого) капиталистического хозяйства, то есть такого хозяйства, в котором экономический интерес преобладает над нравственностью и происходит игнорирование интересов целого.

Методологический подход М. Вебера позволяет охарактеризовать влияние религиозного сознания (протестантского, православного и

др.) на существенные черты социально-экономических отношений в обществе, в первую очередь на состояние экономического сознания. Рациональный характер западной аскезы вначале приводит к отказу от универсализма любви, а затем удаляет всякую трансцендентность из мирского бытия. Восточный иррациональный тип аскезы не выводит веру из тварного бытия человека, способствуя онтологизации высшей духовности в посюстороннем мире. В этой связи для православного религиозного человека, реализующего свое профессиональное призвание, первичными остаются интересы целого, помощь нуждающимся. Как пишет святитель Феофан: «Повелено трудиться, чтоб иметь содержание и другим помогать... и все, что даст Бог излишнего, возвращать то ему чрез бедных как оброк господский» [8]. В этой фразе передан дух восточной иррациональной аскезы. Свое фактическое воплощение она находит, в частности, в обширной меценатской деятельности купцов и промышленников императорской России.

Таким образом, протестантизм и православие способствуют формированию специфического для обоих случаев «духа капитализма». Западный «дух капитализма» условно можно назвать стяжательским, а восточный нестяжательским. Развитие православия, его раскрытие в системе экономических отношений будет способствовать, по выражению С.Н. Булгакова, «пониманию хозяйственного поведения как вопросов совести, нравственных обязательств» [9, с. 111], что станет основой для гуманизации современного капиталистического хозяйства.

В русской философской мысли достаточно глубоко и самобытно проанализированы проблемы взаимодействия форм духа. Особую методологическую ценность имеют труды А.Ф. Лосева, С.Л. Франка, Л.И. Шестова.

А.Ф. Лосев раскрывает взаимодействие форм духа через глубокий анализ мифологического сознания. Миф, по мнению философа, может быть выражен религиозно, художественно, морализаторски и т. д. Поэтому миф как бы связывает все формы духа с жизнью. «Наука, мораль и искусство – интеллигентные конструкции; мифология – фактически осуществляющая ту или иную интеллигенцию конструкция» [10, с. 571]. В качестве примера проследим диалектическую связь между мифологией и искусством. С одной стороны, миф и поэтическое произведение различны, поскольку сам по себе поэтический образ «отрешен» от вещей и не заинтересован в них. С другой стороны, стоит представить, что «поэтическая действитель-

ность и есть подлинная действительность... мы получаем тогда чудесную действительность, чудо. И это и будет мифом» [10, с. 570–571]. Итак, методологический подход А.Ф. Лосева предполагает поиск мифологических структур, включенных в другие формы духа.

Другой русский философ, С.Л. Франк, приходит к выводу о том, что отдельные первичные (древние) формы духа, например, нравственность и право не отличаются друг от друга ни по своему предмету, ни по своему происхождению. Это связано с тем, что право так же, как нравственность, «имеет своим источником и носителем совесть, свободное внутреннее сознание правды» [11, с. 82]. С развитием общественного сознания право становится производным, то есть заимствующим свою силу от авторитетности государственной власти, что приводит к разрыву с первоначальной основой. С этого момента закон теряет связь с благодатью. Ошибка Канта, с точки зрения С.Л. Франка, в том, что немецкий философ мыслит нравственность «под формой закона («категорического императива») и фактически сливает с естественным правом» [11, с. 82]. Кантовская моральность основана на уважении к закону и его исполнению. Однако такая моральность не нуждается «в любви к Богу и внутренней жизни в Нем» [11, с. 83]. И. Кант не раскрывал подлинную основу нравственной жизни, в которой «покаявшаяся блудница и обратившийся ко Христу разбойник ближе к Богу, чем самый добродетельный исполнитель закона» [11, с. 83–84]. Итак, чем выше степень дифференциации и производности форм духа, тем слабее их связь с благодатью, понимаемой как совесть (со-весть), основанная на любви к Богу. Методологический подход С.Л. Франка позволяет не только получить критерий, показывающий связь форм духа с благодатью, но и наметить перспективы развития духовной сферы жизни общества. Историческое дробление форм общественного сознания должно смениться объединяющими процессами, способными свернуть поляризацию форм духа и создать единое общественное сознание, основанное на благодати. Этот тезис находит подтверждение и в философии всеединства В.С. Соловьева.

Применительно к рассматриваемому вопросу представляет интерес позиция Л.И. Шестова в понимании Абсолютного. Мыслитель отмечает, что «смертный грех философов не в том, что они гонятся за абсолютным, а в том, что, когда они убеждаются, что абсолютного не нашли, они соглашаются признать за абсолютное что бы то ни было из сотворенного людьми – науку,

государство, мораль, религию и т. п. Конечно, и государство, и наука, и мораль, и религия имеют ценность, и очень большую ценность. Но только пока они не претендуют на престол абсолютного» [12]. По Л.И. Шестову, этим Абсолютным является Бог. Однако позиция философа может быть переосмыслена в методологическом плане. Стремление к Абсолютному может пониматься как попытка отыскать новую форму общественного сознания, интегрирующую в себе все знания иных форм духа. В Абсолютном противоположности должны приобрести единство. Остается открытым вопрос о природе Абсолютного: будет ли оно иметь воплощение в бытие или явится в качестве мыслимой идеальной модели? В любом случае в позиции русских философов видится стремление к таким взаимодействиям форм духа, которые в итоге должны привести к единству и цельности общественного сознания, к своеобразной современной синкретичности.

Таким образом, формы общественного сознания зародились одновременно с появлением общественного бытия человека переходного типа. Синкретичное состояние общественного сознания в древней период не являлось препятствием для взаимодействия форм. Параллельно с развитием человечества протекал процесс дифференциации и поляризации форм духа, достигший своего апогея в эпоху постмодерна.

В социально-философском исследовании необходим методологический синтез подходов к исследованию форм духа, который должен быть основан на ряде принципов, отражающих логику развития исследовательского процесса. К важнейшим принципам относятся: рассмотрение общественного сознания как сложной неравновесной открытой системы, все изменения которой носят не строго детерминированный, а вероятностный характер; оценка состояния социального бытия в прямой связи с состояниями духа, что возможно на основе изучения человека как проводника между миром сознания и миром бытия. Человек – автор духовных новаций, вызванных либо усилением, либо чрезмерным ослаблением той или иной формы духа, влияющей на индивида. Духовная новация через человека пробивается к бытию, преодолевая социальный контроль, цензуру, запреты, законодательную обструкцию и т. п. Если новации удастся породить актуальную социальную потребность, то запускается процесс трансформации социального бытия.

Важным условием методологического синтеза должна стать организация исследования на основе аналитических, а затем синтетиче-

ских методологий, что позволит обеспечить глубину и всесторонность изучения взаимодействия форм общественного сознания. Отметим, что использование аналитических методологий предполагает изучение форм духа в качестве самостоятельных, самодостаточных и в значительной степени обособленных единиц, содержащих потенциальные выходы к сближению с иными формами общественного сознания. К числу таких методологий относятся функциональный и процессный анализ, марксизм, подходы Л. Фейербаха, М. Вебера, Р. Белла, Г. Ленски и др. В свою очередь, синтетические методологии исходят из необходимости сближения форм духа и признания их равенства. Например, системный анализ, структурализм, подходы Т. Гоббса, Г. Гегеля, А.Ф. Лосева, С.Л. Франка, Л.И. Шестова и др.

В истории философии и философии науки разработаны разнообразные методологические подходы, позволяющие раскрыть те или иные стороны взаимодействия форм общественного сознания. Наиболее продуктивны комплексно-интегративные подходы, к которым относится системный анализ. Он включает концептуальные методологии, персоналистические подходы и в наибольшей степени отвечает актуальной потребности сближения форм духа.

#### Список литературы

1. Кабо В.Р. Синкретизм первобытного искусства // Ранние формы искусства: Сб. ст. / Под ред. Е.М. Мелетинского. М., 1972. С. 276–280.
2. Белый А. Символизм как миропонимание. М.: Республика, 1994. 528 с.
3. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. 732 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии. СПб.: Наука, 1993. 480 с.
5. Кузнецов В.Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века. М.: Высшая школа, 1989. 480 с.
6. Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. Т. 2. М.: Гос. изд-во полит. лит., 1956. 405 с.
7. Булгаков С. Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов: В 2 т. Т. 1. СПб.: РХГИ, 1997. 592 с.
8. Собрание писем святителя Феофана. Вып. 2. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://nika.com.ua/index.php?Lev=fzletrvb> (дата обращения 30.01.2012).
9. Зейпель И. Хозяйственно-этические взгляды отцов церкви / Пер. с нем. с предисловием С.Н. Булгакова. М.: Путь, 1913. 393 с.
10. Лосев А.Ф. Из ранних произведений. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 583 с.
11. Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 510 с.
12. Шестов Л.И. Афины и Иерусалим. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1993. 664 с.

#### PHILOSOPHICAL-METHODOLOGICAL APPROACHES TO THE ANALYSIS OF CO-OPERATION OF DIFFERENT PUBLIC CONSCIOUSNESS FORMS

*A.N. Zadvornov*

In the article genesis of public consciousness is presented as the motion from primary sinkretichnost' through differentiation and polarization to the prospects of spirit forms' integration. Rapprochement of elements of spiritual sphere of social life is examined as a condition of overcoming of modern society crisis and the revival of spiritual life wholeness. It is underlined that the most productive are the approaches, exposing public consciousness as the system object that has social norms (customs, values, aims) as its elements.

*Keywords:* public consciousness, co-operation, social being, methodology, sinkretichnost', normativeness.