

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 165:111

Ю. В. ГУЛЮТА

Алтайский государственный
университет

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ВЕРСИЯ КОНЦА ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ (ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ РАКУРС)

Автор данной статьи обращается к концепциям философов, которые затрагивают проблему конца истории. В названных концепциях история рассматривается не как совокупность событий, а как текст, надлежащий прочтению. С прочтением данного текста закончится всемирная история. В статье анализируются работы Х.Г. Гадамера, В. Дильтея, Р.Д. Коллингвуда, М. Хайдеггера, К. Ясперса.

Долгое время всемирная история мыслителями рассматривалась как онтологический свершившийся факт. И именно поэтому историю стали исследовать исключительно с исторической точки зрения, т.е. воспринимать ее как продукт определенных социально-культурных обстоятельств, как если бы они не имели никакого касательства к нам. Г. Гадамер неоднократно повторяет, что историю изучают, хотя важно не только ее изучать, но и прежде всего понимать.

При онтологическом подходе ко всемирно-историческому процессу и его концу философу важно понять сущность всемирно-исторического процесса. Иначе говоря, важно определить, что же такое история, что является ее ядром, двигателем, по каким законам она развивается и т.д. Философы-гносеологи ставят перед собой иную задачу. Для них проблема понимания, механизмы объяснения всемирной истории и ее конца намного актуальнее. При гносеологическом подходе мыслители ставят вопрос не о сущности самой истории, а о том, как история понимается, механизмы ее познания.

Герменевтическая версия конца всемирной истории представлена такими мыслителями, как Х.Г. Гада-

мер, В. Дильтей, Р.Д. Коллингвуд, М. Хайдеггер, К. Ясперс и др. Можно сказать, что история в концепциях названных философов представляет собой социокультурный текст. А поскольку герменевтика — это искусство истолкования текста, то в данном русле можно отождествить конец истории с концом ее истолкования, понимания. История закончится тогда, когда текст всемирно-исторического процесса будет не только прочитан, но и, что не менее важно, понят.

Для того чтобы интерпретировать историю, разные мыслители говорили о разных основаниях для этого. Во-первых, это язык, во-вторых, это психологическая составляющая интерпретатора, в-третьих, это наличие креативного мышления (воображения).

Так, для М. Хайдеггера и Х.Г. Гадамера основанием постижения всемирной истории и ее конца является язык. М. Хайдеггер совмещает философию с языкознанием. Он пишет: «Человек — не только живое существо, обладающее... языком. Язык есть дом бытия, живя в котором, человек экзистировал, поскольку, оберегая истину бытия, принадлежит ей» [1]. Человек, по М. Хайдеггеру, не создает слово каждый раз, когда говорит: слово есть вестник бытия - времени, с помощью слова

человек прислушивается к бытию. Язык способствует пониманию человеком своего бытия. Понимание содержит в себе возможность интерпретации, но интерпретации подвергается не текст, не язык, а само бытие-в-мире человека. Язык, поскольку он раскрывает истину бытия, является предпосылкой понимания. Именно из языка черпает человек предварительное понимание о бытии, о самом себе. М. Хайдеггер говорит о том, что человек живет в этом мире для того, чтобы этот мир понять, понять свое место в этом мире. И именно в этом смысле понимание предшествует человеку. Инструментом же понимания выступает язык. И здесь мы наблюдаем родство М. Хайдеггера и К. Ясперса, для которого коммуникация также есть не что иное, как способ самопознания, познания экзистенции. М. Хайдеггер понимает историю как текст. Любой текст состоит из предложений, предложения из слов. Иначе говоря, для того, чтобы понять текст, необходимо знать язык, на котором этот текст создан. Историческое прошлое народа, как и его будущее, настоящее существует лишь в языковом мире.

Х.Г. Гадамер также утверждает, что прочтение текста возможно только при условии владения языком, на котором этот текст создан. Именно на этом основании можно говорить о том, что языковой континуум является основополагающим в процессе интерпретации. Иначе говоря, отправной точкой постижения истории является язык. Человек, постигает историю путем внутреннего переживания. Постигание же происходит на уровне сознания. Сознание по своей сути исторично. Человек рождается с определенными установками («пред-рассудками», «пред-убеждениями»). Говоря другими словами, сознание, а вместе с ним и язык, являются доказательством преемственности. Даже субъективное авторское переживание всегда носит отпечаток коллективного. Этот момент в концепции Х. Гадамера опровергает мысль В. Дильтея о том, что интерпретация носит субъективный характер. Выражаясь иначе, Х.Г. Гадамер говорит о том, что не только язык, но и психологическая составляющая познающего субъекта (переживание) является важным элементом понимания. Так мы переходим ко второму основанию.

Человек является частью текста истории, поэтому он не может познать ее вне собственных психологических особенностей. У В. Дильтея данная идея выражена намного ярче: «Если в естествознании всякое познание законов возможно только через измеримое и счетное, то в науках о духе каждое абстрактное положение, в конечном счете, должно получить оправдание через связь с духовной жизненностью, как она дана в переживании и понимании» [2]. Для него понимание есть психологическая интроспекция. Всемирная история - это история духа, потому как история имеет дело с людьми, наделенными душой. Человек понимает себя и свое предназначение только в контексте истории. Герменевтика — это метод гуманитарного познания и именно поэтому для осмысления истории необходим психологический подход. Суть понимания, по мнению автора, составляет психологическое проникновение в мир человеческой души. Для него важно понять не «Почему произошло событие», а «Почему кто-либо повернул ситуацию так, чтобы это событие свершилось».

К. Ясперс также отмечает роль психологической составляющей в процессе познания истории. Он пишет: «Не каузальное понимание истории, а истолкование ее смысла в процессе осмысления людьми «самых себя», своего изменчивого исторического существования — вот путь, ведущий к постижению истории... Смысл нашей собственной жизни определяется тем, как мы определяем свое место в рамках

целого, как мы обретаем в нем основы истории и цель» [3]. Также как и В. Дильтея, К. Ясперс говорит о двух основных моментах понимания — это переживание и истолкование (понимание). Критики в психологизме постижения истории видели существенный минус. Дело в том, что знание, полученное таким методом, не может претендовать на научную истину, потому как носит субъективный характер. Так, например, может существовать огромное количество интерпретаций, объясняющих, почему Ф.М. Достоевский написал роман «Идиот», что его к этому подтолкнуло. Историк обладает свободой интерпретации, но данная интерпретация не является единственно возможной и правильной, исключающей возможные альтернативы.

Д. Коллингвуд выделяет иной принцип понимания, в качестве которого выступает воображение. Пережить то, что было тысячу лет назад невозможно. Он пишет: «Мы никогда не узнаем, как пахли цветы в садах Эпикура или что чувствовал Ницше в горах, овеваемый ветром, мы не можем воскресить триумф Архимеда или горечь поражения Мария...» [4]. В данном случае основным орудием в руках историка являются определенный набор фактов и способность историка все это вообразить.

Говорить об этих трех компонентах интерпретации всемирной истории в отрыве друг от друга не совсем корректно. Ведь по большому счету человек, для того чтобы интерпретировать, всегда обращается к языку, всегда его интерпретация соотносится с его переживаниями и всегда ряд моментов интерпретатор додумывает, основываясь на свое воображение. В любом случае все эти компоненты являются атрибутом познающего субъекта (интерпретатора). Однако бесспорно, язык является важнейшим элементом в данной цепи: и психологические особенности интерпретатора, и его воображение реализуются в нем.

Для того чтобы понять историю и объяснить ее, интерпретатор должен увидеть целостность исторического процесса. И в данном случае сложно обойтись без метафизики. Так, М. Хайдеггер пишет: «...Метафизика есть вопрошание, с которым мы пытаемся охватить своими вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос... Метафизическая мысль есть мышление охватывающими понятиями в этом двояком значении: мысль, нацеленная на целое и захватывающая экзистенцию» [5].

Далее стоит разобраться, кто должен постигать текст всемирной истории. Для Х.Г. Гадамера, В. Дильтея, М. Хайдеггера - это в первую очередь историк. А вот Д. Коллингвуд утверждает, что история «принадлежит каждому человеку в качестве элемента его сознания, и он открывает ее у себя, как только начинает осознавать, что значит мыслить». Его поддерживает К. Ясперс, утверждающий, что каждый человек историчен, т.к. содержит в своем сознании идею истории, без которой было бы невозможно адекватное соотношение человека с окружающим миром.

Несмотря на то что субъект исторического познания у данных мыслителей различается, стоит отметить одно существенное сходство, являющееся отличительным признаком герменевтического направления. Все названные философы отводят значительную роль существованию традиции в понимании текста всемирной истории. Так, М. Хайдеггер пишет, что история человечества складывается не из событий, а из попытки историка понять и объяснить эти события. Каждое новое поколение, сохраняя преемственность, несет в себе эту гносеологическую функцию. Х.Г. Гадамер также настаивает на том, что не события составляют всемирную историю,

а их понимание, в основе которого лежит феномен исторического сознания. Понимание процесс коллективный. Несмотря на то, что попытка объяснить то или иное событие совершается одним человеком, он, так или иначе, учитывает весь предшествующий опыт. При попытке объяснения исторического события человек должен иметь представление о всемирной истории в целом, для того чтобы адекватно соотнести часть и целое. Таким образом, всемирная история складывается из преемственных попыток ее постижения. В. Дильтей указывает на то, что мировоззрение человека накладывает существенный отпечаток на интерпретацию. Мировоззрение же включает в себя ценности, нормы, жизненные ориентиры, формирующиеся на протяжении многих сотен лет. Р. Коллингвуд считает, что историческое познание есть мысль, но любая мысль не является единичной, она всегда включена в определенный контекст, где мысли взаимодействуют друг с другом. К. Ясперс говорит о субъективном понимании истории каждым человеком отдельно, но поскольку все люди стремятся к объединению, непрерывно коммуницируют друг с другом, можно говорить о преемственности. Иначе говоря, интерпретируя историю, мы всегда учитываем предшествующий опыт (Гаспаров).

Теперь обратимся непосредственно к пониманию конца всемирной истории. Поскольку история представляет собой социокультурный текст, требующий прочтения и понимания, то, соответственно, с прочтением и пониманием данного текста история закончится. Возникает вопрос «А возможно ли исчерпывающее понимание данного текста»? И в данном случае мы не можем дать единогласный ответ. В. Дильтей полагает, что текст всемирной истории может и должен быть прочитан. С чем связана такая уверенность? Он утверждает, что «жизнь... по своему материалу составляет одно с историей. История — всего лишь жизнь, рассматриваемая с точки зрения целостного человеческого...» [6]. Человек изначально находится в мире сущего, испытывает интерес к нему. Однако вещи закрыты от человека, у них есть свои границы. С другой стороны, свои границы есть и у каждого человека. Понимание и прочтение текста будет достигнуто, если удастся добиться слияния границ вещи и человека. Возможно ли это слияние? Да, если человек — познающий субъект, сможет проникнуть в мир переживаний другого человека. Возникает другой вопрос: «Познавая жизнь другого человека, действительно ли мы познаем историю в ее целостности»? Мы полагаем, что это познание лишь малой толики всемирной истории. Ведь сам В. Дильтей говорит о том, что история складывается из жизни человечества. И только постигнув все их вкупе, мы можем говорить о целостном постижении истории. Уместно ли здесь применение полной индукции? Таким образом, говоря о прочтении всемирной истории в ее целостности, В. Дильтей все-таки рассуждает о постижении ее частей.

Почему невозможно охватить всю историю? На этот вопрос отвечает М. Хайдеггер: «Если теперь человек становится первым и исключительным субъектом, то это значит: он делается тем сущим, на которое в роде своего бытия и в виде своей истины опирается все сущее» [7]. Человек становится точкой отсчета для сущего как такового. Каждый человек со своей психологией, со своим воображением в определенный исторический момент будет прочитывать текст истории по-разному. Интерпретация одного историка будет опровергнута интерпретацией другого. Этот процесс бесконечен. Именно на этом основании мы приходим к выводу, что текст всемирной истории в ее целостности не может быть прочитан. Иначе говоря, до тех пор, пока будет существо-

вать человек, будет происходить познание истории, ее интерпретация. И в этом случае мы сможем сказать о конце истории только в том случае, если мир постигнет вселенская катастрофа, уничтожившая человечество, однако это выходит за рамки герменевтического понимания конца всемирной истории (К. Ясперс).

Ограниченность человека в постижении всемирной истории также можно объяснить включенностью интерпретатора в определенную культуру. Любимой познающей субъект ограничен ею. Об этом наиболее ярко высказывался О. Шпенглер, правда, собственным примером он же этот факт и опроверг.

Стоит отметить, что в рамках герменевтической версии мы наблюдаем некую нестабильность. Ряд философов, фундаментально придерживаясь гносеологической позиции, также рассматривают историю с онтологической точки зрения. Особенно отчетливо это явление прослеживается в концепции К. Ясперса. Его учение о конце истории укладывается в метафизическое направление онтологического ракурса, иначе говоря, конец истории он ассоциирует с единением человечества в божестве. Однако же попытки объяснить конец истории с позиции герменевтики тоже присутствуют. Х.Г. Гадамер, В. Дильтей, Р.Д. Коллингвуд, М. Хайдеггер пытаются объяснить механизмы понимания истории со стороны, анализируя существующие концепции. Однако такой взгляд кажется нам не совсем корректным. К. Ясперс же очертил сам всемирно-исторический процесс, а затем попытался объяснить механизмы этого описания. Он рассуждал о том, к чему имел не косвенное отношение. Именно этот факт позволяет нам говорить о том, что его концепция более обоснованна, нежели другие.

Итак, конец истории в герменевтической версии мыслится как исчерпывающее прочтение и понимание текста всемирной истории. Однако к отсутствию новых интерпретаций исторических фактов может привести только космическая катастрофа, в противном случае попытки интерпретации будут иметь место быть. Таким образом, получается, что конец истории представляет собой феномен сугубо гипотетический. В качестве наиболее важной черты герменевтической версии стоит отметить преемственность в интерпретации данного текста: человек, пытаясь проникнуть в суть всемирной истории, всегда будет прибегать к предшествующему опыту, заложенному в языке и сознании.

Библиографический список

1. Хайдеггер М. Бытие и время. — М., 1997, С. 272.
2. Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Новые идеи в философии. Сб. 1. — СПб., 1912, С.86.
3. Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1994, С. 271.
4. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории: Автобиография. — М., 1980, С. 209.
5. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. — 1989. — № 9. — С. 118.
6. Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd. V. Goettingen. 1982, S. 256.
7. Хайдеггер М. Бытие и время. — М., 1997, С. 47.

ГУЛЮТА Юлия Валерьевна, старший преподаватель кафедры «Связи с общественностью» филологического факультета.

Дата поступления статьи в редакцию: 12.02.2007 г.

© Гюлюта Ю.В.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

В статье доказывается, что эсхатологические представления характерны для многих концепций философии истории. Автор считает, что причины этого кроются в бытийственности самого человека, в глубинных основаниях его сознания. Эсхатологические мотивы характерны и для донаучных форм человеческого сознания — для мифологии и религии. Понимая собственную конечность, конечность всех социальных и природных процессов и явлений, люди и человеческую историю считают конечной. Многие философы указывали на то, что вообще история имеет смысл только тогда, когда она имеет завершение.

Апокалипсическое мироощущение и эсхатологические представления различного рода в той или иной степени характерны для многих концепций философии истории. Очевидность этого тезиса заставляет задуматься над причинами, вызывающими подобный мировоззренческий феномен при попытках философского анализа исторического процесса. Несомненно, что основания философской эсхатологии могут быть различными, как онтологическими, так и гносеологическими. Не вдаваясь в настоящий момент в анализ гносеологических причин, напрямую вытекающих из особенностей познавательной деятельности человека, автор хотел бы подробнее остановиться на онтологических основаниях возникновения эсхатологических представлений в философии истории.

Еще Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» в качестве первой предпосылки всякой человеческой истории рассматривали существование живых человеческих индивидов, а первым конкретным фактом, который подлежит констатированию, считали телесную организацию этих индивидов и обусловленное ею отношение их к остальной природе. Думается, этот подход во многом справедлив и для философского осмысления исторического процесса. Безусловно, важнейшей предпосылкой такового следует рассматривать конечность индивидуальной жизни человека. Ведь историю человечества можно представить и как сумму индивидуальных жизней отдельных людей, и поскольку все люди смертны, то вполне логично, что и человеческая история когда-то закончится. В этой связи понятие «конец истории» выступает в качестве всеобщего мирообъясняющего концепта, некоей устоявшейся и в определенном смысле мало изменчивой мифологемы, служащей для объяснения закономерностей различных социальных и исторических процессов. Истоки этого концепта следует искать в эсхатологическом миропонимании древности, однако и сегодня «конец истории» является закономерным и неотъемлемым элементом представлений человека о развитии истории, во многом определяющим для него нравственные императивы и детерминирующим его поведение.

Истоки понимания истории, как некоего процесса, который когда-то зародился, затем проходит ста-

дию развития, а потом неизбежно завершится, заложены в самом человеке, в антропоморфности его сознания. Пытаясь понять развитие истории, люди так же, как в мифологии и религии, «переносили» на данный процесс свои знания в других областях жизнедеятельности. Они наблюдали смену времен года, фиксировали конечность всех природных процессов, осознавали конечность собственной жизни. Отсюда возникает представление о том, что не существует ничего вечного, все окружающие предметы, явления и процессы имеют начало и конец. Таким образом, и история человечества не может длиться вечно.

А.Ф. Лосев, изучая и разбирая феномен мифа, в конце концов, выходит на проблему понимания людьми исторического процесса. Ведь, по сути, история — это стройная череда мифов, передающихся из поколения в поколение. Как и миф, который мы воспринимаем лишь на веру, исторические события нам предлагаются в «готовом» виде. Мы не можем достоверно знать, что все события прошлого действительно происходили в том виде, в котором дошла до нас информация о них. «История есть действительно ряд каких-то фактов, причинно влияющих друг на друга, вызывающих друг друга, находящихся во всестороннем пространственно-временном общении. Кто-то воевал с кем-то, потом было разрушение страны, потом случилась еще тысяча разных фактов и т.д.» [1]. Но, по мнению Лосева, любые исторические факты, даже самые достоверные и статистически верные есть факты «мертвые», которые сами по себе не «складываются» в единую картину исторического процесса. И тут нам снова не обойтись без ресурсов нашего сознания, «...поскольку история есть становление фактов *понимаемых*, фактов *понимания*, она всегда есть еще тот или иной модус *сознания*» [2]. Тогда получается, что если исторический процесс — это есть выражение как коллективного человеческого сознания, так и нашего личного, индивидуального сознания, то и уйти от идеи конечности всего сущего (которая присуща сознанию) никак не представляется возможным.

А. Шопенгауэр, который наибольшей антиценностью считал ситуацию застоя, стагнации в любой форме мироздания, прекрасно сказал о том, что было бы, если бы люди были бессмертны: «Оцепеневшая

неизменность и роковая ограниченность всякой индивидуальности как таковой в случае ее бесконечного существования, наверное, своей монотонностью породила бы в конце концов такое пресыщение ею, что люди охотно согласились бы превратиться в ничто, лишь бы только избавиться от нее» [3]. Если экстраполировать мысль Шопенгауэра на исторический процесс, который является, по сути, суммой индивидуальных жизней отдельных людей, можно сказать, что отсутствие «конца истории» сделало бы бессмысленным саму историю человечества. Если у любого процесса и явления (физического ли, социального ли) есть некое начало, какая-то «точка отсчета», то неизбежен и конец этого процесса или явления. Иначе необходимо признать, что история есть нечто застывшее и не развивающееся.

Экзистенциалисты (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, Э. Гуссерль, Х. Ортега-и-Гассет) впервые наиболее точно обозначили проблему «заброшенности» человека в мир. Согласно их представлениям, окружающий нас мир иррационален и человеку страшно и неуютно в нем. «Человеческая жизнь именно в силу своей неотчуждаемости, по сути, есть одиночество, изначальное одиночество» [4]. И вот, для более «уютного» существования в окружающем иррациональном мире, человек вынужден невольно переносить черты своего рационального сознания на все мировые процессы. На подобных онтологических началах основаны религия, искусство и философия. Проблема направленности исторического процесса, как одна из центральных в философии истории, не стала исключением. Люди переносят поиски смысла истории из своей индивидуальной жизни на всеобщую историю.

Одной из философских проблем для отдельного человека является поиск смысла жизни. А смысл этот, несомненно, кроется в самом человеке. «Но только в той степени, в какой человек реализует смысл, в той степени он реализует и самого себя: самореализация происходит тогда сама собой как результат реализации смысла, но не как его цель» [5]. Таким образом, и смысл истории заключается, собственно, в самом процессе исторического развития. А у любого развивающегося процесса, наряду с его началом и развитием, существует и конечная точка. Если говорить об антропоморфности человеческого сознания, то есть, стремления перенести принципы своего мышления на окружающий мир, то идея о конце истории является настолько же очевидной для человека, как и мысль о собственной смерти. Очевидность не означает полное признание, поскольку для большинства людей идея собственной смерти вызывает естественное отторжение. Религиозный подход с его мистическим продолжением жизни пытается снять это противоречие, однако, в парадигме именно философского мышления все-таки господствует представление о конечности всего сущего, будь то жизнь человека или «жизнь» общества. И раз общество — это некая развивающаяся субстанция, а позитивисты прямо называли общество «организмом», то и смерть его неизбежна.

Н.А. Бердяев однозначно указывает нам, что мысль о конце истории, коренится в природе самого человека. «Мне очень свойственно эсхатологическое чувство, чувство приближающейся катастрофы и конца света. Это связано, вероятно, не только с моим духовным типом, но и с моей психофизиологической организацией, с моей крайней нервозностью, со склонностью к беспокойству, с сознанием непрочности всех вещей, непрочности жизни с моим нетер-

пением, которое есть и моя слабость» [6]. Экзистенциалисты вообще считали такие понятия как «тревога», «заброшенность» онтологическими началами человеческого бытия, а они неизменно приводят к мысли о «конце истории». Да и сама история, по К. Ясперсу, есть в своем роде предикат конечности человека. «Почему вообще существует история? Именно потому, что человек конечен, незавершен и не может быть завершен, он должен в своем преобращении во времени познать вечное, и он может познать его только на этом пути. Незавершенность человека и его историчность — одно и то же» [7]. По мнению Бердяева, в христианской религии отчетливо присутствует эсхатологизм, причем эсхатологизм жестокий. «В апокалипсической литературе, начиная с книги Еноха, меня очень отталкивала мстительная эсхатология, резкое разделение людей на добрых и злых и жестокая расправа над злыми и неверными... Элемент садизма занимает большое место в истории религии, он силен и в истории христианства... Я иду дальше, я склонен думать, что в языке самих евангелий есть человеческая ограниченность, есть преломленность божественного света в человеческой тьме, в жестоковейности человека. Жестокий эсхатологический элемент исходит не от самого Иисуса Христа, он приписан Иисусу Христу теми, у кого он соответствует их природе» [8]. Из вышесказанного видно, что Бердяев считает проблему «конца истории» антропоморфной. То есть именно люди склонны приписывать истории конец, так как и их жизнь, и все окружающие их процессы имеют окончание. Таким образом, и религиозное мировоззрение, которое является синтезом Божественного послания и человеческого сознания, несет на себе отпечаток человеческого мышления, которое любой длящийся процесс полагает конечным.

Без всяких сомнений, на представления о конечность человеческой истории экстраполируется не только конечность человеческой жизни, но и конечность вообще всех явлений и процессов в природе. Этот фактор также следует рассматривать как глубинное онтологическое основание исторической эсхатологии. С одной стороны, человек выделяет в своем сознании себя из природного мира, мира феноменов, с другой — не может не рассматривать историю как некую часть более глобальных процессов и явлений: «...история обладает границами, которые отделяют её от других реальностей — от природы и космоса. Историю со всех сторон окружает безграничное пространство сущего вообще. Во-вторых, в истории есть внутренние структуры, формирующие посредством превращения простой реальности индивидуального и неизбежно погибающего. История становится таковой лишь посредством единения всеобщего и индивидуального, но таким образом, что она показывает индивидуальность неповторимого значения, единично-всеобщее. Она есть переход как выражение бытия» [9]. И здесь же Ясперс продолжает: «Мы, люди, являемся природой и историей одновременно. Наша природа являет себя в наследовании, наша история — в традиции. Стабильности наследования, в силу которого мы как природные существа не меняемся в течение тысячелетий, противостоит неустойчивость нашей традиции: сознание может погаснуть, и нет в веках такой духовной ценности, которой бы мы надёжно владели» [10].

На появление эсхатологических мотивов в попытках объяснить развитие истории повлияли и социальные факторы. Ни одно человеческое общество, ни один общественный строй не существует вечно.

При определенных неблагоприятных условиях (болезни, войны, природные катастрофы), могут прекратить свое существование не только отдельные люди, но и целые семьи, племена и даже нации. Недавно, через многие поколения людей проносятся предание об исчезнувшей Атлантиде и целой нации ее населявшей, предание о Всемирном потопе, который уничтожил почти все человечество. Сегодня нет ни одного государства, которое бы существовало в более или менее устойчивом виде хотя бы несколько столетий. В случаях, когда мы имеем дело с т.н. древними цивилизациями (по типу китайской) скорее имеет смысл говорить о преемственности и переносе тех ли иных черт прежней цивилизации на новое общество. Таким образом, социальная изменчивость подтверждает конечность и преходящий характер различных явлений и еще больше усиливает эсхатологичность восприятия исторического процесса. «Поэтому вместе с историей меняется и историческое мышление. В наше время оно определяется осознанием кризиса, которое в течение последних ста лет или более постепенно углублялось и теперь характеризует мышление почти всех людей. Уже Гегель видел закат европейского мира.... Своей кульминации сознание кризиса достигло у Кьеркегора и Ницше. С этого момента получает широкое распространение идея поворота в историческом развитии, завершения истории в том смысле, какой ей придавали раньше, идея радикального изменения самого человеческого бытия» [11].

Причем нередко, в отличие от гесиодовской односторонне направленной деградации человеческой истории, эволюция общества, понимаемая даже в терминах прогресса, приводит к эсхатологическому ее пониманию. «И Гегель, и Маркс верили, что эволюция человеческих обществ не бесконечна; она останавливается, когда человечество достигнет той формы общественного устройства, которая удовлетворит его самые глубокие и фундаментальные чаяния. Таким образом, оба эти мыслителя постулировали «конец истории»: для Гегеля это было либеральное государство, для Маркса — коммунистическое общество. Это не означало, что остановится естественный цикл рождения, жизни и смерти, что больше не будут происходить важные события или что не будут выходить сообщающие о них газеты. Это означало, что более не будет прогресса в развитии принципов и институтов общественного устройства, поскольку все главные вопросы будут решены» [12].

Апокалипсические представления об историческом процессе еще более усилили мировые войны. «Конец истории» стал уже не просто какой-то отвлеченной метафизической проблемой, а реально вошел в сознание и жизнь целых поколений людей. «После Первой мировой войны речь шла уже не только о закате Европы, но о закате всех культур. Появилось ощущение конца человеческого существования вообще, преобразования, охватывающего все народы и всех людей без исключения, которое ведёт то ли к уничтожению, то ли к рождению нового. Это ещё не было самым концом, но знание о том, что конец возможен, стало всеобщим» [13].

Как отметил в своей книге «Конец истории и последний человек» американский философ Ф. Фукуяма, «суицидальное саморазрушение в двух мировых войнах вскрыло ложность идеи о превалирующей рациональности Запада» [14]. Далее Фукуяма развивает тему влияния мировых войн на эсхатологичность восприятия истории. «Современный пессимизм отчасти возмощности прогресса в истории был

порождён двумя отдельными, но параллельными кризисами: кризисом политики двадцатого столетия и интеллектуальным кризисом западного рационализма. В результате первого десятки миллионов людей погибли, а сотни миллионов были принуждены жить под гнётом нового и более грубого рабства; второй лишил либеральную демократию интеллектуальных ресурсов самозащиты» [15]. По мнению американского философа, внес свою лепту в обострение апокалипсических настроений современности и технологический прогресс, в частности развитие биотехнологий, грозящих изменить саму природу человека, что неизбежно должно привести к концу «человеческой истории», на смену которой придет «постчеловеческое будущее».

Очевидно, что в мышлении человека (как философа, так и рядового обывателя) такие понятия, как «исторический процесс» и «конечность» неразрывно связаны. Бердяев вскрыл истоки этого: «Я проникнут темой истории, я читал много книг по истории, но я всегда испытывал нравственное страдание при чтении исторических книг, до того история представлялась мне преступной. В истории все не удаётся, и вместе с тем история имеет свой смысл. Но смысл истории лежит за ее пределами и предполагает ее конец. История имеет смысл потому, что она кончается. История, не имеющая конца, была бы бессмысленна. Бесконечный прогресс бессмысленен. Поэтому, настоящая философия истории есть философия истории эсхатологическая...» [16]. Таким образом, еще одной глубинной предпосылкой эсхатологической философии истории является попытка придать смысл и цель различным историческим явлениям, объединенным в представлении человека в виде исторического процесса.

Библиографический список

1. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура. М. 1991. С. 129.
2. Там же. С. 130.
3. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. В двух томах. Т.2. Минск. 1999. С. 627.
4. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. М. 1991. С. 262.
5. Франкл В. Психотерапия на практике. СПб. 1999. С. 58.
6. Бердяев Н.А. Самопознание. Лениздат. 1991. С. 281.
7. Там же. С. 242.
8. Там же. С. 282.
9. Ясперс К. Смысл и назначение истории М. 1994. С. 243.
10. Там же. С. 243.
11. Там же. С. 241.
12. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек». М. 2004. С. 9.
13. Ясперс К. Смысл и назначение истории М. 1994. С. 241.
14. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек». М. 2004. С. 35-36.
15. Там же. С. 41.
16. Бердяев Н.А. Самопознание. Лениздат. 1991. С. 286.

АКУЛОВА Ирина Сергеевна, старший преподаватель кафедры истории, теории государства и права и социологии.

Дата поступления статьи в редакцию: 04.07.2007 г.

© Акулова И.С.

СПЕЦИФИКА СОЦИАЛЬНО- ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ В КОНТЕКСТЕ ОБЪЯСНИТЕЛЬНЫХ ПРИНЦИПОВ ТЕЛЕОЛОГИИ И КАУЗАЛЬНОСТИ

Статья посвящена проблеме изучения и преподавания цикла социально-гуманитарных наук, что задает необходимость выявления их специфики, отличающей их от естественных наук, что усложняется тем, что с новоевропейского периода становление научности воспринималось по принципам естествознания.

Дильтеевская дихотомия «наук о природе» и «наук о духе» сменилась риккертоски-вильденбандовским их различием не по предмету, а по методу изучения. Отныне критерием отличия природы и культуры признается не какой-либо феномен либо объект (и даже не его рукотворность или «естественность»), а отношение к рассматриваемой области, способ видения мира, включающий и вопрос места и роли человека в нем. Так что разговор о преобразовании природной реальности в культурную отнюдь не подразумевает различие между данными сферами бытия, т. к. данное различие возникает лишь в функции *разных объяснительных принципов*, акцентирующих его физическую, либо психологическую — интенциональную стороны. По П. Рикеру, оба объяснения имеют не один и тот же экспланандум, так как мы имеем дело с феноменами, помещенными в различные описания: при каузальном объяснении это телесные движения; при телеологическом же — интенциональное поведение. Притом, «несводимые одно к другому, сравнимые между собой, каузальное и телеологическое объяснения сливаются в том смысле, которое мы придаем действию» [5, с. 288].

Вопрос об их сопоставимости/ несопоставимости воспроизводится и в споре логических позитивистов по проблеме тела/ сознания: имеем ли мы дело с онтологическим дуализмом физиологической и ментальной сторонами существования с присущими каждой из них собственной специфической причинностью, либо перед нами (в теории тождества) не более, чем различие в описании, обусловленное языком, который можно свести к феноменалистскому, либо физикалистскому его варианту. В этом случае стоит «говорить о функциональном различии психологических и физических терминов, но не об онтологической дихотомии их референтов» [7, с. 142]. Эта проблема имеет не только чисто теоретическое значение, т. к. с ней связана и проблема ответственности человека за совершаемые действия: в качестве ли сознательного свободного существа, или «социально детерминированного» субъекта, «запрограммированного» социальными технологиями и психотехниками [6, с. 58-77].

Онтологический дуализм перестраивается в «дуализм предпочтений» одной из сторон, в зависимости от ракурса рассмотрения одной и той же реальности. Впрочем, следы «дуализма традиций» можно обнаружить еще с древности. По фон Вригту, первая, идущая от Галилея, вернее даже от Пла-

тона, отдаёт приоритет каузальному и механистическому объяснению. Вторая же, восходящая к Аристотелю, отдает предпочтение телеологическому, или финалистскому, объяснению. Если первая требует единства научного метода, то вторая защищает методологический плюрализм. Именно эту, свойственную еще античности, полярность находит фон Вригт в характерном для неокантианства противопоставлении *Verstehen* (понимания) и *Erklären* (объяснения) [5, с. 152].

Но при всей несводимости друг к другу психики и физиологии, эти сферы все же не разделены онтологически абсолютно непроницаемой границей. Тем более что радикальное разведение сфер приложения социально-гуманитарного и естественнонаучного знания, зачастую доходящее до онтологического противостояния, чревато уравниванием, аналогично Ю. М. Бородаю [2], интенционально-психологической по сути телеологии с физически обращенной причинностью, противоречащей физическим законам. Впрочем, неправомерность дуализма реальности, чья социально-историческая сторона в сравнении с физической изучается в эпистемологически ином ракурсе (который не стоит субстанцировать в онтологическое инобытие со своим временем и причинностью), не является обоснованием и «теории тождества», основанной на отождествлении физической причины с психологической интенцией.

К.-О. Апель оспаривает «идентичность, основанную на допущении, что возможно рассматривать смысловые мотивы как причины, а максимы поступков — как законы и в таком виде давать им подлинное причинное объяснение...» [1, с. 125, прим. 35]. И фон Вригт обосновывает подобную позицию тем, что интенцию нельзя трактовать как причину поведения в юмовском смысле, предполагающем, что причина и следствие логически независимы друг от друга. Он принимает тезис, называемый «аргументом логической связи», согласно которому связь между мотивом действия и самим действием является внутренней, а не внешней. Проблема — в ошибочном отождествлении причины с действием человека, которого считают ответственным за свои поступки, а результата — со следствием, к чему располагает и язык [3, с. 98]. Вригт интерпретирует понятие человеческого действия как *вмешательство* в естественный ход вещей, то есть в процессах производства материальных ценностей, сотворения культурных артефактов, преобразования природ-

ной и образования социальной реальности. Также Вригтом подчеркивается то, что сама социальная практика скрепляется тем, что «воздействие нормативного «давления» на людей осуществляется явно телеологическим образом» [3, с. 178]. Хотя эффективность этому давлению придается, особенно при физическом насилии, за счет того, что приводится в действие механизм, являющийся каузальным, разрушающий или подавляющий каузально необходимые для совершения каких-то действий условия (этому служит, например, лишение свободы). Тем не менее, изначальная асимметрия физического принуждения, способного сделать эти действия каузально невозможными, но не каузально необходимыми, влечет за собой действенность механизма принуждения именно в силу его телеологической основы, заключающейся в стремлении избежать наказания и/или получить награду. Этим же заодно объясняется наличие явной асимметрии в нормативной практике между ролями награды и наказания отнюдь не в пользу наград [3, с. 175-178]. Впрочем, и система санкций за девиантное поведение и поощрений - за конформистское лишается своей телеологической основы именно тогда, когда начинает давать сбои, то есть перестают функционировать факторы, прежде всего — сензитивность адресата и правомочность отправителя, ответственные за успешность социальной коммуникации, которая в этом случае обесмысливается. Но для того, чтобы она стала всецело «механистической», то есть лишенной мотивации, нивелированной до физиологической цепи стимул-реакция, она должна лишиться интенциональности, фактически перестать осознаваться. Не только претерпевание, но и осознание этого претерпевания, что дается интенциональным характером человеческого существования, не позволяет сводить человеческое действие к условному рефлексу. В отличие от квазитеологического (каузального по сути) механизма поведения биологических организмов или машин, *целенаправленных* в смысле осуществления функций, свойственных им (или заданным им) как системам, именно характер *намеренности* человеческого поведения (в форме интенционального стремления к цели, включающего осознание этого стремления, его произвольность) человеческого поведения имеет *телеологическое* основание. При преподавании с этим различием стоит считаться, чтобы избежать крайностей объяснения, исходящего из нивелирования человеческого поведения до механистических аналогий, или одухотворения, очеловечивания физических и биологических явлений.

Сама социально-историческая событийность — интенционально мотивирована и определена. Но чтобы снова не вернуться к онтологическому двумирию, следует признать, что ничто не квалифицирует событие как историческое или физическое, т. к. различие проходит между историографией, помещающей факты в драму социального бытия, и физикой, подводящей их под законы. Это эпистемологическое различие в подходах разных наук (к одному и тому же объекту!) проявляется, например, в том, что телеологическое объяснение в естественных науках (например, в биологии) зачастую является лишь замаскированным каузальным объяснением, а в соци-

ально-гуманитарном знании ситуация переворачивается: «История представляет квазикаузальные объяснения, где за терминологией причинности в номическом смысле слова скрываются элементы подлинно телеологического объяснения» [5, с. 160].

Позитивистское стремление выстроить социальные, даже гуманитарные науки по мерке естественных сменяется в современную эпоху тенденцией к выявлению сложных нелинейных зависимостей, что особенно отчетливо проявляется в синергетике, изучающей неравновесные самоорганизующиеся системы (не только в химии и физике, но и в экономике, и социологии), устанавливающей наличие областей принципиальной непредсказуемости. Данная тенденция в рамках современных социально-гуманитарных исследований наиболее отчетливо обнаруживается в социологии и политологии, проявляется даже в литературоведении (например, в «генетической критике», внимательной к эффектам «обратной связи» между текстом и его генезисом [4, с. 231]). Недаром, метод соотнесения для объяснения нелинейных социальных явлений (например, преступности и политических явлений) немецкого социолога Н. Лумана основан на функциональном анализе, где однолинейная каузальность или телеология оказываются лишь пограничным случаем редуцированной (до однозначности) эквивалентности двух констант (причины и следствия).

Впрочем, все усиливающая взаимосвязь двух областей научного знания не является оправданием другой крайности: стремления к полному их синкретизму. Их единство не отменяет их различия, а наоборот, углубляя их внутреннюю дифференциацию, способствует их взаимообогащению, что особенно явно проявляется в междисциплинарных науках, обнаруживающих плодотворность взаимодействия различных отраслей знания.

Библиографический список

1. Апель К.-О. Развитие «аналитической философии языка» и проблема «наук о духе» // Апель К.-О. Трансформация философии. М., 2001.
2. Бородай Ю. М. Эротика — смерть — табу: трагедия человеческого сознания. М., 1996.
3. Вригт Г. Х. фон. Логико — философские исследования. М., 1986.
4. Генетическая критика во Франции: Антология. М., 1999.
5. Рикер П. Время и рассказ. Т. 1. Интрига и исторический рассказ. М.; СПб., 1998.
6. Юлина Н. С. Д. Деннет о проблеме ответственности в свете механистического объяснения человека // История философии. 2001. № 8.
7. Юлина Н. С. Проблема человека в философии физикализма // Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986.

ГИЛЯЗОВА Ольга Сергеевна, магистр философии, аспирант кафедры онтологии и теории познания, ассистент кафедры социологии и социальных технологий управления.

Дата поступления статьи в редакцию: 02.07.2007 г.
© Гилязова О.С.

ВЕРБАЛЬНЫЕ И НЕВЕРБАЛЬНЫЕ ТИПЫ ОБЩЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ И. А. ИЛЬИНА

Комплексный анализ философии культуры русского религиозного философа И.А.Ильина (1983-1954), позволяет выделить ранее малоизученный аспект его философского творчества, раскрывающий глубинные проблемы межличностного общения. Вербальные и невербальные типы общения представлены доминирующими в его философской концепции понятиями «внутренняя духовная культура личности», «мироощущение и восприятие», «смыслжизненные ценности общения» и т. д.

Русская философская мысль изначально обосновывала и раскрывала проблему межличностного общения несколько шире привычного ее понимания не только в плане определения конкретных результатов и последствий взаимовлияния людей друг на друга в процессе «узнавания» друг друга, но и в более важном ее аспекте — культурологическом (проблема трансформации традиций культуры, сохранение и воспроизведение их в системе образования и воспитания). Выводы философов Ильина об основах культуры межличностного общения формулируются на основе ценностных понятий русской культуры (духовность, любовь, взаимное уважение, признание и т.д.) и предполагают сложную работу личности по преобразованию внутренних основ и внешних условий жизни, направленных на совершенство и одухотворение (И.А.Ильин, А.Ф.Лосев, С.Л.Франк и др.).

Основные идеи культурологической концепции И.А.Ильина, сформулированной им в начале XX в., являются актуальными для адекватного оценивания социокультурной ситуации и современного общества в целом. Особый интерес представляет методологическое обоснование проблем формирования культуры межличностного общения, которое формулируется им на основе ценностных понятий русской культуры (духовность, любовь, взаимное уважение и признание и т.д.). Об актуальности его идей свидетельствует проблематика современных исследований, в которых тема общения рассматривается с различных позиций: общение как процесс приобщения человека к духовным ценностям, духовным традициям, как показатель сформированности внутренней духовной культуры личности, ее мироощущения и восприятия, как успешность языковой коммуникации, процесс воздействия на личностную структуру человека, спекуляция его жизненными смыслами и ценностями и т.д.

В русле данной проблемы представляет интерес общая направленность философской традиции в исследовании проблем общения и коммуникации, но мы сосредоточим свое внимание на важных концептуальных положениях философской антропологии М.М.Бахтина (диалог как универсальное общение, как принцип культуры и человеческого существования); основных положениях теории художественного стиля А.Ф.Лосева; философской концепции С.Л.Франка (формы отношения «я - ты»

как феномен самопознания и познания «ты»); а также работы Ортеги-и-Гассета, П.А.Сорокина (реализация законов общения в «обществе потребления»). Именно они, на наш взгляд позволяют наиболее полно провести дальнейшее обозначение основных контуров теории вербальных и невербальных типов общения И.А.Ильина.

Напомним, что анализ понятий «общение» и «коммуникация» у него осуществляется в рамках сформулированной им концепции русской культуры, основанной на ценностном подходе к объяснению душевно-духовного состояния человека и его проявлений в различных сферах жизни, для которых базовым понятием в раскрытии проблемы является понятие «духовность».

По определению И.А.Ильина, внутренний мир каждого человека относительно замкнут, поэтому так важно понимание внутреннего мира другого человека, а не факт передачи информации. В этой связи тема взаимовлияния как одного из основных принципов не только человеческого существования, но и культуры, становится центральной в его размышлениях. В данном случае идеи М.М.Бахтина о «неслиянности индивидуальностей», «напряженной необходимости по отношению к другому» соотносятся с некоторыми взглядами И.А.Ильина на проблему общения. Концепция первого о таких свойствах общения, как диалогичность, направленность, открытость содержит важную мысль: в общении двух людей важно не то, что в его процессе участвуют два человека, а то, что эти люди различны, неповторимы, их ценности окрашены различно, а ценность общения заключается в своей «вне-находимости и неслиянности», в использовании привилегии своего единственного вне других людей [1, с. 15]. У С.Л.Франка эта мысль продолжена в следующем тезисе: «Если бы «я» и субъект познания совпадали между собой в смысле полной тождественности, то в моем опыте ... никогда не могли бы встретиться другие, мне подобные существа, которых я называю другими «я» [2, с. 48].

Концепция И.А.Ильина указывает на то, что существуют вечные основы духовного восприятия мира и той самой субъективной, внутренней глубины, которая сама спрашивает, испытывает. Обосновывая механизм взаимодействия вечных основ бытия и субъективной внутренней глубины, он обозначает несколько шире привычного понимания

проблему духовности в общении не только в плане определения конкретных результатов и последствий взаимовлияния людей друг на друга в процессе межличностного общения, но и в более важном ее аспекте — культурологическом (проблема трансформации традиций культуры, сохранения и воспроизведения их в системе образования и воспитания и т.д.). Этическая и психологическая проблематика, их тесная взаимосвязь исследуется им на фоне вербальных и невербальных типов общения. Как правило, эти подходы делаются и изучаются самостоятельно.

В качестве вступления приведем важные наблюдения М.М.Бахтина над вербальными особенностями типа общения. Для него существуют первичные, простые жанры, сложившиеся в условиях непосредственного речевого общения. К ним он относит определенные типы устного диалога: салонный, фамильярный, кружковой, семейно-бытовой, общественно-политический [1, с. 243] и при этом стремится сформировать идеальную атмосферу диалога «я-другой» на основе данных речевых жанров. М.М.Бахтин включает сюда принципы определенного этикета и, кроме речевого этикета, нравственные особенности. «Интимные жанры и стили, — пишет он, — основаны на максимальной внутренней близости говорящего и адресата речи (в пределе — как бы на слиянии их). Интимная речь проникнута глубоким доверием к адресату, к его сочувствию — к чуткости и благожелательности его ответного понимания. В этой атмосфере глубокого доверия говорящий раскрывает свои внутренние глубины». В этом подходе есть пересечение, аналогии с той самой работой И.А.Ильина, которая появилась на несколько десятилетий ранее наблюдений М.М.Бахтина над первичными жанрами. Они связаны с широтой подхода последнего к самой проблеме общения. По Бахтину, жанры не являются достоянием только литературы и искусства, они создаются народом веками, сообщая, в непрерывном диалоге человека с обществом. Жанры основаны на нравственных пластах опыта народа, его духовных ценностях. Особенно интересны замечания М.М.Бахтина по поводу бытования жанров, повседневного их проявления в жизни каждого из нас. Это опять наблюдение, которые напоминают многие тезисы работы И.А.Ильина «О любезности...». Так, по М.М.Бахтину, сюжет из множества сложных лиц дает очертание портрета, создает свой автопортрет. Здесь рождаются стили собственной речи на всех ее уровнях: от тембра голоса до связи с ней понятий и образов. Он считает очень важным старинный афоризм: «Стиль — это человек». Но стиль существует только в жанре. «Жанр — тип социального поведения человека, — делает вывод М.М.Бахтин, — всегда живущего в пестроте общественной жизни». «Без учета отношения говорящего к другому я его высказываниям (наличными предвосхищаемым) нельзя понять ни жанра, ни стиля» (1, с. 278). Если вновь обратиться к трактату И.А.Ильина «О любезности...», то большинство из этих речевых, вербальных наблюдений он обнаруживает в сложном мире невербального общения людей между собой. К наблюдениям М.М.Бахтина следует добавить серьезные выводы Лосева о том, что вербальные и невербальные типы общения основаны на понятии художественного стиля. В последней своей работе «Проблема художественного стиля» А.Ф.Лосев анализирует его принципы [3]. С его точки зрения, данное понятие основано на принципе смысла. Тог-

да, конечно, образное выражение понимания стиля как некоего смыслового изваяния представляет собой иной способ проявления все той же проблемы общения. Он рассматривает стиль с эстетической стороны и соотносит стили речи и невербальный с тем, что не является художественным образом, с тем, что является для определенного общения инобытием. Инобытие, по А.Ф.Лосеву, это сложный диалог между двумя героями этого процесса «я — не я», «я — другой». Здесь он уже переходит к тому, что стремится не ограничивать своеобразие художественного стиля только формой его бытования. Итак, стиль общения, считает А.Ф.Лосев, это диалог, взаимообогащающий одного из персонажей другим [3, с. 165]. Теперь перейдем к тому, что представляют собой важнейшие тезисы положений работы И.А.Ильина. Первое и важное наблюдение философа связано с ограничением бессознательного или полусознательного общения с другими в контексте невербальной системы общения. Здесь он четко обосновывает принципы интуиции, догадки, знаковой системы, опирающейся на жест, мимику, на определенный тип состояния человека, переданного внешними чертами и почти не затрагивает проблему художественной речи, хотя позднее обратится к тому, что эстетические эмоции тоже часто погружены в состояние бессознательного. Здесь уместно вспомнить о. П.Флоренского, цитирующего в своей работе «У водоразделов мысли» известные лермонтовские строки: «Есть речи — значение темно или ничтожно, но им без волненья внимать невозможно» [4, с. 161]. Он подчеркивает, что фонемы звучащей речи в этом случае неосмысленны, семантически не заполнены, называет эти места в фонетической речи фонетическими пятнами и говорит, что, тем не менее, этот контекст может и должен даже вызвать ответную реакцию. Подобно о. П.Флоренскому, И.А.Ильин утверждает, что все внешнее составляющее ту среду, которая преломляется общением, заключается в необычности предметов, деталей особенностей самого этого процесса, начиная с человеческого голоса, лица или руки и кончая случайно ухваченной жестикулирующим собеседником соломинкой или веточкой. Все это служит внешним знаком о некотором душевном состоянии, настроении. Таким образом, процесс общения у И.А.Ильина проходит под знаком, служащим для сознательного или бессознательного вольной или невольной передачи состояния собеседника.

Вторым важнейшим пунктом размышлений Ильина над способами общения является его система своеобразных индикаторов этого душевного процесса. Им выделяется принцип любезности. На первый взгляд, любезность — не самая важная, не самая принципиальная особенность процесса общения. Скорее она связана с ритуалом речевой корректности, речевого внимания и других черт беседы. Он предлагает градацию общения: на первое место ставит наиболее простой способ вежливости в изложении своей позиции, затем идет любезность, наконец любезность переходит в деликатность. При этом под уровнем общения он подразумевает совокупность тех интересов, желаний, индивидуальных особенностей, которые присущи общающимся, которые поэтому соединяют людей как бы на некоторой общей почве. И.А.Ильин замечает, что уровень общения может быть крайне беден и, наоборот, бесконечно богат и сложен, и рассматривает каждую категорию правил вежливости, носящую общий

характер и уравнивающую в значительной степени субъектов общения. Умение вежливо-механически по внешним родовым признакам вести разговор не является большим достижением. Любезность, по И.А.Ильину, - более высокий уровень общения, так как требует значительной душевной работы, она - процесс индивидуального приспособления к душевным переживаниям или самочувствию человека, с которым мы общаемся, и учитывает душевную индивидуальность человека. Наконец, деликатность еще больший уровень общения, еще большая индивидуализация, иногда переходящая в любовность, которую философ рассматривает как высшую ступень этого ряда. Сразу выделим важнейшие особенности связи «любовности» и «любезности». Эти понятия строятся на альтруистической заботе по отношению к другому.

Любезность требует нередко серьезных волевых усилий, большой затраты внимания, она двойственна: или соединится с любовностью, или носит формальный характер легкости, за которой скрывается грубая не деликатность, полное отсутствие духовности. Так или иначе, любезность предстает перед нами как этическое, эстетическое и интеллектуальное творчество. Вот этот момент требует серьезного внимания в концепции И.А.Ильина. Творчество состоит в выработке диалогического контакта, в стремлении проникнуть во внутренний мир собеседника, стать рядом с ним. Однако можно быть любезным в общении и исключительно из своих корыстных целей, в этих случаях следует говорить о вырождении любезности, лживости, корыстности, лъстивости, заискивании, что происходит при отсутствии предполагаемого альтруистического минимума. «Такова любезность у людей тщеславных и завистливых», - пишет И.А.Ильин, - они всегда лгут, когда проявляют любезность». По его мнению, она представляет собой компромисс между абсолютным альтруизмом и абсолютным эгоизмом. Выводы И.А.Ильина в этой работе имеют достаточно серьезные основания для прогнозов будущих этапов развития принципа общения. Он намечает пункты, в которых может победить доброжелательный, основанный на любовной, альтруистической основе диалог, а может, напротив, победителем оказаться иной эгоистический путь, где те же принципы любезности используются формально. На наш взгляд, в этих наблюдениях И.А.Ильин заглянул в завтрашний день: некоторые негативные тенденции и законы развития мира середины XX в. подтверждают его мысли.

Обратимся теперь к работе известного испанского философа и эстетика Ортеги-и-Гассета. В работе «Восстание масс» (1920) законы общества он называл законами общества массовой культуры. В принципах общения, по Ортеге-и-Гассету, исчезает нравственная требовательность к себе у собеседника, перечеркиваются чувства ответственности перед настоящим и будущим, ликвидируется уважение к труду и традиционным нормам общественной морали. Этот исторический феномен он именует восстанием масс и полагает, что человек массы, ставший хозяином современной жизни в 30-е гг. XX в. - это человек-собственник, лишенный всякого чувства достоинства. Он вполне удовлетворен, благополучно живя как все, ощущая себя посредственностью, им может быть и аристократ, и фабрикант, и чиновник. Ортега-и-Гассет много раз возвращается к характеристике утраты не только нравственных ориентиров, но и тех самых понятий любезности,

деликатности, внутреннего напряжения творчества личности, стремящейся к воплощению идеалов добра в диалоге процессе общения. Он вновь подчеркивает, что «человек-масса», как он называет члена этого общества, не в состоянии оценить самого себя как с плохой, так и с хорошей стороны. Это тот, кто чувствует себя таким, как все, и отнюдь не переживает из-за этого. По Ортеге-и-Гассету, в общении человек-масса раз и навсегда осветил тот источник банальности, предрассудков, обрывков идей, пустых бессмысленных фраз, в который судьба превратила его душу. В человеческом общении упраздняется «воспитанность» [5]. И далее Ортега-и-Гассет как бы продолжает догадки И.А.Ильина о возможной реализации негативных тенденций в развитии общества, которое еще во времена Гераклита было способно наслаждаться грязью, когда массовое и субъективное «нравиться» проявлялось и единичным человеком, и толпой.

Состояние общества, которое связано с понятием массовой культуры, полагает он, резко ограничивает возможности глубокого проникновения в мир собеседника. Сам процесс общения становится примитивным, адаптирует ложные ценности либо основан на второстепенных наблюдениях над жизнью. Ортега-и-Гассет подчеркивает: «Эти люди, которые ведут банальный образ мысли. Наследство этого общества состоит из тех завоеваний цивилизации, которые уничтожают или резко сужают духовный кругозор человека. Они заменяют его принципом удобства, комфорта формальной уверенности в материальных основах завтрашнего дня». Эти мысли и наблюдения Ортеги-и-Гассета 30-х гг. XX в. получают окончательное завершение у П.А.Сорокина, в работе «Кризис нашего времени», написанной несколько позднее. Он дает уже не обобщенную, а конкретную характеристику общения в обществе потребления. По его мнению, законы общения заключаются в том, что общение включает неременный акцент на принципе чувственного удовольствия и развлечения, лишенного всяких моральных и гражданских ценностей; диалог о жизни становится пустым, обманчивым несовершенным, формы общения превращаются в музей; альтруизм исчезает из общения. Искусство становится товаром, а межличностные отношения основаны на рекламе, потребительстве, развлечении и удовольствии, стимуляции усталых нервов, сексуального возбуждения. В итоге П.А.Сорокин утверждает, что функция общения в современном обществе носит антирелигиозный, антисоциальный, антиобщественный характер. Мораль из царства абсолютных ценностей опускается до пропаганды ценностей товарных. Все больше и больше на истинные нравственные ценности смотрят, как на всего лишь «рационализации», «выводы» или как на «красивые речевые реакции», маскирующие эгоистические, материальные интересы и стяжательские мотивы индивидов и групп» [6, с. 500].

Потребительское общество делает их принципы лишь приложением к рекламе предметов потребления кофе, лекарств, бензина и т.д. Так, полагает он, завершается процесс исчезновения принципов добра, справедливости, разумности. Современный мир общения, исключая альтруизм, строится на насилии, патологии, эгоизме, считает И.А.Ильин, все самое высокое и благородное в самом человеке, его социальной жизни игнорируется. «Сегодняшний человек, — пишет он, — страшась неминуемой бедности и упиваясь мнимой мощью капитала, старается «нажить» как можно больше, а отдать взамен как можно мень-

ше. Он гонится за прибылью, жаждет иметь много, а трудиться не желает вообще. Он хочет жить долго и наслаждаться жизнью...» [7, т. 8, с. 395].

Современный человек, утверждает он, наивен в своем эгоцентризме, который сковывает восприятие, не позволяет видеть дальше своих желаний, так как личностное занимает все внимание и любовь. «Его «эго» для него - все: это его мир, его клад, его цель, его гордость. Сочувствие другим людям и народам для него чуждо, да и к чему оно, если он - само совершенство?» [7, т. 8, с. 361 - 362].

Ильин главной проблемой человека XX в. называет утрату понимания цели собственной жизни, образно описанной Э.Фроммом в работе «Человек для самого себя», в которой основными жизненными целями и стимулами называются деньги, престиж и власть. «Человек пребывает в иллюзии, что он действует в своих собственных интересах, тогда как в действительности он служит чему угодно, только не своим собственным интересам» [8, с. 41].

Именно эта проблема не волнует авторов, определяющих средства достижения этих самых целей человека в рекомендациях по практической психологии. В их многочисленных вариантах «добывания» так называемого счастья на первом месте стоит задача овладения методами воздействия на человека и построение прагматического общения. Моральные ценности, воспринимаемые личностью на уровне нравственного императива, бесцеремонно используются или полностью отменяются. Например, по мнению Э.Шострома, современные нравственные концепции, определяющие содержание категорий «добро» и «зло», являются навязанными, человек, думает он, не должен находиться в состоянии постоянного выбора: «что есть добро, а что есть зло?», так как это ведет к психологии отвержения [9, с. 20].

Многие современные теории, разработанные в области психологии и социологии, содержат элементы описанной системы взглядов Ильина на природу человеческого общения, проявлений своего «я», самооценки и оценивания других, использования приемов для «прикрытия» своего, внутреннего «я». Философ уверен, что если бы люди стоили свои жизнь, мировосприятие, общение на основе любви и «сердечного созерцания», то это отразилось бы и на культуре народа, проповедующего подобные принципы, так как без сердца и чувственного созерцания, «отрицательные и жесткие чувства (недоброжелательность, зависть, мстительность, ревность, алчность, властолюбие, тщеславие, гордыня, свирепость и пр.), в которых, видимо, и сказывается «сила» человека, остаются незатронутыми и процветают дальше. А поскольку эти чувства импонируют большинству, они не должны носителю казаться слабыми; у других же должны вызывать страх и заслуженное уважение. Вот и получается, что современный культурный

человек стыдится своей доброты. Такая установка, сочетающая в себе отсутствие доброты, сердечности и любви, не способна развивать культуру, Человек должен научиться смотреть на природу, на своего ближнего, из любви и на основе созидательной культуры. Ибо привычные для всякого индивида эгоистичные лишены любви, например: «какая мне польза от этого?» или «послужит ли мне это оружием против других?», кажутся чем-то само собою разумеющимся. Однако создать культуру истинную и жизнеспособную такая установка не может [7, т. 8, с. 395 - 398].

Анализ психолого-этических взглядов Ильина, органично входящих в его общую концепцию культуры, показывает, что человек обнаруживает себя в преодолении вечного барьера между «я» и «Другим», которое проявляется, прежде всего, в общении, в способности вступать в межличностные отношения, в стремлении понять себя, другого, в желании быть понятым другими. Сейчас, когда общение становится функционально-прагматичным, а деловой подход к общению вытесняет личное общение и теряется возможность открыть душу, поделиться радостями и печалями, актуализируется творческое наследие И.А.Ильина, проповедовавшего принципы духовности, нравственности, любви. Философ был уверен, что если бы люди строили свои жизнь, общение, мировосприятие на основе любви, очевидности и сердечного созерцания, это отразилось бы и на позитивном обновлении культуры народа.

Библиографический список

1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества / Сост. С.Г. Бочаров. М., 1979.
2. Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992.
3. Лосев А.Ф. Проблема художественного стиля. К., 1994.
4. Флоренский П.А. Христианство и культура. М.; Харьков, 2001.
5. Ортега-и-Гассет Х. Избр.тр.: Пер.с исп./Сост., предисл. и общ. ред. А.М. Руткевича. М., 2000.
6. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А.Ю. Согомонов: Пер. с англ. М., 1992.
7. Ильин И.А. Собр. соч. / Сост., вступ. ст. и коммент. Ю.Т.Лисицы. М., 1993.
8. Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1988.
9. Шостром Э. Анти-Карнеги, или Человек-манипулятор / Пер. с англ. А.Малышевой. М., 1994.

КОРОБКО Дина Михайловна, делопроизводитель отдела социальной работы.

Дата поступления статьи в редакцию: 20.04.2007 г.

© Коробко Д.М.

ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ К. Д. КАВЕЛИНА

Тема статьи посвящена русскому философу К.Д. Кавелину. Она актуальна по сей день, так как советские исследователи не рассматривали творчество философов, поддерживающих монархию. Цель этой статьи — доказать, что философский вклад К.Д. Кавелина в философскую науку ни чуть не меньше, чем вклад таких знаменитых философов, как С.М. Соловьев, В.О. Ключевский и других.

XIX век России - это век расцвета русской философии и культуры, но это также и век расцвета русской исторической мысли, век формирования русской исторической школы, век Карамзина, С.М. Соловьева, Б.Н. Чичерина, В.О. Ключевского и других. Формирование русской исторической школы не было стихийным процессом. Оно протекало в обстановке борьбы различных философских позиций, в ходе которой складывался единый философский подход к русской истории, названный затем русской государственной школой, давший России классические труды С.М. Соловьева, В.О. Ключевского и других по русской истории. Однако до сих пор в анализе философских основ, на которых выстроилась во второй половине XIX века русская государственная школа, наблюдается существенный пробел. И это не случайно. Философская концепция русской истории в XIX веке формировалась как необходимая неотъемлемая часть русского национального самосознания, как фактор его формирования и развития. Однако в XX веке ведущая в общественном сознании тема интернационализма и материализма сделала невозможным объективное изучение тех философских источников, которые животворили дух русских историков, в их полном объеме. Ключевой фигурой в процессе формирования русской исторической школы XIX века является К.Д. Кавелин.

«Что было движущим началом русской жизни? Что в ней развивалось?» - на эти вопросы русская историческая наука и русская философия должны дать конкретные ответы, избегая «общих слов», «принадлежащих ко всем государствам в мире, но не проясняющих русской истории», сентенции типа «народ, развиваясь, образует государство» вызывали у Кавелина отвращение. Философско-историческая мысль должна исследовать особенное, специфическое в истории России, но не абсолютизируя ее особенности, не изолируя ее от «всемирного исторического развития». История России — это история европейской христианской страны, имеющей специфические черты. Исследование истории России должно строиться на научных основах. Поэтому формируемая в середине 50-х годов XIX века русская историческая школа К.Д. Кавелина и С.М. Соловьева порывает с предшествующим ей взглядом на нашу историю как на совокупность отдельных фактов, отдельных этапов («удельный период», «монгольское иго»), внутренне не связанных между собой да еще к тому определяемых случайными внешними причинами. «Мы до сих пор стремились разделить русскую

историю», писал С.М. Соловьев, «теперь нужно соединить ее в одно целое, надо воссоздать живой организм русской истории». Это - «новый, до сих пор невиданный взгляд в русской исторической литературе» (К.Д. Кавелин).

Как сложился этот взгляд? Современные исследователи А.И. Новикова и И.Н. Сиземская в статье «Парадигма русской философии истории» («Очерк русской философии истории». М., 1996 г.) утверждают, что русская историческая наука сначала «накопила огромный материал», а потом «начала задаваться теми же вопросами, что и философская мысль - вопросами о смысле исторического бытия, о путях и судьбах исторического развития в России» (с. 5). Однако анализ творчества Кавелина опровергает эту схему. Русская историческая школа и русская философия рождались одновременно в бурных дискуссиях славянофилов и западников - в дружбе, полемике, в трудах и беседах, в статьях и письмах.

История России - это единый закономерный процесс развития, в котором объективно необходимое и сознательно-волевое духовное начало образуют развивающееся диалектическое единство. В поисках закономерностей этого развития русский историк отталкивался от философии Г. Гегеля. По Гегелю, закономерный процесс развития народа движется от семьи, «поглощающей личность», к гражданскому обществу обособленных и враждующих личностей, образующих корпорации и сословия, и завершается образованием государства как высшей исторической формы - формы воплощения развитого, то есть нравственного общественного сознания, преодолевшего индивидуализм частотного сознания. По Гегелю, дух народа развивается вместе с историей и историческое развитие осуществляется в ее внутренней органической обусловленности. Однако в русской истории, по Кавелину, закономерность развития «народного духа» поставила вопрос о государстве, иначе, чем в Германии. Опередив стадию «гражданского общества», в России родилось «живое сознание единства», как «фундамент, на котором построилось здание Московского государства». Иван III и Иван IV угадали духовную потребность народа в единстве, в создании централизованного государства. В трудах Кавелина происходит переоценка личности Ивана Грозного. В трудах русских историков XVIII века и первой половины XIX века Щербатова, Карамзина, Погодина, деятельность Ивана IV «лишена исторического смысла», она - «продукт патологического психического состояния» государя, «источник неисчислимых бедствий».

«Кавелин первый дал иную оценку Ивана Грозного» (Н.А. Рубинштейн. «Русская историография». М., 1941 г., с. 336). Иван IV рассматривается Кавелиным как одна из центральных фигур русской истории. Его деятельность наиболее точно выразила и субъективно-духовные и объективно-необходимые закономерности развития России, и дух народа, его «живое сознание» и объективную необходимость политического объединения страны. Эту позицию Кавелин и СМ. Соловьев отстаивали в дискуссиях с философами и историками (Самарин, Беляев и др.), опираясь на самый кропотливый анализ исторических документов, заложив тем самым основы русской государственной школы, согласно которой, сложившись, государство становится субъектом исторического развития России. Кавелин - «первый представитель государственной школы» (Н.А. Рубинштейн. «Русская историография». М., 1941. с. 300).

Кавелину принадлежат размышления о роли высших сословий, «вельможества», русской олигархии в истории России. Если в Западной Европе эти сословия играли прогрессивную историческую роль, то в России они отстаивали регрессивный, семейно-родовой архаический принцип - «произвольная корыстлюбивая власть», отстаивали частные своекорыстные интересы, и потому - вне городских нравственных целей и ценностей - они не сложились в сплоченную духовную историческую силу нации. Надежды Кавелина на возрождение русского дворянства через участие в обустройстве пореформенной России также не оправдались.

Философско-историческая проблема «государство и народ» рассматривается Кавелиным диалектически. Он выступает против противопоставления государства и народа в философских трудах славянофилов и в истории Карамзина, где государство берется как самодовлеющий факт, оторванный от истории народа. Он выступает как против недооценки исторической роли народа в трудах западников, так и против переоценки его роли в трудах славянофилов. «Этот народ, пишет Кавелин, создавший государство, вынесший на своих плечах все исторические невзгоды и поплатившийся за свою службу Отечеству крепостным правом, государственным и частным, есть совершенно своеобразный и новый общественный тип» (Н.А. Рубинштейн. «Русская историография». М., 1941, с. 299). Россия - «мужицкое царство», по Кавелину. Однако с созданием государства не заканчивается история русского народа.

Следующий этап истории России связан, по Кавелину, с формированием личности. Народ, вырастающий в личность, перестает быть разобщенной бесформенной массой, «калужским тестом», обретает черты подлинного субъекта исторического развития, то есть обретает черты отчетливого национального самосознания, благородную твердость нравственного сознания, философскую ясность своих исторических целей в общемировом развитии. Эту потребность личностного развития выразил Петр I, с него начинается высший и самый сложный этап в развитии нашей страны. На этом этапе происходит противоречивый процесс становления личности и нации как духовной общности. На этом этапе огромная роль, по Кавелину, принадлежит философской мысли, ее честности, правдивости и глубине. Соблазн рассматривать личность по с «схемам западноевропейской истории, по философским схемам Г. Гегеля и Шеллинга как начало отри-

цательное, как начало обособления, разрушающее целостность государства, был свойственен глубочайшим течениям русской философии (славянофильство, отчасти почвенничество). Соблазн рассматривать личность как всецело позитивное явление, противостоящее «гнусному» державному государству, был свойственен западникам. Однако, по Кавелину, органичное развитие России связано не с противостоянием личности и государства, а с их нравственно-духовным единством. По Кавелину, русская государственность, созданная великим жертвенным подвигом всего народа, призвана дать исторический ответ такой же самоотдачи служения народу, его развитию, его просвещению, способствуя становлению личности как незыблемой опоры русского государства. С другой стороны, высокий уровень развития личности в России связан, по Кавелину, в глубоким пониманием роли государства, подвига московских государей. Проблема личности занимает центральное место в исторической концепции Кавелина. Кавелин персонализирует отвлеченные схемы Гегеля, для которого личность есть «нечто презрительное», «одновременно высокое и совсем низменное» (Г. Гегель. «Философия права». М., 1990. с. 97-98), противоречивое единство духовного и природного. Мысль Кавелина развивается в русле отечественной философской традиции, коренящейся в православии, в православном антропоцентризме. Она тесно связана со славянофильством, с его учением о целостном человеке, которое Кавелин восполняет «западническим» динамическим аспектом личностного духовно-практического начала. Синтез западничества и славянофильства в учении Кавелина не эклектичен.

«Нравственная личность» - по Кавелину, «самостоятельна и самодеятельна». Это - фактор исторический, фактор умственного, научного, нравственного и общественного успеха в движении к «правде» как идеалу и цели исторического развития. «Смысл нашей истории - высвобождение личности». «Главное зло современной европейской и русской жизни, по Кавелину, состоит в том, что «не выработана нравственная личность». «Древнерусская жизнь выработала начало личности», пишет Кавелин, «высвободила ее из-под ига природных и кровных начал нашего быта, но личность еще не осознала себя, она должна пробудиться к действию, почувствовать свои силы». Таким образом, самосознание, по Кавелину, важнейший момент подлинного «высвобождения личности». Глубина этого осознания определяет жизненную позицию человека - активность. Глубина осознания себя, своей души приводит человека к пониманию той истины, которой «две тысячи лет» (христианство), то есть того, что «существо и сила человека в его духовной и нравственной природе» («Философия и критика», 1875). В осознании окружающего мира человеку должна помочь наука и философия («самая живая из наук»). Гносеология в философии Кавелина тесно связана с аксиологией, что свойственно отечественной традиции. Глубина познания мира, общества, точность мысли - это и нравственный долг философа и фактор пробуждения нравственной отзывчивости у современников, фактор идеалов, стимулов к успешной деятельности. Глубокая точная мысль («правдивое слово») о действительных основаниях современной жизни нравственна, целестремительна, деятельна, персоналистична - способствует пробуждению «нравственной личности».

Формирование личности - это не «утрата народности» («мы никогда не теряли национального духа»), это дальнейшее развитие национального начала, поскольку «национальность», по Кавелину, есть «выражение нравственного, а не внешнего физического существования народа». Народ становится нацией, когда «начинает жить духовной жизнью». Кавелин верил, что «с нравственного идеала должно начаться обновление современной общественной жизни». Нравственный идеал - это, по Кавелину, «искренняя преданность лица добру и правде, как они отражаются в совести». Это пока что не реализованная кавелинская программа движения к нравственному идеалу нравственной личности все более осознается современными философами (Борис Тарасов, А.С. Панарин, Янов, Кантор).

В этом же русле развивались и идеи других представителей русской государственной школы, которые только в наши дни мы можем оценить в полном объеме. Так, для СМ. Соловьева высшая цель истории - стремление к воплощению христианских идеалов добра и справедливости. Б.Н. Чичерин, считающий сам факт создания русского государства великим и историческим подвигом народа, будущее России, как и Кавелин, связывал с общенародным движением к развитию личности, с ее «стремлением к абсолютному», то есть к христианским идеалам правды и справедливости. В.О. Ключевский, как и все представители государственной школы, начиная от Кавелина, отрицал как идеалистический, так и материалистический монизм в объяснении истории. С точки зрения Кавелина, идеализму и материализму с их «односторонними определениями» «не поддается сложный характер человеческой природы». Идеализм и материализм одинаково приводят к фатализму, к отрицанию «осмысленной деятельности, творящей новое». Итак, писал Кавелин, «история России — не груда бессмысленных фактов, а стройное органическое разумное развитие нашей жизни, всегда единой, самостоятельной».

Также диалектически Кавелин решал вопрос о единстве объективного и субъективного факторов в истории. В споре Градовского с Достоевским он подчеркивал, что достойная человека жизнь складывается не только из «нравственно развитых людей Достоевского», но и из «хороших учреждений», «общественных порядков», создаваемых «выдержанным, упорным трудом». Кавелин осуждал позитивизм, объединивший жизнь человека своим невниманием к метафизическим вопросам и призывал молодежь («задачи этики») помнить о «гениальнейшем из современных мыслителей» - о Канте, который «верным чутьем понимал необходимость сохранить в философии начало личности».

Таким образом, в философии Кавелина складывается своеобразная картина русской истории, подготовленная развитием русской исторической мысли в трудах Карамзина, Полевого, Погодина, в скептической школе Каченовского и т.д. Она складывалась в атмосфере тесного взаимодействия с формированием русской философии XIX века. Не сводимая ни к западникам, ни к славянофилам концепция Кавелина отражает лучшие черты отечественной философской традиции - ее духовность, антропологизм, диалектичность. К.Д. Кавелин выступал против чаадаевского пессимизма: «Что делали мы с половины IX до XVIII века - целые восемь с половиной веков? Вовсе не жили?». Отвечая на все эти чаадаевские вопросы, Кавелин утверж-

дал, что «это неправда. Факты противоречат этому. Наша история представляет постепенное изменение форм, а не повторение их». Чаадаевское различие Европы и России основывалось на утверждении, будто бы Россия не имела личностей, способных определить ее самобытное прогрессивное движение. Кавелин принял ход мысли Чаадаева, что развитие народов, призванных ко всемирно-историческому действию, невозможно без личностного начала, и вписал личность в отечественную историю, обосновав закономерность ее появления.

Кавелин не отрицал противоположности исторических судеб России и Запада, считая, что конечные цели у всех обществ едины. Общая цель человечества связана с реализацией в жизни христианского идеала, даже несмотря на различие его форм (православие, католицизм, протестантизм). Эта цель обозначена проповедью Христа, которая требовала свободы человека как духовного существа. Для Кавелина этот идеал - всестороннего, нравственного и интеллектуального развития личности - задан Богом, и рано или поздно народы Запада и России могут прийти к нему, однако способы выхода народов на столбовую дорожку движения всемирной истории будут различными. Пока же в Западной Европе абсолютизируется юридический способ достижения этого идеала, в России - нравственный.

Восточные славяне, предшественники современного русского народа, в отличие от своих западных собратьев не были завоеванными (т.к. пришествие варягов не было завоеванием ими Руси), но не были они и завоевателями (наоборот, отражали нападения печенегов, хазар, половцев и т.д.), как германские племена. В Западной Европе историческая жизнь германских народов началась на стадии, когда родовые отношения уже уступили место началу личности. Поэтому ход истории Запада и Восточной Европы оказался принципиально различным. Русский народ начал свое формирование и выход на арену истории, когда еще жил в условиях родового быта. Кавелин считал, что славянские племена представляют «весьма значительное явление в истории человечества», «занимают середину» между Азией и Европой и от народов Востока отличаются «способностью развития», хотя и «отчуждаются от Европы». Фактор личностного начала в Древней Руси, по мнению Кавелина, «помог образоваться и установиться политическому телу». Государство, сложившееся в России, Кавелин определял как тип «двора или дома», поскольку Царь осуществлял свою власть как владелец усадьбы, его подданные обязаны были нести службу. Древняя Россия, пройдя в строгой последовательности через общинный быт, потом через родовой и семейственный и выходя на сцену истории родоначальника, вотчинника и государя, подготовила почву началам государства и личности. Основной закон развития русской исторической жизни Кавелин выразил формулой: родовой быт - семья и вотчина - личность и государство. Начальными моментами этих трех периодов были - призвание варягов, правление Андрея Боголюбского и правление Петра I. Кавелин писал: «В Петре Великом личность на русской почве вступила в свои безусловные права, отрешилась от непосредственных, природных, исключительно национальных определений, победила их и подчинила себе».

Вообще, исключительной особенностью философии истории Кавелина была идея стройного органического, разумного развития русской истории.

К.Д. Кавелин - один из самых сложных не исследованных мыслителей XIX века. Сложившееся в философской литературе представление о Кавелине как о «полупозитивисте», эклектике, препятствует пониманию и оценке уникальной исторической концепции русского философа. Согласно мнению В.В. Зеньковского, который вводит термин «полупозитивизм» в своем труде «История русской философии»: «Полупозитивизм все более ориентируется на науку, упоение научным духом. безоговорочное исповедание научного релятивизма». Как пишет В.В. Зеньковский: для «полупозитивизма» характерна «борьба с метафизическим идеализмом и, с другой стороны, сознательное противопоставление научному духу морального сознания, пафос свободы. Пафос свободы отбрасывает идею необходимости, лежащую в основе постижения мира; апофеоз личности, ее абсолютной ценности не считается с ее подчиненностью неумолимым силам природы... Своеобразное сочетание научно-философского позитивизма и релятивизма с категорическим этицизмом означает, конечно, бессилие секуляристических идеологий... для русского сознания с его настойчивым приматом этической сферы сделать выводы релятивистического характера было труднее, чем остаться в пределах полупозитивизма» (В.В. Зеньковский. История русской философии, Л., 1991 г. т. 1, ч. 2, с. 151. 152, 183).

Вывод

В данной научной работе осуществлен анализ социальной философии и философии истории России середины XIX века, который позволил опровергнуть сложившийся стереотип о «полупозитивизме» Кавелина и подтверждает ту точку зрения, которая была высказана Э.Л. Радловым: «Значение философских трудов Кавелина заключается в том, что они, во все время господства позитивизма, указали на истинную природу психических и этических явлений. Кавелин был одним из первых в России, усмотревших слабость позитивизма и необходимость метафизического построения» (Э.Л. Радлов. Кавелин К.Д. // Философский словарь, М., 1913, с. 279). То есть Кавелин - это преодоление позитивизма в русской философии. Как показано в данной статье, в России XIX века активно разрабатывается концепция русской истории, ее специфика, ее отношение к истории западной Европы. В этой полемике принимали участие: Чаадаев, Карамзин, Погодин, Валуев, Самарин, Чичерин, Белинский, СМ. Соловьев, Ключевский. В эту историческую полемику Кавелин вступил как философ и правовед, что определило глубину его анализа. В этой исторической полемике принимали участие как историки, так и философы - западники и славянофилы. В статье исследуется философское влияние философии Гегеля, Канта, на формирование исторической концепции Кавелина.

В диалектике объективного и субъективного у Кавелина дан анализ нравственной духовной личности: в своей уникальной позиции Кавелин выделял духовно-нравственное начало специфичное для русской истории; об этом пишет В.В. Зеньковский: «Кавелин - один из самых видных и достойных представителей русской интеллигенции, в частности,

русского либерализма. Он на всю жизнь остался западником», о чем свидетельствует «характерная для него защита идеи личности. Для Кавелина очень типичен его антропоцентризм - его интересует человек, и только человек. Он решительно признает реальность творческого начала личности, самопроизвольность и свобода есть несомненный психический факт. Кавелиным открывается вся неустрашимость и субъективная правда этической сферы человека... его этическое вдохновение по существу самостоятельно и независимо. Кавелин свободно и смело строит этику идеалистического характера, на первом месте для него стоит стремление к истине, правде и душевной красоте. Кавелин был свободен от слепого поклонения естествознанию, свойственного позитивизму» (В.В. Зеньковский. История русской философии, Л., 1991 г. т. 1, ч. 2, с. 152-155). Государственная историческая школа в России благодаря Кавелину обозначала важное понятие о роли личности в истории и о духовно-нравственном начале. Для дальнейшего изучения этих понятий необходим более глубокий и детальный анализ. В условиях современной глобализации наибольшую актуальность в России приобретает проблема специфики русской истории. Концепция Кавелина открывает перспективу для развития философии и образования в России. Позиция Кавелина относительно роли личности в истории и формировании свободно-разумной личности человека является актуальной темой для перспективных научных разработок в области философии и образования в России. Историческая концепция Кавелина позволяет дать философеко-теоретическое обоснование необходимости активного участия государства в воспитании и образовании человека связанное со спецификой русской истории.

Библиографический список

1. А.И. Новикова и И.Н. Сиземская в статье «Парадигма русской философии истории» («Очерк русской философии истории». М., 1996 г.) с. 5.
2. Н.А. Рубинштейн. «Русская историография». М., 1941 г., с. 336.
3. Н.А. Рубинштейн. «Русская историография». М., 1941. с. 300.
4. Н.А. Рубинштейн. «Русская историография». М., 1941, с. 299.
5. Г. Гегель. «Философия права». М., 1990. с. 97-98
6. «Философия и критика», 1875.
7. В.В. Зеньковский. История русской философии, Л., 1991 г. т. 1, ч. 2, с. 151. 152, 183.
8. Э.Л. Радлов. Кавелин К.Д. // Философский словарь, М., 1913, с. 279.
9. В.В. Зеньковский. История русской философии. Л., 1991 г. т. 1, ч. 2, с. 152-15.

БЕЛОУС Алексей Олегович, соискатель каф. философии.

Дата поступления статьи в редакцию: 28.06.2007 г.
© Белоус А.О.

К ВОПРОСУ О МЕТОДЕ ФИЛОСОФИИ ПЕРЕХОДНОГО ПЕРИОДА В РАЗВИТИИ ОБЩЕСТВА

В статье дан краткий анализ основных методологических подходов в социально-философском осмыслении переходного периода в развитии общества на примере современной российской постсоциалистической трансформации.

Переходная эпоха — сложнейший этап исторического процесса, без серьезного научного анализа которого невозможно правильно представить характер связей и форм перехода в процессе общественного развития. Этот этап должен быть осознан как особая историческая система, в которой есть своё устройство и свои закономерности функционирования. Современный переходный процесс, переживаемый Россией, получил название трансформации, причём трансформации системной, затрагивающей весь спектр общественной жизни, политическую, экономическую и социальную структуры, духовную жизнь.

Для эффективного и объективного результата системного анализа переходного периода необходимо раскрытие внутренних связей этого понятия с соответствующими категориями как философии в целом, так и социальной философии в частности. В этой связи возникает необходимость раскрытия в первую очередь соотношения понятия переходного периода в развитии общества с понятием социальной реальности. В концептуальном аппарате социальной философии это понятие является исходным, ключевым и основополагающим не только потому, что через него осуществляется логический контакт и переход от философии как теоретического постижения всеобщего к социальной философии, но и потому, что в результате эффективного оперирования этим понятием в философских исследованиях развития общества обеспечивается функционирование и эвристическая реализация такого фундаментального принципа философского постижения реальной действительности и научного стиля мышления, как принцип объективности. З.А. Каменский особо подчеркивал необходимость анализа объективного содержания исследуемой философской идеи как важнейшего фактора, определяющего формирование и развитие философского знания [1. С. 122]. Эту идею известный философ положил в основу своей концепции «тройной детерминации» философского знания, развитие которого наряду с социально-экономическими условиями и национальной традицией определяется объективным содержанием философских идей.

Как часть внешнего мира, социальная реальность обладает свойствами объективной реальности, поэтому её исследование необходимо ориентировать на постижение не того, как она нам даётся в наших чувственных представлениях, а на познание характеристик, присущих ей самой по себе и существующих вне и независимо от человеческого сознания. Только при этом условии философское осмысление механизма общественного развития может иметь объективное основание и обеспечить достижение истины.

Специфика системного подхода определяется тем, что он ориентирует исследование на раскрытие целостности развивающегося объекта, на выявление многообразных типов связей сложного объекта и сведение их в единую теоретическую картину. Объективной основой использования системного подхода в изучении общества является то, что общественная реальность не состоит из отдельных и изолированных предметов, явлений и процессов, а представляет собой совокупность взаимосвязанных и взаимодействующих объектов, определённые целостные, системные образования. Логика системного подхода требует постижения исторически реальной практики общественной трансформации в ее необходимости, а не как чего-то случайного в виде продукта теоретической или практической ошибки, субъективного произвола или человеческого заблуждения. Оставаясь на точке зрения случайности и привходящих субъективных обстоятельств, можно оказаться в плену новых случайных проектов и программ.

Признавая универсальность метода системного анализа, мы не можем игнорировать факта, что сам переходный период стал временем разработки нового теоретического инструментария анализа и объяснения российской трансформации. Изменения в отечественном обществоведении выразились прежде всего в освоении теорий и подходов, используемых зарубежными общественными науками. Традиционные подходы оказались оттеснёнными на второй план, хотя и не утратили своей значимости. Вполне объяснимо, что у отечественных исследователей нет единства в оценке происходящих перемен. Их изучение развивается на основе конкуренции разных методов и подходов, и ни один из них нельзя игнорировать.

В этой связи представляется актуальной попытка проанализировать методологические возможности теорий общественно-экономических формаций, модернизации и цивилизаций в применении к современному периоду, переживаемому Россией.

Среди названных теорий наибольшую критику в последние годы получила марксистская теория общественно-экономических формаций, которая исходит из наличия универсальной схемы развития стран и народов, предусматривающей последовательную смену пяти формаций.

Критика марксистской методологии общественного развития в настоящее время развивается по многим направлениям. Считается, например, что она не объясняла особенностей процесса модернизации обществ, не знавших буржуазных революций типа английской или французской, модернизация без революций считалась неполной, не вызревшей из-за

устойчивости и сопротивления феодальных институтов и недоразвитости капиталистических производительных сил. Та же революционная парадигма автоматически распространялась и на переход от капитализма к социализму, особенно в ленинской интерпретации марксизма. В советской науке по понятным причинам не получила развития историко-софская концепция переходного общества, социальная эволюция которого связана со сложной системой внешних и внутренних факторов.

Оппоненты марксизма во многих отношениях справедливы в своей критике, но при конструировании современной методологии мы должны помнить, что марксизм и ленинизм — это не одно и то же, а также учитывать сильные стороны подлинного марксизма, в первую очередь — актуализацию им проблем социального развития. Известный экономический детерминизм, особенно в изучении вопросов переходного периода, вполне оправдан, так как наиболее заметные изменения произошли как раз в области экономических отношений. Другая сильная сторона марксистской методологии связана с концепцией диалектического развития, согласно которой общество динамично развивается, проходя в своем движении несколько этапов от рождения к расцвету и неизбежно к упадку.

В целом критика формационной теории, как кажется на первый взгляд, оставляет ей мало шансов на познавательную роль в объяснении современной российской трансформации, а фиаско «реального социализма» будто бы подтверждает её теоретическую и практическую несостоятельность. Но итог российского эксперимента смены капитализма социализмом в настоящее время многими учёными рассматривается не как трагическая случайность, а как историческая закономерность, как раз и показывающая разницу между марксизмом и ленинизмом. Например, В.В. Согрин, разделяет точку зрения о том, что «способ смены капиталистической формации социалистической, который реализовался в России в начале XX века, не только не соответствует, но напротив, находится в вопиющем противоречии с учением Маркса» [2. С. 72]. Маркс рассматривал переход от капиталистической формации к социалистической как естественноисторический процесс, происходящий по мере вызревания всех материальных и духовных предпосылок для социализма. Октябрьский переворот грубо нарушил этот основополагающий постулат марксизма, поэтому, считает А.Н. Данилов, «строй, реально существовавший в СССР и ряде других стран социалистического содружества, может быть назван социалистическим только при весьма существенных оговорках» [3. С. 32].

Спору нет, сегодня многие обществуведы склоняются к мысли, что положенный в основу формационного подхода критерий соответствия социально-производственных отношений материально-предметной практике людей не позволяет достаточно полно увидеть «автономность» отдельных ступеней развития и, главное, переходов от одной к другой в пределах национальных или региональных историй: диктат общих формул и схем скрывает внутренние особенности. Однако мы оставим за собой право предположить, что окончательно и бесповоротно вероятность формационного подхода в анализе российского «текущего момента» вовсе не исчерпана. В порядке гипотезы можно предложить версию, согласно которой советский социализм является специфичным российским вариантом государственно-монополистического капитализма, то есть — по ленинскому определению — высшей и последней стадией развития капиталистической

формации. В свете такого подхода рассматриваемый нами современный процесс — это переходный период от капитализма к социализму, и тогда мы можем сделать вполне аргументированный и, главное, обнадеживающий вывод, что действительно реальный социализм (или постиндустриализм) — это не прошлое, а будущее России.

Итоги советского периода развития России рожают исследовательский интерес к нашей советской истории как к системному периоду модернизации, представляющему собой процесс перехода от монополистического капитализма к капитализму государственно-монополистическому. По методологии профессора Б.Г. Могильницкого здесь можно говорить о синтезе формационного и модернизационного подходов, а исследование сложного многофакторного процесса российской модернизации требует и соответствующего методологического подхода. Наличие многочисленных обратных связей между различными подсистемами, характер их взаимодействия с внешней средой в ходе модернизации затрудняют выделение первичного и последующих импульсов социальных сдвигов. Это нацеливает нас на комплексное рассмотрение всей системы модернизационных изменений.

При этом, как отмечает В.Г. Федотова, «социальная философия не удовлетворяется эмпирическим подходом исторической науки и эмпирическими обобщениями политологии, отрывом экономических процессов от социальных и стремится к построению теории модернизации, которая создавалась бы по образцу объективистской натуралистической программы, цель которой — уложить многообразие исторических представлений в идеально-типические, четко разделяемые конструкции» [4. С. 9].

Мы знаем, что распространение теории модернизации на российскую действительность, признание необходимости заимствования общественных образцов западной цивилизации вызывают, и нередко вполне обоснованно, резко отрицательную реакцию определенной части российского политического спектра и научных кругов. Но с познавательной точки зрения вопрос заключается во влиянии или не влиянии западных образцов на прогрессивное изменение российского общества.

Непредвзятое рассмотрение переходных процессов даёт основание утверждать, что с точки зрения наших реформаторов вполне естественным было обращение к принципам, обеспечившим в свое время опережающее развитие Запада. Но радикально-либеральная модернизация на российской почве имела противоречивые и драматические последствия. Реформаторская элита оказалась неспособной к выработке такого варианта модернизации, который бы снизил до минимума её социальную цену. В то же время многие исследователи отмечают и положительные черты российской модернизации: глубокие политические нововведения, утверждение рыночных отношений, формирование слоев общества, генерирующих позитивные инновации в различных сферах общественной жизни, возникновение слоя бизнесменов, развитие нового среднего класса, политического плюрализма и многопартийности. Все это означало движение от традиционного к современному обществу.

Однако в рамках той же модернизационной теории исследователями были даны и диаметрально противоположные интерпретации новейшего этапа развития России. Это время характеризуется рядом авторов как период глубокой демодернизации стра-

ны: разрушение производства, особенно наукоемких отраслей, сокращение квалифицированных кадров, распад многих общественных структур, архаизация всех сторон общественной жизни: экономики, права, власти, общественного сознания.

В осмыслении современного российского опыта в последние годы всё более весомым становится цивилизационный подход. Его сторонники направляют свои исследования на изучение социума через все формы объективизации субъекта познания, т.е. на раскрытие его «внутреннего» «я» во всех формах деятельности, во всех общественных связях. Придавая термину «цивилизация» концептуальный смысл, по мнению М.А. Барга, философия может рассматривать общественные явления через познавательную призму, в которой общество выступает как всеобъемлющая макросистема, причём в человеческом плане не абстрактно-обезличенная, а подлинно историческая и конкретная [5. С.33]. В отличие от концепции формаций, концепция цивилизации открывает возможность построения такой методологии, которая позволит различать не только противостояния общественных классов и групп, но и сферу взаимодействия на базе общечеловеческих ценностей, не только проявления социальных антагонизмов, но и область общественного консенсуса.

В идеологии российского демократического движения с конца 80-х годов XX в. общецивилизационные ценности стали отождествляться с ценностями западной цивилизации. Цивилизационный подход оказал серьёзное влияние и на творчество российских обществоведов. Однако реформы, последовавшие после распада СССР, показали утопизм попыток трансформации России исключительно по западному образцу. Тогда в обществоведении стала разрабатываться идея о плюрализме цивилизаций, в том числе и российской. Такой методологический подход обладает познавательной ценностью, хотя в нём заключена опасность мифа о уникальности и превосходстве российской цивилизации. Но в рамках того же подхода существует и другая, совершенно противоположная идея — о некой «недоцивилизованности» России, определяющей якобы деструктивность ее развития.

При всем различии оценок сторонники цивилизационного подхода ориентируют исследователей новейших российских реалий на внимательный анализ глубинных цивилизационных факторов, влиявших на общественный процесс конца XX-начала XXI веков, причем в контексте не только внутреннего, но и общемирового цивилизационного развития.

Оценивая изложенные теоретические подходы, можно заключить, что каждый из них обладает определёнными исследовательскими возможностями, но ни один не содержит исчерпывающей методологии анализа переходного периода. Важнейшим средством развития такой методологии может стать, как считают многие авторитетные ученые, междисциплинарность в виде широкого использования методов и концепций различных общественных наук, в первую очередь философии, истории и социологии. Авторитетнейший российский специалист в области методологии исторических исследований Б.Г. Могильницкий указывает на необходимость синтеза различных методологических подходов, «углубляющих и конкретизирующих понимание модернизационных процессов» [6. С. 20]. Фундаментальное решение проблемы изучения переходного периода в развитии российского общества, считает академик Т.И. Заславская, «может быть достигнуто лишь путём разработки специализированной теории посткоммунистических процессов, учитывающей как общие достижения со-

временной общественной мысли, так и особенности изучаемого предмета. Такая теория по определению должна быть междисциплинарной, поскольку посткоммунистические изменения затрагивают все сферы жизнедеятельности общества и все стороны общественного сознания» [7. С. 558].

Немаловажное значение для выработки методологии анализа переходного периода имеет двойственность исторического развития нашей страны, и обсуждение этого развития всегда начинается с определения места России между Востоком и Западом. Д.Е. Сорокин отстаивает точку зрения о двух вариантах цивилизационной идентификации России. Первый: Россия — часть европейской цивилизации, и её прогресс связан с развитием на этой цивилизационной основе. Второй: Россия — самостоятельная цивилизация и должна развиваться как таковая [См. 8. С.127].

Конечно, при всей самобытности российской истории, на протяжении последних, по крайней мере, трёх веков, евразийское государственное образование испытывало значительное европейское влияние. При этом даже ортодоксальные сторонники западноевропейского пути развития не считают, что россиян можно превратить в западноевропейцев. Речь идёт в первую очередь о создании экономической системы с постиндустриальной основой, функционирующей не менее эффективно, чем западные экономические системы. Поэтому А.С. Ахиезер считает, что «динамику развития общества можно понять, лишь признав дуальность динамики страны, отказавшись от рассмотрения лишь одного из начал как лежащего в основе истории России и низведения другого до уровня некоторого дезорганизующего начала. Например, отказавшись от рассмотрения славянофильско-державной точки зрения как определяющей и западническо-конституционной как результата дезорганизующего злодейства». [9. С.81]

В русле этой позиции находятся оригинальные размышления А.С. Панарина: «коль скоро мы признаём человеческую свободу в истории и связанные с нею возможности и риски, то философия... открывает свои новые жанры: вместо того, чтобы быть догматическим пророчеством о единственно возможном будущем, она объединяет две равные формы знания, одна из которых связана с открытием новых возможностей, новых шансов человека в истории, другая - с открытием новых опасностей, связанных либо с косвенными эффектами и противоречиями самого прогресса, либо - с ошибочными выборами и стратегиями» [10. С.10]. Многомерная картина общественного развития предполагает, что в самой его многовариантности и альтернативности заложены не только риски, но и возможности по-иному влиять на реальные пути развития и повышать шансы тех из них, которые более соответствуют общественным интересам. Следуя мыслям А.С. Панарина, можно заключить, что одним из методов философии переходного периода является метод «сценариев, которые мы выстраиваем по двум разным критериям: по критерию вероятности и по критерию желательности» [10. С.11].

Подытоживая рассмотрение проблематики данной статьи, следует отметить, что поиск методологии, призванной дать целостное понимание того, что происходит с Россией, в отечественном обществоведении сводится к рассмотрению методологических концепций, родившихся в западном общественном знании. Западная наука действительно внимательно отслеживает российские события и даёт немало плодотворных методологических идей, которые нам необходимо творчески использовать. Однако у нас нет веских

оснований преувеличивать значение иноземных концепций. Поиск эффективной методологии, естественно, даст больший результат, если одновременно обобщать достижения и западной, и отечественной науки. При этом представляется совершенно очевидной свобода выбора исследователем необходимых методов, а не навязывание каких-либо из них как «единственно верных». Современные весьма неординарные российские преобразования ставят перед наукой, и не в последнюю очередь — перед философией, задачи формирования таких же неординарных взглядов на цели, формы и сущность этих преобразований.

Библиографический список

1. Каменский З.О. О понятиях «метод историко-философского исследования и «рациональная реконструкция историко-философского процесса». Императивно-целевая концепция методологии историко-философского исследования. // Историко-философский ежегодник 2001. — М.: Наука, 2003. — 371 с.
2. Согрин В.В. Российская история конца XX столетия в контексте всеобщей истории: теоретическое осмысление. / Согрин В.В. // Новая и новейшая история. — 1999. — № 1. — С. 71-83.
3. Данилов А.Н. Переходное общество: Проблемы системной трансформации. / Данилов А.Н. — Мн.: ООО «Харвест», 1998. — 432 с.
4. Федотова В.Г. Типология модернизации. / Федотова В.Г. // Вопросы философии. — 2000. — № 4. — С. 3-27.
5. Барг М.А. Цивилизационный подход к истории. / Барг М.А. // Коммунист. — 1991 — № 3. — С. 27-35.
6. Могильницкий Б.Г. Полидисциплинарные технологии исследования модернизационных процессов. / Могильницкий Б.Г. — Томск: Издательство Томского университета, 2005. — 346 с.
7. Заславская Т.И. Социетальная трансформация российского общества: Деятельностно-структурная концепция. / Заславская Т.И. — М.: Дело, 2002. — 568 с.
8. Сорокин Д.Е. Россия: проблемы цивилизационного выбора. / Сорокин Д.Е. // Общественные науки и современность. — 2002. — № 6. — С. 124-134.
9. Ахиезер А.С. Выступление на «круглом столе» ученых «Методология анализа политической традиции в России». / Ахиезер А.С. // Общественные науки и современность. — 2000. — № 2. — С. 81.
10. Панарин А.С. Введение. // История философии. — М., 1999. — 432 с.

ЛАЗАРЕВ Валерий Дмитриевич, доцент кафедры истории и культурологии, директор Новокузнецкого представительства ВЭГУ.

Дата поступления статьи в редакцию: 01.06.2007 г.

© Лазарев В.Д.

УДК 100.41

А. Е. ШИРЯЕВ

Омский государственный педагогический университет

УТОПИЗМ КОНЦЕПЦИИ УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ

В последнее время концепция устойчивого развития, равно как и само понятие «устойчивого развития», получили достаточно широкое распространение не только в научной сфере, но и в других областях общественной жизни. В представленной статье основные положения концепции были рассмотрены в сравнении с современными тенденциями общественного развития, что позволило обнаружить некоторые теоретические проблемы в концепции устойчивого развития. Среди основных автор выделяет противоречие модели устойчивого развития некоторым концепциям исторического процесса, в частности, цивилизационному подходу. Кроме того, приведенный в статье анализ тенденций, преобладающих в хозяйственной жизни, таких как изоляционизм, неравномерность распределения экономических благ, необходимость выбора между решением общечеловеческих и личных задач и т.п. — позволяет судить о наличии целого ряда препятствий для реализации основной идеи концепции устойчивого развития — идеи общечеловеческой стратегии выживания. Характер выявленных противоречий, по мнению автора, во многом обусловлен особенностями техногенной, потребительской культуры, свойственной современному обществу. Таким образом, несмотря на наличие некоторых обстоятельств, допускающих возможность реализации модели устойчивого развития, процесс движения к устойчивому развитию сам по себе имеет множество разнообразных препятствий, что отдаляет концепцию от действительности.

Концепция устойчивого развития представляет собой общечеловеческую стратегию выживания в условиях кризиса современной цивилизации, симптомы которого стали очевидными в середине прошлого века. Представления об устойчивом развитии,

получившие распространение среди ученых, философов, общественных и политических деятелей, далеки от концептуального единства и являются предметом напряженных дискуссий: об этом свидетельствует обилие публикаций и научных фо-

румов, проходивших в том числе под эгидой Организации Объединенных Наций в 1992 г. (Рио-де-Жанейро) и в 2002 г. (Йоханнесбург). Об отсутствии теоретического совершенства концепции устойчивого развития свидетельствует поток критики со стороны отечественных исследователей, в частности, отмечается, что сама формулировка «устойчивое развитие» представляет собой «лингвистический нонсенс» (Моисеев Н.Н.). Устойчивость нередко ассоциируется с застоем - «например, хорошо знакомые нам застойные 70 — 80-е годы XX столетия были для России одним из наиболее стабильных исторических периодов» [1]. Кроме того, развитие как переход от одного качества к другому предполагает отсутствие стабильности, т.е. отрицает существование в рамках одного и того же качества. В целом «устойчивое развитие» отражает в большей мере стремление к уверенности в завтрашнем дне, а не фундаментальный научный принцип построения будущего.

Несмотря на то что стратегия устойчивого развития переживает этап становления, представляется возможным выделить основные ее положения [11]:

1. Столкновение человеческой цивилизации с кризисом, складывающимся из демографической, продовольственной, энергетической, экологической, гуманитарной, социально-экономической и политической составляющих, несет в себе угрозу самому существованию человечества. В истории такие обстоятельства не имеют аналогов. В связи с этим всеми государствами планеты должна быть принята и реализована модель устойчивого развития человечества, в центре которой помещаются люди с их правом на здоровую, обеспеченную и плодотворную жизнь;

2. Человечество должно жить в гармонии и равновесном взаимодействии с природной средой, подлежащей сохранению и заботе;

3. В соответствии с принципами гуманизма и демократии внутри сообщества людей должно быть обеспечены равные возможности в удовлетворении потребностей в развитии и в высоком качестве жизни, а также равные возможности для достойной жизни и развития будущих поколений;

4. Переход к устойчивому развитию предполагает целый ряд изменений в производственной и политической сферах:

- замена нынешних технологий производства безопасными для здоровья человека и окружающей природной среды и менее энерго- и ресурсоемкими;
- расширение сферы надгосударственного регулирования и управления посредством ООН и ее организаций;
- увеличение производительности труда и повышение качества жизни;
- снижение темпов прироста численности жителей Земли;
- смещение приоритетов от частных и зачастую эгоистических интересов отдельных государств или крупных транснациональных корпораций к интересам общечеловеческим.

Гармоничное, коэволюционное взаимодействие человека с природой, преодоление нищеты и войн, бесконечно долгое процветание человечества - насколько же оправданы эти мечты? Что может послужить препятствием для воплощения новой цивилизационной модели? Возможно, человечество имеет дело с очередной «научнообразной» утопией? Ответы на данные вопросы предполагается отыскать в рамках критического осмысления концепции устойчивого развития.

Сопоставление идеалов устойчивого развития с тенденциями в развитии современного общества обнаруживает наличие противоречий, которые охва-

тывают различные уровни организации социального бытия и которые, безусловно, следует принимать в расчет. Внесем некоторую ясность и выделим основные проблемы:

- во-первых, существует группа противоречий общечеловеческого, общесистемного характера;

- во-вторых, целесообразно выделить противоречия, обусловленные спецификой доминирующих общественных отношений (прежде всего производственных);

- в-третьих, имеют место противоречия на уровне социальных атомов (индивидов), детерминированные особенностями современного массового человека.

Концепция устойчивого развития в части, отражающей наиболее далекие от сегодняшнего дня перспективы, расходятся с некоторыми концепциями (моделями) исторического процесса. Фундаментальное противоречие возникает между идеей интеграции мирового сообщества в единую планетарную суперсистему (геологическую силу, по выражению В.И. Вернадского) и представлением о жизненном цикле цивилизации. Процесс объединения, с учетом уже сложившихся тенденций к глобализации, предполагает:

1. Ликвидацию искусственно созданных физических границ между государствами и запретов на перемещение, что позволит поставить в графе «*территория расселения*» для данного «культурно-исторического типа» отметку «планета Земля». Процесс ликвидации границ охватил значительное количество развитых государств, в частности европейских, где на протяжении длительного периода существует безвизовое пространство и любой гражданин способен, в свободный вечер, совершить вояж по некогда разрозненным странам Старого Света.

2. Стандартизацию культуры, что проявляется в «вестернизации» или «американизации» общественных отношений в странах, где долгое время существовал социалистический или традиционный уклад. Этот процесс не обошел стороной и Россию, в которой даже неудовлетворенность населения результатами первых либеральных реформ не развеяла убеждения значительной части граждан в необходимости движения к государству с рыночной экономикой, демократическим устройством и соблюдением прав человека, подобно странам Запада [5]. Неизбежное при этом единообразие культур следует рассматривать как упрощение системы в целом, чреватое кризисом — поучителен пример локальных культур, традиций и религиозных верований, которые были сметены волной культурного суррогата в форме ресторанов быстрого питания, сетей магазинов с идентичным, рассчитанным на массовое потребление, ассортиментом товаров для всех уголков планеты, жизненных стереотипов наподобие «американской мечты», «подлинной демократии» и т.д. По этому поводу А. Дж. Тойнби высказал недвусмысленное предположение: «по мере роста цивилизаций все более углубляется их дифференциация. Теперь мы обнаруживаем обратное: по мере распада увеличивается степень стандартизации... Надломленные цивилизации, вступая на путь распада, демонстрируют привязанность к самым различным областям деятельности - от ярко выраженного интереса к искусству до увлечения механизмами... в истории цивилизации, пережившей катастрофу надлома, как мы увидим, существует стремление к некоторой стандартной форме» [10];

3. Сложение всех векторов развития и, соответственно, единую для всех людей «историческую судьбу». Данное обстоятельство обусловлено невозможностью решения глобальных проблем и обеспечения безопасности без объединения усилий со стороны

всех субъектов политической власти. Статус самой концепции устойчивого развития — *общечеловеческая* стратегия выживания, новая *глобальная* модель цивилизационного развития. В мире будущего нет места частным, эгоистическим интересам, которые преследуются без учета последствий для населения других государств. Симптомом выработки единого вектора очевидны — это повышение роли надгосударственных субъектов управления (например, Организации Объединенных Наций, Европейского парламента, выработка и ратификация международных соглашений о сотрудничестве в различных областях, создание транснациональных предприятий и т.д.).

Таким образом, наличное социальное бытие как параллельное существование многих культурно-исторических типов, в соответствии с логикой, характерной для концепции устойчивого развития, должно уступить место существованию лишь одной цивилизации. Однако не ожидает ли объединенное человечество, как и любую цивилизацию, трагическая последовательность, выявленную А. Дж. Тойнби и другими сторонниками цивилизационного подхода к осмыслению исторического процесса, «возникновение — рост — надлом — разложение»? Вывод в данном случае очевиден: «незачем создавать единое человечество и цивилизацию, — так как подобная целостность неминуемо разложится и погибнет, тем более, развиваясь на грани кризиса и катастрофы» [8].

К аналогичному выводу можно прийти другим путем, проводя аналогию между социумом и явлениями живой природой. Современная биология постулирует смертность любого организма, следовательно, объединенное человечество как организм обречено на гибель, разменяв «бытие популяции» на «индивидуальное бытие». Уместно процитировать здесь Г. Спенсера: «Равновесие есть конечный результат превращений, претерпеваемых каждым развивающимся агрегатом... Прежде чем установится окончательное равновесие, могут быть переходные стадии уравниваемости движений (как в Солнечной системе) или уравниваемости функций (как в живом организме); но неизбежным пределом изменений, в которых заключается эволюция, является состояние покоя в неорганических телах или смерть в органических телах» [9]. Бессмертны при благоприятных внешних условиях лишь популяции и другие высшие таксоны организмов, в остальных случаях разрушение неизбежно.

Также вызывают сомнения в возможности перехода к устойчивому развитию тенденции, преобладающие в современном обществе, прежде всего в хозяйственной сфере. Существуют ли эффективные способы воздействия на крупных «игроков» в мировой экономике с целью преодоления частных, эгоистических интересов во имя общего блага? Утвердительный ответ на данный вопрос не соответствует сложившейся обстановке по нескольким причинам. Крупные хозяйствующие субъекты, транснациональные корпорации или государственные предприятия-монополисты обладают значительным лобби. Они всегда могут спекулировать, воздействуя на общественное мнение и тем самым оказывая давление на власть, популистскими словосочетаниями («дополнительные рабочие места» или «значимые для государства налоговые отчисления» [3]. Кроме того, экономическое благополучие неотделимо от политической стабильности и маловероятно, что лица, наделенные властными полномочиями, пойдут на непопулярные меры во имя общего дела — сохранения природной среды — за счет ликвидации «градообразующих» предприятий, усиления ответственности за производственное загрязнение и т.д. В подобных случаях, как правило, наибольший ущерб

получают рядовые труженики, утрачивая постоянное место работы или испытывая финансовые затруднения в связи с «распределением» налогового бремени. В итоге, чиновники утрачивают поддержку на очередных выборах и порочный круг замыкается. Невозможность принять решительные меры по ограничению антропогенного давления на окружающую среду обусловлена общемировой тенденцией к демократизации и «прозрачности» системы управления. Правительство, ввязавшееся в борьбу за соблюдение отечественными и иностранными хозяйствующими субъектами экологических требований, рискует подвергнуться самым разнообразным обвинениям: от предвзятости и недопустимого вмешательства в действие рыночных механизмов до тоталитаризма и ксенофобии. Кроме того, непреодолимым препятствием является нищета значительной части населения (примерно трети жителей Земли) [6]. Правительства развивающихся стран вынуждены закрывать глаза на ущерб, наносимый природе, в процессе решения первоочередных социальных задач. Разрушение сложнейших экологических систем и снижение биологического разнообразия представляется меньшим злом, по сравнению с отсутствием источников чистой воды, учреждений здравоохранения и образования, продуктивных сельскохозяйственных предприятий и т.д. Природа приносится в жертву во имя благополучия людей — данный подход приводит лишь к отсрочке катастрофы. За быстрые, дешевые, эффективные, но экологически небезопасные меры, направленные на повышение качества жизни так или иначе придется расплатиться.

Таким образом, глубинные противоречия между стремлением к получению *прибыли* и *экологическими требованиями*, между необходимостью решения *общечеловеческих задач* и необходимостью сохранения в ближайшей перспективе суверенитета отдельных государств, *между искоренением нищеты и защитой биосферы*, отдаляют концепцию устойчивого развития от действительности. Этими обстоятельствами перечень препятствий на пути к ноосферному типу цивилизации, безусловно, не исчерпывается. В современном обществе по-прежнему имеет место *изоляция* и попытки противопоставления отдельными государствами «собственного пути» главному вектору исторического развития, *стремление доминировать* и навязывать свою волю участникам общечеловеческого диалога.

Не менее значительны препятствия, обусловленные особенностями современного человека-потребителя, с его разнообразными и зачастую искусственно сформированными потребностями. В прошлом веке выдающиеся умы человечества начали бить тревогу по поводу негативных изменений, вызвавших духовное вырождение *Homo Sapiens*, его превращение в «массового человека» (Х. Ортега-и-Гассет), «авторитарную личность» (Э. Фромм), «человека цивилизации» (Н. Бердяев).

Повседневная активность современного человека не оставляет времени для возвышения над обыденностью, он поглощен «чистым» стремлением — добиться повышения по службе, заработать больше денег, купить новую квартиру и т.д. *Погоня за материальными благами и фатальная устремленность в будущее* лишает человека настоящего. В современном мире «чувство бытия, бескорыстная радость бытия — состояние, доступное немногим», а последствия этого гораздо серьезнее, чем может показаться — отсутствие подобного опыта превращает человека в раба собственной активности, а окружающую его природу — в материал преобразовательной деятельности. Какие бы при этом правильные и красивые слова ни

говорились о необходимости беречь природу, о ценности всего живого, это мало что изменит, коль скоро на реальной шкале ценностей обладание жизненными благами значит больше, чем сама жизнь» [4].

В современном обществе, где наблюдается безудержный рост запросов, удовлетворять которые невозможно без совершенствования и расширения техносферы, человек постепенно превращается в *приложение к стремительно усложняющимся техническим средствам*, осуществляя второстепенные, вспомогательные функции, что в конечном итоге обуславливает символику тоталитарного технократического государства. В нем, как в огромной машине, человек - ничтожный винтик, выполняющий такую же ничтожную, в масштабах системы, роль, деталь которой в случае необходимости легко заменить. В техногенной, потребительской культуре, в которой люди редуцированы к шестеренкам, не остается места для нравственного совершенствования и свободы. По этому поводу есть меткое замечание Н. Бердяева: «Человеку цивилизации со всеми его недостатками противостоит не природный человек, а духовный человек... И вопрос не в том, чтобы идти от цивилизации к природе, а в том, чтобы идти от цивилизации к свободе» [2].

Не менее значима проблема «скученности» людей в городских муравейниках, ставших доминирующей формой обжития. Как отмечает К. Лоренц, человеку «угрожает то, что почти никогда не случается с другими живыми системами, - опасность задохнуться в самом себе... Нужно побывать в действительно безлюдном краю, где соседей разделяет много километров плохих дорог, и зайти незванным гостем в какой-нибудь дом, чтобы оценить, насколько гостеприимен и человеколюбив бывает человек, когда его способность к социальным контактам не подвергается длительной перегрузке» [7].

Данный список можно продолжать, открывая все новые и новые препятствия на тернистом пути к устойчивому развитию, достижение которого требует от человечества практически неосуществимого — преодоления самого себя, переустройства техногенного общества и развития «человеческих качеств», о роли которых говорил основатель Римского клуба А. Печей. Однако, несмотря на обилие и разнообразие препятствий, которые обнаружены и еще будут выявлены в процессе движения к устойчивому развитию, следует отметить обстоятельства, вселяющие надеж-

ду. Во-первых, концепция устойчивого развития вышла за пределы научно-исследовательских учреждений и стала предметом обсуждения на самом высоком уровне. Во-вторых, некоторые элементы новой модели цивилизационного развития закреплены законодательно и воплощаются в жизнь в рамках специализированных программ, например, в концепции устойчивого развития Российской Федерации. В-третьих, необходимо учитывать потенциал социальной самоорганизации, поскольку людям свойственно проявлять в условиях кризиса нечеловеческие способности.

Библиографический список

1. Ашмарин И.И. Устойчивое человеческое развитие: размышления о понятии. // Философия науки. — 2001 г. - №3, стр.77.
2. Бердяев Н. О рабстве и свободе человека. Цит. по: Баландин Р.К. Ноосфера или техносфера. // Вопросы философии. — 2005 г. - №6, стр. 113.
3. Бек У. Общество риска. — М.: 2001 г.
4. Гайдено В.П. Природа в религиозном мировосприятии. // Вопросы философии. — 1995 г. - №3, стр.46.
5. Диличенский Г.Г. «Запад» в российском общественном сознании. // Общественные науки и современность. — 2000 г. - №5, стр. 8.
6. Келле В.Ж. Искоренение нищеты — императив XX века. // Человек. — 2000 г. №3, стр. 42-46.
7. Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества. URL: <http://www.igrunov.ru/2007-06-25>.
8. Разумовский О.С. Три подводных камня устойчивого развития человечества. // Вопросы философии. — 2005 г. - №2, стр.41.
9. Спенсер Г. Опыты научные, философские и политические. ВЗТ, т.2, - М., 1997 г., стр. 312.
10. Тойнби Дж.А. Постигание истории. URL: <http://www.gumilevica.kulichiki.net/2007-06-25>.
11. Урсул А.Ф. Стратегия устойчивого развития и новый этап в учении о ноосфере. // Безопасность Евразии. — 2001 г., №3.

ШИРЯЕВ Александр Евгеньевич, проректор.

Дата поступления статьи в редакцию: 01.08.2007 г.

© Ширяев А.Е.

Научная книга на постсоветском пространстве

Российские академические журналы

В структуре академических журналов, выпускаемых в России, 3,8 % - общеакадемические межотраслевые; 15,4 % - гуманитарные; 24,7 % - физико-математические; 7,8 % - технические; 15 % - химические науки и науки о материалах; 19,7 % - науки о жизни; 9,3 % - науки о Земле. В общей массе журналов 4,3 % составляют научно-популярные. В современном виде выпускается с 1852 г. журнал «Известия Академии наук». Серия литературы и языка; с 1865 г. — «Известия Русского географического общества»; с 1866 г. — «Математический сборник и «Записки Всероссийского минералогического общества».

В настоящее время наблюдается рост тиражей академических журналов в группе до 500 экз. Ширится обмен изданиями между академическими библиотеками стран СНГ.

Из выступления генерального директора НПО «Издательство «Наука» РАН, директора Научного центра исследований истории книжной культуры РАН В.И. Васильева
По материалам II Междунар. науч. конф. Рекомендовано УМО.

СУЩНОСТЬ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ЕЕ ОСМЫСЛЕНИЯ

В данной статье уточняется и конкретизируется понятие «глобализация», а также раскрывается ее сущность. В работе говорится об основных этапах осмысления данного процесса. Цель исследования — показать многоаспектность понятия «глобализация», неоднозначное отношение ученых к данной проблеме.

В последние годы важнейшей темой научных и околонаучных исследований стали процессы глобализации современного мира. При этом тот или иной конкретно-научный анализ касался, как правило, отдельных аспектов глобализации, поскольку глобализация, как всякое общее понятие, несет в себе множество конкретных значений и смысловых оттенков. Сегодня перед мировым сообществом, вступившим в эпоху многоаспектной глобализации, стоит комплекс задач, решение которых может обеспечить только системный подход. Известные специалисты в данной сфере теоретического знания отмечают: «В социальном управлении вместо превалировавших прежде локальных, отраслевых задач и принципов ведущую роль начинают играть комплексные проблемы, требующие тесного взаимоувязывания экономических, социальных, экологических и иных аспектов общественной жизни» (5, с.559). Теперь, когда мир в значительной степени «замкнулся» территориально (на планете теперь нет неизвестных или недоступных территорий), экономически (посредством мировой торговли, свободного перемещения капиталов), политически (в силу всесторонних межгосударственных отношений), наконец, информационно (посредством Интернета, средств массовой коммуникации) необходимо посмотреть на его части со стороны целого.

Таким образом, можно говорить о том, что глобализация — явление именно современного мира, и, хотя она вбирает в себя многие свойства общемировых процессов взаимодействия, она представляет собой явление принципиально новое в истории человечества, она не является простым продолжением существовавших прежде интеграционных общемировых тенденций. Все авторы при самых различных методологических подходах и при самых различных представлениях о глобализации отмечают глубокую противоречивость данного феномена. Понятием «глобализация» обозначается широкий спектр событий и тенденций: развитие мировых идеологий, интенсивная борьба за установление мирового порядка, скачкообразный рост числа и влияния международных организаций, ослабление суверенитета национальных государств, появление и развитие транснациональных корпораций, рост международной торговли, интенсивные массовые миграции и формирование мультикультурных сообществ, создание планетарных СМИ, экспансия западной культуры во все регионы мира и т. д. В настоящее время не существует точного определения термину «глобализация». Человечество переживает период интенсивного нарастания своей целостности, формирования общемировых экономических, политических, культурных систем, далеко выходящих за рамки отдельных государств. Отсюда и вошедший в повседневный обиход термин «глобализация» (от лат. Globus — шар, от франц. Global — всеобъемлемый, всеобщий).

В то же время широкое понимание процесса глобализации предполагает поиски его предпосылок еще в древние времена, в историческом развитии человечества. Глобализация есть результат длительного по времени исторического процесса с чередованием замедления и ускорения темпов развития, сопровождаемого рывками научно-технического процесса. А. Н. Чумаков считает, что глобализация, будучи результатом развития общественных структур, впервые реально обозначилась лишь в эпоху Великих географических открытий. Вначале она стала проявляться лишь в общих чертах, затем, с середины XIX в. — более зримо и лишь во второй половине XX в. заявила о себе в полную силу. Ход этих событий отчетливо просматривается начиная с 1500 г. — точки перелома, окончательно «замкнувшей» мир человека в масштабе планеты. Магеллан, обогнув Землю, положил тем самым начало формированию единого географического мирового пространства. Гагарин своим полетом завершил этот процесс — процесс экстенсивного освоения человеком планеты и формирования территориального единства мировой (глобальной) цивилизации. Интернет и современные средства коммуникации относятся уже к иному этапу данной эпохи — этапу интенсивной глобализации (14, с.164).

М.А. Чешков считает, что эволюцию глобальной общности можно подразделить на три этапа: прото-глобализация — от неолитической революции до Осевых времен; зарождение глобальной общности — от Осевых времен до эпохи Просвещения и индустриальной революции; формирование глобальной общности — последние 200 лет до конца XX в. (13, с.122).

К.З. Акопян отмечает, что глобализация не представляет собой единый процесс, а является суммой разнородных процессов. По мнению К.З. Акопяна, пока нет достаточных оснований однозначно говорить о полноценности процесса глобализации, поскольку он только набирает скорость, обретает силу, а главное — еще далеко не завершил свою экспансию по отношению ко всем без исключения государствам и народам, т.е. не стал в полном смысле глобальным (1).

Обширное проблемное поле, соответствующее феномену глобализации, породило неоднозначность трактовок, что позволило разделить исследователей на три группы — революционных глобалистов (гиперглобалистов), эволюционных глобалистов и скептиков. Революционный глобализм (гиперглобализм), имеет своих последователей в основном в среде политиков и бизнесменов. В основе их идей — неolibеральная теория, когда глобализация рассматривается как специфический вариант интернационализации хозяйственной, политической и культурной жизни человечества, ориентированный на форсированную экономическую интеграцию в глобальных масштабах с максимальным использованием научно-технических достижений и

свободно-рыночных механизмов. К этой группе исследователей можно отнести главных идеологов глобализации Карла Поппера, Жак Аттали, Френсиса Фукуяму, Збигнева Бжезинского, Джорджа Сороса и др.

Карл Поппер считал западное общество образцовым и в работе «Открытое общество и его враги» определял «открытое общество» как тип социальной организации, в рамках которого утверждаются и развиваются институты, «содействующие свободе тех, кто не ищет выгоды». К. Поппер использовал идею о двух типах обществ — открытых и закрытых. Разница между открытым и закрытым типом общества состоит в том, что в первом господствует абсолютизм (монизм, тоталитаризм), а во втором — релятивизм (плюрализм, демократизм). Общества первого типа «закрыты» для активных изменений своих нравственных, юридических и прочих установок, а общества второго типа, наоборот, мобильны и динамичны. Главное достижение «открытого общества» К. Поппер видел в демократии и свободном рынке (8).

Жак Аттали в своих работах пишет о приближающемся витке торгового строя, который рано или поздно наступит, так как это объективный этап общественной истории. Ж. Аттали выделяет в человеческой истории три эпохи — религиозную, завоевательную и торговую. Первая выдвинула культ Бога, вторая — культ Силы и третья культ Денег. Высшим олицетворением религиозной эпохи стал священник, завоевательной эпохи — вождь (король, царь и т.п.), торговой эпохи станет финансист («новый кочевник») — гражданин мира. Две первые эпохи в развитии общества Ж. Аттали рассматривает как неудачные попытки глобализации — стирания границ между государствами. Так, в религиозную эпоху христиане пытались объединить человечество под эгидой своего Бога, а мусульмане — своего. В эпоху завоеваний подобная попытка предпринималась великими полководцами (Александром Македонским, Чингисханом). А третья попытка глобализации человечества будет осуществлена представителями финансовой элиты «новыми кочевниками». Они, как подлинные граждане мира, лишены каких-либо национальных или культурных предрассудков, перевернут ритм жизни. Используя современные информационные технологии, они превратят человеческое общество в единое финансово-экономическое пространство (2).

Джордж Сорос подходит к изучению проблемы глобализации с точки зрения глобализации финансовых рынков и растущего доминирующего влияния на национальные экономики глобальных финансовых рынков и транснациональных корпораций. Он отмечает большое положительное значение глобализации, «она открыла людям новые возможности для новаторства и предпринимательства, ускорила глобальный экономический рост». Дж. Сорос придирает слову «глобализация» узкое, финансово-экономическое, значение (9).

Эволюционные глобалисты считают современную форму глобализации исторически беспрецедентной, не сравнимой ни с каким иным порядком. Они говорят о постепенной адаптации государств и обществ к взаимозависимому нестабильному миру. Считают, что глобализация — мощная, трансформирующая мир сила, ответственная за эволюцию обществ, за изменение всего мирового порядка.

Так, В. Толстых отмечает, что, говоря о глобализации и глобальном обществе в социофилософском плане, следует зафиксировать становление нового типа социальности и мироустройства, который буквально по всем формам и параметрам — социальной организации, власти, идеологии, экономики, этноса, образа жизни и т.д. — отличается от ныне существующего социума и миропорядка (10, с.364).

М.С. Горбачев говорит о глобализации как об объективном явлении, обусловленным в первую очередь технологической революцией в сфере информационных технологий и телекоммуникаций, и при этом видит необходимость различать глобализацию и политику неолиберального глобализма, которая позволяет США и странам «семерки» направлять этот процесс в собственных интересах (6, с.254).

На протяжении последнего времени с прямой или косвенной критикой теории и практики глобализации выступил широкий круг исследователей, политиков, общественных деятелей. В соответствии с нашей классификацией их можно отнести к скептикам. Они видят в глобализации распространение западного модернизма, а мировую интернационализацию рассматривают как побочный продукт распространяющегося американского миропорядка, понимая под глобализацией унификацию жизни на основе единых либеральных ценностей путем навязывания ценностей развитых индустриальных стран другим обществам.

В России ярким идеологом антиглобализма стал Г.А. Зюганов. Под глобализацией (в самом широком смысле этого слова) Г.А. Зюганов понимает освоение Земли человеком. Но современный этап глобализации характеризует следующими особенностями: технологической (закрывающейся в «экстенсивном распространении хозяйственной деятельности человечества по поверхности земной суши»), экономической (состоящей в углублении «мирового разделения труда»), политической (выражающейся в том, что международные отношения между различными странами становятся мировыми), культурной (проявляющейся в культурном взаимообогащении различных народов). Но главное внимание Зюганов уделяет политической составляющей глобализации. Проявляется она в современном мире в следующем: 1/6 от всего человечества, составляющая «золотой миллиард», уже давно перешла на отношения, при которых рынок жестко регулируется со стороны государства, тогда как остальным 5/6 навязывается стихия свободного рынка, никак не контролируемого со стороны государственной власти. Остальному миру навязывается ультралиберальная модель, а, по сути, режим управляемого хаоса, чтобы скрыть механизм неэквивалентного обмена, посредством которого «золотой миллиард» эксплуатирует периферию (7, с.48).

В ходе нашего исследования хотелось бы еще раз остановиться на проблеме «глобализация = американизация», поскольку именно такая точка зрения является преобладающей в широких кругах общественности, то есть у группы людей, далеких от научных или околонаучных кругов. Общественное мнение в большинстве своем формируется благодаря выступлению политиков, ученых, чей авторитет не подвергается сомнению и чьи слова безоговорочно принимаются на веру. Фрэнсис Фукуяма берет за основу образцового американский тип общества. В работе «Конец истории и последний человек» под «концом истории» имеется в виду окончание общественно-формационного развития. Во время написания статьи, ее автор занимал должность заместителя директора отдела политического планирования в Госдепартаменте в администрации Дж. Буша-старшего. Интеллектуальное и политическое происхождения Фукуямы сделало его подходящей кандидатурой на роль автора тезиса о «Конце истории» и защитника идеи всемирного торжества западного либерального капитализма. Фукуяма — сторонник глобального и прогрессивного утверждения либерального капитализма западного образца. То, свидетелями чего мы, вероятно, являемся, есть не просто конец холодной войны или окончание какого-либо периода послевоенной истории, но конец истории как таковой: то есть ко-

нец идеологической эволюции человечества и универсализация западной либеральной демократии как окончательной формы человеческого правления (11)

Среди теоретиков глобализации также Збигнев Бжезинский. В своих трудах он пропагандирует установление американского гегемонизма во всем мире, объясняя это стремительным экономическим ростом США в XX веке, который, в свою очередь, стал следствием благоприятных условий, в которых оказалась культура США. Культурное превосходство является недооцененным аспектом американской глобальной мощи. Что бы ни думали некоторые о своих эстетических ценностях, американская массовая культура излучает магнитное притяжение, особенно для молодежи во всем мире. Американские телевизионные программы и фильмы занимают почти три четверти мирового рынка, американская популярная музыка также занимает господствующее положение, и увлечения американцев, привычкам в еде и даже манере одеваться все больше подражают во всем мире (4).

Р. Бергер и С. Хантингтон проводили исследования процесса глобализации культуры в десяти странах, результатом данного исследования стала совместная монография «Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире». Авторы попытались нарисовать картину культурной динамики глобализации. Безусловно, есть зарождающаяся глобальная культура, и она по своему происхождению и содержанию, безусловно, американская. Это не единственное направление изменений в современном мире, но, как я попытаюсь показать, это преобладающая тенденция, которая проявляется и, вероятно, будет проявляться в обозримом будущем (3).

На наш взгляд, глобализация на самом деле надвигается с Запада, несет отпечаток политического и экономического могущества Америки, тем не менее глобализацию нельзя назвать господством Запада над остальным миром, она затрагивает Соединенные Штаты так же, как и другие страны. На повседневную жизнь глобализация влияет не меньше, чем на события мирового масштаба.

С.Л. Удовик опираясь на работы ученых, занимавшихся проблемами глобализации, выделяет сценарии возможного течения глобализации.

Первый сценарий — «глобальная гомогенизация» — культурная унификация под влиянием «культурного империализма». Все страны копируют западный образ жизни, происходит унификация товаров, услуг, культурного продукта. Такое мировое общество строится под эгидой мирового правительства и основывается на своих базовых ценностях.

Второй сценарий — «периферийная коррупция» — предполагает разложение западной культуры на периферии глобального мира и образование «культурной свалки». Периферийные культуры отфильтровывают и оставляют для употребления культурные продукты только самого низкого уровня — то, что называется массовой культурой. Такой мир будет состоять из стран центра, периферийных стран и стран, «выброшенных на обочину».

Третий сценарий — «мозаичных культур», т.е. мир защищенных, замкнутых, конкурирующих и враждующих цивилизаций.

Четвертый сценарий — эгалитарный мир открытых государств всеобщего благосостояния, между которыми существует интенсивный культурный обмен. В основу этого мира закладываются базовые ценности, лежащие в основе различных цивилизаций. Глобализация такого типа существенно раздвигает горизонты индивидуальной свободы и позволяет говорить на нескольких языках и чувствовать себя свободно в иной культурной среде (11).

Итак, глобализация это процесс формирования определенной мировой целостности, единой мировой системы. Однако проблема глобализации характеризуется сложностью и многоаспектностью, наличием большого количества форм глобализации (экономической, политической, информационной и т.д.), каждая из них не отражает сути этого сложного и противоречивого процесса. Необходимо различать как минимум пять аспектов глобализации: экономическая, политическая, общие экологические ограничения, глобализация коммуникаций, глобализация культуры.

Как отмечалось выше, существует множество трактовок понятия глобализации, не меньше и точек зрения ученых относительно ее происхождения, то есть выяснить суть феномена глобализации достаточно сложно. Она выражается в резком расширении и усложнении взаимосвязей и взаимозависимостей народов и государств. Это новая стадия общественного развития в общепланетарном масштабе, ставшая возможным благодаря достижениям науки и техники. Итак, с начала 1990-х гг. глобализация стала определяющим фактором мирового развития и международных отношений, придя в этом качестве на смену противостоянию двух антагонистических систем — капитализма и социализма. Сама этимология слова «глобализация» говорит о процессах планетарного масштаба, которые затрагивают различные сферы общественной жизни, имеют объективный характер и разворачиваются в естественно-историческом контексте.

Библиографический список

1. Акопян, К.З. Культура в глобализирующемся мире // Безопасность Евразии, 2002, №4. - 398 — 419 с.
2. Аттали, Ж. Линии горизонта. М., 1993; Аттали Ж. На пороге нового тысячелетия. М., 1993, с.135.
3. Бергер, П., Хантингтон С. Многоликая глобализация. М.: Аспект-пресс, 2004, с. 9.
4. Бжезинский, З. Великая шахматная доска. Господство Америки и его стратегические императивы. М., 2005. 256с.; Бжезинский, З. Выбор. Мировое господство или глобальное лидерство. М., 200., 288 с.
5. Блауберг, И.В., Юдин Э.Г., Садовский В.Н. Системный подход //Новая философская энциклопедия: в 4-х т. М., 2001, Т.3.559 с.
6. Горбачев, М.С. и др. Грани глобализации: трудные вопросы современного развития. М., 2001, 254 с.
7. Зюганов Г.А. Глобализация и судьба человечества. М., 2002., С.48.
8. Поппер, К. Открытое общество и его враги. М., 1992. В 2-х томах., 448 с., 526 с.
9. Сорос, Дж. Заметки о глобализации. М., 2001, 1200 с.
10. Толстых, В. Глобальные вызовы и поиски ответа: социокультурный аспект // Грани глобализации: трудные вопросы современного развития. М., 2003, 364 с.
11. Удовик, С.Л. Глобализация: семиотические подходы. М., 2002, 350 с.
12. Фукуяма, Ф. Конец истории и последний человек. М., 2004, 588 с.
13. Чешков, М.А. Глобализация: сущность, нынешняя фаза, перспективы. Pro et Contra. 1999. Том 4. № 4. с.122.
14. Чумаков, А.Н. Глобализация. Контуры целостного мира: монография. М., 2005.

КИММЕЛЬ Мария Владимировна, аспирант кафедры социологии и культурологии.

Дата поступления статьи в редакцию: 20.05.2007 г.

© Киммель М.В.

ФЕНОМЕН САМОУБИЙСТВА КАК ВИД КАТАСТРОФЫ

Данная статья рассматривает феномен самоубийства через понятие “катастрофа”. Множественные изменения условий существования приводят систему к кризису. Это состояние содержит в себе несколько вариантов дальнейшего развития системы. Движение к большей целостности является одним из направлений развития системы. Другим направлением является самоубийство. Также в статье автор описал специфические особенности выбора суицида как направления выхода из кризиса; самоубийство как вид катастрофы.

Катастрофа — внезапное, неожиданное событие, часто быстротечное, но всегда имеющее длительные и серьезные последствия. Это внезапный ответ системы на плавное изменение внешних условий [1]. Катастрофа изменяет прежний способ развития и устанавливает, делает возможным новый способ, отличный от предыдущего. В основе своей она является революционным изменением.

Катастрофе предшествует кризис, который представляет собой неустойчивое переходное состояние, связанное с прекращением функционирования восстановительных процессов (механизмов системы). Это рубеж, с которого возможны два пути развития — к гибели или к жизни. Система, находясь в кризисном состоянии, мобилизует свои ресурсы, что способствует переходу на новый уровень развития, преодолению кризисного состояния. Если этих ресурсов недостаточно, то система погибает. В целом кризис есть нарушение равновесия и в то же время переход к некоторому новому равновесию.

В ситуации изменения условий существования, выходящих за рамки адаптационных возможностей системы, возникает неравновесное состояние, пиком которого является точка бифуркации.

Существуют характерные особенности неравновесных состояний. Одна из них состоит в том, что ничтожно малое воздействие может приводить к длительным и неожиданным последствиям. Находясь в точке бифуркации, система потенциально имеет различные направления дальнейшего развития, которые зависят от случайного воздействия и не могут быть точно предсказаны. Другой особенностью является то, что нарушение равновесия и интенсификация обмена со средой информацией и энергией приводит к усилению взаимодействия (когерентности) между элементами системы.

У человека как системы, равновесные и неравновесные состояния во многом определяются психикой, которая обладает свойством отражения внешних и внутренних условий существования человека и реагирует на любое изменение этих условий. Состояния повышенной психической активности (счастье, тревога, страх, ужас), а также, состояния пониженной психической активности (подавленность, тоска, скука), характеризуются неравновесностью. Человек, как любая система, не может долгое время находиться в неравновесном состоянии, в этом случае расходуется много энергии, поэтому он стремится к устойчивости, к выходу из точки бифуркации. В момент преодоления неравновесного состояния происходит смена пути развития системы, так называемая катастрофа.

Один из видов катастроф — это движение к большей целостности, которое характеризуется внутренней обусловленностью, определяющей специфику, уникальность человека, приближением к понятию сущность. Этому движению способствует то, что сознание становится более восприимчивым к бессознательным движениям — при нахождении системы в неравновесном состоянии происходит усиление взаимодействия между частями системы. Данный факт, с одной стороны, усугубляет состояние кризиса человека, так как всплывают вытесненные конфликты; с другой — это же самое обстоятельство дает потенциально новые возможности выхода из кризисного состояния, которые не были известны сознанию, увеличиваются возможности творческого разрешения.

Многие философы и психологи говорили о том, что в человеке существуют изначально две силы, между которыми постоянно идет борьба. В частности, З.Фрейд полагал, что любому живому существу присуще влечение к самоуничтожению и уничтожению других. Человек в его концепции выступает аренной двух противоборствующих влечений, созидающего Эроса и разрушительного Танатоса. С.Ф.Денисов называл эти силы — витальностью и танатальностью. В религиозных учениях речь шла о борьбе божественного и дьявольского начал в человеке. В случае, когда вторая сила оказывается сильнее, возможен выбор другого вида катастрофы — самоубийства. Если же не происходит выбора какого-то одного из перечисленных направлений развития, то могут возникнуть патологические состояния.

Самоубийство (суицид) — это осознанное лишение себя жизни [2]. Данный феномен является одним из возможных путей преодоления человеком неравновесного состояния.

Выбор стратегии поведения и развития определяется:

- 1) системой ценностей, которой придерживается (и сознательно и бессознательно) субъект;
- 2) пониманием реальности, моделью действительности (идеальным образом, существующим в сознании), которую принимает субъект [3].

В историческом аспекте отношение человека и общества к выбору самоубийства как стратегии поведения, менялось в зависимости от приоритета ценностей — от категорического неприятия, через толерантное отношение, к принятию самоубийства, при определенных условиях. Категорическое неприятие можно наблюдать у иудеев — для них свобода была экзистенциальной ценностью, но самоубийство считалось разрушением возможности творческого со-

зидания, которую дал Бог, или, например, в исламе самоубийство — тяжелейший из грехов; в православии самоубийство приравнивается к убийству.

Толерантное отношение можно увидеть на определенных этапах египетской цивилизации. В эпоху Возрождения отношение к самоубийствам стало более терпимым по сравнению со средневековьем, например, М.Монтень говорил, что невыносимые боли и опасения худшей смерти являются вполне оправданными побуждениями к самоубийству. В Новое время эти взгляды развивались, например, в работах Юма, который полагал, что вопрос о самоубийстве несколько не противоречит Божьему промыслу, который проявляется не в отдельных событиях, а в общей гармонии, всякое событие является важным для беспредельной вечности.

Существовали культуры и эпохи принятия самоубийства, при определенных условиях, оно было оправданным. Например, в Талмуде попытка самоубийства рассматривалась как преступление, подлежащее суду и наказанию, однако допускалось, что преступник мог действовать в состоянии умоисступления, и потому больше нуждался в жалости; либо предпочтение отдавалось самоубийству в случаях принуждения идолопоклонству, инцесту или убийству, а также при угрозе обращения в другую веру. В некоторых случаях, самоубийство было доказательством наличия человеческих ценностей, учитывая условия его совершения, например, стоики, ценили неограниченное проявление свободы, которое предусматривало и право выбора одного из многих вариантов ухода из жизни; японская культура, где самоубийство сохраняется в традициях и считается героическим поступком. Таким образом, ценностные ориентации, господствовавшие в общественном сознании, влияли на выбор или не выбор человеком самоубийства как стратегии поведения.

В настоящее время религия уже не играет той роли, в определении приоритета ценностей для человека. Она утратила влияние на жизнь человека. Основным достоянием новоевропейской личности стали не послушание и смирение, а ум, сила и вера в себя. Неприятные эмоции стали делом самого человека. Одиному и самодостаточному современному человеку справиться со своими несчастьями сложно без той поддержки, которую давала ему мощная религиозно ориентированная общность, что подтверждается статистикой, которая говорит о росте числа самоубийств в различных странах, в том числе и развитых. Помощь в определении приоритета ценностей могла бы оказать культура, но и она в настоящее время находится в кризисном состоянии, что усугубляет положение человека, которому приходится искать опору в самом себе.

Помимо системы ценностей, которой придерживается субъект при выборе стратегии развития, столь же важную роль играет принятая модель действительности (идеальный образ), на которую накладывает отпечаток идеал. Соединение идеала и реальности всегда было труднейшим вопросом жизни человека, т.к. обычно они находились в противоречии друг с другом [4].

Человек, который выбирает самоубийство, должен переосмыслить не только представление о жизни, но и представление о смерти. С одной стороны, смерть предстает перед человеком как символ освобождения, ей отдается безусловный приоритет перед жизнью, в этом случае наступает насущная опасность самоубийства. С другой — человек поворачивается лицом к смерти, и в этот момент может произойти переход — он может жить, но уже качественно изменившись. «Здесь в этот решительный момент существования, когда человек становится

человеком и узнает свое ужасающее одиночество во вселенной, перед ним открывается боязнь мира, как боязнь смерти, предела, пространства. Здесь заложено начало высшего мышления, которое вначале есть размышление о смерти» [5].

Само восприятие жизни как основополагающей ценности может парадоксальным образом приводить к суициду. Это происходит в случае, если как ценность воспринимается не «жизнь-как-таковая», а «жизнь-такая-как-я-хочу». Причиной самоубийства является неразрешимый конфликт между образом мира, выстроенным человеческим сознанием — и мира как такового, то есть конфликт должного и сущего.

В настоящее время различные стороны действительности переживают глубокий кризис. Данная ситуация способствует утрате надежды, что является специфической чертой состояния, в котором осуществляется выбор самоубийства как катастрофы.

Состояние безнадёжности приводит к резкому снижению способности к конструктивному планированию будущего. Чтобы понять безнадёжность, необходимо, рассмотреть значение надежды для человеческого бытия. Сущность надежды может быть определена как «психически напряженное интеллектуально-эмоциональное состояние ожидания, упования, с большей или меньшей степенью уверенности свершения желаемого в результате сознательных усилий, благоприятного стечения обстоятельств, счастливой случайности» [6]. Осознанная надежда — это мощный внутренний стимул напряженной, целеустремленной, волевой деятельности. Существует большая вероятность того, что человек, находясь в неравновесном состоянии, но у которого есть надежда, выберет движение к большей целостности, как способ преодоления неравновесного состояния. По мнению Б.Т. Лихачева, надежда является инстинктом, который передается генетически и является составной частью общего инстинкта самосохранения человека. «В европейской культуре традиционно надежда выражает парадигму позитивного восприятия мира, основополагающего доверия к бытию» [7]. Значит, надежда позволяет человеку оставаться открытым миру, другим людям, всему тому, что составляет бытие человека. Открытость способствует поддержанию равновесия в человеке как системе.

В человеческом сознании надежда связана с такими явлениями духа, как вера и любовь. Надежда венчает веру, придает ей смысл и жизненность. Тесная связь надежды с любовью, искренней, глубокой, интеллектуально-эмоциональной привязанностью человека к природе, людям, всем живым существам. Надежда, что эта любовь поможет тем, к кому она направлена. Таким образом, надежда является одним из основополагающих компонентов бытия человека. Различные виды надежды (метафизические, реалистические, иллюзорные) составляют содержание духовной жизни человека, психологический фундамент его нормального существования. Смерть надежды является смертью человека как существа культурного. Ситуация безнадёжности говорит о том, что подорван инстинкт самосохранения. А значит, потеря надежды может стать тем необходимым изменением, которое будет способствовать выходу из неравновесного состояния посредством самоубийства. Если надежда утеряна — созидающий Эрос ослаблен, доминировать начинает Танатос. С одной стороны, безнадёжность способствует отчуждению, исчезновению доверия к бытию, сужению сознания до проблемной ситуации. С другой — потеря надежды приводит к нарушению инстинкта самосохранения.

Итак, в силу отсутствия ценностей, которые определяла религия, и которые являлись запретом для самоубийства. А также при отсутствии витальных ценностей в культуре, и вследствие потери надежды, возникает «проигрышная» позиция личности, для которой характерно следующее. Во-первых, фиксированность (субъект не в состоянии изменить ни образ ситуации, ни ее отдельные элементы; не способен отстраниться от ситуации). Во-вторых, изолированность и замкнутость (отчуждение личности, утрата ею связей с референтными группами). К.Роджерс считал, что если структура «Я» остается ригидной, то реальный опыт, который не соответствует этой структуре, искажается или отрицается, появляется феномен отчуждения — опыт отчуждается от «Я», следствием чего является потеря контакта с реальностью. Последствием этого может быть осознание полного одиночества, что может привести к суициду. В-третьих, пассивность (субъект не может представить свои конструктивные действия в данных изменившихся условиях).

Существует большая вероятность того, что личность, находясь в «проигрышной» позиции, выберет самоубийство как путь преодоления неравновесного состояния и выхода из точки бифуркации.

Таким образом, самоубийство — это вид катастрофы, является одним из возможных ответов человека как системы на изменение условий существования, которые превышают адаптационный порог.

Библиографический список

1. Арнольд В.И. Теория катастроф. — М.: Изд-во Московского университета, 1983. — С. 4.
2. Малкина — Пых И.Г. Экстремальные ситуации (справочник практического психолога) — М.: Эксмо, 2005. — С. 355.
3. Войцехович В.Э. Синергетическая концепция фракталов (социальные и философские основания) //Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. — М.: Прогресс - Традиция, 2003. — С. 145.
4. Войцехович В.Э. Синергетическая концепция фракталов (социальные и философские основания) //Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. — М.: Прогресс- Традиция, 2003. — С. 144.
5. Шпенглер Закат Европы //Человек: мыслители прошлого, настоящего и будущего о его жизни, смерти и бессмертии. XIX век. — М.: Республика, 1995. — 356.
6. Лихачев Б.Т. Философия воспитания.- М.: Прометей, 1995. — С. 200.
7. Всемирная энциклопедия. Философия. — М.: АСТ; Минск: Харвест, 2001. — С. 668.

ЯШКОВА Любовь Алексеевна, аспирант кафедры философии.

Дата поступления статьи в редакцию: 07.06.2007 г.

© Яшкова Л.А.

УДК 101.1:316.628

Е. В. КЛЕВЦОВА

Омский государственный
университет путей сообщения

ЭВОЛЮЦИЯ ТЕОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ПОТРЕБНОСТЕЙ

В статье рассматривается эволюция теории потребностей человека от первобытного общества до настоящего времени. Автор подвергает анализу две принципиальные характеристики потребностей — их сущность и существование. Автор дает определение понятию «потребность» и раскрывает как прогрессивные сдвиги в сфере эволюции потребностей, так и негативные социальные последствия этого процесса.

Проблема человеческих потребностей относится к числу центральных и вместе с тем наиболее сложных проблем наук о человеке и обществе. Все действия людей, их сообществ, социальных групп и учреждений — это реализация огромного многообразия человеческих потребностей. Историю цивилизации с её экономикой, культурой, политикой, искусством, религией, военными конфликтами можно представить как стремление к удовлетворению тех или иных потребностей. Это потребности и отдельных лиц, и человеческих сообществ — наций, государств, классов, партий. «Если бы все люди были совершенно довольны, то на свете не было бы никакой деятельности. Благодаря своим потребностям, желаниям, фантазиям, мы находимся в зависимости от других людей; благодаря им каждый из нас вынужден — ради своего собственного интереса — быть по-

лезным другим существам, способным доставить ему предметы, которых он сам не имеет. Всякий народ есть просто соединение множества людей, связанных друг с другом своими потребностями и своими удовольствиями» [1 с. 192]. Таким образом, уже П. Гольбах отмечал две принципиальные характеристики потребностей. Первая состоит в том, что потребности являются главным стимулом, мотивацией человеческой деятельности, активности, творчества, труда. В этом выражается сущность потребностей. Вторая принципиальная характеристика потребностей состоит в том, что каждый отдельный человек не может самостоятельно удовлетворить собственные потребности. Потребности всех видов и уровней всегда удовлетворяются совместными, коллективными социальными способами. Социальные способы удовлетворения потребностей в их

эволюции и развитии и есть исторически обусловленное существование потребностей.

Любая научная концепция формулируется с помощью системы понятий. Эти понятия, с одной стороны, обобщают уже имеющиеся знания об объекте исследования. С другой — только строгое определение научных понятий дает возможность корректно ставить, обсуждать и решать новые проблемы.

В обыденной речи с категорией потребности сближают прежде всего понятия «нужда», «желание», «прихоть», «стремление», «влечение».

Желание или стремление — это внешнее выражение потребности, которая осознана человеком. Близкое к ним понятие «прихоть» обозначает желание, в котором преобладает субъективный момент, каприз. Они зависят не от жестокой необходимости выживания организма, а от субъективных пристрастий и вкусов, не являющихся необходимыми для существования человека (изысканная еда, престижное жильё). Иными словами, прихоть не имеет под собой достаточных объективных, разумных оснований.

В противоположность желанию или прихоти, нужда — это обедненная, упрощенная потребность, имеющая объективный неотлагательный и повелительный характер (пища, еда, жильё). В нужде преобладает объективный компонент, который определяется законами природы и человеческого организма, а не сознательным выбором или субъективными пристрастиями человека. Таким образом, нужда определяется как критерий дифференциации индивидуальных и социальных потребностей на первичные и вторичные, насущные (необходимые для жизни и существования) и ненасущные, естественные и неестественные (вплоть до извращенных) потребности.

Потребность можно определить несколькими способами. Так, её рассматривают как «побуждающее к деятельности состояние субъекта, направленное на преобразование и присвоение предметов и явлений внешнего мира для поддержания оптимальных взаимосвязей со средой» [2 с. 8]. «Философский энциклопедический словарь» определяет потребности как сегмент внутреннего мира человека, неосознанный побудитель активности.

В современной философской и психологической литературе разрабатывается концепция, в которой потребности рассматриваются как связующее звено между производством и субъектом, как сущность, как исходная побудительная сила, глубинная основа поведения людей, первопричина и вместе с тем результат человеческой деятельности, как выражение человека к среде. «Потребность — это функциональное свойство живых систем активно реагировать на рассогласование между наличными и нормальными внешними и внутренними условиями их жизнедеятельности. Или, другими словами, потребность — это особые способности, активизирующие другие способности живых систем при появлении рассогласований, нарушающих стабильность жизненных процессов. До тех пор, пока не возникли рассогласования, потребность себя не проявляет, она существует в потенции» [3].

Потребность, таким образом, можно определить как внутренний стимул всякой жизнедеятельности. «Одновременно она есть отношение организма, субъекта действия к необходимым условиям своего бытия, без удовлетворения исходных, базисных потребностей невозможно существование ни биологического, ни социального организма. В этом смысле потребность есть выражение необходимости» [4 с. 15].

Проблема потребностей непосредственно связана с мировоззрением, деятельностью общества, ин-

дивидуальным поведением человека. Вместе с развитием общества, эволюцией человека и его потребностей изменяется, развивается и теория потребностей.

В теории потребностей отмечается, что уже у первобытного человека начинает формироваться вся современная структура потребностей, которая сильно отличается от структуры потребностей животных. Главные отличия человека от животных — трудовая деятельность, направленная на удовлетворение потребностей и развивавшееся в процессе труда мышление. Гегель писал: «Человеческий пот и человеческий труд добывают для человека средства удовлетворения его потребностей» [5 с. 218].

Крупный сдвиг в понимании человеком мира, самого себя и своих потребностей произошел в период с 800 по 200 г. до н. э., когда по утверждению К. Ясперса «произошел самый резкий поворот в истории. Появился человек такого типа, который сохранился по сей день». [6 с. 32]. Мыслители античности рассматривали человека как микрокосм — миниатюрную копию огромного космоса (макрокосма), в которой представлены все силы вселенной. Между человеком, природой и социальным миром существует объективная и сакральная гармония, и удовлетворение потребностей не должно нарушать её. Так, первый греческий философ — Фалес из Милета говорил, что счастлив тот, «кто телом здоров, натурой богат, душой благовоспитан» [7 с. 103]. Античные мыслители считали материальные потребности менее важными, чем духовные. Это относилось и к материальной трудовой деятельности, к зарождавшемуся инженерному, техническому творчеству.

Первая классификация человеческих потребностей была дана последователем Демокрита — древнегреческим атомистом Эпикуром: «Надо принять во внимание, что желания бывают одни — естественные, другие — пустые, и из числа естественных одни — необходимые, а другие — только естественные; а из числа необходимых одни — необходимы для счастья, другие — для спокойствия тела, третьи — для самой жизни» [8 с. 210].

В период средневековья (V — XIV вв.) в Европе господствовало глубоко религиозное мировоззрение в котором система ценностей корректировала сущность и существование (способы) удовлетворения потребностей. Уже с IV в. (в России — с XV в.) христианство превращается в официальную государственную идеологию, и христианская церковь предлагает европейцам новую концепцию человека и его потребностей а так же систему внешней регламентации потребностей (пост, воздержание от удовольствий, аскетичность жизни и поведенческих стереотипов). С точки зрения христианства, природа человека двойственна: в нем есть низменное (грешное) и возвышенное (праведное) начало. Уже в Ветхом Завете сложился идеал человека, который в последующие столетия сохранялся в христианстве. «Идеал человека в Пятикнижии выглядит примерно следующим образом: боящийся Бога и следующий Его заповедям, любящий родителей и почитающий предков, покорный, трудолюбивый, скромный, мудрый, милосердный, справедливый, хороший хозяин и семьянин, заботящийся о продолжении и процветании рода. Желаемыми жизненными благами, естественно, ожидаемыми от Бога, люди считали здоровье, долголетие, материальное благополучие, хорошую семью, большое потомство. Нетрудно убедиться, что в основе представления об идеальном человеке лежит гуманистический идеал добра, справедливости и личного счастья» [9 с. 17].

В Западной Европе коренной переворот во взглядах на человека и его потребности происходит в эпоху Возрождения (XIV — XVI вв.). Начиная с XIV в., в Италии формируется новое мировоззрение — гума-

низм. В эпоху Возрождения под гуманизмом понимали интерес к человеку, изучение человека и его земных проблем, рассмотрение человека как центра мироздания. При капитализме добивается успеха не смиренный и «тихий», а активный и энергичный человек. Появляется спрос на образованную, активную личность, стремящуюся к проявлению своих способностей и полному удовлетворению потребностей. Поэтому первые гуманисты создают новый идеал человека — это всесторонне развитая личность.

Развернутая концепция потребностей появляется в трудах мыслителей эпохи Просвещения (XVIII в.). Человек рассматривается как земное, природное существо, главной способностью которого является познание, исследование окружающего мира. «Человек, всего лишь тростинка, самая слабая в природе, но эта тростинка мыслящая. ... Итак, все наше достоинство заключено в мысли. Вот в чем наше величие, а не в пространстве и времени, которых мы не можем заполнить. Постараемся же мыслить как должно: вот основание морали» [10. с. 136-137]. Таким образом, «достоинство», сущность человека раскрывается через познание мира, его способность мыслить. Взгляды французских материалистов этого времени были обобщены в труде П. Гольбаха (1723 — 1789) «Система природы». Гольбах считает, что «первые потребности», вложенные в человека природой, — это пища, одежда, жилище и семья. «По удовлетворении их он вынужден вскоре создать себе совершенно новые потребности, или, вернее, его воображение начинает заниматься утончением первых потребностей... Всякий народ есть просто соединение множества людей, связанных друг с другом своими потребностями и своими удовольствиями» [1. с. 192]. Гольбах приходит к выводу, что возрастание потребностей — бесконечный процесс, постоянно развертывающийся в обществе и регулирующий поведение людей. «Рост потребностей отдельных людей, а так же политических обществ, является чем-то необходимым; он зависит от природы человека; когда удовлетворены естественные потребности, то они неизбежно заменяются потребностями, которые мы называем мнимыми или условными: последние становятся столь же необходимыми для нашего счастья, как и первые» [1. с. 192]. Однако благоразумный человек не стремится удовлетворить любые желания и потребности. Он контролирует их, воздерживаясь от удовольствий, которые могли бы принести вред.

В XIX веке потребности человека изучаются не статично, а в динамике и постоянном изменении. «Нет предела направленности общественного состояния на неопределенное увеличение разнообразия и специфицирование потребностей, средств и удовольствий, так же как нет и предела различию между естественными потребностями и потребностями культурных людей» [5. с. 221].

Понятие потребности занимает центральное место в обосновании главной философской идеи Маркса — концепции исторического материализма, согласно которой определяющую роль в развитии общества играют материальное производство и материальные потребности, которые оно удовлетворяет. Духовные потребности вторичны, производны от материальных, они зависят от материального производства, хотя и оказывают на него обратное воздействие. Излагая свою философскую концепцию общества, Маркс подчеркивает, что «первая предпосылка всякой человеческой истории — это, конечно, существование живых человеческих индивидов» [11. с. 19]. Развивая традицию гуманизма эпохи Возрождения, марксизм впервые дает ему строгое экономическое обоснование. Так высшей

целью и смыслом исторического процесса считается не сближение с Богом, не самопознание абсолютной идеи, не удовлетворение всех возможных потребностей, а гармоничное, всестороннее развитие человеческой личности и общества, создающего благоприятные условия для раскрытия способностей индивида. Удовлетворение и развитие потребностей — инструмент для раскрытия творческого потенциала человека.

Внутренние психологические механизмы формирования потребностей более подробно изучались уже в XX в. Почти все философские и научные школы и идеи в XX в. вращались вокруг объяснения природы и сущности человека: социальный дарвинизм пытался свести закономерности развития человеческого общества к законам биологической эволюции. Другой вариант объяснения природы человека и его потребностей был предложен великим австрийским психологом и психиатром Зигмундом Фрейдом (1856 — 1939), который заявлял, что в основе человеческого поведения и потребностей в первую очередь лежит сексуальное влечение. В науке XX в. получила широкое подтверждение концепция формирования человека и общества в процессе развития трудовой деятельности — трудовая теория антропосоциогенеза и теория синтетической эволюции, согласно которой появление человека рассматривают как завершение главных этапов биологической эволюции.

Двадцатый век был эпохой бурного расцвета науки и техники, взрывного роста потребностей и средств их удовлетворения. И чем больше развивалась наука и технология, которые увеличивали экономическую мощь индустриального общества, тем более острыми становились нерешенные экзистенциально-антропологические проблемы. Начиная с Нового времени социальные и культурные процессы детерминируются в европейской социокультурной традиции человеком дела. Люди больше действуют, нежели задумываются над тем, к чему эти действия могут привести и зачем вообще надо действовать. «Разум инструментализируется и становится орудием достижения конкретных целей. Глубинные метафизические вопросы отходят на второй план» [12. с. 108]. В XX в. круг необходимых потребностей существенно расширяется. В него вошли потребности в перемещении, общении, образовании, информации и многие другие, сопряженные с развитием соответствующих систем производства — средств транспорта, радио, телевидения, телефона, компьютеров. Однако параллельно с прогрессивными сдвигами в сфере потребностей и потребления появляются и негативные социальные последствия этого процесса. «Рост изобилия, то есть возможность располагать все более многочисленными индивидуальными и коллективными благами и обиходованием, имеет в качестве своей противоположности все более серьезную «вредоносность»: это последствия промышленного развития и технического прогресса, с одной стороны, самих структур потребления — с другой. Происходит деградация коллективной среды обитания вследствие экономической деятельности: шум, загрязнение воздуха и воды, разрушение ландшафта, нанесение ущерба жилым районам вследствие строительства новых объектов (аэропортов, автодорог и т.д.)» [13. с. 62]. «В перзрелшей чувственной культуре» (Сорокин П.А.) «общества массового потребления» особенностями последнего становится нарастание материального гедонизма, погоня за удовольствиями. Возникает крупномасштабная индустрия развлечений, которые для многих потребителей, лишенных общепринятых норм и ценностей — научных или философских, религиозных или моральных, превращаются в основу жизненного поведения и высшую ценность. «Допустимо все, что выгод-

но — главный нравственный принцип нашего времени» — писал выдающийся американский философ и социолог Питирим Сорокин. «Он дополняется болезненной озабоченностью утилитарными ценностями. "Если вера в Бога полезна, то он существует, если нет, то нет и Бога". "Если наука дает жизненно важную ценность, то её принимают, если нет, то она признается бесполезной". Отсюда наше помешательство на деньгах, наша бессовестная борьба за богатство. <...> Мы превращаем в деньги и прибиваем любую ценность. <...> Удачливые стяжатели составляют нашу аристократию. Отсюда наше кредо "дело есть дело" и вся жестокость борьбы за чувственные ценности. <...> "Освобождая" себя от Бога, от всех абсолютов, от категорических императивов, оно стало жертвой открытого физического насилия и обмана. Общество достигло крайней точки моральной деградации и сейчас трагически расплывается за свое безрассудство. <...> Отсюда и трагедия самого человека чувственного общества. Лишая человека всего божественного, чувственное устроение, этика и право понизили его до уровня электронно-протонового комплекса и рефлекторного механизма, не имеющего никакой святости и телоса. "Освобождая" его от "предрассудков" категорических императивов, они отобрали у него невидимое оружие, которое безоговорочно защищало его достоинство, святость и неприкосновенность» [14. с. 503].

Установки на обладание максимальным набором благ порождают особую жизненную стратегию — потребительство. «Нынешние потребители могут определять себя по такой формуле: Я есть то, чем я обладаю и что я потребляю» [15. с.214]. «Общество потребления — это также общество обучения потреблению, социальной дрессировки в потреблении...» [13. с.111].

Современная техническая цивилизация в антропологическом смысле включает программу, связанную с освобождением человека от напряженных физических усилий. «Труд — больше уже не сила, он стал знаком среди знаков. Он производится и потребляется, как и все остальное. По общему закону эквивалентности он обменивается на не-труд, на досуг, он допускает взаимоподстановку со всеми остальными секторами повседневной жизни... Труд больше не является производительным, он стал воспроизводительным, воспроизводящим предназначенность к труду как установку целого общества, которое уже и само не знает, хочется ли ему что-то производить» [16. с.58].

Физический труд и связанные с ним массовые профессии начинают терять свою привлекательность в глазах масс: профессия остаётся массовой с точки зрения объективной общественной экономической потребности, но с точки зрения субъективной готовности к ней подклочиться она успевает окончательно обесцениться. «Общество поражает специфическая болезнь, связанная с психологией избегания усилий... Типичный представитель массового общества идентифицирует себя не с ролями труда, а с ролями более или менее престижного досуга. Современная промышленная, техническая цивилизация по сравнению с традиционной цивилизацией ознаменовалась колоссальным шагом назад по одному существенному критерию: она перестала формировать, на массовом уровне, по-настоящему ангажированных людей, питающих экономику незаменимой энергией человеческой увлеченности, старательности, ответственности» [17. с.163]. Специалисты утверждают, что есть основания говорить и о «социально-биологическом кризисе, в котором находится современная цивилизация» [18. с.78]. Формирование индустриальной и постиндустриальной цивилизации, особенно возникновение компьютерного труда, повлекло за со-

бой качественное изменение физических нагрузок на организм. Однако биологические приспособительные механизмы работают гораздо медленнее, чем развивается современная техника и меняется образ жизни. Никто не задумывается, насколько внедряемые под влиянием экономических и политических интересов технические новшества (компьютеры, сотовые телефоны, новые, синтезированные человеком, химические вещества), соответствуют биологическим возможностям организма. Неизбежно возникает рассогласование между этими возможностями и новой техникой, технологическими процессами, новым ритмом жизни. Необходимы специальные усилия общества по согласованию новых реальностей общественной жизни и биологических возможностей человеческого организма.

Чтобы решить современные глобальные проблемы, человек должен осознать узость чисто утилитарно-экономического подхода к миру и другим людям, понять природу и сущность своих потребностей и научиться управлять не только личными, но и совокупными социальными потребностями, возвращаясь на новом уровне развития цивилизации к гармонии человека, природы и общества.

Библиографический список

1. Гольбах П.А. Система природы. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1940.
2. Фетискин В.В. Потребности. Деятельность. Личность. Социально-философское исследование. М., РГАЗУ, 2001.
3. <http://www.1-u.ru/biblio/archive/sokolov>.
4. Здравомыслов. А. Г. Потребности, интересы, ценности. М. Издательство политической литературы. 1986.
5. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934.
6. Ясперс К. Истоки истории и её цель// Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991.
7. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989.
8. Материалисты Древней Греции/ Под ред. М.А. Дынника. М.: Государственное издательство политической литературы, 1995.
9. Сызарова Е. Г. Ценностные элементы сознания человека древнееврейского общества (по текстам Пятикнижия)// Человек в культуре обществ древности, средневековья и Возрождения. Иваново: Ивановский гос. ун-т, 1999.
10. Паскаль Б. Мысли. М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3.
12. Философия: Учебник / Под ред. Проф. О. А. Митрошенкова. — М.: Гардарики, 2002.
13. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Культурная революция; Республика, 2006.
14. П. А. Сорокин. Человек, цивилизация, общество. М.: Издательство политической литературы. 1992.
15. Фромм Э. Психоанализ и религия. Искусство любить. Иметь или быть? Киев: Ника-Центр, 1998.
16. Жан Бодрийяр. Система вещей. М. - Рудомино, 1995.
17. Панарин. А. С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М.: Алгоритм. 2003.
18. Орлов С. В. Человек и его потребности. Питер. 2006.

КЛЕВЦОВА Елена Владимировна.

Дата поступления статьи в редакцию: 18.05.2007 г.
© Клевцова Е.В.

ИДЕАЛ КАК КУЛЬТУРФИЛОСОФСКОЕ ПОНЯТИЕ

Статья позволяет осмыслить природу идеала как культурфилософского понятия. В связи с этим проанализированы общие представления об идеале, доказана необходимость осмысления данного понятия в тесной взаимосвязи с исходными принципами философского мировоззрения, а именно с принципом объективности мира, принципом его познаваемости и принципом осмысленности человеческого существования.

С точки зрения содержания, в статье дана характеристика основных свойств идеала, таких как абсолютность, универсальность, совершенство, свобода, ценностность, человечность, императивность, оценочность.

Проведено сравнение и выявлены, с одной стороны, различия между «идеалом и истиной», «идеалом и целью», «идеалом и идеей», «идеалом и ценностью», с другой — показано, что проблема взаимоотношения этих понятий должна решаться путем их взаимосвязи и взаимодействия, то есть дополнительности.

В самых разных терминах в работах разных авторов появляется идея о присутствии в недрах культуры некоторого *устойчивого фактора*, определяющего как специфические черты этой культуры, так и ее эволюцию в том или ином направлении. Начиная с «блага» Платона, Плотина и Августина, этот фактор фигурирует то под видом «духовного климата эпохи или моральной температуры» (Тэн); или «общей формы созерцания известной эпохи» (Вельфин); или просто «духа эпохи» (М. Дворжак), «правды жизни» (В. Соловьев), «подвижнической истины» (П. Флоренский); или более глобально в форме «культурного образца или стандарта ценности» (Манро), «прасимвола культуры» (О. Шпенглер) и т. п. Иногда для обозначения указанного фактора используются и более сложные термины, как, например, «супер-эго» (Фрейд), «архетип» (Юнг), «культурген» (Гексли), «мем» (Моно), «жизненный горизонт» (Гуссерль, Гадамер и др.) и т. д.

Разнообразие терминов велика, но в них есть нечто общее. Все эти сложные наименования, расплывчатые и туманные, по существу, подготовительные формулировки для обозначения того, что на обычном языке называется простым словом «идеал».

Понятие «идеал» играет определяющую роль в понимании культуры в целом. Чтобы придать ему ясный и однозначный смысл, соответствующий наиболее важным аспектам его реального употребления в разных сферах человеческой деятельности, необходимо и выяснить связь этого понятия с исходными принципами философского мировоззрения.

Как известно, специфика систематизированного философского знания состоит в любви к высшей мудрости, «критерием которой является *высшая общность*» [2. С. 238]. Поскольку мировоззрение любого человека должно дать ответ на три ключевых вопроса: 1) какова *сущность* мира и мое место в нем; 2) как я могу *познать* эту сущность и свое отношение к ней; 3) что я должен делать, чтобы это познание сделало мою жизнь *осмысленной*, постольку любая развитая философская система должна состоять из трех взаимосвязанных частей. Во-первых, это онтология — учение об объективно-универсальном бытии. Во-вторых, гносеология — учение об универсальных закономерностях познания этой реальности.

В-третьих, аксиология — учение о природе *ценности* и общих закономерностях ее производства и потребления.

То есть любая развитая философская система покоится на трех китах: реальность, истина, ценность. Это связано с тем, что они учитывают три минимальных требования общечеловеческого здравого смысла — принцип объективности мира, принцип его познаваемости и принцип осмысленности человеческого существования. Возникают вопросы: каково соотношение понятий «идеал» и «истина», «идеал» и «ценность», «идеал» и «цель», «идеал» и «идея»? Чтобы понять, например, различия и специфику «идеала» и «истины», надо учесть разницу между конформизмом и трансформизмом.

«Конформизм означает *приспособление* к окружающему миру, такому, относительно к нашему существованию и нашим желаниям» [2. С. 249]. Другими словами, конформист изменяет свои желания, чтобы «подогнать» их к независимому объекту. Напротив, трансформизм предполагает *преобразование* окружающего мира таким образом, чтобы подогнать его к нашим желаниям. «В первом случае субъект изменяется применительно к объекту; во втором — объект применительно к субъекту» [2. С. 243]. С этой точки зрения, истина есть соответствие знания объекту, каким он существует до, вне и независимо от нас. Напротив, идеал есть соответствие знания субъекту, ибо он дает нам картину мира не таким, каков он есть, а таким, каким он должен быть согласно нашему желанию. С этой точки зрения идеал является своеобразным антиподом истины: давая картины мысленно (а не реально) преобразованного мира, он оказывается «искажением» истины в некотором смысле, ее «деформацией». При этом идеал не является заблуждением. Вся специфика идеала состоит в том, что, принципиально отличаясь от истины, он не менее существенно отличается и от заблуждения. Заблуждение есть искаженное представление о реальности, идеал же есть *точное* представление о желаемом изменении реальности.

В целом, проблема взаимоотношения истины и идеала (это касается отношений идеала и ценности, идеала и идеи и т. д.) должна решаться не путем сведения одного к другому, а путем раскрытия их *взаимосвязи и взаимодействия*: «постулируемая природа

реальности (онтологическая модель) определяет характер истины, а истина определяет характер идеала, т. е. картину того, каким мир должен быть, чтобы соответствовать человеческим потребностям и интересам» [2. С.244]. При этом зависимость идеала от истины проявляется в двух аспектах: во-первых, нельзя построить картину должного, если нет картины существующего, ибо тогда не ясно, чем желаемое должно отличаться от действительного. Следовательно, без истины невозможно формирование идеала. Во-вторых, нельзя воплотить картину должного в действительности, если неизвестно реальное поведение этой действительности. Стало быть, без истины невозможна и реализация идеала. Реализация же идеала определяет всю систему ценностей данного общества, т. е. культуру.

Итак, значение категории идеала в философской системе, в конечном счете, состоит в том, что это понятие показывает, как в рамках данной системы можно ответить на вопрос о смысле человеческой деятельности.

Следующее суждение касается проблемы соотношения «идеала» и «цели». Мы можем отождествить идеал с целью и сказать, что он достижим также, как достижима цель. Но верно ли это? В чем же разница между «целью» и «идеалом»? Цель — идеальна. Она не часть идеала, а как бы окрашена им, является его отблеском. Вопрос о цели осмыслен лишь на фоне или в сопоставлении с идеалом. Если же идеал сделать целью, то «такая цель утратит идеальность и станет просто иным состоянием человека, о котором даже нельзя будет сказать, лучше оно или хуже данного состояния» [7. С.74]. Как высокое образование духа, идеал не может стать целью. В противном случае цель утратит характер духовности и идеальности, не будет иметь значения цели. Это не значит, что идеал недостижим. Он достижим, но, так сказать, в идеале. Ничто не мешает кому-либо сделать свой идеал собственной целью, но достижение такой цели станет бесцельным существованием. С другой стороны, идеал не может не содержать в себе цели. В противном случае он стал бы вымыслом, пустой фантазией. «Идеал — итоговая цель, идеальное состояние, соответствующее высшим человеческим потребностям» [7. С.75]. В этом соответствии, на наш взгляд, проявляется творческая природа идеала, который служит образцовой мерой или моделью человеческой деятельности. В сущности, идеал и есть возведенная в абсолют идея человеческого творчества. Отсюда следует, что идеал является высшим достижением духовной культуры, иными словами он представляет собой не просто выраженную в понятиях цель, но и потребности, в ответ на которые возникла сама цель.

Анализируя особенности отношений «идеала» с «целью» и с «ценностью», приходим к выводу о том, что различие этих понятий проистекает из их принадлежности к разным видам духовной деятельности: «цель» и «идеал» — это разные модификации проектной, моделирующей, духовно-преобразовательной деятельности нашего «продуктивного воображения» (И.Кант), фантазии, способности «опережающего отражения» (П.Анохин) или «моделирования потребности будущего» (Н.Бернштейн), а «ценность» — определение значения для субъекта чего бы то ни было, в том числе и «целей», которые бывают и благими, и дурными» [4. С.83].

Как уже отмечалось, учение о ценности образует высший этаж философского здания. Но что является критерием ценности? В целом, изучение проблемы взаимоотношений идеала и ценности показало,

что ценность связана с понятием идеала; более того, она является результатом реализации некоторого идеала. «Ценность есть не что иное, как материальное воплощение идеала. Идеал при этом играет роль стандарта, или критерия ценности (ценностного ориентира): предмет, соответствующий идеалу, получает положительную оценку, а несоответствующий — отрицательную» [2. С.489]. Иными словами, в основе системы ценностей, составляющих ядро культуры, лежит идеал. Именно реализация идеала определяет систему ценностей любого общества, т.е. его культуру. Поэтому аксиология, в конечном счете, неизбежно становится «идеалогией», то есть учением о природе и универсальных закономерностях формирования и реализации идеала. Примечательно, что к такому выводу пришли разными путями теоретических рассуждений и М.С.Каган, и В.П.Бранский.

Таким образом, сущностно-деятельностное различие различие плодов духовной деятельности человека состоит, в том, что «цель», «идеал», «проект» характеризуют процесс деятельности формально, технологически, а ценность — содержательно, смыслово, идеологически; поэтому идеология и является теоретическим обоснованием системы ценностей определенной части общества, а конструирование и теоретическое обоснование социальных проектов, утопических или реализуемых идеалов осуществляет другая социально-философская дисциплина — идеология. Ирония истории состоит в том, что термин «идеология» был заменен более двусмысленным термином «идеология», который в XIX в. использовался для обозначения общего учения об идеях.

Всякий идеал может быть охарактеризован как со стороны содержания, так и со стороны его формы. С точки зрения содержания основными свойствами идеала являются:

АБСОЛЮТНОСТЬ. Данное свойство представляет идеал как высшую ценность, которая в рамках определенной системы ценностей мыслится как бы безусловной, т.е. абсолютной, не зависящей от переходящих обстоятельств. Так, Аристотель считал, что высшее благо для человека заключается в разумной деятельности души. Все остальное имеет смысл и ценность в отношении к этому высшему благу. Высшее благо — безусловно, т.е. абсолютно и универсально.

УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ. Универсальность проявляется в наиболее общем и абсолютном нравственном представлении о благе и должном. Это свойство проявляется в качестве синтезирующего различные нравственные представления людей (социума) на протяжении всей человеческой истории, в желании выработать общечеловеческие ценности и выразить их в нравственном идеале человека. То есть в специфически этическом смысле идеал предполагает некоторый универсальный, не изменяющийся в зависимости от обстоятельств, лиц, индивидуальных вкусов стандарт. Существуют разные концепции, решающие проблемы идеала. Но и натуралистическая концепция, которую можно признать в качестве теории происхождения и становления идеала как формы ценностного сознания, и трансценденталистская концепция идеала как теории, представляющая логические и психологические аспекты функционирования идеала в ставшем виде рассматривают идеал как «особого рода — универсальную ценность» [2. С.235].

СОВЕРШЕНСТВО. Это свойство отражает конечную степень истинности абсолютной ценности, выведенной из представления о высших нравственных ценностях. Идеал есть «образ совершенства в отношениях между людьми или — в форме общественно-

го идеала — такое устройство общества, которое обеспечивает это совершенство» [2. С.233]. Культурологический подход к анализу совершенства принадлежит Канту. Он выводит необходимость совершенства из потребности человека в совершенствовании. Для Канта совершенство является формой потребности в искуплении, связывая тем самым проблему совершенства с вопросом о глубинных смыслах человеческого существования. Образ совершенства раскрывает перед человеком обширные перспективы. Это очень важно, поскольку предъявляет человеку требование самосовершенствования, которое невозможно без наличия в сознании метафизических ориентиров, влияющих на мотивацию его деятельности, на выбор тех или других жизненных ориентиров.

СВОБОДА. Стремление к свободе выявляет внутренний смысл совершенства, поскольку действительно свободным может быть лишь нравственный человек. Справедливо суждение Н.А.Бердяева о том, что свободу следует понимать как «способ человека действовать в соответствии со своими внутренними побуждениями, целями, желаниями, по внутренней детерминации» [2. С.132]. Ценность свободы как свойства идеала заключается в предоставлении каждому возможности самостоятельного определения своей ценностной ориентации и как следствие этого — возможности выбора и выбора свободного, а не обусловленного каким-либо внешним давлением социального управления или «психологическим давлением» типа расчета, страха. В этом смысле абсолютно точен по смыслу афоризм Ж.-П. Сартра: человек «приговорен» к свободе, что означает «приговорен» к «ценностному способу управления своим поведением, своей деятельностью, и это «приговор» не природы и не богов, а его собственного социокультурного бытия» [1. С. 172].

ЦЕННОСТНОСТЬ. «Ценность есть не что иное, как материальное воплощение идеала. Идеал при этом играет роль стандарта или критерия ценности» [7. С.489]. «Ценности, — писал Н.О.Лосский, — возможны лишь в том случае, если основы бытия *идеальны* и притом *духовны*» [4. С.285]. Являясь осознанным, жизненно и экзистенциально прочувствованным отношением человека к бытию, ценность связана с понятием идеала; более того, она является результатом реализации идеала и именно реализация идеала определяет систему ценностей любого общества, т.е. его культуру. Культура (в строгом понимании этого термина) и есть система ценностей и навыков по их производству и потреблению, определяемая некоторым общезначимым идеалом. И перед человеком в перспективе его бытия открываются две возможности: сохраняя высшие метафизические ценности, совершенствуя тем самым свою природу, или допустить связанное с их утратой ухудшение качества самого человека.

ЧЕЛОВЕЧНОСТЬ. Содержание идеала обусловлено тем, что есть человек как человек. «Идеал человека есть предельное представление о человеке, выражающее сущность человека в той или иной интерпретации. Следовательно, высшей ступенью идеализации человека будет полное соответствие всех его поступков всем требованиям идеала. При этом у идеального человека должна быть идеальная моральная ответственность» [2. С.271]. Идеал создается человеком и действует только в человеческом мире и, анализируя природу идеала, можно говорить о том, что именно он содержит определенные нормы деятельности человека, то есть что нужно делать, чтобы воплотить идеал в действительность. Соответственно, реальная практическая задача каждого

человека состоит в том, чтобы он выполнил свой «идеальный проект», стал настоящим человеком, представляющим род, являющим живую возможность осуществления «замысла о человеке».

ИМПЕРАТИВНОСТЬ. Это свойство фиксирует повелительный, предписательный характер требований идеала. «Как элемент нравственного сознания идеал является одновременно *ценностным* представлением, поскольку им утверждается определенное, безусловное, положительное содержание поступков, и *императивным* представлением, поскольку это содержание определено в отношении воли человека и вменяется ему в обязательно исполнение» [7. С.236]. В структуре морального сознания идеал занимает ключевое место: именно идеалом определяется содержание добра и зла, должного, правильного и неправильного и т.д. Таким образом, в данном свойстве идеала отражена важная характеристика: свободно избранный человеком идеал обусловлен его ценностным выбором, но, будучи избранным, проявляет свойство императивности по отношению к данной индивидуальности.

ОЦЕНОЧНОСТЬ. Оценочность устанавливает соответствие или несоответствие поступка, мотива или поведения требованиям идеала, предполагая учет конкретных обстоятельств и возможности действий человека на основе свободно избранного им нравственного идеала. Оценочность является способом определения нравственной сущности человека, меры соответствия его избранному нравственному идеалу, проявляющейся в его отношении к людям с позиции дихотомии добра и зла. Необходимо помнить, что «в реализации идеала важна прежде всего внутренняя работа человеческого духа, а не внешние преобразования в обществе» [6. С.70]. Единственным критерием значимости оценки является ее соответствие реальному состоянию дел. В оценке человеком действительности высшей точкой отсчета является идеал. В соответствии с ним организуется и настраивается вся система отношений человека к миру. От того, что представляется человеку идеалом, зависят его представления об идеальном социальном устройстве, об избираемом им образе жизни.

Итак, природа идеала тонка и сложна. Анализ показывает, что он содержит определенные *нормативы деятельности*, т.е. рекомендации относительно того, что нужно делать, чтобы воплотить идеал в действительность. Система нормативов идеала представляет собой набор *общих* требований («канон»), которым должны удовлетворять *любые* преобразования реальности при переходе от действительности к желаемому. Набор нормативов идеала можно рассмотреть как на примере повседневной жизни человека, так и на примерах произведений искусства, воплотивших тот или иной идеал. Однако нельзя ограничиваться только описанием идеала и диктуемого им канона. Не менее важным является вопрос о *реализации* идеала, а именно о способах реализации идеала, т.е. воплощения его в действительность. Но эта проблема выходит за рамки заданной темы.

Наличие идеала есть своеобразный итог формирования общественного сознания как совокупности понятий, представлений, образов и чувств, через которую осуществляется восприятие, переживание и оценка действительности. Тогда у человека существует не просто понятие о ценностях, но и потребность или личный мотив следовать этим ценностям. В таком случае идеал выступает и как мотив поведения человека, и как общая цель развития его личности, и как программа, по которой осуществляется это развитие.

Как ясно из рассуждений, идеал нельзя смешивать ни с истиной, ни с заблуждением, а также нельзя смешивать ни с идеей, ни с целью, ни с ценностью. Проанализировав общие представления об идеале, его основные свойства, мы доказали необходимость осмысления данного понятия в тесной взаимосвязи с исходными принципами философского мировоззрения, а именно, с принципом объективности мира, принципом его познаваемости и принципом осмысленности человеческого существования. Для этого мы сравнили понятия и выявили, с одной стороны, различия между «идеалом» и «истиной», «целью», «идеей», «ценностью». Еще раз уточним: от идеи (в научном понимании этого термина) идеал отличается тем, что является не абстрактным понятием, а наглядным представлением, притом фиксирующим не знание, а желание; от цели — тем, что целью, строго говоря, является не идеал, а его реализация; от ценности — тем, что идеал есть не ценность а «стандарт ценности», или, что то же, ценностный ориентир.

С другой стороны, мы показали, что проблема взаимоотношения этих понятий должна решаться путем их взаимосвязи и взаимодействия, т.е. дополненности. Культура многомерна и, будучи бесконечно

сложной системой, она проявляет отношения дополненности не дихотомически, а полиморфно.

Библиографический список

1. Бердяев Н.А. О назначении человека. — М., 1998, 383 с.
2. Бранский В.П. Искусство и философия.- Калининград, 1999, 704 с.
3. Гусейнов А.А., Апресян Р.Г. Этика. — М., 1999, 470 с.
4. Каган М.С. Философская теория ценности. — СПб., 1997, 205 с.
5. Кононенко Б.И. Большой толковый словарь по культурологии. — М., 2003, 512 с.
6. Лосский Н.О. Ценность и бытие // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. — М., 1994, 432 с.
7. Полищук В.И. Культурология. — М., 1999, 446 с.

ХАРЛАМОВА Татьяна Андреевна, старший преподаватель кафедры культурологии.

Дата поступления статьи в редакцию: 26.06.2007 г.

© Харламова Т.А.

УДК Ю 212.2 + Ю 7

Н. А. ЖДАНОВА

Новосибирский государственный
архитектурно-строительный
университет

ЭТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ И СЕМАНТИКА ДИСЦИПЛИНЫ

На основании исследованного философско-культурологического и языковедческого материала выявлены структурные элементы дисциплины (подчинения порядку в соответствии с социальными нормами), а также представлена семантическая характеристика понятий, выражающих определенные отклонения от дисциплины и составляющих собой семантические ряды по степени убывания или нарастания одного из её элементов.

1. Этическая структура дисциплины

В современных энциклопедических и толковых словарях слово «дисциплина» чаще всего толкуется как определенный порядок поведения людей, отвечающий сложившимся в обществе нормам права и морали или требованиям какой-либо организации. Данное определение уже указывает на философскую основу явления, обозначенного данным словом, и, в первую очередь, выявляет его этический аспект. На основании исследованного историко-философского материала (трудов античных философов и в особенности нового времени) можно представить внутренний механизм действия дисциплины как взаимодействие *трех основных элементов: принуждения, свободы и воли* - с целью установления определенно-некоторыми правилами *порядка*.

Цель любого дисциплинарного акта — это порядок, каковым его принято считать по определенным нормам общежития. Чтобы осуществить дан-

ный порядок, лицо, облеченное властью, начинает принуждать кого-то или самого себя к совершению определенных действий. Поэтому дисциплина может быть определена как *ограничение одним лицом свободы другого лица во имя порядка, каковым представляет его себе первое лицо в соответствии с определенными нормами*. Как отмечает И. Кант, со стороны принуждаемого должно обязательно наблюдаться некоторое сопротивление (противодействие, нежелание) совершать то, что требует от него принуждающий. (Принуждение есть «понуждение к неохотно совершаемому действию» [1, с.56]. Поэтому воля первой стороны есть стремление переломить волю другой стороны (увеличить степень своей свободы), а воля второй стороны есть противодействие давлению со стороны первого, стремление сохранить как можно в большей мере свою свободу. Принуждения могут иметь объективный характер, то есть принуждае-

мый в этом случае вынужден действовать в силу независимых от человека ограничений, идущих от естественного порядка вещей. Но большая часть принуждений, используемых в дисциплинарном акте, есть понуждение к действию, исходящее от человека или определенной группы, коллектива, олицетворяющих собой *власть*, по отношению к другой, принуждаемой, стороне, которую можно определить как *подвластную*, подчиненную. Принуждение и свобода в данном механизме неизменно соотносятся между собой, постоянно взаимодействуя друг с другом или противодействуя друг другу, составляя самые разные комбинации соотношений этих составляющих. Только в том случае, если *воля понуждающего и подчиняющегося сливаются и образуют общую волю*, достигается порядок, т.е. дисциплинарный акт можно считать состоявшимся, приведенным в действие.

Самодисциплина, по мнению западноевропейских философов, имеет свои характерные черты, поскольку ограничения свободы находятся в самом человеке, совершающем определенные действия. Как считает И. Кант, настоящее, истинное самообладание проявляет тот, кто владеет моральным типом дисциплины, в силу которого «нам следует стараться подчинить себе и усмирить все наши чувственные поступки согласно ... нравственным законам. ... Верховное владычество над самим собою есть высшая обязанность перед самим собою. ... Кто хочет морально дисциплинировать себя, должен весьма тщательно внимать себе, часто отдавать себе отчет в своем поступке перед внутренним судьей, поскольку тогда длительное упражнение придает силу моральному побудительному основанию и посредством культуры приобретает привычку обнаруживать удовольствие или неудовольствие от морально доброго или злого. Тем самым культивируется моральное чувство, а тогда моральность будет сильна и снабжена мотивами, эти мотивы ослабляют и одолевают чувственность, и таким образом достигается господство над самим собою» [1, с. 136-137], что, по мнению И. Канта, является наиболее трудным видом дисциплины (здесь собственное чувство в раздоре с собственным рассудком). Самообладание И. Кант считает властью, принуждающей собственную душу к чему-либо вопреки всем препятствиям, и дисциплина проявляется в этом случае в том, чтобы заставить себя выполнить поставленную перед собой цель (в виде достижения порядка) и не поддаваться искушениям отложить намеченное. Таким образом, моральное принуждение в виде самообладания — высшая степень свободы, причем воля в этом случае через обуздание своеволия обнаруживается тоже как свободная. По утверждению современного этика Р.Г. Апресяна, воля человека может проявлять себя как *своеволие*, т.е. неподчинение порядку, может быть, из чистого духа противоречия (такая «свобода» порождает разнузданность, заявляет: «Делаю, что хочу»). Но существует и *самоволие*, когда воля «удостоверяет себя как могущая быть неподотчетной волей, самостью, и это есть «самодостаточное, апеллирующее к самости и независимости сознание», заявление которого совсем иного толка, чем своевольное: «Не хочу служить и быть зависимым, но хочу быть хозяином самому себе» [2, с. 271]. Основываясь на подобном истолковании самоволия, самодисциплину в таком случае можно рассматривать как ограничение человеком собственной свободы ради порядка, каким он является с точки зрения определенных социально-этических нормативов.

В объём понятия дисциплинированности, на наш взгляд, входят такие показатели, как (не)умение, (не)желание, (не)способность подчиняться принуждению со стороны власти. Если подчиненный пренебрегает властью, стремится игнорировать ее требования, уйти от необходимости выполнять ее указания, то здесь мы непосредственно сталкиваемся с проявлением недисциплинированности. Принуждение в дисциплинарном акте проявляется в виде просьбы о соблюдении порядка, выраженной в категорической (императивной) форме. И принуждающий, и принуждаемый в этом случае выполняют определенные обязанности, накладываемые властью (в конечном счете — властью дисциплинарной нормы). Причиной исполнения этих обязанностей по соблюдению порядка является долг. Таким образом, в своем идеале (самодисциплине) дисциплину можно считать проявлением этики долга, который обозначает нравственно аргументированное принуждение к поступкам, нравственную необходимость, выступающую в качестве субъективного принципа поведения. Если, по И. Канту, долг есть необходимость поступка из уважения к закону, то законом в дисциплинарном акте является дисциплинарная норма. Поскольку современная философия в целом характеризуется антинормативизмом и усилением критики императивной формы морали, встает вопрос о новой социокультурной версии дисциплины либо ее игнорировании этикой, что создает немалые трудности для социоэтической структуры общества.

2. Является ли дисциплина добродетелью?

Слово «дисциплина» латинское по происхождению. Дисциплина в эллинистический период античности считалась одной из важнейших добродетелей, дисциплинированный человек признавался совершенным, а дисциплинированность являлась превосходным качеством личности. По учению Аристотеля, *добродетель есть золотая середина между двумя крайностями: избытком и недостатком*, при этом середина эта вполне строгая и определенная, все отклонения от нее — в меньшую или большую сторону — ведут к пороку, который предела не имеет. По Р.Г. Апресяну, данная мысль Аристотеля «в различных вариациях проходит через всю историю европейской философии.... кантовское понимание добродетели как «силы в исполнении своего долга».... оказывается весьма созвучным аристотелевскому пониманию (хотя непосредственно оно восходит к стоической традиции).... Оба мыслителя указывают на одно: *добродетель — это внутренний порядок*, или склад души; этот порядок не случается, а обретается человеком в сознательном и целенаправленном усилии» [2, с. 285]. В таком понимании дисциплина, призванная по своей сущности охранять порядок в любых проявлениях, действительно, становится добродетелью добродетелей, совершенством любых самых превосходных свойств и достоинств личности. Однако же мы знаем, что постепенно дисциплина утрачивает качества добродетели, и к концу XIX века философы уже начинают высказывать сомнение в ее этическом содержании. Так, например, русский философ В.В. Зеньковский предупреждал, что «дисциплина не имеет самодовлеющей ценности» [3, с. 23], что ее предназначение лишь инструментальное и при использовании данного инструмента в воспитании личности важно не допустить ошибку, верно истолковать требование

послушания авторитету, в противном же случае это может привести к трагической раздвоенности в человеке, испытывавшем на себе действия данного инструмента. А современный исследователь культуры постмодерна немецкий философ П. Козловски [4], в сущности, повторяет в конце XX века ту же мысль В. Зеньковского, констатируя переход дисциплины в ранг второстепенных добродетелей, которые являются лишь средствами, а не причинами и могут использоваться по-разному, т.е. могут служить орудиями либо зла, либо добра, и только в последнем случае их следует использовать и ценить.

Нам представляется, что некоторые причины указанных изменений следует искать в социокультурных процессах, в этических сдвигах, происшедших в определенные временные периоды развития человеческого общества. При этом наиболее наглядно данные сдвиги можно пронаблюдать, исследуя язык, его лексический пласт, поскольку именно оттенки в значениях различных слов в наилучшей степени характеризуют отдельные нюансы, отражающие многообразие переходных чувств и моральных ощущений.

Так, если взять за основу аристотелевский критерий золотой середины в определении добродетельного характера того или иного человеческого качества, то что будет таковой серединой в определении дисциплины? Как мы помним, в дисциплинарном акте участвуют две стороны: принуждающая и подчиняющаяся, поэтому подобную золотую середину следует, на наш взгляд, искать в отношении обеих. Нам представляется, что со стороны принуждающей таковой может считаться *требовательность* (выражение просьбы о соблюдении порядка в категорической форме при убеждении в своем праве на то, чтобы просьба эта была выполнена¹), *взыскательность* (заставление что-либо сделать, сопровождаемое наказанием, привлечением к ответственности за неисполнение требуемого), а со стороны подчиняющейся - *исполнительность* (старательность, умение хорошо осуществлять что-либо, в нашем случае — требования навести порядок). Все остальные соотношения, можно, в таком случае, назвать отклонениями от настоящей дисциплины, в той или иной мере порочными проявлениями ее.

Какие обязанности накладывает дисциплинарная норма на принуждающего (носителя власти)? Он не только *заставляет* что-нибудь сделать (понуждает к действию, ставит в необходимость делать что-нибудь), но и имеет право *запрещать* (не позволять что-нибудь делать, не допускать что-либо к применению, использованию), *отказывать* в чем-либо (отвечать отрицательно на просьбу, требование; лишать чего-нибудь), *пресекать* (прекращать что-либо сразу, резким вмешательством останавливать силой то действие принуждаемого, которое не соответствует «правильному» или противоречит ему), *наблюдать* (наблюдать с помощью присмотра, проверки), *наказывать* (подвергать мерам воздействия против совершившего антидисциплинарный поступок).

Но формы (степени) проявления данных действий, к сожалению, очень зыбки, неустойчивы, «золотая середина» в этом случае часто бывает превышена либо, наоборот, уменьшена, что рождает уже такие действия со стороны носителя власти, которые выходят за рамки собственно дисциплинарных,

но формально сохраняют с ними определенную связь. Таковыми, с нашей точки зрения, можно считать (по степени усиления принуждающего элемента) желание принуждающего *подавлять* нравственно или физически второе лицо дисциплинарного акта (силой прекращая что-нибудь, уничтожая определенные действия или результаты действий принуждаемого, но при этом приводя подчиняющегося в угнетенное состояние), *притеснять* (угнетая, грубо стесняя, ограничивать в правах, в действиях), *угнетать* (жестко притеснять, эксплуатировать, мучить, отягощать сознание), т.е. *самодурствовать* (действовать по прихоти и по личному произволу, унижая достоинство других), *тиранить* (подавлять на основе собственного произвола и насилия), *относиться* к принуждаемому *геспотически* (попирает чужие желания, не считаться с ними).

Как видим, во всех этих действиях идет речь о мере превышения властных полномочий, накладываемых дисциплинарными нормами, настолько, что носитель власти становится притеснителем, угнетателем, тираном, самодуром, деспотом, тогда как при дисциплинарном акте он должен был обладать совсем иными качествами: как нам представляется, «золотой серединой» ему предписывается быть, в первую очередь, *решительным* (смелым, готовым принять и осуществить свое решение, исполненным твердости, непреклонности), *строгим* (очень требовательным, очень точным; взыскательным, т.е. не допускающим никаких отклонений, отступлений от требований определенной нормы, правил поведения, общепринятых моральных прав) и, тем не менее, *демократичным* (учитывающим принцип свободы и равенства граждан, принцип организации коллективной деятельности, при котором обеспечивается активное и равноправное участие в ней всех членов определенного коллектива).

Но мера власти у принуждающего может быть и принижена, и в таком случае он, проявляя такие качества характера, как (по степени снижения меры властвующего элемента) *мягкосердечие* (душевную мягкость), *снисходительность* (отсутствие строгости, взыскательности), *слабость* (недостаточную твердость и последовательность в проведении дисциплинарного действия), *слабоволие* (недостаточную способность в осуществлении поставленных целей), *безволие* (нерешительность), *мягкотелость* (способность поддаваться давлению со стороны других), может *потворствовать* (снисходительно относиться к предосудительному, отрицательному поступку подчиненного), *попустительствовать* (позволять совершать недопустимое, противоречащее общепринятым нормам), проявлять *бесконтрольность* и даже *вседозволенность* (безграничное дозволение всего) по отношению к подчиненному лицу, то есть в данном случае дисциплина, потеряв основные свои обязательные черты, превратится в свою противоположность, поскольку в этом случае властвующее лицо и подвластное поменяются местами: диктовать свою волю станет ранее подчиненное лицо и в конце концов подчинит себе ранее властвующее. Процесс нормирования (установления пределов чего-нибудь) и нормализации (принуждения к норме), которым должен характеризоваться любой дисциплинарный акт, будет заменен обратным процессом подчинения.

Сходные моменты происходят, если мы будем рассматривать дисциплину с позиции подвластного

¹ Здесь и далее толкование слов дается в соответствии со словарными статьями Толкового словаря русского языка С.И. Ожегова (см. список литературы).

лица. «Золотая середина» здесь уже нами названа: подчиненный должен (обязан) в пределах диктуемой нормы *исполнять* то, что от него просят (что ему приказывают), т.е., проявляя *упорство* (=настойчивость) (последовательность и твердость в осуществлении чего-н.), *старание* (стремление выполнить что-нибудь «правильно», «хорошо»), *добросовестность* (честное выполнение своих обязанностей, обязательств) и *прилежность* (усердие в труде и умении), последовательно и точно последовать предъявленной властным лицом норме. Превышение полномочий (прав) подвластного, т.е. увеличение степени предписываемой ему нормой свободы ведет к тому, что подчиненный начинает проявлять *капризность* (требовать исполнения мелкий прихотей, причуд), *скептицизм* (критически недоверчивое отношение к норме, крайнее сомнение в ней), *дерзость* (непочтительность, оскорбительную грубость), *упрямство* (крайнюю неуступчивость, стремление добиться своего, хотя бы вопреки необходимости, здравому смыслу). Далее — по нарастающей — этот процесс заканчивается *разгильдяйством*, (нерадивостью, небрежностью в делах), *разболтанностью* (собственно недисциплинированностью, т.е. несобранностью, неорганизованностью), *распущенностью*=*своеволием* (поведением по своей прихоти, усмотрению, произволу), *разнузданностью* (распущенностью, дошедшей до крайних пределов), *бунтарством*=*нигилизмом* (поведением всегда протестующего, все отрицающего человека) и *анархией* (полным безвластием, отсутствием всякого управления, стихийностью в осуществлении чего-либо, неорганизованностью, полным беспорядком).

Такое качество, как *демократичность*, здесь также очень важно, поскольку именно неумение соблюдать отношения равенства сторон и уважения чужих и собственных прав как раз и ведет к нарушению равновесия между принуждением и свободой в дисциплинарном акте, и снижение уровня свободы в подчиненном также приводит к чрезмерности в проявлении послушания властвующему лицу. Чрезмерное усердие, чрезмерное прилежание, чрезмерное старание — это уже не исполнительность, а, с одной стороны (по нарастающей), *уступчивость* (готовность уступить без спора, сговорчивость) — *послушность* (повиновение) — *смирность* (спокойность, покорность) — *кротость* (незлобивость, покорность) — *холопство* (зависимость, по форме близкая к рабству) — *рабство* (полная зависимость от другого, отсутствие каких-либо прав на что-нибудь) и, с другой (в случае, если эта чрезмерность сопровождается еще и неискренностью), — это *угодничество* (чрезмерная услужливость, лъстивость, заискивание) — *раболепие* (рабская лъстивость, угодливость) — *подобострастие* (угодливая покорность и лъстивость), подхалимство (подлая лъстивость) — *лицемерие* (поведение, прикрывающее неискренность, злонамеренность притворным чистосердечием) — *холопство*=*лакейство* (готовность на все из раболепия, подхалимства) — *холуйство* (низкопоклонничество как вариант наиболее презираемого людьми холопства).

Именно потому, что грань между дисциплинированностью и послушностью, кротостью, с одной стороны, и требовательностью и самовластием — с другой столь зыбкая, трудно уловимая, в течение долгого времени происходила подмена одного понятия другими, положительное значение слова «дисциплинированность» обростало этически отрицательными оттенками, исходящими от других, по сути, не свя-

занных с исследуемым нами явлением понятий, мало уважаемых, неуважаемых или даже презираемых в народной среде, поскольку отражали отношение общества к людям своенравным, самодурствующим, деспотичным или, наоборот, угодливым, лицемерным, холопствующим.

Кроме того, а вернее, возможно, самая главная причина потери дисциплиной статуса добродетели есть довольно нечеткие, приблизительные, размытые представления о том, что можно назвать порядком. Каждая эпоха, каждый народ, каждый коллектив и даже каждая отдельная личность по-своему рисуют себе этот самый «порядок». В Толковом словаре С.И. Ожегова [5] указывается, что *порядок* есть правильное, налаженное состояние, расположение чего-нибудь; последовательный ход чего-нибудь; правила, по которым совершается что-нибудь, существующее устройство, режим чего-нибудь, но не указываются границы, пределы и сущность «правильности», «налаженности», «правил» и т.д. Соблюдения указанную выше «золотую середину» дисциплинарного действия чрезвычайно трудно, именно поэтому возникали и возникают в философии споры о характере власти и необходимой свободы, о средствах, способных избежать их отрицательные (неравновесные) соотношения (проявления). Как указывал немецкий философ П. Козловски, фашистская Германия тоже пыталась внушить миру свое представление о необходимом порядке, но образ его оказался столь страшным, что поступки людей, которые беззаветно, преданно, старательно и прилежно, добросовестно (т.е. дисциплинированно) делали все, чтобы внедрить подобный порядок на земле, уже, будем надеяться, навсегда потеряли возможность называться добродетельными.

Как видим, выявление с этических позиций смыслового значения самого понятия «дисциплина», а также его семантических полей — совокупности слов и выражений, образующих тематический ряд и покрывающих определенную область значений — раскрывает новые грани исследуемого нами явления как очень сложного философского целого, что, по нашему мнению, должно показаться важным специалистам, занимающимся решением общесоциальных, философско-педагогических и социально-психологических проблем.

Библиографический список

1. Кант И. Лекции по этике. Пер. с нем. / Общ. ред., сост. и вступ. ст. А.А. Гусейнова. — М.: Руспублика, 2005. — 431 с. (Библиотека этической мысли).
2. Апресян Р.Г. Свобода. / А.А. Гусейнов, Р.Г. Апресян. Этика: Учебник. М., Гардарики, 1998.-472 с.
3. Зеньковский В.В. Педагогика / В.В. Зеньковский. — М.: Православный Свято-Тихоновский богословский ин-т, 1996. — 154 с.
4. Козловски П. Культура постмодерна. — М.: Республика, 1997. — 239 с. — (Философия на пороге нового тысячелетия).
5. Ожегов С.И. Словарь русского языка. Ок. 57 000 слов / Под ред. Н.Ю. Шведовой. — 18-е изд., стереотип. — М.: Рус.яз., 1987. — 797 с.

ЖДАНОВА Наталья Адамовна, доцент кафедры русского языка, аспирант кафедры философии.

Дата поступления статьи в редакцию: 31.08.2007 г.

© Жданова Н.А.

МАНИПУЛЯЦИЯ СОЗНАНИЕМ В ИМИДЖЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО ЛИДЕРА

В статье автор рассматривает технологии, которые применяются политтехнологами для создания имиджей политическим лидерам. Анализ этих технологий выявляет наличие в них манипулятивных конструкций. Автором приводятся примеры широкого применения манипуляций при конструировании имиджей современным политическим лидерам России и США — Б.Ельцину, В.Путину, Б.Клинтону и Дж.У.Бушу. Вместе с тем исследование показывает, что при конструировании имиджей американским лидерам, в отличие от лидеров России, широко использовались также технологии, апеллирующие к разуму избирателей.

Основой современной демократии, как известно, являются прямые всеобщие выборы, посредством которых формируются высшие органы власти и происходит становление и удержание власти народа. В нашей стране, в связи с заявленным политическим режимом, выборы проводятся регулярно. В то же время уже вскоре после очередных выборов, проводимые социологические исследования показывают, что значительная часть, а во многих случаях большинство избирателей не довольны своими избранниками, которые не стремятся решать проблемы народа и защищать его интересы. Уже несколько лет в нашем обществе имеют место такие негативные тенденции, как недоверие к властным структурам, политическая апатия граждан, абсентеизм, отчуждение народа от власти. Т.е. проведение выборов, даже при формальном соблюдении всех правил и процедур, может не влиять на качество власти и не способствовать утверждению того режима, ради которого они проводятся. Почему российские граждане не выбирают себе тех представителей во власть, которые очень скоро их разочаровывают?

Среди возможных причин этому российские ученые называют следующие: отсутствие достаточного опыта политического участия российских граждан, незрелая политическая культура, доминирование её патриархального элемента, отсутствие идеологической составляющей в нашем обществе, отсутствие моральной составляющей электорального процесса, сращение власти и капитала, использование правящей элитой административных ресурсов и многое другое [1]. Не отрицая значимости множества факторов, порождающих данную проблему, целью своего исследования автор ставит анализ одного из них - технологических особенностей предвыборного процесса в России, а именно специфику формирования имиджа политического лидера. Большинство ученых сходятся во мнении, что выбор современных избирателей основывается главным образом на имидже политика, т.е. на том образе, который моделируется и внедряется в массовое сознание профессионалами-имиджмейкерами. Поэтому знание того, как создается имидж, раскрывает, во многом сущность выбора избирателя.

Целесообразным, на наш взгляд, будет сравнение процесса формирования имиджа в России и в стране, которая имеет богатый опыт политического участия граждан через прямые всенародные выборы, — США. В качестве примера выбраны современные политические лидеры высшего звена — Б. Ельцин, Б. Клинтон, В.Путин и Дж.У.Буш.

Задачи исследования поставлены следующие. Во-первых, проанализировать способы и приемы построения имиджа политического лидера. Выяснить степень их рационального/иррационального воздействия на потребителя информации. Во-вторых, сравнить технологии, использованные в процессе создания имиджей политическим лидерам России и США - Б.Ельцину, Б. Клинтону, В.Путину и Дж.У.Бушу.

Состязательность процесса выдвижения политических лидеров в современных демократических системах обусловила необходимость поиска путей завоевания широких слоев населения. Простое предъявление лидерских качеств в современном информационном пространстве не является достаточным для победы на выборах и получения статусного лидерства. Для этого политик, во-первых, должен уметь презентовать себя, во-вторых, информация должна быть правильно доведена до аудитории. Современный политический лидер рождается по законам рекламы. Для его создания используются все известные имиджевые технологии. Наиболее эффективными из них и, в результате, активно используемыми сегодня оказываются те, которые основаны на техниках манипуляций массовым сознанием. Что современные гуманитарные науки понимают под манипуляцией?

Под манипуляцией понимается система способов психологического воздействия на людей с целью скрытого управления их сознанием, волей, поведением [2]. Сущность манипуляции заключается в скрытой активизации определенных эмоций индивида, которые будут побуждать (программировать) его к запланированным манипулятором действиям. У индивида при этом возникает иллюзия духовной самостоятельности в принятии своих решений, хотя на самом деле они ему тайно вменены манипулятором.

Выделим признаки манипуляции, по наличию которых мы сможем определить действие как манипуляцию. Во-первых, манипулятор в своих действиях по отношению к объекту должен руководствоваться интересом, целью. Во-вторых, действия манипулятора должны иметь ненасильственный психологический характер. В-третьих, манипулятор всегда стремится скрыть цель своего воздействия посредством искусного исполнения манипуляции. В-четвертых, действия манипулятора должны привести к изменению интересов, установок и соответственно поведения объекта манипуляции. И наконец, объект манипуляции, совершая действия запланированные манипулятором, должен испытывать иллюзию духовной самостоятельности в выборе своего поведения.

Уже при ближайшем рассмотрении такого явления, как имидж, обнаруживается его манипулятив-

ная природа. Так, имидж политического лидера создается целенаправленно, для того чтобы заставить избирателя отдать свой голос в пользу этого лидера. С этой целью используются специальные психологические технологии воздействия. Имиджмейкеры не просто наделяют «персонаж» ценными в народе чертами, а создают условия для того, чтобы их ему приписывали сами граждане. При этом гражданам, конечно, не сообщаются истинные цели политика, когда он, к примеру, неустанно пожимает руки потенциальным избирателям или говорит о том, что будет день и ночь думать о них, их интересах и надеждах, их детях и их будущем [3]. Действия по созданию имиджа всегда пытаются завуалировать. В результате решение проголосовать в пользу именно этого политического лидера воспринимается гражданами как самостоятельное, а не навязанное через обрушение на них лавины специально подготовленной информации. Таким образом, сам имидж политического лидера представляет собой результат манипуляции.

Кроме этого, манипулятивные приемы, как уже упоминалось, широко применяются в имиджевых технологиях. Причем последние могут как просто содержать манипуляции для создания дополнительного эффекта, так и сами основываться на манипулятивных техниках. При создании имиджей политических лидеров России и США Б.Ельцина, Б.Клинтона, В.Путина и Дж.У.Буша активно использовался практически весь арсенал манипулятивных имиджевых технологий.

Первым правилом создания привлекательного имиджа современному политическому лидеру является отражение электоральных ожиданий [4], основанное на использовании социологических исследований. Тщательно анализируются настроения, предпочтения граждан, выявляются те качества, которые ждут от политического лидера. Эти качества закладываются в имидж лидера: политик говорит то, что хотят услышать граждане, о том, что их волнует; предъявляет те качества, которые граждане хотят увидеть в своем руководителе. Налицо манипулятивный прием: политик (негласно) принимает тот «облик», который захочется поддержать гражданам на выборах, активизирует потребность в данном лидере.

В США технология «опора на социологические исследования» используется уже несколько десятилетий [5], а при последних двух лидерах — Б.Клинтоне и Дж.Буше, ни одно их выступление, публичное заявление или решение не осуществляется без тестирования возможных реакций общественности [6]. Б.Ельцин во время своих предвыборных кампаний становился для избирателей «как на заказ», но резко менялся сразу после выборов, в результате чего имел низкие рейтинги в периоды своего президентства. Его предвыборный имидж соответствовал типу «слуги народа», после выборов он становился «царем». Появление В.В.Путина также отразило электоральные ожидания, причем настолько точно, что некоторые исследователи сделали вывод, что данная кандидатура была специально подобрана под «социальный заказ» [7].

Другой популярной технологией создания имиджа политическому лидеру является создание информационных поводов [8] (данная технология в литературе встречается также под названиями «политические перформансы» [9], «формирование событийного ряда» [10]). Для того чтобы политика знали или помнили избиратели, он должен постоянно «засвечиваться». С этой целью создаются определенные ситуации, совершаются какие-либо поступки, посредством которых демонстрируются те или иные качества лидера, происходит его популяризация [11]. Наиболее эффектив-

ными, в плане создания привлекательного имиджа, оказываются неординарные поступки, на которые редко способен обычный человек, причем вне зависимости от конечного результата действий политика. Попытка совершить поступок также остается запечатленным в имидже. Так, обещания Б.Ельцина «лечь на рельсы» в случае роста цен, оказались только красивым обещанием, не имеющим реальных оснований, но сам поступок только укрепил его имидж.

Посредством «перформансов» зачастую происходит театрализация политики с целью «околовать» зрителя. Политические события превращают в шоу: устраиваются ритуальные, символические действия, проводятся церемонии. В таком виде событие способно приковать внимание людей, вызвать сильные эмоции, наиболее эффективно воздействуя на аудиторию. Подобный подход к политике черпает свое начало с древности, когда власть носила «вещный характер», воплощаясь в таких атрибутах, как трон, жезл, одежда, диадема и т.д. Политическая жизнь имела предельно ритуализированный характер [12]. В современном мире перформансы входят в структуру устоявшейся системы власти и направлены на повышение престижа государства, его главы, политических институтов. Так, с целью повышения престижа политических лидеров высшего уровня разработаны яркие театрализованные и ритуализированные церемонии инаугурации президентов. Самым благоприятным образом на имиджи политических лидеров влияет проведение ими военных парадов, участие в церемониях награждения деятелей науки и искусства, присутствие на религиозных праздниках и т.д.

Технология «перформансов» особенно активно используются политиками в преддверии выборов. Они участвуют в различных передачах, развлекательных программах; «засвечиваются» в тех событиях, которые могут привлечь внимание телевидения, радио, печати, стремятся попасть в телевизионные новости. «Американская избирательная кампания состоит из такого рода «перформансов» и сама представляет собой суперперформанс в не меньшей мере, чем ритуальные выступления любого отдельно взятого «отца нации» — хоть И.Сталина, хоть С.Хусейна» [13]. Исследуемые президенты России и США накануне выборов прилагали все усилия, чтобы быть на виду и в центре внимания. Это хорошо видно из компаративного анализа публичной активности политических лидеров до и после выборов.

На начальных этапах формирования имиджей всех четырех рассматриваемых лидеров была задействована технология «имиджевая легенда». Имиджевая легенда, в виде которой преподносится автобиография лидеров, задает определенное символическое пространство, в котором люди сами конструируют имидж политика. С её помощью в имидж политического лидера закладывается ряд важных качеств. Автобиография, выполненная в жанре легенды, задает каркас имиджу, на основе которого имидж получает дальнейшее формирование в строго заданном направлении. Она призвана выполнить роль фундамента имиджа.

Что представляет собой подобная автобиография? Это яркая, эмоционально насыщенная история, сравнимая по жанру с народным фольклором. Она наполнена эпизодами, апеллирующими к бессознательным реакциям и инстинктам, рассчитанным вызвать эмоции людей, что сближает политического лидера с аудиторией, делает «своим», понятным и «доступным». Так, мало кого оставит равнодушным сюжет о родителях, у которых погибли двое детей и которые сами чудом выжили во время войны [14], или о ребенке, оставшемся без отца и терпевшем издевательства отчима-алкоголика [15]. Б.Ельцин в своей предвыборной автобио-

рафии вспоминал, как их семья, включая детей, голодала и замерзала в бараках, греясь о козу [16]. Дж. У. Буш поведал избирателям, какую психологическую травму он пережил в детстве из-за смерти его младшей сестры [17]. Подобные истории не только задают эмоционально теплый фон для дальнейшего положительного восприятия политического лидера, но и буквально «разоружают» слушателя, подготавливая его для некритического усвоения последующей информации. Обращение к автобиографии рассматривают также как прием нейролингвистического программирования — «возрастная регрессия», или «внушенные образы», относящегося к способам манипуляции сознанием [18]. Основывается она на том, что, погружаясь в образы прошлого, человек впадает в легкий транс, и его сознание оказывается подготовленным для внедрения идей.

При имиджконструировании часто применяется прием «трансфера». Заключается он в том, что человеку свойственно переносить представления об одних предметах, имеющих для него высокий престиж или, напротив, резко отрицательное значение, на другие предметы. Так, политики появляются на различных мероприятиях в окружении кумиров публики — поп-звезд, олимпийских чемпионов, выдающихся ученых, бывших или действующих отечественных политических лидеров, знаменитых актеров, национальных героев. В результате политик в сознании людей невольно ассоциируется с объектами их поклонения. Положительное отношение к знаменитостям, поддерживающим политического лидера, переносится на него самого.

Так, Белый дом практически при всех президентах в последние десятилетия регулярно устраивает концерты, приглашая на них многих знаменитостей. Билл Клинтон и Джордж У. Буш на торжественный прием по случаю произнесения президентской присяги приглашали знаменитых киноактрис. Российские лидеры последнее десятилетие активно устраивают встречи с деятелями искусств. В период президентских кампаний Б. Ельцина российские поп-звезды устраивали туры по России в его поддержку.

Популярным в создании имиджей современных политиков является прием «игра в простонародность», применение которого ведет к идентификации избирателя с политическим лидером, в результате чего лидер становится понятным, «своим». Восприятие человека как «одного из нас» автоматически формирует к нему благоприятное отношение, что обусловлено стереотипным восприятием «свои — чужие». Данный эффект достигается при помощи встреч лидера с народом, во время которых лидер внимательно выслушивает людей, спрашивает совета, проявляет искреннюю заинтересованность в проблемах людей, их мнению. Наиболее удачные встречи лидера с простыми гражданами показываются по телевидению. В избирательных кампаниях Б. Клинтона и Дж. У. Буша встречи с гражданами заняли одно из центральных мест [19]. В. Путина в период исполнения им обязанностей президента также часто показывали в новостях встречающимся с простыми людьми.

«Хождения в народ» в свое время принесли ошеломляющую популярность Б. Ельцину, ставшему первым вариантом «очеловеченного» политика в советском и постсоветском государстве. Ельцин тогда демонстрировал свою близость к народу, посещая районную поликлинику, пользуясь общественным транспортом, встречаясь с людьми в общественных местах. Гражданами такие действия политического деятеля в условиях бюрократической системы были восприняты как нечто исключительное, что послужило «героизации» Ельцина.

Сегодня все чаще говорят о том, что наше государство, проводя идеологическую обработку населения,

мифологизирует сознание граждан. Как в сознании советских граждан посредством государственной пропаганды, так и у нас сегодня сформировано большое количество политических мифов [20]. Миф — это представления человека о той или иной сфере бытия, соединяющие реальность с вымыслом. Мифы активно задействованы и в имиджах политических лидеров. Так, яркими примерами подобной мифологизации сознания граждан является создание мифа о «страшном враге» в нашей стране во время чеченских событий и терактов в Москве и в США — после терактов 11 сентября и инцидента с зараженными письмами. Этими ситуациями умело воспользовались политтехнологи В. Путина и Дж. У. Буша, создав другой миф «о герое, спасающем страну» (а в США — и весь мир). Ситуация опасности является исключительно благоприятной средой для «рождения героя», т.к. активизирует фундаментальные потребности человека в безопасности. Она требует в ответ сильного лидера, который способен быстро и эффективно исправить положение. Посредством официальной пропаганды в России и США соответствующие события были представлены «серьезной катастрофой», угрожающей целостности страны (в России) и миру во всем мире (в США). В обществе нагнетался страх. Население было введено в ситуацию стресса. «Хаос» должен был быть остановлен. В роли «спасателей» выступили В. Путин, получивший свою популярность именно в чеченских событиях [21], и Дж. У. Буш, имевший свой наибольший рейтинг именно как «герой-спасатель».

В то же время помимо манипулятивных технологий ряд технологий, используемых для построения имиджа, апеллирует к разуму граждан. Они предоставляют общественности информацию, на основе которой возможен рациональный логический анализ личности политика, его политических взглядов, убеждений. Это технологии, основанные на диалоге лидера с гражданами, с политическими соперниками и оппонентами, СМИ: теледебаты, ток-шоу, общение лидера с народом, прямые обращения граждан к лидеру, выступления в СМИ. Американские избирательные кампании не просто широко используют данные имиджевые технологии, но и во многом построены на них [22]. Если, к примеру, кандидат в президенты отказывается участвовать в теледебатах, то общественностью это воспринимается как неуверенность в своих силах, закрытая позиция к народу либо попытка что-то утаить, как было в случае Дж. Буша-старшего, отказавшегося вступить в прямой диалог с Б. Клинтоном. Такой кандидат сразу начинает терять свои политические «очки».

Российские же президенты во время предвыборных кампаний в диалогах и дискуссиях участия не принимали. Возможно, это происходило вследствие особенностей российской политической культуры, доминирующей чертой которой остается «патернализм» [23]. Правитель в России — истина последней инстанции, и чтобы не разрушить «сакральность» своей власти, он не «опускается» до уровня «пререканий» с «простыми смертными». С другой стороны, отказ от использования данных технологий может свидетельствовать об ином: открытый диалог с реальным оппонентом — хороший способ разоблачить обман [24]. Вместе с этим нужно отметить положительные сдвиги в сфере применения рациональных имиджевых технологий в нашей стране: В. Путин в период своего президентства впервые в истории России начал проводить телемосты, в ходе которых граждане могут задать ему вопросы. Конечно, форма диалога В. Путина с народом «вопрос-ответ» (ответы зачастую даются неполные и пространные) по эффективности информирования общественности о своих политических взглядах не сравнима с

«жаркими» дискуссиями его американских коллег. Тем не менее данная тенденция является положительным сдвигом во взаимоотношениях «общество-власть».

К рациональным имиджевым технологиям относятся также предвыборная программа кандидата, через которую граждане могут увидеть, как кандидат в президенты собирается действовать в случае занятия им политического поста, какие экономические, социально-политические реформы будут при нем проводиться, какой путь дальнейшего развития ожидает страну. В США развернутая политическая программа является необходимым условием для того, чтобы политик мог претендовать на высший государственный пост. Это кажется вполне естественным. Но в России отсутствие политической программы В.Путина перед первыми президентскими выборами не помешало ему одержать в них уверенную победу.

Кроме того, в США также предвыборные программы кандидатов в президенты находятся в свободном доступе для граждан (на предвыборных сайтах кандидатов в Интернете, выпускаются специальные брошюры, печатные СМИ публикуют выдержки из программ) и подвергаются довольно тщательному анализу, критике СМИ [25]. Российские президенты перед президентскими выборами не популяризировали свои политические идеи среди общественности, хотя в Америке данная мера считается очень важной, т.к. выполняет функцию политического просвещения граждан [26]. Программа Б.Ельцина, разработанная перед его первыми президентскими выборами, больше напоминала сборник обещаний и лозунгов, при этом не содержала конкретных мер и реформ, которые он собирался проводить в государстве, не говоря уже о проработанных деталях этих реформ.

Подводя итоги, можем сделать вывод, что, не смотря на широкое применение манипулятивных техник для создания имиджей политических лидеров США, в этом процессе важную роль заняли и технологии, обращенные к разуму избирателей. В России же пока для одержания победы политическому лидеру на выборах достаточно применение одних манипулятивных технологий, хотя намечаются тенденции рационализации выбора избирателей посредством внедрения в имиджконструирование технологий, основанных на диалоге «власть-общество».

Библиографический список

1. Долгов В.М. Идеологический фактор в электоральном процессе современной России//Власть. - №4. - 2003. - С.3-5.; Коваленко В.И. Моральный фактор в электоральном процессе//Власть. - №4. - 2003. - С. 15-17.; Вилков А.А. Избирательные технологии: проблема эффективности и политических последствий//Власть. - №4. - 2003. - С. 17-18; Чернышев А.Г. Влияние электоральных процессов на формирование власти в современной России//Власть. - №4. - 2003. - С. 19-21.
2. Доценко Е.А. Манипуляция: феномен, механизм, защита. Феноменологическое описание. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://business.polbu.ru/dotsenko_manipul/ch01_ii.htm/
3. Из предвыборной речи Б.Клинтон: Ratzan S. C. Political Communication as Negotiation//Campaign'92: New Frontiers in Political Communication. American Behavioral Scientist. - 1993. - №2. - Р. 204.
4. Максимов А.А. «Чистые» и «грязные» технологии выборов: российский опыт. — М.: Дело, 1999. - С.28; Пушкарёва Г.В. Избирательная кампания: как это делается?// Социально-гуманитарные знания. - 2000. - №2. - С. 270-272.
5. Наполитан. Дж. Электоральная игра. - М.: «Николо-Медиа», 2002. - С. 156-186.
6. Овчинникова М.А. Связи с общественностью как технология президентской власти в США: Дис. ... канд. полит. наук /М.А. Овчинникова - М. - 2002. - 254 с./ Библиотека диссертаций. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://diss.rsl.ru/>
7. Психологические основы «Паблик рилейшнз». 2-е изд./ Е. Богданов, В. Зазыкин. — СПб.: Питер, 2003. - С. 73-74.; Рар А. Владимир Путин. «Немец» в кремле/ Пер с нем. И.Розанова. - М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2003. - С. 148.
8. Пушкарёва Г.В. Избирательная кампания: как это делается?//Социально-гуманитарные знания. — 2000. - №2. - С. 280.
9. Почепцов Г.Г. Паблик рилейшнз для профессионалов. - М.: «Рефл-бук», К.: «Ваклер». 2000. - С. 216.
10. Психологические основы «Паблик рилейшнз». 2-е изд./ Е. Богданов, В. Зазыкин. — СПб.: Питер, 2003. - С.74.
11. Levin D.M. Publicizing the "Impossible"//Public Relations Journal. - 1989. - №2. - Р. 29.
12. Вейнберг И.П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. - М.: Наука. 1986. - С. 119.
13. Ольшанский Д.В. Политический PR. — СПб.: Питер, 2003. С.347.
14. От первого лица. Разговоры с Владимиром Путиным. — М: Вагриус. 2000. - С. 7-11.
15. Из предвыборного фильма Б.Клинтон «Человек надежды».
16. Ельцин Б. Исповедь на заданную тему. Владивосток: Дальиздат. 1990. - С. 20-22.
17. George W. Bush. A Charge to keep. - New York: William Morrow, 1999. - Р. 22.
18. Ольшанский Д.В. Политический PR. — СПб.: Питер, 2003. - С. 175.
19. Клинтон Х.Р. История моей жизни/ Пер. с английского — М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2003. - С. 105-119, 359-373; Предвыборный сайт Дж.У.Буша. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.georgebush.com/>
20. См. напр.:Цуладзе А. Политическая мифология. М.: Изд-во Эксмо, 2003. 384с.; Макаревич Э., Карпунин О. Игры интеллигентов или социальный контроль масс. М: Изд-во Эксмо. 2003. — 480 с.
21. Рар А. Владимир Путин. «Немец» в Кремле/ Пер. с нем. И.Розанова. М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2003. - С. 4.
22. Mass media. [Электронный ресурс]. Режим доступа:<http://usinfo.state.gov/journals/itdhr/1004/ijdr/kern.htm>
23. Страхов А.П. Социокультурные детерминанты и общественные настроения в России//МЭиМО. - №1. - 2001. - С. 69-77.
24. Кара-Мурза С.Г. Краткий курс манипуляции сознанием. — М.: Изд-во Эксмо, 2003. - С. 115-119.
25. Presidential election forum: the candidates on arms control//Arms Control Today, - vol. 30, - № 7, - September 2000, - Р. 3-7; Stokes, Bruce. Bush and Gore's positions on trade// National Journal, - vol. 32, - № 14, - April 2000, - Р. 1050; Zoellick, Robert. Campaign 2000: a republican foreign policy//Foreign Affairs, - vol. 79, - № 1, - January/February 2000, - Р.63-78.
26. Уэсли Г. Пипперт. Освещение средствами массовой информации вопросов внешней политики в ходе президентской кампании 2000 года. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://usinfo.state.gov/pub/ejournalusa/russian.html>

ДАВЫБОРЕЦ Елена Николаевна, старший преподаватель.

Дата поступления статьи в редакцию: 26.06.2007 г.

© Давыборец Е.Н.