

Пензенский государственный педагогический университет  
имени В. Г. Белинского

**XIII Социологические чтения  
преподавателей, аспирантов и студентов**

**Всероссийская научная конференция**

**Межвузовский сборник научных трудов**

*Часть 1*

Пенза 2011

Печатается по решению редакционно-издательского совета  
ПГПУ им. В. Г. Белинского

ББК 60.5

**ХIII Социологические чтения преподавателей, аспирантов и студентов:** Межвузовский сборник научных трудов по материалам Всероссийской научной конференции. — Ч. 1. — Пенза: Пензенский гос. пед. ун-т, 2011. — 148 с.

*В межвузовский сборник научных трудов включены материалы Всероссийской научной конференции и статьи преподавателей, аспирантов и студентов, посвящённые актуальным проблемам социологии, социальной философии, теории и практики социальной работы, пенсионного обеспечения. Сборник адресован научным работникам, преподавателям вузов, учителям школ, аспирантам, студентам и всем интересующимся социологическими проблемами.*

Ответственный редактор: **А. Б. Тугаров**, доктор философских наук, профессор, декан факультета социологии и социальной работы

Редакционная коллегия:

**Т. И. Лаврёнова**, кандидат философских наук, доцент; заведующий кафедрой социологии и теории социальной работы

**Т. Г. Скороходова**, доктор философских наук, кандидат исторических наук, доцент;

**А. С. Дудкин**, кандидат философских наук, доцент;

Рецензенты: **В. П. Воробьёв**, доктор социологических наук, профессор кафедры «Государственное управление и социология региона» Пензенского государственного университета.

**Е. Н. Синёв**, кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии и политологии Пензенского государственного педагогического университета им. В.Г. Белинского.

© Пензенский государственный педагогический университет имени В.Г. Белинского, 2011

## СОДЕРЖАНИЕ

### СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

Памяти профессора С.С. Батенина. (Публикацию подготовил <b>А.Б. Тугаров</b> )....	4
<b>Битинайте Е.А.</b> Проблема социального неравенства в философии М.К. Ганди	10
<b>Гагаев А.А., Гагаев П.А.</b> Негативное влияние компьютер-интернет мышления на креативность человека.....	17
<b>Ефремкин М.И.</b> Духовный кризис или кризис духовности?.....	30
<b>Капинос С.В.</b> Н.П. Огарев о проблемах взаимоотношений личности, государства и общества в России.....	38
<b>Козина Г.Ю.</b> Социально-этические аспекты общественного здравоохранения	46
<b>Козина Г.Ю., Борисов Н.</b> Биоэтические проблемы общественного здравоохранения .....	58
<b>Кузнецов В.О.</b> Политизация национального сообщества.....	77
<b>Кузнецов В.О.</b> Трансформация национального самосознания в эпоху глобализации .....	80
<b>Лаврёнова Т.И.</b> Проблема национального самосознания в демократическом обществе .....	82
<b>Мясников А.Г.</b> Современная практическая философия: предметная сфера и проблемные ситуации.....	86
<b>Оликова Е.В.</b> Утопия и наука в современном мире.....	90
<b>Очкин В.Л.</b> Интеллигенция, идеал, Россия.....	95
<b>Очкина А.В.</b> Когнитивный диссонанс, или слепота зрячих. К вопросу о современных реформах социальной сферы в России. ....	103
<b>Пасовец Ю.М.</b> Воспитательный потенциал социологии как учебной дисциплины основных образовательных программ высшего профессионального образования .....	111
<b>Пасовец Ю.М.</b> Социокультурный подход в исследовании социальной адаптации населения .....	114
<b>Плешакова Л.Я., Борисов Н.</b> Постмодернизм как выражение духовного состояния эпохи .....	119
<b>Саратовцева М.</b> Девиантное поведение клиента как проблема философии социальной работы .....	126
<b>Скорородова Т.Г.</b> Социальное развитие через сотрудничество: проект Рабиндраната Тагора (к 150-летию со дня рождения).....	129
<b>Шаровская А.В.</b> Самоактуализационный потенциал личности в обществе потребления: методологический аспект.....	138
<b>Шевцова Э.</b> «Закон классовой парности»: социологическое эссе.....	145

# СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ

## ПАМЯТИ ПРОФЕССОРА С. С. БАТЕНИНА

Доктор философских наук, профессор Сергей Степанович Батенин (11.03.1925, дер. Арефино Смоленской области – 05.08.2010, С.-Петербург). Участник Великой Отечественной войны. Окончил философский факультет Ленинградского государственного университета (1949) и аспирантуру Московского государственного университета (1952).

С 1952 по 2009 работал в Ленинградском государственном педагогическом институте (ныне Российский государственный педагогический университет) им. А. И. Герцена на кафедре философии, позднее, после создания факультета философии человека, – на кафедре философской и психологической антропологии.

Докторская диссертация на тему: “Сущность человека в его историческом развитии” (1972). Специалист по социальной философии и философской антропологии.

### **«Большая биографическая энциклопедия». 2009:**

*Работы С. С. Батенина посвящены проблемам диалектики материального и духовного в общественном развитии, изучению природы человека и ее модификации в историческом развитии общества. С точки зрения С. С. Батенина, выявление духовного основания мира как социокультурной реальности совпадает с определением человека как ее субъекта.*

*Общественные отношения людей рассматриваются как отношения взаимного дополнения и обогащения индивидов своими сущностными творческими силами. Творчество, считает С. С. Батенин, лишь в исторически определенных условиях разделения труда является доминирующей характеристикой интеллектуальной деятельности, по существу же оно — всеобщая характеристика человеческого освоения мира и созидания исторической реальности. История — непрерывный поиск оптимальных форм связи развития природного предназначения человека и ориентированных на самовоспроизводство конкретно-исторических социальных систем.*

*Противостояние человека и общества в их взаимном обусловливании в конкретно-исторических системах ведет к замене старых социально-субъектных структур организации общественной жизни новыми. Их человеческий смысл утверждается в истории совершенствованием социальных форм диалектики родового конкретно-исторического и индивидуального содержания природы человека.*

***Из списка публикаций С.С. Батенина:***

Проблема человека в марксистской философии // Уч. зап. Ленингр. гос. пед. ин-та. Т.285. Л., 1966.

О родовой природе человека // Марксистско-ленинская философия и современный общественный прогресс. М., 1969;

Социализация и антропогенез // Уч. зап. Ленингр. гос. пед. ин-та. Т.444. Л., 1971;

Человек в его истории. Л., 1976;

Социальный прогресс и биологическая наследственность человека // Человек и природа. М., 1980;

Общественные отношения, их человеческое основание // Перестройка общественных отношений и личность. Л., 1988;

Мир в античной философии // Проблема человека в истории философии. Л., 1990.

Человеческое основание истории // Социальное бытие человека. Спецкурс по русской социальной философии, социологии и политической науке. Учебное пособие. Пенза, 1998.

*Из сборника стихов:* Виктор Панибратов. Алгебра гармонии (Поэзия закона и благодати). – СПб.: РХГИ, 1995. – 384 с.

**С. С. БАТЕНИНУ**

**- патриарху кафедры\*, автору книги «Человек в его истории»**

Будь он в чинах военной рати,  
Не избежать бы ему «Бати»,  
Что переводится в наш век:  
С заглавной буквы Человек!...

О начинающий мудрец!  
Когда, как витязь-молодец,  
Ты у распутья судеб встанешь,  
Возьми его за образец:  
О ком напишешь – тем и станешь!

с.36. \* Здесь – речь о кафедре философии РГПУ им. А. И. Герцена

***Отрывок из монографии:***

**С. С. Батенин Человек в его истории.** – Л.: Изд-во Ленинград. ун-та, 1976. – 295 с.

**Введение**

с. 3. Основоположники марксизма-ленинизма создали научный фундамент исследования проблемы природы человека, обосновали

принципы ее определения, открыли пути перспективного ее исследования, вооружили это исследование категориальным аппаратом.

В философской и естественнонаучной литературе категория «природа» употребляется в нескольких значениях. Категорией «природа» обозначают весь материальный мир, т. е. материю во всех ее проявлениях. Понимаемая в этом самом широком смысле, природа включает в себя общество и человека. Общество и человек рассматриваются в таком случае как определенные состояния природы, материи, как результаты и формы ее самодвижения.

Категория «природа», служит для обозначения внешней среды как совокупности физико-химических, биологических явлений и процессов, образующих естественные условия существования и развития общества. При таком понимании природы общество относительно противостоит природе, и их единство раскрывается как взаимодействие разных материальных образований.

Категорией «природа» философы обозначают специфику внутреннего содержания предмета. Каждое материальное или духовное явление имеет свою природу, в которой оно не столько сходно с другими явлениями, сколько отлично от них. Это отличие характеризует особенности внутренней структуры явления и способа взаимодействия его с окружающими его явлениями. Категорией «природа» обозначается в этом случае все то, в чем наиболее полно и глубоко проявляется специфика данного предмета. Употребляемая в этом смысле категория «природа» не совпадает со вторым ее отмеченным значением и не противоречит ее первому значению. Последнее смысловое

с. 4. значение категории «природа» является существенным и для познания человека. Оно ориентирует исследователя на выявление специфики человека. В определение природы человека включается то, в чем и чем человек отличен от всех других существ и что характеризует особенности его бытия.

Природа человека является целостным образованием. Целостность – это полнота содержания человеческой природы и органичность связей составляющих ее элементов. Познание целостности достигается на основе последовательного проведения принципа монизма.

Полнота и органичность человеческой природы выражаются в ее сущности. Сущность – это субстанция, определяющая все отношения между составляющими предмет элементами. Она не сводится к совокупности элементов предмета, а составляет то главное, определяющее их внутреннее взаимоотношение, на основе которого произошло образование специфики предмета и осуществляется его функционирование и развитие. Поэтому целостное и монистическое исследование природы человека необходимо находится в единстве с сущностным ее определением.

Природа человека может рассматриваться как тождественная его сущности, которая детерминирует все существенные признаки, черты природы человека, ее структуру и основные функции. При сравнительном же анализе «природа» оказывается по объему содержания шире «сущности». Но и в том случае, когда «природа» употребляется как понятие более широкое, чем «сущность», и в том случае, когда она употребляется как понятие, тождественное «сущности», исключается возможность ограничения содержания человеческой природы какой-либо одной стороной – биологической, социальной или духовной. Природа человека – это весь человек во всей полноте специфики его человеческого содержания.

Природа человека, будучи целостной, характеризуется разными уровнями содержания человеческой специфики. Человек специфичен прежде всего на уровне своей индивидуальности и непосредственных межличностных отношений. Человек специфичен и на уровне более существенного содержания его жизнедеятельности, выражающей его социально-типические качества, признаки и особенности. В этих качествах индивид выступает как сходный со всеми представителями своей социальной группы, класса или исторической эпохи и существенно отличный от людей других социальных групп или эпох. Наконец, специфика человека существует и на уровне предельно общего содержания, в котором выражаются черты человеческой природы, общие для всех людей и характеризующие особенности человека как родового существа.

Чем больше познание человеческой специфики отвлекается от индивидуальности и идет к познанию рода, тем больше оно отвлекается от богатства индивидуального многообразия чело-

с. 5. веческой природы и приближается к познанию ее наиболее глубокой сущности. Поэтому и определение родовой природы, или сущности, человека при всей своей абстрактности становится необходимым условием и звеном познания человека как конкретного реального существа. Оно служит средством теоретического воспроизведения основных и общих признаков человеческого бытия. Последнее же делает возможным переход от общих определений к особенным и постепенное постижение конкретной человеческой личности.

.....  
с. 16. ... для всей предшествовавшей К. Марксу и Ф. Энгельсу философии характерным был гносеологический подход к определению сущности человека и анализу связи его родового и индивидуального содержания. Вместе с огромными достоинствами такого подхода, на основании которых и были разработаны ... ценные идеи по исследуемым проблемам человека, гносеологический подход обнаружил и свою ограниченность в определении специфики человеческой природы. На его

основе прежние философы в определении родового человека руководствовались принципом предметного конструирования создаваемого ими представления о родовой сущности человека. С точки зрения этого принципа за основу конструкции абстракции родового человека принимается та или иная особенность определяемого предмета по признаку его общности или существенности (в том, как эту существенность понимал сам философ). Созданная таким образом конструкция родового человека объявлялась главным критерием принадлежности индивида к человеческому роду.

Таким предметным принципом в сущностном определении человека руководствовались идеалисты младогегельянского направления. Познание человека они начинали с создания конструкции «человека вообще» из абстракций: быть «свободным», «самосознающим», «самодействующим» субъектом. Эти абстракции объявлялись ими изначальными определениями челове-

с. 17. ской сущности и в своей персонификации привели к представлению о «Единственном» Штирнера. Этот «Единственный» со всеми своими атрибутами был объявлен критерием определения реальности действительного эмпирического человека. Но эмпирическое существование последнего не совпадало с априорной конструкцией идеализированного «Человека», поэтому эмпирическое существование индивида объявлялось недействительным, а правам на действительное существование наделялась создаваемая идеалистами конструкция «Человека вообще». Тем самым род превращался в такую идеализированную всеобщность, которая отрицала действительность реального человека в его конкретном эмпирическом существовании.

.....  
с. 29. ... для марксистского учения о человеке характерным является: во-первых, принцип бытийного определения специфики человеческой природы, позволивший К. Марксу открыть в жизнедеятельном взаимодействии индивидов социально-сущностное содержание рода; во-вторых, структурный анализ человеческой природы, исследование диалектики взаимодействия таких составных ее структурных элементов, как я, тело и мир человека; и, в-третьих, исторический анализ специфики родовой природы человека, историзм в определении родового состояния человека как родового существа. Благодаря тому, что человек историчен, постоянно и непрерывно развивается в своей деятельности, он может быть постоянным и все возрастающим в своем социальном творчестве субъектом истории. Историзм человека – это его неотъемлемая черта как субъекта истории.

Все эти принципиально новые в философской науке XIX века положения были разработаны Марксом и Энгельсом на основе изучения итогов исторического развития человека. Они стали для Маркса и



Энгельса исходными в разработке нового учения о человеке, в котором важную роль играют теоретические обобщения, давшие возможность выделить основные черты и характеристики родовой сущности человека. Включение мира человека в определение его родовой природы, выявление места этого мира в структуре человеческой природы и исследование диалектики его взаимодействия с другими элементами этой природы дали возможность Марксу показать, что родовая сущность человека не заключена в человеке как отдельном, обособленном индивиде, она проявляется как общественные связи в исторически определенной системе общественных отношений индивидов. Социально-сущностное значение общественных связей индивидов заключается в их взаимном обмене, взаимном дополнении и обогащении своими индивидуальными сущностными силами, развивающимися у них в этих же отношениях.

Общественные отношения людей существуют прежде всего как предметно-деятельные отношения. Деятельность, по Марксу, это процесс деятельного осуществления сущности. Сущность же человека заключается в содержании и системе взаимного обогащения людей своими сущностными силами.

с. 30. Общественные отношения по своей родовой природе, т. е. взятые вне своего конкретного исторического, социально-классового, политико-экономического содержания, характеризуются как отношения равенства. Каждый из субъектов общественных отношений, как обменивающийся своими сущностными силами, находится по существу в том же самом общественном отношении к другому, в каком другой – к нему. Каждый необходим каждому – этим определяется равенство исходного положения социального общения людей. (См.: Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т.46, ч.1, с.190-191.)

Более того, в природе общественных отношений «к определению равенства присоединяется еще и определение *свободы*». (Там же, с.190) Понимается это в том смысле, что один индивид нуждается в продукте деятельности другого, но «он не захватывает этот товар насильно и *vice versa*, но оба они признают друг друга собственниками, лицами, воля которых пронизывает их товары». (Там же)

Разработанные К. Марксом и Ф. Энгельсом теоретические принципы нового учения о человеке имели основополагающее значение для познания истории человека. Исторический подход к человеку – это путь и средство более углубленного познания актуального состояния человека и определения его природы. Он дает возможность раскрыть характер и общую направленность исторического развития природы человека, исследовать механизм развития социальной сущности человека и особенности ее проявления в разные исторические эпохи, выделить новые черты и особенности в социально сущностном развитии личности социалистического общества.

Исторические модификации человека раскрывались К. Марксом и Ф. Энгельсом на основе целостного определения человека, которое предполагает необходимость исследования исторических изменений не только социального содержания жизнедеятельности человека, но человека как целостного существа, следовательно, всего его биосоциального природного содержания.

*Публикацию подготовил А. Б. Тугаров*

**Е. А. Битинайте**  
г. Балашов

## **ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОГО НЕРАВЕНСТВА В ФИЛОСОФИИ М. К. ГАНДИ**

В социально-философской и социологической мысли современности достаточно прочно утвердилось представление о социальном неравенстве как явлении, органически присущем всякому развитому обществу, и, следовательно, непреодолимом. К этому выводу пришли в свое время М. Вебер и П. А. Сорокин [2; 10: 295–424], предложившие собственные теории социальной стратификации. К аналогичным представлениям нас с неизбежностью подводит не только непосредственное столкновение с проявлениями неравенства, но и обращение к Новой истории Запада, в которой, несмотря на ряд революций, прошедших под уравнительными лозунгами, проблема неравенства так и не была разрешена. Вместе с тем во все времена мыслители высказывали и противоположные идеи, предлагая собственные проекты справедливого устройства общества или утверждая идеал равенства, изначально присущего самой человеческой природе, равенства онтологического. В Новое время одним из таких мыслителей, до конца жизни сохранившим веру в возможность разрешения социальных противоречий и предложившим собственную программу преодоления общественного неравенства, был М. К. Ганди.

Мохандас Карамчанд Ганди (1869–1948 гг.) вошел в историю прежде всего как борец за независимость Индии и создатель оригинальной социально-философской концепции, которую он назвал *сатьяграхой* (санскр. – упорство в истине). Эта концепция, центральным положением которой является ненасильственная борьба каждого человека за утверждение всего того, что «истинно и свято» [7: 163], борьба, преображающая человеческую природу и призванная в конечном итоге способствовать установлению справедливого социального порядка, становится краеугольным камнем любой реконструкции социально-философских воззрений М. К. Ганди. Другим важнейшим аспектом его мировоззрения является плюрализм представлений, вызванный многообразием испытанных им влияний и связанный с историческими условиями индийской колониальной действительности рубежа веков, в

которых сформировались его социально-философские взгляды. Проблема неоднозначности, кажущейся противоречивости его теоретических установок, с которой сталкиваются все исследователи философии М. К. Ганди, на наш взгляд, может быть частично разрешена, если изначально воспринимать систему его представлений о мире как имеющую много уровней и измерений и рассматривать каждую отдельную идею, определяя ее место в этой системе. Так, его социально-философскую концепцию можно условно представить в виде двухуровневой схемы; на первом уровне находятся представления М. К. Ганди об обществе, которое мыслится как устроенное на деятельностных началах (К. С. Пигров), на втором уровне общество рассматривается им как воплощение некоего Божественного проекта. Такой взгляд позволяет частично преодолеть те противоречия, с которыми сталкиваются исследователи при реконструкции его концепции.

Говоря о социальном неравенстве, необходимо определить возможные способы его интерпретации в разных системах мысли. Многие социологи, воспринимая стратификацию как явление естественно присущее всем крупным социальным системам и выступающее в роли некоего стабилизирующего фактора. В противоположность им выступают мыслители, рассматривающие неравенство как проблему, требующую усилий для своего разрешения. Последних можно условно разделить на две группы. Представители одной, рассматривающие общество, как устроенное на деятельностных началах, видят проблемность ситуации в несправедливости распределения материальных и духовных благ. К другой группе можно условно отнести мыслителей религиозно-философского толка, видящих проблему в несоответствии современного общественного устройства идеалу онтологического равенства. Пути разрешения сложившихся противоречий, предлагаемые мыслителями обоих направлений, можно обозначить, пользуясь терминологией В. С. Соловьева, как *нравственный* и *юридический* [9: 9]. Разграничение между указанными путями, русский философ проводит на примере различия между христианской этикой и социализмом. Христианство, по его словам, требует отдавать свое, а социализм требует брать чужое [9: 9]. Но даже предположение о том, что «требование экономического равенства со стороны неимущего класса есть требование только своего, справедливо ему принадлежащего» не может быть признано нравственным, так как «брать свое есть только право, а никак не заслуга» [9: 9]. «Справедливость, в нравственном смысле, – заключает В. С. Соловьев, – есть некоторое самоограничение своих притязаний в пользу чужих прав» [9: 8].

Предлагая способы разрешения социальных противоречий, М. К. Ганди обращается к обоим названным методам. Так, ранний, южноафриканский период его деятельности (1893–1914 гг.) отмечен осуществляемой на юридических основаниях борьбой с расовой

дискриминацией. Экономическое же неравенство, по его мнению, может быть смягчено только при условии следования большинства людей нравственному пути самоотречения и самоограничения. Юридический путь для преодоления этого вида неравенства М. К. Ганди считал неприемлемым. «Я не социалист, – пишет он, – и не хочу лишать собственности тех, у кого она есть... Я не хочу ни у кого отбирать имущество. Тем самым я отступил бы от закона *ахимсы* (ненасилия – Е. Б.)» [3: 184]. Именно принцип ненасилия, положенный М. К. Ганди в основу борьбы сатяграхов за свои права, является тем фактором, который обеспечивает ее участникам духовное преображение, а самой этой борьбе сообщает определенную нравственную ценность.

Многообразие влияний, испытанных М. К. Ганди, обусловило сложность и многоуровневость системы его представлений об общественном устройстве. В его социально-философской концепции мы находим как религиозную идею онтологического равенства всех перед Богом, так и характерные для западной мысли либеральные идеи равенства перед законом и равенства возможностей для реализации своих способностей. Однако сами эти способности не могут быть в равной мере проявлены у каждого индивида. Последнее обстоятельство и является, по мнению М. К. Ганди, основной причиной существующего неравенства. «Мое представление об обществе, – писал М. К. Ганди, – состоит в том, что, в то время как все мы от рождения равны, то есть обладаем правом на равные возможности, мы обладаем неравными способностями. Сама природа вещей делает невозможным равенство в способностях» [3: 192]. Более высокое положение на социальной лестнице, по его мнению, связано с большей ответственностью и не дает права человеку, занимающему высокий пост, заявлять о своем превосходстве. «Тот, кто заявляет о собственном превосходстве, – пишет М. К. Ганди, – одновременно лишает себя права называться человеком [3: 186–187]. Подлинное равенство, по его мнению, зависит не столько от формы социальных отношений, сколько «от состояния нашего ума и пока наш разум не достигнет этого состояния, мы будем оставаться отсталыми» [12: VI, 284].

Онтологическая трактовка равенства предстает в сочинениях М. К. Ганди в двух основных формах: равенство перед Богом и равенство в Боге (или единство Духа). На формирование первого представления решающее влияние оказало изучение мыслителем монотеистических религий. М. К. Ганди вспоминает: «Поверить в то, что Иисус – воплощенный сын Бога... было свыше моих сил. Если Бог мог иметь сыновей, тогда все мы его сыновья» [4: 141]. Вторая идея, выраженная самим автором формулой: «Форм множество, но дух, придающий форму, – один» [3: 187], заимствована им из философии *адвайта-веданты* (абсолютной недвойственности). Так, в одной из своих речей он прямо называет данное философское направление основополагающим для своей

концепции онтологического равенства: «Я верю в неколебимое, как скала, учение адвайты и моя интерпретация адвайты полностью исключает любую идею превосходства на всех уровнях. Я безоговорочно верю, что все люди равны от рождения» [12: XL, 121].

Однако изначально присущее самой человеческой природе равенство всех перед Богом еще не гарантирует общественной справедливости, хотя бы духовная основа, заложенная в каждой личности и обществе в целом, и была признана нами подлинной, имеющей превосходство над профанным природным началом. С непроявленностью религиозного идеала онтологического равенства на социальном уровне, а также невозможностью его полной реализации в современных условиях, по нашему мнению, и связано отношение М. К. Ганди к неравенству как проблеме, требующей конструктивных усилий для своего разрешения. Невозможность разрешения проблемы неравенства в современной социальной ситуации, однако, не отменяет подобной возможности в дальнейшем, при условии перехода каждого человека и общества в целом на качественно новый уровень своего духовного развития. Именно поэтому М. К. Ганди в качестве конечной цели своей социально-политической деятельности предлагал не механическое переустройство системы социальных отношений, но именно преобразование самой человеческой природы, с необходимостью приводящее к раскрытию духовной основы общества и воплощению Божественного проекта в жизнь.

В своей трактовке отдельных проявлений социального неравенства М. К. Ганди исходил из различных установок и в соответствии с ними предлагал различные пути разрешения сложившихся противоречий. Последнее необходимо учитывать при реконструкции его воззрений. Так, согласно позициям, на которых стоял М. К. Ганди, его представления о расовом неравенстве, по нашему мнению, наилучшим образом могут быть раскрыты в категориях юридических, о кастовом и гендерном – в социокультурных, об экономическом – в религиозно-философских. Взгляды М. К. Ганди на отдельные проявления неравенства можно интерпретировать как представление об отступлении общества от некоего изначально заданного идеала. В случае с расовым аспектом неравенства таким идеалом выступает закон, в юридическом значении этого слова; с варновым и гендерным аспектами – древний индуизм; с экономическим – принцип «Божественной экономии» [3: 131]. Также необходимо обратить внимание на особенности интерпретации М. К. Ганди различных способов преодоления каждого вида неравенства. Так, высказываясь о расовом неравенстве, он обычно формулирует призывы к конкретным действиям и предлагает вовлечь в борьбу широкие народные массы; рассматривая кастовый и гендерный аспекты неравенства, он – вслед за представителями индийского «творческого меньшинства» (А. Бергсон) – составляет

реформаторские проекты; а в случае с экономическим неравенством – выдвигает абстрактный религиозный идеал и обращается к личности каждого человека.

Во взглядах М. К. Ганди на расовое неравенство доминируют юридические установки, что обусловлено влиянием юридического образования, полученного им в Англии, и адвокатской практикой, которую он осуществлял в южноафриканский период своей жизни. Основным содержанием общественной деятельности М. К. Ганди в этот период явилась борьба против расовой дискриминации в отношении выходцев из Индостана, проживающих в Южной Африке. В своей агитации он постоянно апеллирует к Британской Конституции, которая, по его словам, учит, «что каждый британский подданный считается равным в глазах закона» и требует распространения этого правила на трансваальских индийцев [12: IX, 88]. «Я чувствую, – говорит М. К. Ганди, – что равенство в своей теоретической основе должно остаться нетронутым, в противном случае слова ”Британская Конституция” и ”британский подданный” потеряют свое значение» [12: X, 335].

В его антирасистских высказываниях мы находим призывы к сохранению индийским народом самобытности своей культуры, предостерегающие от подражания Западу в стремлении к уравниванию в правах с европейцами [12: II, 134]. Последнее свидетельствует о зарождающемся самосознании индийского народа в начальном периоде освободительного движения.

Взгляды М. К. Ганди на кастовый и гендерный аспекты неравенства можно лучше представить, если анализировать их в контексте эпохи Индийского Возрождения (XIX – первая треть XX вв.). Одной из важнейших составляющих названного сложного процесса явилось движение религиозной реформации, лидеры которого стремились очистить индуизм от позднейших наслоений и возродить его в первоначальном, неискаженном виде. Именно в реформационном ключе М. К. Ганди рассматривал эти два аспекта неравенства, полагая причиной их существования профанацию истинной древнеиндийской религии и предлагая как способ разрешения данной проблемы различие в древних священных текстах исконных положений и позднейших вставок и реформирование варново-джатной системы. Так, в 1918 г. на собрании общества Бхагини Самадж<sup>1</sup> М. К. Ганди заявил: «То, что написано авторами разных *смрити* (священное предание индуизма – Е. Б.) о женщинах, может отстаивать только неблагоразумный. Детские браки, ограничения для вдов и прочие злодеяния берут свое начало в предписаниях смрити... Я считаю себя ортодоксальным индусом и моя критика происходит из желания избавить индуизм от изъянов и

---

<sup>1</sup> Бхагини Самадж – женская благотворительная организация, г. Бомбей.

восстановить его древнюю славу... Я пытаюсь показать, что несовершенство смрити связано со вставными эпизодами, стихами, добавленными в тексты, людьми, считающимися *смритикара* (авторами смрити – Е. Б.) в период нашего упадка» [12: XVI, 272]. Важно отметить, что М. К. Ганди вслед за деятелями Индийского Возрождения в своей критике гендерной дискриминации обнаруживает положительный идеал именно в древнеиндийском обществе, не обращая при этом к либеральным достижениям современной ему западной цивилизации.

Аналогичным образом М. К. Ганди критикует современную ему кастовую систему, считая ее искажением древнего оригинала и предлагая собственный проект ее реформирования [6: 169–171]. Важнейшим моментом указанного проекта стало непризнание автором идеи иерархичности варновой системы<sup>2</sup> [3: 226], считающейся в ортодоксальном индуизме неоспоримым фактом. Общество, по мнению мыслителя, не может отказаться от варновой системы как таковой, поскольку она обеспечивает наилучшее исполнение каждым своей личной *дхармы* (долга), и тем самым способствует реализации дхармы общественной, что в свою очередь неизбежно ведет к воплощению идеального Божественного проекта в жизнь. «Варнашрама дхарма, – пишет М. К. Ганди, – это самый верный путь к равенству; это не религия потакания своим желаниям, но религия самопожертвования» [12: XXII, 496]. Многочисленные высказывания М. К. Ганди, посвященные проблемам гендерного и варнового аспектов неравенства, говорят о том, что он не только испытал существенное влияние мыслителей Индийского Возрождения, но также может рассматриваться нами как их прямой наследник и продолжатель дела реформирования индуизма [8: 124–132].

Наиболее неоднозначными, а потому наиболее интересными представляются воззрения М. К. Ганди на проблему экономического неравенства. Именно на этом материале наилучшим образом прослеживается многоуровневый характер его мировоззрения, сочетающий скептическое неверие в возможность равномерного распределения материальных благ [12: VIII, 369] с призывами к крайней форме самоотречения, как предполагаемому способу преодоления неравенства в неопределенном будущем. Примером попытки разрешения данного противоречия может служить религиозно-философское представление о двух уровнях существования общества: уровне условном, связанном с миром природным, и уровне абсолютном, связанном с Царством Божиим. Такое видение социальной реальности предполагает возможность разрешения общественных противоречий, непреодолимых на низшем уровне, при условии выхода на уровень высший.

---

<sup>2</sup> Варновая система – четырехчастная сословная система древнеиндийского общества.

Высказывания М. К. Ганди об экономическом неравенстве, позволяют с очевидностью причислить его к сторонникам нравственного пути разрешения назревших противоречий. Этический подход, господствовавший в его мировоззрении на протяжении всей жизни, претерпел модификацию от ранних призывов к богатым добровольно отказаться от большей части своих привилегий, составивших суть его *теории опеки* [11: 97; 5: 171] до идеи самоотречения как формы духовного служения. Именно общественное служение, а не эгоистическое потакание собственным потребностям, в представлениях М. К. Ганди, должно составлять сущность жизни каждого человека [3: 180]. Служение, понимаемое мыслителем как полная самоотдача, как «стремление потерять себя в Божественном, которое содержит в себе все сущее» [3: 147], приобретает в его высказываниях не только нравственную, но и сотериологическую ценность. «Мы должны, – пишет М. К. Ганди, – сократить себя до нуля... И потеряв себя таким образом, человек сразу же вновь находит себя в служении всему живущему» [3: 139–140]. Только служение, самоотречение и труд каждого являются достаточным условием для преодоления неравенства. М. К. Ганди вслед за Л. Н. Толстым, которого он считал своим учителем, утверждает идеал труда ради хлеба насущного: «Если бы все трудились только ради своего куска хлеба, то всем хватало бы и пищи, и времени на отдых... Тогда не будет ни богатых, ни бедных, ни возвысившихся, ни угнетенных, ни прикасаемых, ни неприкасаемых» [3: 85–86]. Однако, трудясь, человек не вправе претендовать на результаты своего труда. На формирование этой идеи в сознании М. К. Ганди повлияло не только древнеиндийское учение *карма-марга* (труд без привязанности к результатам) [1: 231], но и христианство с его представлением о Боге, который постоянно заботится о человеческом благополучии. «Наше невежество и небрежность по отношению к Божественному Закону, – пишет М. К. Ганди, – который день ото дня дает человеку хлеб насущный, породили неравенство с присущими ему несчастьями... Если бы каждый человек обладал только тем, что ему необходимо, то не было бы нуждающихся и все жили бы в удовлетворении» [3: 179].

Идея справедливого социального устройства, кажущаяся утопической, превращается в интерпретации М. К. Ганди в высокий идеал, само стремление к которому, преображает общество. Проблема экономического неравенства при этом оказывается настолько трудноразрешимой, что вопрос о преодолении сложившегося кризисного состояния переходит из области социально-реформаторской в область сотериологическую. Построение общества всеобщего благоденствия, таким образом, превращается в динамический процесс постепенного претворения Божественного проекта в жизнь, и движущими силами этого процесса



выступают стремление каждого индивида к следованию своей дхарме и достижению конечной религиозной цели.

Явление неравенства, которое М. К. Ганди осмыслил как проблемное, предстает у него индикатором несовершенства существующего общественного порядка. Недовольство современным общественным состоянием заставляет его искать новые, более совершенные формы социальной организации. Задача построения общества всеобщего благоденствия предстает у М. К. Ганди как попытка сочетания ценностей восточных и западных, древних и современных, духовных и секулярных. Синтетический характер его социально-философской концепции сообщает идеалам, проповедуемым М. К. Ганди, наднациональное, надконфессиональное и вневременное значение.

### **Библиографический список**

1. Альбедиль М. Ф. Индия: беспредельная мудрость. М., 2005.
2. Вебер М. Основные понятия стратификации // Социологические исследования. 1994. № 5.
3. Ганди М. К. Моя вера. М., 2009.
4. Ганди М. К. Моя жизнь. М., 1969.
5. Комаров Э. Н. Эгалитаристские концепции в Индии начала XX века (Ананда Кумарасвами, Рабиндранат Тагор, М. К. Ганди) // Идеологические проблемы современной Индии. М., 1970.
6. Куценков А. А. Эволюция индийской касты. М., 1983.
7. Рашковский Е. Б. Махатма Ганди: сатьяграха под библейским знаком // Осознанная свобода: материалы к истории мысли и культуры XVIII–XX столетий. М., 2005.
8. Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма. М., 1981.
9. Соловьев В. С. Собр. соч. в 10 тт. – М., 1911–1914. Т. 3.
10. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
11. Gandhi Mahatma. Hind Swaraj or Indian Home Rule. Madras., 1921.
12. Gandhi Mahatma. The Collected Works (Electronic Book). – New Delhi, 1999. 98 volumes / URL: <http://www.gandhiserve.org>

**А. А. Гагаев, П. А. Гагаев**  
Мордовский государственный университет  
им. Н. П. Огарёва, г. Саранск

## **НЕГАТИВНОЕ ВЛИЯНИЕ КОМПЬЮТЕР-ИНТЕРНЕТ МЫШЛЕНИЯ НА КРЕАТИВНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА**

**Homo Dei**

Современный мир – мир информационного общества, инноваций и социальных инноваций, но, нередко и чаще, последствия инноваций и технических и социальных для развития вида homo sapiens,

превращающегося в вид *homo debilis*, оказываются разрушительными (инновационный конфликт). Н. Винер справедливо отмечал, что необходимо оставить человеку человеческое, а машине – машинное, используя компьютер правильным образом не для замены человека, а для развития его способностей.

Амбивалентно и использование компьютера и сети Интернет в обучении. Соотнесем модель компьютерного мышления и последствий усвоения этой формой мышления поколением (в мире и России).

#### I. Модель компьютерного мышления.

1. Алгоритмичность: полнота, выполнимость, однозначность, структурность, конечность.

2. Кибернетические процедуры (обратные отрицательные связи) и синергетические процедуры (обратные положительные связи), но в модели искусственного интеллекта: самоорганизация на основе математической логики (единичный признак тождества и редукция), прямые - обратные связи на этой основе, распознавание образов, самообучение алгоритмическим структурам, перестройка в заданной модели, обучаемость внутри алгоритма, стратегия и тактика, возможные в пределах алгоритма, решения, спектр которых обозрим, прогноз экстраполяционного, но не бифуркационного характера.

3. Математическая логика высказываний и вычислительная математика.

4. Обобщенный алгоритм, программа и частный метод решения задач. Аватаризированные моральные и эстетические всеобщие и партикулярные суждения, чисто чувственные или чисто абстрактно-рациональные в редукции тождества, но не онтологических уровней.

5.1. Моделирование объекта одного рода специализированным образом в отсутствии избыточной информации в моделях информации.

5.2. Редукция тождества и онтологическая редукция.

5.3. Атрибутивное функциональное заинтересованное целевое моделирование.

5.4. Интерактивность и цикличность мышления.

5.5. Дедуктивные и индуктивные обобщения, аналитические обобщения.

Минимальные лингвистические предложения лишены придаточных предложений. Примитивный синтаксис и словарный запас.

II. Специальные эксперименты показали, что если ребенок воспитывается вместе с детьми обезьяны, то происходит торможение развития интеллекта человека, который усваивает привычки и реакции ОБЕЗЬЯНЫ! Но так же происходит и в случае совместного развития компьютера и человека – ребенка, который с детства работает на компьютере и усваивает присущие ему характеристики искусственного интеллекта, но при этом его человеческий – творческий интеллект –

прекращается в развитии и тормозиться (интернализация искусственного интеллекта, замещая естественный интеллект)!

1. Действительно, такое творческое мышление – это мышление в условиях избыточной информации, создаваемых на этой основе когнитивных диссонансов, игры высших психических функций с – неполнотой информации, невыполнимостью заданных операций, неоднозначностью фактов и аксиом, плохой структурируемостью, бесконечностью интерпретации, относительно объектов одного и разного рода в абстракции потенциальной бесконечности.

2. Искусственный интеллект работает внутри возможностей и вероятностей, которые заданы алгоритмом и проходит мимо возможностей и вероятностей, которые минимальны, но, на самом деле, выражают и отражают более глубокие сущности и более сложные объекты (иерархия сущностей).

Такая форма мышления системой кибернетики и синергетики исключается. Творческое мышление работает не на основе математической логики и логики высказываний, но в антиномической логике и логике формально-содержательной, ни в коем случае не однозначной и не конечной. Компьютер реализует обосновывающие, но не открывающие процедуры.

Огромный вред от электронных учебников, которые в форме самообучения прямым образом разрушают: а) языковую ВПФ, б) речевую ВПФ, без которых тормозится именно языковая функция, что порождает угнетение всего блока ВПФ.

Огромный вред от Интернет-тестирования. Тесты, во-первых, вообще не передают неформализуемой сути наук: математики, философии, естественных наук, технических, абсолютно-гуманитарных, искусства, религии, во-вторых, тесты должны делать как вспомогательные игровые технологии сами преподаватели в конкретном вузе согласно тому курсу, который они читают, а не спускаться из Москвы, в-третьих, существующие тесты суть ахинея, которая создается псевдоучеными, работающими в институтах, но совершенно ничего не понимающих в науках, по которым создаются тесты!

Возмущает абсолютное отсутствие в тестах особенных научных способов мышления, сути науки – философии, физики, математики и т. п., абсолютная безграмотность и категоричность авторов тестов, которые безапелляционно заявляют, что тот или иной ответ – ошибочен, а тот или иной – истинен, но они даже понятия не имеют о теории истины.

Такие люди, как И. Кант, Р. Декарт, Г. В. Лейбниц, Г. Ф. В. Гегель, И. Ньютон, просто не признали бы ни один ответ этих тестов истинным!

По гуманитарным наукам и философии тесты – просто идеологический вздор и ложь. К примеру, в тестах философия рассматривается как не наука, но тогда что она есть?! Если она не наука, то

как можно изучать её как науку в ВУЗе и требовать научных – истинных – ответов на тестовые вопросы? Такая постановка вопроса о природе философии есть просто дебилизм лжедокторов наук и лжеакадемиков.

Если философия не наука, то ведь и такая дисциплина как учение об НЛО – тоже не наука, и почему бы этой дисциплиной, поскольку она имеет практическую направленность, не заменить философию, они ведь как не-науки равнозначны. Фактически в естественных и технических факультетах уничтожено преподавание гуманитарных наук. А что осталось, – превращено в бессмысленную игру – в тесты! Тестовая система по философии тождественна устройению этой науки из обучения и воспитания. Философия в принципе как семантическая наука не поддается представлению в тестах.

ЕГЭ и тест не содержат дидактического акта (алгоритм), безличны, следовательно, по К. Роджерсу, бессмысленны, есть специализация бессмысленными фактами (специализация парализует, а ультраспециализация – убивает – П. Тейяр де Шарден), не содержат избыточной информации (достаточное условие креативности), не имеют профессионального научного способа мышления, содержат грубые ошибки отождествлений – различений, телеология повторения, однообразие, нет диалога.

Разрушается оптимизация языка и речи:

1. Язык суть форма синхронии, а речь – диахронии в коммуникации и пространстве-времени общества.

2. Язык моделирует форму методологического коллективизма, а речь – уникализма.

3. Язык моделирует форму аналитичности, а речь – синтетичности мышления.

4. Язык моделирует линейную логику рассуждения, а речь – нелинейную.

5.1. Язык моделирует функционально-причинные связи, а речь – причинно-функциональные.

5.2. Язык моделирует всеобщие тождества классов и субклассов, транслирует от оснований к следствиям, а речь – уникалистские тождества и трансляцию истины и заблуждения от следствий к основаниям.

5.3. Телеология языка – это объяснение, обоснование, понимание, а речи – ОТКРЫТИЕ!

5.4. Язык моделирует редукции разнообразия к однообразию, а речь – формы разного рода трансформирует в формы одного и разного рода.

5.5. Язык монологичен, а речь – полилогична. Разрушается функция избыточной информации как основа ориентировочно-исследовательской функции:

1) Избыточная информация формирует единство информации в коммуникации и среднюю длину кодов, то есть достаточность и ценность информации.

2) Есть форма интуитивного распознавания образов.

3) Форма синтетических, а не аналитических суждений.

2) Форма, ориентированная на игру высших психических функций в аспекте открытия нового, стимулируя продуктивное, а не репродуктивное воображение.

5.1) Самоорганизующийся синергетический процесс, порождающий кибернетические процессы.

5.2) Эволюция и порождение когнитивных диссонансов.

Избыточная информация есть род больших чисел – константа, нарушение которой вызывает разрушение вербального интеллекта и других форм интеллекта, вызывает деструкцию креативной способности человечества вообще, рас и этносов. Избыточная информация формирует свободный вербальный интеллект, который без нее не формируется вообще.

5.3) Телеология выявления и синтеза ЯЗЫКОВ, разнообразия.

5.4) Циклы роста разнообразия.

5.5) Избыточная информация суть субстанция закона достаточного разнообразия информации, обеспечивающего эволюцию в аспекте минимизации затрат и максимизации продукта. Разрушение указанных форм психической жизни формируют учеников и студентов в интеллектуальных и моральных уродов!

3.1. Компьютер задает безмерный субъективный плюрализм мышления, отрицая монизм и научные суждения, взвешенные суждения (альтернативные гипотезы и их проверка), антиномичные суждения, манипулятивным образом навязывая: официальные позиции или то, что им соответствует, мнения, точки зрения, пробабилистские высказывания, специализированные высказывания, ложные суждения, согласно закону Д. Скота  $\sim P \rightarrow (p \rightarrow q)$ , то есть, если  $2 \times 2$  не 4, то, если  $2 \times 2 = 4$ , то вся математика бессмысленна. Это пример конструктивизма, который содержит частичные истины, но которые в целом отрицают истину и формируют заблуждения человека.

3.2. Мир переживает психическую эпидемию – патологию погружения в сети Интернет в искусственный интеллект, который и усваивает, но при этом этот интеллект замещает собственный этнокультурный креативный интеллект рас и этносов.

Работа человека на основе не присущего ему искусственного интеллекта порождает ряд психических заболеваний: параноидальный психоз, соматогенные психозы, шизофрению, циклотимию, аутизм, астенодепрессивный психоз, анестезии долороза, парафрениии, сексуальные расстройства, вид слабоумия на основе полной неспособности к

синтетическому суждению, тупость, виды гипобулической воли и гипонейического сознания, компьютерно наведённые неврозы, истерии, двигательные бури, примитивизацию и регрессии личности. Неврозы и истерии на чисто психической основе переходят в биотические истероидные комплексы.

3.3. Интеграция указанных деконструкций в интеллекте в совокупности вызывает:

- 1) Дислексию или разрушение языково-речевой функции.
- 2) Заторможенность работы интеллекта на этой основе.
- 3) Сворачивание функции обучаемости, темпа и точности усвоения знаний.
- 4) Деконструкция способности развития и саморазвития.
- 5) Деконструкция логической функции мышления: разрушается рефлексивная способность нахождения и конструирования моделей общего (закона), разрушается способность суждения - подведения под общее факторов разного рода, способность отождествлений и различений (что в психиатрическом смысле сопровождается высвобождением формы агрессии в поведении); деконструкция синтетической способности суждения, при сохранении аналитической комбинативной способности; деконструкция определяющей способности, то есть моделирования именно общих истин, реализм мышления, заменяемых коннотативными конструктивными определениями; деконструкция в целом понимания, заменяемого чисто прагматическим согласованием плюралистических коннотаций и конвенциональной, когерентной веры.

В силу коррелятивного ответа организма на эти фенотипические процессы эти деконструкции суть генетически наследуемые психогенетические заболевания и признаки становления вида *homo debilis*, с повышенным масштабом десоциализации, не способностью к солидарности и повышенной мерой разобщенности и агрессии.

4. Обобщенные алгоритмы, частные методы решения задач суть формы конструирования в алгоритме того, что Шанкара называет искусственным заблуждением (*адхьясой*), например, моделирование луча света:  $F(x, y, z, t)$ , когда некоторые атрибутивные свойства представляют объект, который в своей эссенциальной сущности может быть совсем другим. Это модель чисто функционального, не эссенциального, не субстратного, не причинно-следственного мышления. Но мышление таких людей как Аристотель, Платон, И. Кант, И. Ньютон, Р. Декарт, И. Г. Лейбниц – эссенциально-функционально, а не функционально,

В аспектах морали и нравственности компьютер влияет строго определено. В аспекте морали личность в Интернет сети расщепляется на личностей-авторов, которые анонимны – ряд злых, ряд добрых личностей, но – в отсутствии внутреннего и внешнего суда на основе жажды пробы любых мыслей, оценок, чувств, ощущений, интуиций, которые мутируют,

отклоняясь от формы добра, приобретают инерцию зла, которое в человеке начинает ускоренно развиваться – все превращаются в портрет Дориана Грэя, имея оправдание в погоне за новизной коммуникации и ее видимым разнообразием, при однообразии комбинаторики и коммерческой сущности.

Так происходит полное освобождение от категорий долга и ответственности на основе погружения в виртуальный, а не живой мир комбинации, усиливающий эгоистическое обособление и атомизацию личности. В аспекте эстетики полностью исчезает форма всеобщности вкуса, но ускоренно растут партикулярные формы чувств на основе греха и преступления вне и помимо морального контроля; деградирующее познавательное суждение, моральное суждение вызывают разложение до чистой чувственности или часто рассудочности и эстетического суждения.

5.1. Компьютер моделирует объект одного рода, специализированным образом, но реальные естественные тела - объекты разного рода - и одного, и разного рода; космологический принцип предполагает: мир прост и сложен, одного и разного рода, самосогласован и не самосогласован, системен и уникален, развивается и все тот же! (И. Пригожин). Такое творческое мышление компьютером исключается.

5.2. Мышление в компьютере предполагает сильную редукцию и редукцию онтологических уровней, то есть ошибки в отождествлении различии: в один класс относят объекты, которые принадлежат к разным классам, и различают то, что феноменально различается, но в эссенциальной сущности - то же! Редукция тождества и онтологическая редукция устраняют модель причинно-следственных связей, вводя чисто функциональные, конструктивные, коннотативные связи. Это вообще ошибки математико-вычислительного мышления. Именно поэтому Дедекиндр и отмечал, что математические доказательства еще не есть показатель истинности математической конструкции. Число вообще перестало быть универсальным и каждая область вещей влечет свою, на собственной основе определяемую числовую систему. Это относится и к геометрии, квантовой физике, и к любой науке. Физические величины, относящиеся к некоторой физической структуре сами по себе (а не те числовые значения, которые они могут принимать в ее различных состояниях) допускает сложение и некоммутативное умножение, образуя мир алгебраических величин, соответствующих этой структуре и который нельзя рассматривать как фрагмент системы действительных чисел (Г. Вейль). Более того, объекты одного и разного рода требуют а) своей логики, б) своей математической логики и своей математики для моделирования и познания. Все это компьютером исключается начисто.

В компьютере имеет место пассивное познание – прием и потребление информации как упрощенной редукционной – в онтологическом смысле формы знания, но не создание информации, а эта

информация не имеет соответствия самой реальности, но соответствует другому знанию; она по природе коннотативна (виртуальна) и не содержит формы причинно-следственной связи, но только функциональные связи, которые не вытекают из причин, но вытекают из виртуальных коннотаций не имеющих аксиоматического и эмпирического критерия истины, но только прагматическую достоверность, конвенцию и когеренцию. Так исчезает причинно-следственное объективное творческое мышление вообще, заменяемое гипобулическим и гипонойческим интеллектом как псевдоинтеллектом комбинаторного характера, исчезает эвристическая мощь интеллекта. В обществе за счет информатизации к прежним системам неравенства и несправедливости добавилось и цифровое неравенство.

Наблюдается социальная интеграция, но ускоряется цифровой раскол общества: а) расслоение в уровне знания и образования (knowledge gap), б) digital divide – разрыв в уровне доступа к информационно-коммуникативным технологиям (ИКТ). Усиливается интеграция, глобализация на основе ИКТ, но более ускоренно растет дезинтеграция, фрагментация, социальное разделение и вражда (М. Кастельс).

Государство должно конструировать преодоление цифрового раскола. Усиливается различие людей с высокопроизводительным информационным трудом и заменимым трудом, происходит индивидуализация труда, свертываются социальные функции государства, упрощается образование для большинства (удешевление рабочей силы), что ведет к невозможности перестройки личности в условиях того, что 80 тыс. профессий в год исчезают и возникают, то есть РАЗВИТИЕ ЛИЧНОСТИ при кратком образовании оказывается невозможным! Развивается стратификация по а) доступу к ИКТ; б) способности работать с информацией. Повышаются требования к словесно-логическим, наглядно-образным, мнемическим способностям человека, но необходимого образования для их развития человек в ИО не получает!

Формально-теоретически, современному человеку в информационном обществе необходимы словесно-наглядные и наглядно-образные способности, но для их формирования необходим блок гуманитарных наук, тогда как этот блок из образования практически удаляется, а компьютер сворачивает именно словесно-речевую практику человека. Это составляющие человеческого капитала. Необходимо развитие психомоторных способностей, а это система языково-речевой коммуникации, которая так же исключается из образования, заменяемая самостоятельной работой!

В целом это и есть так называемый self-developer – саморазвивающийся человек, который ценит независимость (от морали), не любит бюрократии, но финансирует ее своими налогами и не протестует против нее как части олигархии, оптимизирует РАБОТУ,



ГЕДОНИСТИЧЕСКИЙ отдых и семью, но таким образом, чтобы в семье не было детей или чтобы она была однополной, или заменяя семью формами полигамии. В компьютерном мышлении отсутствует система объективного вывода, но имеет место конструктивный субъективный вывод в заинтересованном познании.

5.3. Модели в компьютере чисто функциональные, полностью исключая эссенциальное субстратное моделирование и субстратную рефлексию относительно мира (энергия, физическая природа материальной точки, субстратная основа чисел, индивидуальные траектории, предельные параметры как качественное определение количества и ряд мер). Поэтому в компьютере имеют место частичные определения и частичные моделирования, неполные определения и неполное моделирование, которым в редукции тождества придается форма полноты и завершенности (Г. Фреге). Компьютер, поэтому, создает сильную иллюзорность и пробабиллизм утверждения: они хорошо обоснованы принятым способом доказательства, но не верны.

Отсутствует классическая теория истины в совместимости с теорией истины Платона и антиномическая теория истины. Модель истины сведена к правильности и модели функции в математике (конвенциальность, когерентность, транзитивность).

5.4. Итеративность и цикличность мышления предполагает представление прерывности как непрерывности, а непрерывности – как прерывности, что искажает форму истины.

Замечу, что разновидностью компьютеризации является и безграмотная фрактализация обучения, сводящая фрактал к некоторому алгоритму подобию, тогда как применение геометрической конструкции формы к некоторому содержанию – есть полное искажение сути понятий и реально невозможно. Издевательство над образованием является использование системного подхода, что выражается в росте потока бессмысленных в содержательном смысле документов, не имеющих никакого отношения к образовательному процессу, но которые составляют суть его реформирования.

Обучающе-образовательный и воспитательный процесс, как правильно полагал Н. Лобачевский – в сути не алгоритмизируем, а если его алгоритмизируют – то он разрушает ВПФ.

5.5. Дедукция и индукция – конечные аналитические обобщения, тогда как мышление нуждается в системе: дедукции, традукции, продукции: умозаключениях о субъекте и предикате, субдукции, продукции, едукции, которые компьютером исключаются.

Речь и язык – в лекциях и семинарах как предельных формах бытия ВПФ развития, обучаемости – содержат системы объективного вывода и объективного обоснования, объяснения, понимания, что исключается компьютером. Структура лекций и семинаров, классический синтаксис и

морфология языка и речи (устной) в лекциях и семинарах суть вид больших чисел или безразмерных комбинаций микропсихофизиологических и макролингвистических комбинаций самообучаемости, саморазвития, познания Вселенной, нарушение которых, как видов больших чисел, делает вообще невозможным обучение и развитие человека, его интеллекта (в модели антропного принципа). Компьютер нарушает этот принцип в моделях воспитания и обучения.

Полностью исключаются: а) форма сложного синтаксиса, который задает синтетические обобщения и избыточную информацию, когнитивные диссонансы, б) форма речи, в которой моделируется антиномичный тип логики и система аналогий, ассоциаций адекватная объекту одного и разного рода, то есть потенциал креативности. Свертывание указанных форм мышления, ВПФ языка и речи, угнетает ВПФ – а) развития, сохраняется специализированный рост аналитического интеллекта, но прекращается развитие его синтетической способности, б) обучаемости – деградируют функции ориентировочно-исследовательского рефлекса, оценки, мышления, рефлексии субстратной, литературного языка и речи в целом, памяти, связи функции и причин, внимание, воображение, воля, пространственно-временное мышления, редукция онтологических уровней, понимания, познания, истины, определения, этнокультурной формы мышления, справедливости – свободы – равенства, развития и обучаемости в целом, я – мы, совместимости, мотиваций, цель – средство (благоразумие и рассудительность), плюрализм-монизм мышления, системы потребностей, оргфункции и праксеологической функции. Отмечу, что хотя среди компетенций и есть форма: «Способность логически верно, аргументировано и ясно строить устную и письменную речь», но отсутствует компетенция владения литературным языком и речью, как основы логического размышления и для обеих компетенций нет необходимых предметных дисциплин: логики, риторики, русского языка и речи, этики, эстетики, религии в необходимом объеме аудиторных часов, чтобы смогла сформироваться высшая психическая функция языка, речи, осмысленного говорения (знать и понимать, уметь, владеть, полагать свое суждение, *целостным образом ГОВОРИТЬ*, делать и действовать, верить и сомневаться). Среди этих умений говорение – эссенциальная основа всех других дидактических структур и компьютер как раз эту основу и разрушает.

Весь этот процесс имеет имя - ослабления мысленной, чувственной, личностной, тектолого-праксеологической, креативной способности человека и завершается в становлении нового биологического вида homo debilis. За счет коммуникации с компьютером и Интернет сетью и присутствующих ему искусственного интеллекта человек усваивает модель искусственного интеллекта или формы мышления: растений, животных, насекомых, но утрачивает свою этнокультурную форму ТВОРЧЕСКОГО

МЫШЛЕНИЯ, тип творческого мышления человека вообще. Именно в этом причина того, что число открытий и изобретений на одного европейца последние 20 лет – сокращается, а в экономическом цикле наметила спад кластера открытий-изобретений и внедрений, став одной из причин случившегося мирового экономического кризиса.

Компьютеризация детей, которые уже в детсаде играют в компьютерные игры разрушает синтетическую способность их интеллекта, не дает ей возможности развиваться и дети становятся аналитическими уродами, мыслящими в моделях количественного, комбинаторного, искусственного интеллекта.

Если же анализировать детей, которые закончили колледжи по сокращенным программам, то они абсолютно лишены творческой способности и являются на основе компьютера – моральными профессиональными уродами, неспособными к САМОБУЧЕНИЮ И САМОРАЗВИТИЮ (инерция символики, исключающей усвоение иных языков – информации другого рода).

В Европе этот процесс протекает в более мягкой форме, чем в России потому, что работают системы университетов, которые придерживаются классики в образовании, то есть не специализированности и кумуляции информации разного рода. А в России за счет централизации ошибки власти и министерства образования резко разрушили СИСТЕМУ, воспроизводившую разнообразие информации, сразу заменив ее специализированной, неизбыточной, однородной информацией и компьютеризацией, осуществляя варварское выбрасывание предметов из программ школ и университетов.

Но каждый предмет в школе и университете – сторона и высшая психическая функция, которая интернализируется через его изучение, и если предметы выброшены, то не происходит и интернализации, то есть развития предметно существовавших высших психических функций.

Разрушение этой интернализации ВПФ порождает разрушение и экстернализации креативной способности – она не приобретает в языке и речи предметного выражения и угнетается, то есть поколение в целом прекращается в развитии как ТВОРЧЕСКИЙ ИННОВАЦИОННЫЙ КЛАСС. Число открывателей и изобретателей резко падает и совсем не по причине институциональных и финансовых условий, а по причине как раз деградации ДАННОЙ ПСЕВДОСИСТЕМЫ образования в школе и университете, созданной министерством Фурсенко. Нас захватил биотический кризис дебилизации поколений на основе псевдообразования и псевдовоспитания! Вот уже действительно, кого Бог обрекает смерти, того он лишает Разума! А отношение к компьютерам есть то, что А. Л. Чижевский называет психопатологией!

III. Компьютер есть Интернет-пример образовательных разрушительных технико-технологических и информационных инноваций,

т. к. содержит: а) созидательное разрушение, усиливая количественную аналитико-моделирующую способность человека в его кибернетическом, синергетическом аспекте, тождественном мышлению самой природы, животного, растения, насекомого, б) некрофильное разрушение ради разрушения, уничтожая креативную способность человека в стадии бытия ребенком – прежде всего этнокультурную форму креативности и самую всеобщую форму креативности на этой основе в цели рыночного поведения.

Компьютер – серьезная дидактико-педагогическая проблема и его введение в образование – осуществлено гносеологически безграмотно, аморально, вне теорий дидактики и педагогики, физиологии, психологии, логики...

Разрушительные последствия для творчества человека в процессе использования компьютеров будут только усиливаться. Конечно, компьютер как технико-технологическая информационная система – полезен, но вред от него в коэффициенте благотворности А. И. Половинкина – больший, чем польза ( $K_B = \frac{\sum \text{полезности}}{\sum \text{вредности}}$ ).

Необходимы специальные дидактико-практические системы для преодоления указанных гносеологических, онтологических, логических, ОТС, моральных, эстетических мотивационных, антропологических, миссионерских, тектолого-праксеологических, суперэтнических негативных последствий мышления в модели компьютерного мышления.

IV. Компьютеризация разрушает этнокультурную форму интеллигентности. А.В. Соколов интеллигентность определяет по формуле:  $I = (c \wedge v) kT$ , где  $v$  - переменная мораль, а  $c$  – постоянная образования. Но  $c$  как раз, постоянная морали и добродетель постоянства, а  $v$  – переменная форма образования, тогда как  $k$  – форма классической истины и истины Платона и антиномичная форма истины, а  $T$  – примордиальная традиция и ее предельные параметры, типа лекций, семинаров, которые и отменяются компьютером. В этом случае как раз в интеллигенте нет способности самообучения, развития и интеллигентия как креативный класс – умирает. Согласно формуле открытий  $Ft = klgRt$ , прирост открытий в 2000 г. нобелевского уровня – тот же, что в 1900, хотя затраты на науку и число занятых в науке невообразимо возросли,  $k$  – коэффициент, зависящий от  $Rt$ .

Не случайно, в первой мировой войне уничтожено 25 млн. человек, во второй – 55, в России – 70 млн., из которых 40 млн. убили в России европейцы!

Сформировался человек, цель которого, по мысли Э. Фромма, – физическое полное истребление рас и народов в термоядерной войне!

V. Компьютеризация придает форму разрушения основной аксиомы воспитания и образования:  $W\alpha (-\alpha) = SK[IN] \sum X(-x)$ , S - этнокультурная модель знания, K - авторитет этнокультурного учителя, I - самоактуализация в языке, речи, обучаемости в ВПФ, N - личный этнокультурный стиль обучения учителя и школы, университета,  $\sum$  - сумма знания; умения, владения, полагания, говорения, дело-действия, веры и сомнения; этика - эстетика - религия и коммуникация; комплекс homo sapiens и homo debilis и логики научного открытия; способность саморазвития, самопознания, самоформирования;  $x (-x)$  - изувеченный компьютером состав учеников,  $W\alpha (-\alpha)$  - результат или люди, которые на выходе из школы и университета не имеют ВПФ языка, речи, обучаемости, саморазвития.

Деградирует, естественно, техническая воля, поскольку техническое обучение лишено разнообразия и избыточной информации открывающего характера  $B=I_{\phi} K_{\rho} D_{\beta} P_{\gamma} S_{\lambda}$  (П. К. Энгельмейер), где  $I_{\phi}$  - форма классической истины,  $K_{\rho}$  - форма классической красоты,  $D_{\beta}$  - суждение морали идеального характера (суждение совместимости, выводимости, следования и правильности на этой основе,  $S_{\lambda}$  - совместимость, выводимость, следование природы и человека, и взаимное познание людей, которые деградируют из-за исключения избыточной информации в программах технического обучения,  $P_{\gamma}$  - полезность и производительность труда.

Число изобретателей машин резко падает! Таковы ассимптотические и уже наблюдаемые дедуктивные последствия компьютерного обучения в мире и России в XX веке и начале XXI века. Эти последствия будут только усиливаться поскольку отсутствует сознательное им противодействие и совершенствование и сознание дидактико-педагогических систем сочетания классического - предельного и компьютерного обучения. Д. И. Менделеев отмечал, что после классической гимназии из 10 пришедших учиться на естественный факультет - 5 становились учеными, а из 10 кончивших специализированные технические училища - лишь 1 становился ученым.

В информационном смысле разрушается соотношение  $I+S=const$ , где I - количество и качество информации, S - энтропия. Разрушение происходит потому, что в системе:  $I_{macro} + I_{micro} = I (I_{macro} + I_{micro})$ , где  $I_{macro}$  - Примордиальная Традиция, а  $I_{micro}$  - сменяемая информация - первая стремится к нулю (беспочвенность), а вторая - к максимуму за счет того, что за 5 лет содержание обучения на 100 % обновляется, 80 тыс. профессий в год создается и исчезает, почему как раз наоборот, возрастает значимость  $I_{macro}$  для поддержания способности самообучения, но устранение избыточной информации устраняет  $I_{macro}$ .

Без  $I_{macro}$  выпускники университета оказываются неспособны к адаптации к смене профессий и технологий. К тому ведет упрощение

образования, сокращение сроков образования до 3-4 лет!? Наоборот, необходимо систематически увеличить сроки обучения до 6-7 лет, без чего усвоение современной формы науки существующей психофизиологией человека просто ФИЗИОЛОГИЧЕСКИ НЕВОЗМОЖНО! Именно за счет стремительности обучения и инновационного конфликта содержания обучения и его сроков происходит инфляция профессиональных квалификаций, которую нельзя устранить безграмотной игрой в теорию компетенций! Иначе говоря, содержание и форма образования приобрели форму ЭНТРОПИЙНОСТИ, утратив форуму энтропии и эктропии. То есть в мышлении и поведении нарастает хаос, разрушается способность суждения, нарастает агрессия и фрустрационность, виктимность человека. Отсюда рост преступности и терроризма, войн. Дети, которые в школе прекрасно усвоят компьютерное мышление, – блестяще усвоят модель искусственного интеллекта, но полностью утратят креативную способность, которая будет заменена чисто компьютерным совершенством, они смогут стать бизнесменами, но подлинными учеными, которые сделают выдающиеся открытия и изобретут принципиально новые машины и двигатели, – никогда. Исключения, разумеется, всегда будут, но креативная способность вида homo sapiens, рас и этносов стремится к минимуму.

**М. И. Ефремкин**  
ПГПУ им. В.Г.Белинского

### **ДУХОВНЫЙ КРИЗИС ИЛИ КРИЗИС ДУХОВНОСТИ?**

Современное российское общество, по общему признанию, переживает глубокий духовный кризис, опасность которого состоит, прежде всего, в том, что он парализует способности личности к активным социальным действиям, порождает в душе людей неуверенность и страх за свое будущее, за будущее детей и внуков, кардинально меняет отношение людей к таким социальным ценностям как добро и зло, справедливость и несправедливость, свобода, равенство, товарищество, взаимопомощь. Духовный кризис самым непосредственным образом влияет на содержание человеческой духовности и создает нравственно-психологическую атмосферу для асоциальных и противоправных действий индивидов.

Довольно часто причины кризиса видят в отсутствии духовности у наших граждан вследствие того, что в советские времена закрывались церкви и насаждался атеизм. Справедливости ради следует заметить, что массовое закрытие церквей происходило в первые годы советской власти, а позднее, особенно после Великой Отечественной войны, государство относилось к церкви вполне лояльно и не чинило особых препятствий деятельности священнослужителей. Так, например, в Пензенской области

церкви сохранились практически во всех районах, а в некоторых из них было 2–3 действующих храма. Если бы низкий уровень духовности определялся только недостатком церквей, как это можно понять из логики сторонников такой точки зрения, то увеличение количества храмов должно было бы привести к более или менее заметному росту человеческой духовности. Но реальность дает там совершенно иную картину. Несмотря на повсеместное восстановление заброшенных храмов и строительство новых, наблюдающееся за последние 20 лет, значительных изменений в росте духовности российского общества не отмечается, напротив, все громче слышны голоса об углублении духовного кризиса. Видимо, причины кризиса связаны не с разрушением храмов и отделением человека от религии, а в чем-то другом.

Дело, во-первых, в том, что религия не только не содержит в себе реального источника творческого развития личности, но и всячески препятствует становлению ее самостоятельности и критичности. Православие, по мнению В.О. Ключевского, со времен Византии приучало людей верить и запрещало им размышлять: «Нас предостерегали от злоупотребления мыслью, когда еще мы не знали, как следует употреблять ее. Нам твердили: веруй, но не умствуй. Мы стали бояться мысли, как греха раньше, чем умели мыслить, мы стали бояться пытливого разума, как соблазителя, прежде чем пробудилась у нас пыливость». [Цит. по: 6: 43]. Вера, исключая размышления, обречена на нетерпимость к инакомыслию. Нетерпимость к новшествам и инакомыслию коренится в самых недрах православия, которое, по мнению Н. А. Бердяева, никогда не ставило перед человеком слишком высоких нравственных задач. От человека требовалось, прежде всего, смирение, в награду за которое ему все давалось и все разрешалось. Постулат православия гласит: лучше смиренно грешить, чем гордо совершенствоваться. Слишком героический путь личности православие признает гордыней и видит в этом пути уклон к человекобожеству и демонизму. [См.: 1: 335–336].

Во-вторых, содержание духовности не ограничивается религиозными ценностями и религиозной верой, оно гораздо шире и богаче по своему составу и включает в себя весь спектр духовной жизни людей, в том числе и атеистические взгляды. Духовность представляет собой определенность, характеризующую отношение человека к природному и социальному миру. Духовность – это сформировавшаяся на основе знаний законов и свойств процессов и предметов природы внутренняя готовность человека к определенным видам и формам деятельности, основанная на социально-психологической оценке конкретной ситуации. Она составляет необходимое основание для осознанного взаимодействия с внешним миром и осуществления целенаправленной деятельности. Духовность, по общему признанию, включает в себя знания, идеалы, нормы, принципы, ценности, установки,

убеждения и многие другие компоненты духовной жизни, детерминирующие содержание и направленность социального бытия людей.

Духовность это качественная определенность личности, ее внутреннее основание, которое «овладевает всеми душевными телесными силами человека» [2: 18]. Духовность создает единство личности, определяет человеческое содержание предметов природы и обеспечивает переход к подлинно человеческой жизнедеятельности как конкретно-историческому слиянию сущности и существования человека. Она выражает меру способностей и возможностей человека воздействовать на природные и социальные процессы с целью их преобразования в соответствии со своими потребностями, поэтому духовность является характеристикой и сознания человека, и его практики. По содержанию духовности можно судить об уровне развития каждой отдельной личности, о ее достоинствах и недостатках. Если содержание духовности прекращает свое приращение и обогащение, то это есть свидетельство того, что личность остановилась в своем развитии, теряет творческий потенциал. Если же содержание духовности начинает сжиматься, подобно шагреновой коже, то это является сигналом снижения ее креативности, способности формировать новые идеи и планы. Сохранение духовности есть, прежде всего, актуализация ее способности овладевать индивидом, давать ему социально значимые цели и средства их реализации.

При взаимодействии с внешним миром человек актуализирует идеальные образы воздействующих на него предметов в соответствии со своими представлениями и убеждениями и превращает их в элементы своего духовного бытия. При соответствующих условиях эти элементы духовности становятся необходимым компонентом цели и реализуются в ходе практики. Чтобы стать реальностью, духовность должна принять форму идеи, в которой духовное поднимается до уровня целей и стремлений субъекта. Своеобразие идеи состоит в том, что в ней духовность развивается до самоотрицания и намечается переход в иную сферу – практическую, влияющую на действия и поступки людей. Этот процесс может быть представлен следующей цепочкой: материальное – идеальное – духовность – идея – цель – результат (материальное). Реальность духовного выражена в его диалектическом единстве с социальным бытием, в котором постоянно происходит переход материального в идеальное и идеального в материальное.

В ходе отражения действительности человек получает конкретные знания, которые, пройдя через процедуру осмысления и стандартизации, становятся элементами духовного бытия и могут служить как добру, так и злу. А это значит, что человеческая духовность содержит в себе не только высоконравственные идеи и нормы, но весь комплекс характеристик, выражающих отношение человека к природной и социальной среде, к



окружающим его людям, т.е. добро и зло, любовь и ненависть, правду и ложь, прекрасное и безобразное и др. Бездуховной личности нет и быть не может в принципе, потому что именно духовное отличает человека от животного. Бездуховность есть свидетельство отсутствия духовности, духовного основания личности, лишившись которого индивид перестает быть человеком. Бездуховность, как правило, связывают с утратой высоконравственных норм, однако многие элементы духовности (знания, личные представления о правилах и нормах и т.д.) в содержании духовного бытия при этом все равно остаются и человек, опираясь на них, совершает свои поступки, поэтому, на наш взгляд, более уместно говорить о двух видах или аспектах духовности – негативной и позитивной.

Человек может идти на поводу у своих природных инстинктов, а может держать их под своим контролем. Неспособность или неумение сдерживать свои страсти означает бессилие духа и ведет к формированию негативной духовности, становление которой проходит, по мнению В.С. Соловьева, три стадии. На первой стадии в уме возникает представление об одной из дурных склонностей нашей природы (например, об алкоголе). Это представление побуждает дух о помыслах о ней (где взять?). В начальный момент достаточно простого акта воли, чтобы отвергнуть возникший помысел, но дух при этом должен проявить твердость. Если же этого не сделано, то процесс переходит во вторую стадию и помысел развивается в целую мечтательную картину определенного характера. У молодых людей развитие помысла совершается очень быстро и вызывает сильную нравственную реакцию. И от нее уже нельзя отделаться одним отрицательным актом воли, здесь требуется отвлечение ума размышлением в направлении, противоположном картине. И если ум на этой стадии вместо того, чтобы отвлекаться от картин греха, останавливается на них, то наступает третья стадия, когда уже не только ум, но весь дух отдается греховному помыслу и наслаждается им. Победа греховного побуждения над духом переходит в страсть. Здесь человек теряет свою разумную свободу, а нравственные требования теряют свою силу над ним и духовность вместо добра несет зло. (Человек становится алкоголиком). Чтобы избавиться от этого плена уже не достаточно отвергающего акта воли или отвлекающего размышления ума. Для этого требуется практическое нравственное действие, которое восстановит нарушенное внутренне равновесие личности и вернет ее в лоно истины, добра и красоты [См.: 8: 98–99].

Практический характер духовного отношения к миру делает крайне важной проблему свободы воли, без которой духовность оказывается заданной извне, утрачивает черты свободно избранной и мотивирующей поведение ценности. Вследствие этого человек должен ограничивать и контролировать биологические инстинкты, лишая их возможности подавлять рациональную составляющую своего поведения. На

ограничение человеком своих плотских влечений в целях сохранения человеческой сущности обращал внимание еще римский философ Сенека, который писал: «...груз плоти, возрастая, угнетает дух, и лишает его подвижности. Поэтому в чем можешь, притесняй тело, и освобождай место для духа» [7: 32].

Тело человека не имеет самостоятельного нравственного значения, а служит выражением и орудием, как для плоти, так и для духа, поэтому сохранение духовности состоит в поддержании духа и его самообладания, ибо «дух есть сущее как субъект воли и носитель блага» [9: 252]. Однако победа духа над плотью далеко не всегда ведет к положительной духовности, она может стать средством для достижения безнравственных целей. Так, например, человек может подавлять свою природу, чтобы показать свою исключительность, выставить себя таким сверхчеловеком и тем самым заявить о своем праве повелевать и не считаться с действующими законами и нормами морали. Подобная победа духа не несет людям благо, не возвышает человека, а напротив, может возбуждать самые низменные инстинкты, доводить его до скотского состояния. Эту истину убедительно подтверждает история фашизма, нравственная основа которого выражена в известном высказывании Гитлера: «Я освобожу вас от химеры, которая зовется совестью».

Нравственное требование подчинения плоти духу предполагает, во-первых, оградить духовную жизнь от захватов животного начала, а во-вторых, покорить животное начало, сделать животную жизнь только потенцией духа. В силу неразрывной связи и непрерывного взаимодействия между духовной и плотской сторонами человеческого бытия, как единого процесса, эти два требования – самосохранение духа от плоти и осуществление духа в плоти – не могут осуществляться по отдельности, они переходят друг в друга, то есть дух может противостоять захвату плотью лишь отчасти осуществляясь в ней, а осуществление духа возможно только при непрерывных актах самосохранения его от покушений плоти на его самостоятельность. Поэтому в сфере духовности, по мнению В.С. Соловьева, должен действовать принцип: *подчиняй плоть духу, настолько это нужно для его достоинства и независимости* [См.: 8: 92].

Положительная духовность наполняет чувственные потребности человеческим содержанием и возвышает человека над миром животных. Ядро положительной духовности образует нравственность, которая, опираясь на три основных чувства человека – стыд, жалость и благоговение перед высшим авторитетом, объединяет в единое целое истину, добро и красоту. Если у индивида отсутствуют или временно выключены эти три основных человеческих чувства, то формирование положительной духовности становится невозможным.

Содержание духовности претерпевает изменения в соответствии с преобразованиями общественных отношений, при которых отвергаются одни ценности и предлагаются другие, и если при этом личность теряет свои базовые ценности, то духовный кризис личности неминуем. Во избежание этого необходимо соблюдение соответствия друг другу различных степеней свободы. Предупреждая подобную ситуацию, А. И. Герцен писал: «Нельзя освобождать людей в наружной жизни больше, чем они освобождены внутри» [4: 102-103]. Если это соотношение нарушается, то свобода выходит за пределы разумного контроля и превращается в произвол и анархию.

Духовный кризис в той или иной форме переживает сейчас практически каждый россиянин, но он связан не с ростом бездуховности, не с отсутствием духовности в обществе, что в принципе невозможно, ибо человек как существо общественное отличается от животных наличием духовных потребностей. Основанием духовного кризиса, на наш взгляд, стало формирование духовной буржуазности, внедряющейся в сознание наших граждан в ходе преобразования общественной собственности в частную и появления класса собственников. Духовная буржуазность, по мнению Н. А. Бердяева, представляет собой особое состояние и направленность духа, духовные корни которой кроются, с одной стороны, в чрезмерном поклонении миру вещей и материальных ценностей, а с другой – в неверии в реальность и значимость духовного бытия и духовных ценностей. Буржуазность всегда существовала в мире частной собственности и еще в Библии были даны ее образы и характеристики, но только в XIX в. она достигла зрелости и обнаружила свое влияние на судьбы человечества и человеческой культуры [См.: 3, с. 108–111]. Духовная буржуазность может быть свойственна и богатым и бедным людям. Богатый человек духовно поработен своим богатством и поработяет других, а бедный человек завидует богатому и духовно поработен жадностью заполучить его богатство, в результате они оба ограничивают свои возможности в формировании и развитии своей духовности, ибо буржуазность определяется не экономическим положением, а духовным отношением к этому положению [См.: 3: 114].

Другим важным основанием духовного кризиса явилась смена предвоенного поколения страны, которое получило образование, было воспитано и подготовлено к трудовой деятельности в 20-30-е гг. Это было поколение романтических коммунистов, исповедующих ценности идеального человека, образ которого вырабатывали лучшие умы человечества на протяжении веков. В системе этих ценностей доминировали высшие моральные и духовные нормы и принципы. Этому поколению были свойственны высокое чувство долга, ответственности, готовности жертвовать всем, в том числе и жизнью, ради идеи, ради страны, ради светлого будущего. Большинство этого поколения были

детьми рабочих и крестьян. Именно предвоенное поколение вынесло основные тяготы войны и победило фашизм, потеряв две трети своей численности. Ему на смену пришло послевоенное поколение, в котором тон задавали выходцы из состоятельных семей. Они были идеологически циничные, склонные к легкому успеху и карьеризму, корыстные, подверженные влиянию западной идеологии. Именно оно стало движущей силой разрушения советского общества и внедрения в сознание наших граждан духовной буржуазности [См.: 5: 105–106]. Именно оно породило массовую эпидемию «антипатриотизма, самоуничтожения, пораженчества, холуйского низкопоклонства перед Западом, зависти к западным народам, подражания всему западному, особенно – порокам, двурушничества и прямого предательства, какая началась после 1985 г.» [5: 40].

Одним из проявлений духовного кризиса является расширение негативной духовности как следствия разрушительных процессов, охвативших наше общество. Дело в том, что в ходе преобразований были уничтожены зоны человеческого бытия, не допускающие цинизма над такими человеческими ценностями как священность материнства, отцовства, детства, ценности человеческой жизни. Проявляется это в насильственном разрушении существовавшей системы высших гуманистических ценностей, определяющих главные цели, идеалы, смысл и общественного и индивидуального бытия личности, ее совести, чести и достоинства. Разрушена система просвещения, которая давала научные, духовные, этические и эстетические знания. Государство по существу устранилось от этой сферы, отказалось от функции защиты культурного пространства молодежи, детства, ограничившись изобретением форм учебной деятельности в виде ЕГЭ и новых стандартов, которые в случае их введения окончательно разрушат некогда одну из лучших систем образования в мире. Нет духовной ауры, нет реальных духовных противовесов возрастанию сил зла и насилия. Духовное пространство заполняется информационным мусором, в котором преобладают установки на предметно-денежное обогащение человека и совершенно отсутствуют даже разговоры о богатстве человеческой личности, о возвышенных идеалах и стремлениях.

В современном российском обществе стремительно девальвируются материальные, культурные, моральные основания повседневной жизни, составляющие реальный базис положительной человеческой духовности. Российская культура традиционно противопоставляла духовное материальному, отстаивая приоритет человеческого духа над материальным, которое рассматривала только как средство реализации духовного. Этой многовековой традиции пытаются противопоставить экономический закон экономии времени, разработанной чикагской школой, в соответствии с которым все общественные отношения интерпретируются как экономические, связанные с ожиданием

максимально возможной экономической отдачей на вложенный капитал. Закон экономии времени обесценивает многие компоненты человеческой духовности. Все чаще чтению предпочитают просмотр телепрограмм, дружбе – приятельские отношения, не обремененные качествами верности, взаимовыручки и взаимопомощи, личному общению как важнейшего условия духовного взаимодействия – общение по телефону.

Современному духовному кризису присущ кризис целеполагания, действующих приоритетов. В действиях властей, в провозглашаемых программах сплошь и рядом путаются цели и средства, что делает эти программы или невыполнимыми или дающими иной, а нередко, и прямо противоположный результат. В экономике приоритетом объявлен рынок, но рынок – это средство организации экономической деятельности, а не самоцель. Приоритетом в школьном образовании стал ЕГЭ, но это опять-таки одно из средств определения качества знаний, а не цель образовательной деятельности.

Социально-экономические и политические преобразования российского общества вывели на арену истории новый тип буржуа, одержимого стремлением к захвату власти, упоенного своим величием и значимостью, своим неожиданным богатством, своей безнаказанностью. Новые буржуа сначала делали вид, что они низвергают существующую несправедливость и сделают всех граждан счастливыми собственниками, проведя приватизацию общественной собственности, но в действительности они обокрали народ и принесли миллионам людей нищету и духовную буржуазность во всем ее многообразии и безобразии, вынуждая людей пропускать духовные ценности через призму рыночных отношений и ощущать себя товаром, имеющим меновую стоимость. Духовные ориентации личности вступают в противоречия с социальными функциями, ролями, ориентациями, заданными новыми общественными отношениями. Люди оказываются не в состоянии отделить свое собственное Я от навязываемых им ценностей и норм западного образа жизни, не могут найти приемлемую морально-психологическую компенсацию его отчуждающему воздействию. В этих условиях формируется человек с рыночным характером, полностью адаптирующегося к конкретной ситуации, не имеющего собственного Я, потому что его Я постоянно меняется в соответствии с принципом: «Я такой, какой я вам нужен». Люди с рыночным характером не умеют ни любить, ни ненавидеть, они избегают любых чувств и привязанностей, потому что они мешают достижению главной цели рыночного характера – купли и продажи, у них один хозяин и господин – товарно-денежные отношения [См.: 10: 169–171].

Неприятие людьми навязанных им новых ценностей и поведенческих ориентиров могли бы подтолкнуть их к поиску других ориентиров и ценностей, но в современном российском обществе человек

не в состоянии найти, ни в своем внутреннем мире, ни в окружающей его действительности реальной альтернативы не устраивающему его образу жизни. В этом кроется основной источник духовного кризиса личности, преодолеть который можно только через изменение существующих общественных отношений, места и роли в них человека.

#### **Библиографический список**

1. Бердяев Н. А. Судьба России. М., – Харьков, 1998.
2. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека // Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995.
3. Бердяев Н. А. О духовной буржуазности // Философские науки, 1991. № 5.
4. Герцен А. И. С того берега // Избранные философские произведения. В 2-х тт. М., 1948, т. 2.
5. Зиновьев А. А. Русский эксперимент. М., 1995.
6. Кончаловский А. Русское мышление и мировой цивилизационный процесс // Полис, 2010. № 5.
7. Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцию. М., 1986.
8. Соловьев В. С. Оправдание добра. М., 1996.
9. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соч., в 2-х т. М., 1988, т. 2.
10. Фромм Э. Иметь или быть? М., 1986.

**С. В. Капинос**

Курский государственный университет

#### **Н. П. ОГАРЕВ О ПРОБЛЕМАХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ЛИЧНОСТИ, ГОСУДАРСТВА И ОБЩЕСТВА В РОССИИ**

Со второй четверти XIX века в России наблюдалось обострение кризиса всей феодальной системы, достигшего значительного накала в 30–50-х годах. Зародившееся с восстания декабристов освободительное движение в России поставило первоочередной задачей ее общественного развития – ликвидацию самодержавно-крепостнических порядков. В этот исключительно важный, сложный период для русского освободительного движения происходило зарождение, идейное формирование, накопление сил всех основных течений русской общественно-политической мысли: революционного демократизма, либерализма, западничества и славянофильства. В борьбе с самодержавно-крепостническим строем ведущим течением общественной мысли являлось революционно-демократическое. Основоположниками его были В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. П. Огарев. Стихийные народные движения порождали революционное настроение в передовой части просвещенного русского общества, а ее лучшие представители являлись выразителями чаяний и надежд народа.

Огарев высоко оценивал историческое значение восстания декабристов как первенцев свободы и указывал на их огромное идейное воздействие на молодое поколение своего времени. Он писал: «Россия должна считать эру своего гражданского развития с людей 14 декабря; их влияние не прекращалось...» [14: I, 218]. Под влиянием декабристов в идейном развитии Огарева еще в отроческие годы выработалась политическая тенденция к свободомыслию. С идеями декабристов, хотя и смутно, Огарев познакомился еще до 14 декабря 1825 года через посредничество своего домашнего учителя Волкова и гувернантку Анну Егоровну и других лиц. «... С этого времени, – вспоминал Огарев, – не оставалось надо мной ни одного влияния, которое бы перечило моим политическим тенденциям, и они становились на первый план» [8: 61, 694].

Под влиянием чтения сочинений Локка, Монтескье, Вольтера, Байрона и «германских писателей» в юношеском мировоззрении Огарева началось формирование материалистической и атеистической тенденций.

Среди факторов, определивших в первую очередь формирование юношеского мировоззрения Огарева и Герцена, важнейшим являлось из близкое знакомство с крепостной действительностью России, гневный протест против нее и сочувствие угнетенным крестьянам. Огарев вспоминал, что он вырос на чувстве «ненависти крепостного человека к барству» [9: 15]. Под «тремя влияниями, очень родственными между собой», – «это чтение Шиллера и Руссо и 14 декабря» – совершился переход Огарева и Герцена «из детства в отрочество» [13: II, 22]. Огарев видел в этих влияниях «зародыш реализма», который в дальнейшем развился в нем и Герцене, «без пощады к какому бы то ни было идеальному миру» [13: 22–23], ибо они стремились познать действительность, указать ложь в обществе, раны и страдания в нем угнетенных. Эти три «влияния», по выражению Огарева, «разом произвели то, что первый шаг в области мышления был не исканием абстракта, не начинанием с абсолюта, а был столкновением с действительным обществом и пробудил жажду анализа и критики» [13: 23]. «Да! 1825 год имел для России огромное значение, – писал Огарев в автобиографическом отрывке, – для нас, мальчиков, это было нравственным переворотом и пробуждением. Мы перестали молиться на образа и молились только на людей, которые были казнены или сосланы. На этом чувстве мы и выросли с Сашей» (Герценом. – С. К.) [8: 61, 681]. В стихотворении «Памяти Рылеева» Огарев вспоминал о годах «горячих первых увлечений», о пробуждении своего политического сознания: «Мы, дети, с робостью во взгляде, // звучащий стих свободы ради, // таясь, твердили по ночам. // Бунт, вспыхнув, замер. Казнь проснулась. // Вот пять повешенных людей... // В них сердце молча содрогнулось, // но мысль живая встрепенулась, // и путь означен жизни всей» [10: I, 342].

Вскоре после восстания декабристов умерла бабушка Огарева, и, чтобы отвлечь мальчика от грустных мыслей, гувернер привел его в дом дальнего родственника Огаревых И. А. Яковлева и познакомил его с сыном, Сашей Герценом. Знакомство произошло 14 февраля 1826 г. и стало началом их великой дружбы, продолжавшейся всю жизнь. Вполне логично, что знаменитая клятва Огарева и Герцена на Воробьевых горах тоже состоялась в 1826 г. и явилась результатом первого глубокого осмысления ими революционного опыта декабристов, поэтому она была важным подготовительным этапом становления их революционных взглядов. В эпоху мрачной николаевской реакции она являлась вдохновляющей путеводной звездой к заветной цели – к ликвидации самодержавно-крепостнического строя и освобождения народа из-под его ига. Неразлучные друзья в течение всей своей жизни часто вспоминали о самоотверженной юношеской клятве. Ярким примером того, что клятва на Воробьевых горах звала их на борьбу и на практическую общественную деятельность, может служить письмо Огарева Герцену от 11 апреля 1842 года: «До чего мы или я дошли! В какую лощину запрятались, сойдя с Воробьевых гор! Нужен толчок, чтобы мы могли делать для цели, которая была и осталась для нас святою святых! Или ты думаешь, что мы в самом деле что-нибудь делаем?.. Или в самом деле внешний гнет так силен, что нечего делать? Уж по крайней мере вдвое против того, что мы делаем – можно» [13: II, 332].

По нашему мнению, клятва Герцена и Огарева на Воробьевых горах пожертвовать «жизнью на избранную... борьбу» [2: VIII, 81] была дана ими летом 1826 г., а не 1827г., как датировала это важное событие в жизни друзей академик М.В. Нечкина и ряд других исследователей, при этом, как правило, не указывая даже время года происшедшего события. Точную дату клятвы назвал сам Герцен в письме к Н. Х. Кетчеру и Н. И. Сазонову от 22 сентября 1836 г.: «Это было летом 1826 года, на Воробьевых горах, перед лицом целой Москвы мы обнялись, дали друг другу руку идти по жизни вместе, и ничто не разымет наших рук. Мы воспитали друг друга. Это первое чувство мое – Дружба. Оно мне дало его глубокую душу, из которой я мог черпать мысль, как из океана» [3: XXI, 101]. Так высоко оценил Герцен взаимное с Огаревым идейно-нравственное влияние в своем развитии и необыкновенно богатый духовно-нравственный потенциал его личности, являвшийся неиссякаемым источником новых идей и ярких плодотворных мыслей. Их отношения – человеческие отношения высшего уровня. Указанную датировку клятвы Герцен назвал и в письме к своей невесте Н. А. Захарьиной от 25–26 августа 1836г. Нашу версию о более точной датировке знаменитой клятвы друзей подтверждает и очень важное свидетельство об этом самого Огарева, содержащееся в его январском письме к Герцену в 1841 г. Огарев обращается к другу с просьбой: «Еще раз обними меня, Саша, как мы обнимались с 1826 года» [13: 14]. Ссылка



М. В. Нечкиной как на основной аргумент датировки клятвы на Воробьевых горах на посвящение Герцена Огареву, предпосланное «Былому и думам» и датированное 1860 г., и воспоминания в мемуарах о клятве через «тридцать три года», а в другом случае, в тексте главы IV, указывается «через двадцать шесть лет» являются, по нашему мнению, недостаточно убедительными [8: 61, 668–669, 673]. Поскольку воспоминания Герцена в 1836 году (дважды!) и Огарева в 1841г. по горячим следам важного события в их жизни более точны и надежны, чем воспоминания, когда им было «под пятьдесят лет», то дату клятвы друзей следует отнести к 1826г. Тем более, что в том же посвящении к «Былому и думам» (на которые ссылается М. В. Нечкина) Герцен писал: «Одна мечта двух мальчиков – одного тринадцати лет, другого четырнадцати – уцелела!» [2: VIII, 12]. Герцен родился 25 марта 1812 г.; Огарев – 24 ноября 1813г. (по ст. ст.), и ко времени клятвы 1826 г. указанный Герценом возраст мальчиков округленно совпадает. Вероятно, клятва друзей состоялась вскоре после казни декабристов в Петербурге 13 июля 1826 г., а 19-го в Москве отслуженного торжественного кремлевского молебна по этому случаю, а скорее всего после коронации Николая I 22 августа 1826г.

О годовщине клятвы, как раз о ее десятилетнем юбилее, Герцен и сообщает как о важном событии в своей жизни невесте Н.А. Захарьиной в письме от 25-26 августа 1836г. Поэтому логичнее датировка клятвы давно антимоноархически настроенных юношей сразу после происшедших событий, а не через год, как указывает М. В. Нечкина. Сама М. В. Нечкина справедливо заключает, ссылаясь на замечание Огарева в «Моей исповеди» о «коронации ненавистного человека», что «к моменту коронации и он, и Герцен уже уяснили себе свое отношение к Николаю» [8: 61, 668]. Сомнения в правильности датировки клятвы М.В. Нечкиной высказали и авторы «Летописи жизни и творчества А.И. Герцена. 1812-1850» [7: 37], хотя и оставили вопрос открытым.

Огарева угнетала окружающая крепостническая действительность: самодержавный деспотизм, повсеместный помещичий произвол, свирепость цензуры и подавленность общественного мнения. Он стремился из мира философских мечтаний и социальных проектов как можно быстрее перейти с полной отдачей сил к кипучей практической деятельности. Знаменитая клятва юношей Огарева и Герцена посвятить всю свою жизнь борьбе с деспотизмом во имя счастья народа подвела итог раннему периоду их идейного развития.

Московский университет того времени, по словам Герцена, был «великим источником света и знаний для всей страны». В Московский университет Огарев, будучи вольным слушателем, а Герцен действительным студентом, поступили в сентябре 1829г., намереваясь в нем создать тайное общество, подобное декабристскому. Огарев в поэме «Исповедь лишнего человека» через много лет поведал о своих с Герценом

юношеских планах организовать первый социалистический кружок в России, первоначально туда входил и Вадим Пассек, а затем студенческий кружок значительно расширился: «И тут втроем мы – дети декабристов // и мира нового ученики, // ученики Фурье и Сен-Симона – // мы поклялись, что посвятим всю жизнь // народу и его освобождению, // основой положим социализм, // и чтоб достичь священной нашей цели, // мы общество должны составить втайне» [11: II, 252]. Политические и социальные вопросы стали главными интересами кружка, хотя четкой программы действий разработано не было. «Что мы собственно проповедовали, – вспоминал Герцен, – трудно сказать. Идеи были смутны, мы проповедовали декабристов и французскую революцию, потом проповедовали сен-симонизм и ту же революцию, мы проповедовали конституцию и республику... Но пуще всего проповедовали ненависть к всякому насилию, к всякому правительственному произволу» [4: X, 318]. Не все в кружке восприняли идеи социализма. Об этом сообщал в «Былом и думах» Герцен: «Для нас сен-симонизм был откровением... Но не все рискнули с нами. Социализм и реализм остаются до сих пор пробными камнями, брошенными на путях революции и науки» [2: VIII, 162, 163]. В учении Сен-Симона Огарев увидел вдохновляющую социально-философскую систему, отражающую злободневные, коренные требования своего времени. Его привлекает идея всестороннего обновления отживающего старого мира, идея всестороннего развития личности «сословия самого многочисленного и самого бедного», позитивная программа созидания общества гармонии и всеобщего равенства людей, историко-философское обоснование социалистического идеала, основанного на новейших данных науки своей эпохи.

Необыкновенное духовное обаяние, чистота нравственных помыслов, эрудиция, устремленность ко всему новому, «магнитное притяжение», которым Огарёв, по словам Герцена, обладал, сделали его и Герцена генератором идей, центром притяжения студенческого кружка, чаще всего собиравшегося в доме Огарева, на Никитской улице. Огарев участвовал в помощи деньгами сосланным в Сибирь членам кружка Сунгурова. В июле 1833 г. за Огаревым был учрежден внегласный полицейский надзор. 21 (9) июля 1834 г. Огарев был арестован по делу «О лицах, певших в Москве пасквильные песни». Затем последовал арест Герцена, Сатина и других лиц. Огарев был подвергнут девятимесячному тюремному заключению в Петровских казармах и жандармскому следствию. Он мужественно перенес все допросы и заключения, утвердившись в стремлении продолжать борьбу с самодержавием. В автобиографической поэме «Тюрьма» Огарев вспоминал: «И только жаждал и мечтал, // чтоб вышли мне по воле рока – // и жизнь, и скорбь, и смерть пророка. // Мне не забыть во век веков // безумно сладостных часов, // когда царя тупая сила // во мне живую жизнь будила» [11: II, 209].

Весной 1835г. по решению Николая I Огарев был отправлен в ссылку в Пензу под надзор полиции, которая продолжалась почти 5 лет.

С ноября 1846 г. и по 1855 г. Огарев занимался социально-экономическими экспериментами в своих родовых имениях и на Тальской писчебумажной фабрике Симбирской губернии. Социалистические эксперименты он проводил в духе Р. Оуэна и Фурье. Эксперименты вызвали доносы, подозрения жандармерии. В феврале 1850г. Огарев был вновь арестован вместе со своими друзьями – Н. М. Сатиным и А. А. Тучковым за религиозно-политическое вольномыслие и организацию «коммунистической секты». Однако за недостаточностью улик все были освобождены, хотя и были подвергнуты полицейскому надзору. В марте 1856г. Огарев вырвался за границу, в Лондон, где давно его ждал Герцен, основавший Вольную русскую типографию и просивший помочь ему в ее работе. В 1857г. по инициативе Огарева и его активном участии был создан знаменитый «Колокол» – первая бесцензурная русская газета, пробудившая Россию. Он же организовал и специальную газету «Общее вече», предназначенную для русских крестьян и раскольников. В различных изданиях Вольной русской печати Огарев опубликовал сотни публицистических статей, прокламаций, разрабатывая и пропагандируя русский крестьянский социализм, наряду с Герценом и Чернышевским. Огарев участвовал в разработке программных документов, принципов организации первой подпольной партии в России – «Земли и воли», возглавляя вместе с Герценом ее Лондонский центр.

Верность юношеской клятвы, данной на Воробьевых горах, Огарев и Герцен сохранили до конца своей жизни. На закате ее Герцен писал своему незабвенному другу, оценивая результаты совместной жизненной деятельности: «Мы принадлежим, и ты и я, к числу старых пионеров, «утренних сеятелей», вышедших лет сорок тому назад, чтобы вспахать почву, по которой промчалось дикая николаевская охота на людей, уничтожая все - плоды и зародыши. Семена, унаследованные небольшой кучкой наших друзей и нами самими от наших великих предшественников по труду, мы бросили в новые борозды, и ничто не погибло» [5: XX, 400]. Их «семена», брошенные в российскую почву, через много десятилетий проросли ныне в первые зародыши свободного гражданского общества России, способствуя ее духовно-нравственному возрождению. Гимном свободе человеческой личности является стихотворение Огарева «Свобода».

Идея «долга народу», которая не была чуждой и радикалам 40-х годов, в 60-е и, особенно, в 70-е годы XIX века становится буквально *idée fixe*. Так 14 февраля 1845 г. Н.П. Огарев писал А.И. Герцену: «Был ли у тебя когда-нибудь горек кусок, который ты кладешь в рот? Как глубоко чувствуешь ты, что только личный труд дает право на наслаждение? Друг! Уйдем в пролетарии. Иначе задохнешься» [8: 61, 720].

Вопросы об обязательности труда для всех, о социальной справедливости, о справедливой оплате труда, о том, чтобы не было «трутней», наживающихся за счет дикой эксплуатации трудящихся, о росте производительности и полезности труда на благо народа и всего общества Н. П. Огарев обстоятельно разрабатывал и практически применял в собственных имениях в известных своих социальных экспериментах 1846 – начало 1850-х годов. Постановка Н. П. Огаревым проблемы об адекватных, гармоничных и справедливых взаимоотношениях между личностью, государством и обществом как никогда актуальна и для современной России, где кричащие противоречия между полюсами бедности и богатства достигли взрывоопасной ситуации.

Академик Российской академии наук Д. С. Львов подсчитал, что на 15 % самой богатой части населения России, живущей по западному образцу, приходится 92 % доходов от собственности в России, а на долю большей части населения России приходится лишь 8 %! Принят закон о монетизации льгот, который требует немедленной его отмены, поскольку он унижает наш народ. Каждый гражданин РФ должен иметь равное право доступа к тому, что от Бога, и равное право на получение социального дивиденда, включая бесплатное образование, бесплатное и качественное здравоохранение и значительную долю помощи государства развитию науки. Сколько нужно ресурсов, чтобы ликвидировать бедность в России? Всего 8-9 миллиардов долларов в год. Во всем мире введена норма налога на недвижимость около 1,5–2 % от рыночной стоимости земли. Если только по Одинцовскому району взять 1,5 % налога с той земли, которой владеют олигархи, то получится 12 миллиардов долларов в год, т. е. проблема бедности будет решена с гаком [1: 4], а требуется еще ввести прогрессивный подоходный налог, сняв его с бедных.

По данным Роскомстата 2010 г. в России живут 13 % в *крайней* нищете (доход менее 3422 руб. в месяц), 28 % живут в *нищете* (от 3422 до 7400 руб. в месяц), 38 % живут в *бедности* (от 7400 до 17000 руб. в месяц), а это 80 % жителей России! Но зато по темпам роста числа долларовых миллиардеров Россия занимает первое место, и они платят самые низкие в мире налоги – 13 %, а в Швеции 57 %, Дании 61 %, Италии 66 %.

По коррумпированности Россия занимала в 2006 г. 121 место в мире, а уже к 2010 г. сделала резкий скачок вверх – 154 место в мире.

По уровню жизни мы занимаем 67 место в мире, а в советский период, который непрерывно подвергается критике и очернению, – 7 место.

По рейтингу расходов государства на человека – 72 место в мире. По доходам на душу населения – 97 место в мире. По показателям здоровья населения – 127 место в мире. По продолжительности жизни мужчин – 134 место в мире. По уровню политических прав и свобод – 159 место в мире. По уровню физической безопасности населения – 175 место в мире.

Но зато мы занимаем первое место в мире:

- по психическим заболеваниям;
- по количеству самоубийств среди пожилых людей;
- по количеству самоубийств среди детей и подростков;
- по числу детей, брошенных родителями;
- по числу аборт и по материнской смертности;
- по числу разводов и рожденных вне брака детей;
- по смертности от заболеваний сердечно-сосудистой системы;
- по абсолютной величине убыли населения [6: 1].

Запущен миф, что «мы плохо живем потому, что мы плохо работаем». Однако факты говорят о другом. Сегодня средний российский работник за доллар зарплаты производит 4,5 доллара ВВП, а американский работник – 1,4! Что это значит? Это значит, что такой невиданной эксплуатации наемного труда и такого безразличия власти к самому ценному капиталу – своему народу, не знает ни одна современная страна мира.

В России с начала 90-х XX века с переходом к рыночным, «демократическим» реформам наступил системный кризис, охвативший все жизненно важные сферы: экономику, политику, социальную сферу и духовно-нравственную. Наблюдается усиливающийся системный кризис власти, деградация личности, культуры, образования, науки, здравоохранения, экономики, армии. Наша страна из супердержавы второй по значимости в мире, индустриально развитой, ракетно-ядерной, космической державой стала второстепенной, сырьевым придатком Запада и Востока. В экономическом и научно-техническом отношении мы отброшены на десятки лет назад. Произошла деиндустриализация страны, 72 % тяжелой промышленности обанкрочены и ликвидированы. Из России происходит отток сотен миллиардов долларов. Правящая элита не связывает себя с будущим России и не выражает ее интересов, их жены и дети живут за рубежом, их капиталы там же, о чем свидетельствуют сообщения в западной и российской прессе. До сих пор нет системной, комплексной программы развития, эффективной и плодотворной модернизации России, значительного повышения благосостояния народа, научно и финансово обеспеченных. Недавно президент Д. А. Медведев заявил, что наша система ЖКХ достигла такой критической степени износа коммуникаций и оборудования, что, если не принять в течение 3–5 лет радикальных мер ее улучшения, то страну постигнет катастрофа. Только за последние два года, по его данным, из центральных районов России высокопоставленные чиновники управляющих компаний ЖКХ вывезли зарубеж 25 млрд. долларов, это средства, которые предназначались для капитального ремонта домов и коммуникаций. В стране сложилась классическая ситуация: верхи не могут управлять по-старому, а низы – жить по-старому! В стране, в обществе все более растут

апатия, пессимизм, недоверие властям всех уровней и ветвей, партиям, протестные настроения.

#### **Библиографический список:**

1. Академик Львов обвиняет Кремль в угнетении и геноциде // Новый Петербург, 2006. 02. 9.
2. Герцен А. И. Собр. соч. в 30 т. Т. VIII. М.: Изд-во АН СССР, 1956.
3. Герцен А. И. Собр. соч. Т. XXI.
4. Герцен А. И. Собр. соч. Т. X.
5. Герцен А. И. Собр. соч. Т. XX.
6. «Достижения» российские за «тучные» годы (2000-2010) // Советская Россия, № 42. 2010.
7. Летопись жизни и творчества А.И. Герцена. 1812-1850. М.: 1974.
8. Литературное наследство. М.: Изд-во АН СССР, 1953. Т. 61.
9. Огарев Н. П. Записки русского помещика // Былое, 1924. № 27–28.
10. Огарев Н. П. Избр. пр. в 2-х т. М., 1956. Т. I.
11. Огарев Н. П. Избр. пр. М.: 1956. Т. II.
12. Огарев Н. П. Избр. соц.-полит. и филос. пр. М.: 1952. Т. I.
13. Огарев Н. П. Избр. соц.-полит. и филос. пр. М.: 1952. Т. II.
14. Огарев Н. П. Из переписки недавних деятелей // Русская мысль, 1889, № 4.

**Г. Ю. Козина**

ПГПУ им. В.Г. Белинского

### **СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ОБЩЕСТВЕННОГО ЗДРАВООХРАНЕНИЯ**

С исторической точки зрения биоэтика началась как широкая общественная дискуссия по поводу сложнейшего морального выбора на границе между жизнью и смертью в парадоксальных ситуациях, постоянно порождаемых прогрессом современных биомедицинских технологий. Право на жизнь – естественное, неотчуждаемое право каждого человека. О его природе и сущности уже немало сказано, однако в последнее время актуальными становятся в дискуссиях вопросы определения содержания этого права. Право на жизнь имеет несколько аспектов, в частности, это не только право на сохранение жизни, но и право на распоряжение жизнью, которое проявляется в возможности подвергать свою жизнь значительному риску, а также в возможности решать вопрос о прекращении собственной жизни. Таким видится право на смерть, как возможность отказаться от продолжения жизни. Право на смерть – это возможность человека сознательно и добровольно в выбранный им момент времени уйти из жизни избранным им и доступным ему способом.

Сегодня каждый из нас слышал термин «эвтаназия», впервые употреблённый в XVII веке английским философом Фрэнсисом Бэконом для обозначения «лёгкой», не сопряжённой с мучительной болью и

страданиями смерти. В современном понимании данный термин означает «умерщвление пациента из жалости».

Эвтаназия существует в двух формах – пассивной и активной. Пассивная эвтаназия – решение о прекращении лечения ввиду безнадежного состояния больного. Активная эвтаназия – введение высоких доз лекарственного препарата, прекращающее страдание и одновременно жизнь безнадежных больных.

Активная эвтаназия может выражаться в следующих формах:

- убийство из милосердия – происходит в тех случаях, когда врач, видя мучительные страдания безнадежно больного человека и будучи не в силах их устранить, вводит ему высокую дозу обезболивающего препарата, в результате чего наступает желанный смертельный исход;

- самоубийство, ассистируемое врачом – происходит, когда врач только помогает неизлечимо больному человеку покончить с жизнью;

- собственно активная эвтаназия – может происходить и без помощи врача; пациент сам включает устройство, которое приводит его к быстрой и безболезненной смерти, как бы сам накладывает на себя руки.

В современной литературе различают добровольную и ненамеренную эвтаназию. Добровольная эвтаназия осуществляется по просьбе больного или с предварительно высказанного его согласия. Ненамеренная эвтаназия осуществляется без согласия больного, как правило, находящегося в бессознательном состоянии, а также при решении судьбы новорожденных детей с определенными отклонениями и по отношению к лицам, которые рассматриваются как некомпетентные или недееспособные.

Говоря об эвтаназии, неизбежно приходится сталкиваться с понятием «неизлечимости». Когда же с уверенностью можно говорить, что больной является неизлечимым? Широко известно, насколько велика возможность ошибки, когда врачи строят свои прогнозы. К тому же понятие неизлечимости в большой степени зависит от средств и возможностей, имеющихся в данный момент в распоряжении врача. Может случиться так, что не излечимая сегодня болезнь завтра будет успешно побеждена. Так, в практике известен такой случай, когда врач едва покончив со своим сыном, больным дифтерией, через некоторое время услышал об открытии сыворотки Roux.

В действительности огромное количество врачей в мире остаются верными Клятве Гиппократа, в которой прямо говорится о том, что врач не должен давать смертельных лекарств, даже если его об этом попросят, или советов, которые могут привести к смерти.

Сторонники эвтаназии критикуют чрезмерное усердие и бессмысленную настойчивость, проявляемые при лечении. Они считают, что необходимо признать право пациентов на самоопределение в

отношении дальнейшего лечения, и пациентов никогда не следует лечить против их воли или под влиянием и давлением другого лица.

Сторонники обеспечения и легализации права человека на достойную смерть, в частности члены американского общества «Хемлок», считают, что эвтаназия может быть этически оправдана при наличии следующих причин: во-первых, далеко зашедшее неизлечимое заболевание, вызывающее у человека непереносимые страдания; во-вторых, тяжелейшая форма инвалидности, непереносимо сковывающая и ограничивающая жизнедеятельность человека. При этом должны быть соблюдены определённые правила:

- человек должен быть совершеннолетним;
- решение больного должно быть продуманным;
- решение не должно быть поспешным, его должно предварять интенсивное упорное лечение и поиск всех возможных средств спасения;
- решение должно быть обсуждено с лечащим врачом и принято во внимание его мнение;
- решение уйти из жизни ни в коем случае не должно навлечь уголовную ответственность на других;
- должно быть составлено письменное обоснование с подробным описанием причин, которые привели к решению о самоубийстве.

Известный детский хирург Станислав Яковлевич Долецкий считает, что борьба за жизнь пациента справедлива только тогда, пока существует надежда, что спасение его возможно; с момента, когда эта надежда утрачена, со всей остротой встаёт вопрос о милосердии в высшем его проявлении. И в этом случае им будет только эвтаназия.

Могут быть ситуации, при которых применение пассивной эвтаназии является справедливым и действительно может рассматриваться как гуманное отношение к умирающему больному, ибо, имея неотъемлемое конституционное право на жизнь, он должен, в соответствии с международными нормами, при определённых обстоятельствах, иметь право решать вопрос о её прекращении. Далёко не каждый может и хочет продлевать некачественную, не достойную жизнь на стадии умирания, испытывая при этом физические и нравственные страдания.

Российский юрист М. Н. Малеина в качестве морального обоснования эвтаназии указывает на то, что несомненной ценностью является реальное благополучие человека. Не каждый имеет силы лежать парализованным, не обходиться ни дня без посторонней помощи, испытывать постоянные боли, не у всех одинаковое представление о качестве жизни. Решение должно приниматься самим пациентом без посторонней помощи. На момент принятия решения он должен не иметь каких-то заболеваний, сопровождающихся навязчивой идеей смерти.

М. Н. Малеина полагает, что не следует опасаться злоупотреблений эвтаназией, поскольку её принятие должно быть обеспечено



дополнительными обязательствами государства и правоохранительных органов (принятие специальных законов, прокурорский надзор, информирование пациента, его родственников и т. д.).

Сейчас в России законодательно запрещены все формы эвтаназии. В статье 45-ой Основ Законодательства Российской Федерации об охране здоровья граждан «Запрещение эвтаназии» сказано: «Медицинскому персоналу запрещается осуществление эвтаназии, удовлетворение просьбы больного об ускорении его смерти какими-либо действиями или средствами, в том числе прекращение искусственных мер по поддержанию жизни. Лицо, которое сознательно побуждает больного к эвтаназии или осуществляет эвтаназию, несёт уголовную ответственность в соответствии с законодательством РФ».

Статья 14 Этического кодекса российского врача «Врач и право пациента на достойную смерть» гласит: «Эвтаназия, как акт преднамеренного лишения жизни пациента по его просьбе или по просьбе его близких, недопустима, в том числе и в форме пассивной эвтаназии. Под пассивной эвтаназией понимается прекращение лечебных действий ввиду безнадежного состояния больного. Врач обязан облегчить страдания умирающего всеми доступными легальными способами».

Подавляющее большинство врачей и юристов считают, что эвтаназия – это клятвопреступление и уголовный беспредел и считают её совершенно недопустимой, даже если она предпринимается исключительно «из сострадания», по настойчивому требованию больного, которому в любом случае предстоит в скором времени умереть.

Тем не менее, в ряде стран эвтаназия признана правом человека, между ней и достойным уходом поставлен знак равенства. Верховный суд Японии в 1962 году определил условия, по которым эвтаназия рассматривается как допустимая мера и не расценивается как убийство: пациент испытывает нестерпимую боль; скорая смерть неизбежна; все возможные способы снять боль использованы; пациент ясно выразил своё желание прервать жизнь.

В США в 1968 году признание смерти мозга (Гарвардский критерий) послужило основанием для прекращения искусственной вентиляции лёгких у больных при сокращающемся сердце. Практика эвтаназии в США получила довольно широкое распространение. Так, в 1977 году в штате Калифорния после долгих лет обсуждений на референдумах был принят первый в мире закон «О праве человека на смерть», по которому неизлечимо больные люди могут оформить документ с изъявлением согласия на отключение реанимационной аппаратуры.

В 1997 году в штате Орегон вступил в силу закон «О достойной смерти», согласно которому человек, желающий совершить самоубийство при врачебном содействии, должен соответствовать ряду критериев:

- он должен быть неизлечимо болен;

- оставшийся период жизни должен составлять менее 6 месяцев;
- пациент дважды устно должен изъявить желание (просьбу) о совершении самоубийства при врачебном содействии;
- он должен предоставить письменное заявление о своём решении на самоубийство при врачебном содействии по форме, предусмотренной частью 6 Закона;
- два врача должны подтвердить, что решение принято сознательно, не во время приступа, решение добровольно;
- пациент не находится в состоянии депрессии;
- он должен быть информирован о лечении, медицинском уходе и возможности контролировать боль;
- самоубийство при врачебном содействии может быть осуществлено не ранее, чем через 15 дней после соблюдения указанных условий.

В соответствии с законодательством штата Индиана действует так называемое прижизненное завещание, в котором пациент официально подтверждает свою волю на то, чтобы его жизнь не продлевалась искусственным образом при определённых обстоятельствах (над его кроватью появляется специальная табличка, означающая не оживлять).

Самоубийство при врачебном содействии специально не преследуется и не наказывается в законодательстве штатов Северная Каролина, Юта, Вайоминг. В других штатах эвтаназия признаётся уголовным преступлением.

В США законом признана только пассивная форма эвтаназии, а активная запрещена во всех штатах.

В 1990 году в Австралии в штате Виктория были приняты дополнения к Закону 1988 г. по вопросу о назначении специального агента для решения вопроса от имени больного о прекращении поддержания его жизни.

В Голландии в 1993 году был принят закон, защищающий докторов от уголовного преследования за эвтаназию. 12 июля 1999 года правительство Голландии представило законопроект о легализации врачебного содействия при самоубийстве. Общество поддержки добровольной эвтаназии и Государственная медицинская ассоциация одобрили законопроект, и он был принят 28 ноября 2000 года 104 голосами против 40. Таким образом, Голландия стала первой страной, имеющей закон об эвтаназии и самоубийстве при врачебном содействии. Голландское законодательство определило эвтаназию, как действие, направленное на то, чтобы положить конец жизни той или иной личности, идя навстречу её собственному желанию, и выполненное незаинтересованным лицом.

В мае 1997 года Конституционный суд Колумбии легализовал эвтаназию для неизлечимо больных, которые ясно выразили своё желание уйти из жизни.

В Финляндии пассивная эвтаназия путём «прекращения бесполезного поддержания жизни» не считается противозаконной. Однако основой для принятия врачом решения о прекращении лечения является свободное и осознанное волеизъявление пациента. Аналогичные просьбы от ближайших родственников пациента, находящегося в бессознательном состоянии, являются юридически недействительными.

В апреле 2005 года французским парламентом принят закон, дающий право на смерть безнадежным больным. Пациенты во Франции, потерявшие надежду на возвращение к нормальной жизни, могут отказаться от лечения. Если больной находится в бессознательном состоянии и не может сам распорядиться своей судьбой, за него примет решение так называемое доверенное лицо, близкий родственник больного. В этом случае врач отключает аппарат искусственного поддержания жизни (пассивная эвтаназия).

В Испании Ассоциация «За право умереть достойно» основана ещё в 1973 году. Швейцария помогает неизлечимо больным людям умереть с 1998 года. Люксембург легализовал эвтаназию в 2001 году, Бельгия – в 2002 году, Германия – в 2009 году, Швеция – в 2010 году.

Несмотря на то, что эвтаназия в некоторых странах разрешена, однако широкого распространения она не получает. Каждое государство делает выбор, руководствуясь какими-то своими политическими, этическими или иными принципами. Так, в Англии принят закон о безусловном запрещении любой эвтаназии в медицинской практике.

Противники эвтаназии напоминают о действиях нацистов, таких как программа умерщвления «неполноценных» – душевнобольных, беспомощных, стариков, неизлечимых больных; умерщвление тяжёлораненых вследствие дефицита медикаментов и госпитальных ресурсов. Немецкий врач и теолог Манфред Лютц считает: «...на умерщвление необходимо сохранить табу. ...страх одиночества перед смертью и страх перед болью очень велик, но с помощью профессиональной обезболивающей терапии можно справиться практически с любой болью».

Наиболее активными и последовательными противниками эвтаназии являются представители духовенства, они рассматривают любой вид эвтаназии как убийство пациента врачом. «Божественная данность жизни, – заявляют христианские пастыри, – вызывает безграничное уважение. Поэтому необходимость её сохранения не может подвергаться сомнению ни при каких обстоятельствах». Протоиерей Александр Макаров говорит: «С точки зрения церкви, эвтаназия – самоубийство, а значит, непростительный грех. Для верующего даже предсмертные страдания – благо, потому что это искупление грехов. Самоубийство – шаг отчаяния, отказ от веры и Бога. А надежда на чудо, на то, что медицина вдруг совершит прорыв, и человек будет спасён, должна быть всегда».

С точки зрения Ислама, если имеется хоть один шанс из миллиона полностью исцелить человека, нельзя отчаиваться в милости Аллаха, нужно проводить лечение дальше. Человеческая жизнь сама по себе является ценностью, которую необходимо сохранять при любых условиях, независимо от обстоятельств. Ислам не допускает понятия «оправдание смерти во избежание страданий». Всевышний Аллах говорит в Коране: «Не убивайте самих себя! Воистину, Аллах Милостив к вам!» (сура 4, аят 29). Мусульманин не должен пренебрегать Милостью Аллаха, он обязан лечиться от посланных ему болезней. В то время, когда у человека не остаётся сил бороться с болью, на помощь ему должна прийти твёрдость духа. Мусульманин знает, что смирение перед своей судьбой, стойкое перенесение неизбежной физической боли станет его заслугой в Судный День, когда он предстанет перед своим Господом. Для того чтобы у тяжёлобольного в муках и страданиях не возникало греховных помыслов, он должен быть окружён заботой любимых и близких ему людей. Моральная поддержка и сострадание родственников и друзей поможет ему сосредоточиться на своих внутренних духовных ресурсах и забыть о физических мучениях.

Смерть – слишком простой выход, а жизнь стоит того, чтобы за неё бороться.

Противники эвтаназии считают, что намеренное прекращение человеческой жизни всегда безнравственно и не может быть морально оправдано. Они выдвигают ряд аргументов, опровергающих доводы сторонников легализации эвтаназии:

- в случае постановки неправильного диагноза можно потерять напрасно многие человеческие жизни;
- при поспешном обращении к эвтаназии может случиться так, что не излечимая сегодня болезнь завтра будет успешно побеждена;
- возможность злоупотреблений «убийством из милосердия» со стороны врачей и близких, которые могут быть заинтересованы в преждевременной смерти больного;
- искушение избавиться от груза забот и ухода за тяжёлыми больными, которые может быть спровоцировано у медиков (и близких) доступностью эвтаназии;
- опасность, что общество, руководствуясь законностью эвтаназии в качестве социальной стратегии, может получить право избавляться от своих недееспособных «беспольных» и «лишних» членов – инвалидов, неизлечимых больных, одиноких стариков и лиц, страдающих раком и СПИДом;
- безнравственность привлечения к участию в эвтаназии врачей, поскольку это превращает их в потенциальных убийц и лишает их доверия и уважения как представителей самой гуманной профессии;

- признание эвтаназии законом может лишить государство стимула для финансирования исследований по поиску эффективных средств лечения.

Разумеется, проблема эвтаназии не решается простым приведением аргументов. В любом случае выбор должен быть за человеком.

К сожалению, вопреки строгим запретам, практика эвтаназии в российском обществе давно существует. Причём в её наихудшем виде, без должного этического и правового узаконения. Разве неизлечимо больных, дабы не портить статистику, не выписывают из больниц? И так ли редки случаи, когда старым людям при тяжёлом заболевании отказывают в госпитализации? А разве в условиях тотальной нехватки лекарств многие излечимые на современном уровне медицины болезни не становятся у нас «неизлечимыми»? Эти факты известны всем. А ведь есть и другие, известные в основном лишь врачам: когда родители, например, не дают согласия на проведение операции, которая только и может спасти их ребёнка. Что делать врачу в этой ситуации? Уговаривать, взывать к благоразумию? Ну, а если все усилия оказываются безуспешными? Приходится смиряться и безучастно взирать на то, как из-за невежества или упрямства родителей ребёнок обрекается на смерть. Ведь по установившейся традиции врач не имеет права проводить операцию без их согласия.

Применяют пассивную эвтаназию хирурги, акушеры, терапевты, отказываясь от чрезвычайных мер лечения, если очевидно, что они, хотя и продлят, но не спасут жизнь безнадежно больного. Эвтаназию применяют реаниматологи, для оправдания которых в особо сложных ситуациях разработаны специальные инструкции по включению или отключению аппаратуры жизнеподдержания, так называемые «противопоказания к реанимации» и т.п. Эвтаназию применяют трансплантологи, когда, к примеру, при нехватке диализаторов вынуждены отказаться в операции по пересадке почки 95 из 100 нуждающихся в ней, тем самым невольно лишая их шансов на спасение.

Несмотря на изъяны и огрехи, неизбежные в таком сложном деле, механизм осмысления важнейших аспектов эвтаназии заработал. В российском обществе зреет понимание того, что проблемы эвтаназии заслуживают серьёзного внимания, что непозволительно делать вид, будто их не существует.

Так что же собой представляет эвтаназия в этическом плане? Новое откровение или симптом глубочайшего кризиса человеческой морали? Прорыв в будущее или возврат к жестоким обычаям древности? Что несёт обществу эта новая доктрина?

Профессор Оксфордского университета Филипп Фут отмечает: «Являются ли акты эвтаназии оправданными когда-либо? Существует ли вообще достаточное оправдание выбора смерти для другого человека,

может ли смерть считаться когда-либо скорее полезной, чем вредной, поскольку именно на этом основании принимается решение? Как право на жизнь влияет на моральность актов эвтаназии? Могут ли такие акты иногда (или всегда) противоречить праву людей на жизнь? Имеем ли мы право убить кого-либо ради его собственного блага?»

Противники эвтаназии считают, что хоспис – поистине действенная альтернатива эвтаназии. Хоспис – это социально-медицинское учреждение для неизлечимо больных граждан, в котором они, находясь под опекой и заботой персонала, встречают свой смертный час. Родиной хосписов считается Англия, где в настоящее время их насчитывается более 140. Пациент хосписа окружён таким вниманием и заботой, о котором можно только мечтать, он – главная фигура этого учреждения, ему во всём идут навстречу, стараясь предугадать малейшее его желание. Здесь царит доброжелательная и доверительная атмосфера, которая позволяет пациенту чувствовать себя комфортно. В отличие от обычных больниц в хосписе отсутствуют ограничения при себе можно держать даже домашних животных, например, кошку или собаку, принимать родных, устраивать торжества. Хоспис никогда не отнимает надежду на выздоровление. Шанс всегда есть, возможны ошибки в постановке диагноза или случаи невероятного самоисцеления организма. Если даже все надежды рухнули, остаётся последняя – на достойное завершение жизненного пути. Паллиативная терапия избавляет человека от физических, психологических, духовных и моральных страданий.

В России только три города – Москва, Санкт-Петербург и Ярославль – полностью удовлетворяют потребность в хосписах для безнадежных онкологических больных. Главный врач первого московского хосписа Вера Миллионщикова отмечает, что за 20 лет практики, работая с обречёнными, безнадежными онкологическими больными, только один раз встречалась с просьбой об эвтаназии. Специалист по паллиативной медицине, врач Елизавета Глинка, считает, что не может быть уверенности в том, что какого-то пациента нужно «отключить». Просьба об эвтаназии, как правило, представляет собой замаскированную просьбу о помощи. Есть случаи, когда больные до обезболивания, до поступления в хоспис просили об эвтаназии, а когда боль отступала – больной переставал страдать от депрессии, хотел жить.

Вот мнение больных одного из хосписов:

- Андрей (36 лет, рак желудка): «Смертную казнь отменили, а нас – убивать по закону? Спрячьте меня! Я жить хочу!»
- Александр (42 года, рак левой почки, метастазы в печень): «Я знаю о своём диагнозе, мне сообщили о прогнозе. Всё что осталось в этой жизни – моё. Не надо меня убивать!»

В настоящее время в России наблюдается нехватка хосписов. Вера Миллионщикова считает, что в России необходимо расширять сети

хосписов для всех безнадежных, онкологических и хронических больных; нужно прежде всего выходить с законодательной инициативой о создании специальности «паллиативная медицина»; необходимо готовить специалистов, социальных работников, психологов, врачей, медсестёр, добровольцев для хосписов и домов милосердия.

Станислав Долецкий, сторонник эвтаназии, спрашивает: «Вы видели когда-нибудь страшные мучения и боли, которые приходится терпеть множеству больных раком, парализованным? Вы видели когда-нибудь муки родителей, вынужденных не месяцами, а годами, десятилетиями ухаживать за детьми, у которых атрофировалась ЦНС, за детьми-дебилами? Вы видели когда-нибудь мучения семей, в которых кто-то из родственников полностью парализован? Вы видели, вы чувствовали боль матерей, у которых родился ребёнок-урод, причём урод с неизлечимой патологией?»

70 % граждан России «за» эвтаназию (в 2006 году опросы проводились Фондом «Общественное мнение», «Левада-Центром», ВЦИОМ). Около двух третей граждан понимают, что российские граждане в не меньшей степени, чем бельгийские или голландские граждане заслуживают право на милосердное к себе отношение и уважение своей свободы воли и своего права самостоятельно определить момент, когда им уйти, мучиться или не мучиться.

Мы видим, что одни отвергают эвтаназию, как акт убийства, другие усматривают в ней панацею от всех бед. Раздаются и осторожные голоса, выражающие сдержанную тревогу: не станет ли эвтаназия разновидностью новой догмы, правоту которой столь же трудно доказать, как и опровергнуть? Не окажется ли цивилизация во власти очередной утопии, предлагающей искать ответы на фундаментальные вопросы жизни и смерти в медицинских кабинетах или залах судебных заседаний? Не обернётся ли окончательная легализация эвтаназии дискредитацией врачебной профессии? Не подвигнет ли она медиков – вместо трудного поиска новых, более эффективных средств и методов обезболивания – на куда более лёгкий и простой путь «умерщвления из сострадания»? Не ослабит ли наличие такой перспективы, как «лёгкая, безболезненная смерть», волю тяжелобольных, но не безнадежных пациентов к сопротивлению болезни, к борьбе за жизнь?

Итак, вопрос о том, нужна ли человечеству эвтаназия или нет, будет вечен. Не зря когда-то один мудрец сказал: «Сколько людей, столько и мнений». И для человечества эвтаназия всегда будет камнем преткновения.

Огромный интерес в общественном здравоохранении вызывает клонирование. Достигнутые успехи клонирования животных показали теоретическую возможность создания генетических копий человека из отдельной клетки, взятой из какого-либо его органа. Многие учёные, в том числе лауреаты Нобелевских премий, поддерживают идею создания

генетических копий человека. Сторонники клонирования видят в нём прежде всего способ размножения, которым могут воспользоваться люди, в силу каких-либо причин не имеющие возможности по-иному воспроизвести свои гены и получить в результате родного им ребёнка. Несмотря на эти аргументы, Международная комиссия по биоэтике объявила в своё время мораторий на проведение эксперимента по клонированию человека. Мотивация запрета была связана в первую очередь с высоким процентом неудач – повреждений эмбрионов и мёртворождений, из-за чего недопустимо было переносить эксперимент на людей, подвергая потенциальных родителей стрессам и разочарованиям. Этическая проблема заключается, кроме того, в том, что результатом клонирования будет, строго говоря, не ребёнок своих родителей, а однояйцевый близнец отца или матери, что, в свою очередь, породит новые этические и правовые проблемы. Существует также опасность злоупотреблений и спекуляций на несчастье бездетных людей, что может скомпрометировать саму идею и научный поиск.

Клонирование содержит в себе и серьёзные биологические проблемы. Известно, что в процессе культивирования клеток в пробирках и получения соматических клонов могут возникать различного рода мутации, как правило, вредные для организма. Поэтому клонирование людей может привести к возрастанию в человеческой популяции генетически неполноценных, в том числе психически больных людей.

Учитывая достижения генной инженерии и реальную возможность создания генетически изменённых не только животных, но и человека, 29-я сессия Генеральной конференции ЮНЕСКО в 1997 году приняла «Всеобщую декларацию о геноме человека и правах человека». В статье 11-й этого документа говорится, что не следует допускать практику, противоречащую достоинству человека, в частности практику клонирования в целях воспроизводства человеческой особи. Совет Европы также внёс дополнение в Европейскую конвенцию о правах человека и биомедицине, которая гласит: «Запретить всякое вмешательство, преследующее цель создать человеческую особь, идентичную другой – живой или мёртвой».

Однако эксперименты в этом направлении продолжают. В январе 2001 года палата лордов Великобритании приняла решение о разрешении клонирования эмбриона человека с целью выращивания органов, необходимых в дальнейшем для трансплантации. А 26 декабря 2002 года в СМИ было сообщено о том, что впервые в истории человечества на свет появилась девочка, названная Евой, – клон женщины, которая сама и выносила его.

В настоящее время разработаны и внедрены новые репродуктивные технологии: искусственная инсеминация женщины спермой мужа или донора; экстракорпоральное оплодотворение яйцеклетки в пробирке с



последующим её переносом в организм женщины; вынашивание плода «суррогатной» матерью.

Но данные технологии привели к возникновению многих проблем медицинского, биологического, социального и морально-этического характера: статус эмбриона, правомочность манипуляций на половых клетках человека и на эмбрионе с медицинскими и исследовательскими целями, правомочность замораживания эмбрионов человека, этические аспекты донорства половых клеток, использование донорской спермы, правомочность использования «суррогатной» матери и др.

Противники новых репродуктивных технологий считают, что донорство половых клеток нарушает «целостность личности и исключительность брачных отношений», поскольку допускает при этом вмешательство третьей стороны; а суррогатное материнство превращает детей в подобие товара, создавая ситуацию, в которой богатые люди смогут нанимать женщин для вынашивания своих детей. Кроме того, суррогатное материнство разрушает глубокую эмоциональную и духовную близость, устанавливающуюся между матерью и младенцем во время беременности. Существуют опасения, что некоторых суррогатных матерей может психологически травмировать необходимость отдать выношенного ею на протяжении 9 месяцев и рождённого «своего» ребёнка, даже если поначалу ей казалось, что она сможет расстаться с таким ребёнком без особых переживаний. И такие случаи не редкость. Также важны вопросы психологической адаптации ребёнка в этой ситуации: следует ли информировать ребёнка о способе его появления на свет, возможны или невозможны его отношения с суррогатной матерью.

Так, что же можно сказать по этому поводу? Действительно, существуют серьёзные проблемы – медицинского, социального, правового и морально-этического характера. Но их постепенное решение и преодоление – это естественный путь вхождения в нашу повседневную жизнь тех новых технологий, которые – на глобальном уровне – помогают человечеству существовать, а на частном – быть родителями, имеющими счастье держать на руках своего долгожданного и любимого ребёнка. Основной принцип либеральной позиции по отношению к суррогатному материнству – это «право каждой женщины иметь ребёнка».

Немного остановимся ещё на одной проблеме общественного здравоохранения – генетическое тестирование.

Успехи в расшифровке генетического кода создают реальные предпосылки для широкого генетического тестирования с целью выявления информации о природной уникальности каждого человека, а также его предрасположенности к определенным заболеваниям. Создание «генетического паспорта» при разумном использовании полученных сведений помогло бы своевременно корректировать развитие возможных для конкретного человека заболеваний. Однако имеется реальная

опасность злоупотребления генетическими сведениями, при котором они могут послужить различным формам дискриминации. Кроме того, обладание информацией о наследственной предрасположенности к тяжким заболеваниям может стать непосильным душевным грузом. Поэтому генетическая идентификация и генетическое тестирование могут осуществляться лишь на основе уважения свободы личности. Двойственный характер имеют также методы пренатальной (дородовой) диагностики, позволяющие определить наследственный недуг на ранних стадиях внутриутробного развития. Некоторые из этих методов могут представлять угрозу для жизни и целостности тестируемого эмбриона или плода. Выявление неизлечимого или трудноизлечимого генетического заболевания нередко становится побуждением к прерыванию зародившейся жизни.

Итак, внедрение новейших технологий в практику здравоохранения дают людям новые возможности улучшить здоровье и управлять процессами развития всех живущих разновидностей. Беспокойство по поводу социальных, культурных, юридических и этических значений такого продвижения привело к одним из самых существенных и острых дебатов. Всё же главный этический вопрос в области общественного здравоохранения – каковы масштабы воздействия на индивида со стороны государства и общественности на частную сторону его жизнедеятельности. Если меры воздействия и ограничения его прав ведутся во блага пациента и ради защиты общества, то оно считается законным и поощряется государством. Но разве тем самым, не нарушается неприкосновенность его личных прав на частную жизнь и на свободу вообще?

**Г. Ю. Козина, Н. Борисов**  
ПГПУ им. В.Г. Белинского

## **БИОЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ОБЩЕСТВЕННОГО ЗДРАВООХРАНЕНИЯ**

В последние годы всё более заметным становится интерес российского общества, органов власти, медицинского сообщества к этическим проблемам общественного здравоохранения. Главные среди них – проблемы, связанные с научно-техническими достижениями в областях, прямо имеющих отношение к общественному здравоохранению, – генная инженерия, клонирование, трансплантация и имплантация органов, эвтаназия, аборт, суррогатное материнство, экспериментирование на людях, изменение половой принадлежности и др.

В центре внимания этики общественного здравоохранения находится разработка и реализация мер по мониторингу и улучшению состояния здоровья населения. Кроме того, этика общественного здравоохранения

выходит за рамки оказания медицинской помощи и рассматривает структурные условия, способствующие или препятствующие развитию здорового общества.

В глобальном плане к основным вопросам в этике общественного здравоохранения можно отнести:

- проявления неравенства в состоянии здоровья, доступе к медицинской помощи и к благам медицинских исследований;
- реагирование на угрозу инфекционных заболеваний;
- международное сотрудничество в области мониторинга состояния здоровья и эпиднадзора;
- эксплуатация личности в странах с низкими доходами;
- содействие укреплению здоровья;
- участие, прозрачность и подотчётность [1].

По данным ВОЗ, сегодня миллионы людей не могут пользоваться медико-санитарными услугами, потому что им приходится платить за них в момент их получения, а многие из тех, кто пользуется услугами, испытывают финансовые затруднения, или даже впадают в нищету по причине необходимости оплачивать их. По имеющимся оценкам ежегодно в мире 150 млн. человек оказываются на грани финансового краха, а ещё 100 млн. оказываются за чертой бедности вследствие прямых платежей за медицинские услуги. Например, в США долги медицинского характера являются основной причиной личных банкротств. В 2008 году исследователи из Гарварда сделали вывод, что до 62 % случаев банкротства в предыдущем году были связаны с болезнью или оплатой медицинских счетов [2]. Многие люди, оказавшиеся банкротами, имели медицинскую страховку, но её было недостаточно для предотвращения дополнительных расходов за счёт личных средств потребителя. Такое развитие событий не связано с недавним экономическим спадом, поскольку и в 2001 году медицинские счета были причиной 50 % банкротств в США. Исследования по отдельным странам иногда указывают на небольшое количество финансовых катастроф и случаев обнищания среди наиболее бедных слоёв населения, связано это с тем, что эти люди просто не могут позволить себе воспользоваться медико-санитарными услугами.

В Уставе ВОЗ определено основное право каждого человека – обладание наивысшим уровнем здоровья. Так, всеобщий охват населения медицинскими услугами является наилучшим способом использования этого права. Данное положение является основополагающим принципом по обеспечению «здоровья для всех», выдвинутым более 30 лет назад Алма-Атинской декларацией по укреплению здоровья. В Декларации признаётся, что улучшение и защита здоровья является необходимым условием устойчивого экономического и социального развития,

способствуя улучшению качества жизни, социальной безопасности и обеспечению мира.

Ни одна страна пока не смогла гарантировать каждому безотлагательный доступ ко всем услугам, способным поддержать или улучшить состояние здоровья. Все страны сталкиваются с ресурсными ограничениями того или иного типа, хотя более всего эти ограничения свойственны странам с низким доходом. Каждый человек должен иметь доступ к медико-санитарным услугам и не должен испытывать финансовых трудностей в результате обращения за медицинской помощью. Как в одном, так и в другом отношении мир ещё очень далёк от всеобщего охвата. Например, богатые женщины в 20 раз чаще получают помощь квалифицированного медицинского работника при родах, чем бедные женщины; дети из богатых семей живут дольше, чем дети из бедных. Ликвидация разрыва в охвате рядом медико-санитарных услуг могла бы сохранить более 16 миллионов жизней [3].

Доходы – это не единственный фактор, влияющий на охват медико-санитарными услугами. Во многих странах мигранты, этнические меньшинства и коренное население пользуются меньшим набором медико-санитарных услуг, чем другие группы населения, несмотря на то, что их нужда в этих услугах может быть острее.

Ещё одна финансовая проблема, с которой сталкиваются заболевшие – это потеря заработка. По данным Международной организации труда только каждый пятый человек в мире располагает медико-социальным страхованием, включающим в себя компенсацию потери заработка в период нетрудоспособности, а более половины населения мира не имеет никакой официальной социальной защиты. Только 5–10 % населения в Южной Азии и Центральной Африке пользуются социальной защитой, в то время как в странах со средним уровнем доходов этот показатель составляет 20–60 %.

Часто при попытке предотвратить распространение инфекционной болезни устанавливаются ограничения для обеспечения общественного блага. Ограничение свободы передвижения, установление карантинных и изолирование людей – все эти меры предпринимаются для предотвращения серьёзных инфекционных заболеваний, таких как чума, брюшной тиф, туберкулёз, пандемический грипп. Иногда эти меры бывают чрезмерными.

По нашему мнению, для предотвращения нарушения прав человека во имя общественного здоровья государства должны прибегать к ограничительным действиям только в качестве крайней меры. При реагировании на угрозу инфекционных заболеваний необходимо найти равновесие, войти в положение пациента и общества, чьи интересы могут быть различны. В чрезвычайных ситуациях, права человека и гражданские свободы могут ограничиваться общественной пользой. Но всё-таки,

защита индивидуальных прав должна быть неотъемлемой частью любой политики. Меры, которые ограничивают индивидуальные права и гражданские свободы должны быть необходимыми, справедливыми, соизмеримыми, справедливыми и полностью соответствовать национальным законам и международным договорам. Чтобы находить равновесие между различными интересами, необходимо использовать соответствующие этические принципы как средства устранения противоречий, тем самым, доводя до справедливого решения. Но этика не предписывает определенный свод правил или политику. Вместо этого она служит основой для того, чтобы оценить проблемы и определить адекватный план действий. Этический анализ должен отразить на международном уровне принятые нормы и локально соответствовать культурным ценностям. Один подход к этическому анализу должен идентифицировать ряд управляющих принципов и затем применить те принципы, чтобы оценить уместность определённого поведения. В биоэтике общественного здравоохранения, обычно применяются принципы: отдельная автономия; благодеяние; непричинение вреда; правосудие. Эти принципы обеспечивают принятие решения при возникновении сложной и противоречивой ситуации.

Например, рассмотрим исследование, в котором людям предлагают ввести экспериментальную вакцину против ВИЧ-инфекции. Принцип автономии предполагает, что, пока люди адекватно информированы о риске и пользе, они должны быть способны свободно решить для себя, участвовать или нет в эксперименте. Принцип благодеяния требует от исследователей предложения соответствующих мер по снижению риска и заботе об участниках во время эксперимента. Основываясь на принципе непричинения вреда, необходимо рассмотреть, могло ли участие в исследовании вредить людям, принуждая их думать, что они защищены от инфекции. Наконец, принцип правосудия потребовал бы размышления над вопросом контингента участников исследования, т.е. по поводу пропорционального исследования социальных групп, а не выделения каких-либо маргинальных групп.

Альтернатива предложенным принципам – «казуистическое» рассуждение. Вместо того чтобы начать с абстрактных принципов, казуистическое лицо, принимающее решение, начинает оценивать предшествующий случай и посредством процесса индуктивного рассуждения принимается личное решение. Например, в оценке испытания вакцины против ВИЧ-инфекции, необходимо рассмотреть другие исследования в аналогичных областях. Казуистический метод носит фактический характер.

Итак, с этической точки зрения необходима комбинация обоих методов, т. е. может быть рассмотрена не только совместимость предложенного исследования с абстрактными принципами как автономия

и правосудие, но также и как данное исследование сравнивается с другими исследованиями, которые уже были рассмотрены в прошлом.

Также особый интерес составляет этический анализ в контексте уязвимых групп. Некоторые люди в силу их незрелости и других факторов, не могут дать полноценное информированное согласие на участие в эксперименте. Уязвимость может обеспечиваться социальными факторами, например бедностью, и как следствие отсутствие доступа к здравоохранению, может сделать людей уязвимыми для принуждения, эксплуатации или других рисков.

Осуществление Международных медико-санитарных правил отражает приверженность стран коллективным мерам перед лицом чрезвычайных ситуаций в общественном здравоохранении. При определении границ обязательств стран совершать коллективные действия и того, как должно обеспечиваться соблюдение этих обязательств, неизбежно возникнут непростые этические дилеммы. Согласно эпидемиологическим данным, в США ротавирусные инфекции ответственны за 500 тысяч врачебных консультаций, 50 тысяч госпитализаций и 20 смертельных случаев каждый год, тогда как в развивающихся странах, они составляют 25 миллионов консультаций, 2 миллиона входных плат в больницу и 400–500 тысяч смертельных случаев. Таким образом, потенциальные выгоды исследования больше в странах, где потребность в вакцине выше.

Достижения современной генетики и угроза новых пандемий обращают внимание на необходимость исследований в этике здравоохранения. В частности, в Канаде было несколько «кризисов» в системе общественного здравоохранения, которые указали на необходимость чётко определённой этики здравоохранения. Например, в мае 2000 года в Уолкертоне (Канадская провинция Онтарио) выброс в воду эшерихии коли, в результате недостаточных мер по охране здоровья, был ответственен за 7 смертельных случаев и инфицирование почти половины населения города. А недавний SARS (атипичная пневмония), высветивший недостаток подготовки управления здравоохранения к угрозе специфических инфекционных заболеваний, позволил специальной комиссии рекомендовать внести изменения в управление, правовые структуры, подготовку и практику здравоохранения в Канаде. Применение карантина и других ограничительных средств контроля заболеваемости в Канаде и других странах для исключения распространения SARS вызвало в результате соответствующую возможность действий и ограничений личных прав управлением здравоохранения с целью контроля заболеваемости. Непостоянные средства, которыми здравоохранение тревожит своё управление в ответ на SARS, подчеркивает необходимость обогащающего международного диалога по аспектам этики контроля заболеваемости и их отношения к этическим нормам и стандартам прав

человека. Растёт признание необходимости принятия мер в отношении чудовищной необъективности к здоровью внутри и между народами.

Из этих примеров ясно, что существующая система взглядов и инструментов, разработанных биоэтикой, не являются достаточно адаптированными для работы с этическими последствиями в здравоохранении, и не являются соответствующими попытками это сделать.

Для того чтобы указать на необходимость исследований в этике здравоохранения, группа учёных университета Торонто в мае 2002 года организовала международный симпозиум «Этика общественного здоровья». Целью международного симпозиума было приглашение выдающихся учёных и общественных политиков к обсуждению того, какие исследования этики здравоохранения будут необходимы, для того чтобы быть способными бороться с этическими последствиями, вытекающими из таких факторов, как экологические катаклизмы, эпидемии новых инфекционных заболеваний и с глобальными биотехнологическими разработками.

Современные методы проведения медицинских исследований могут подвергать участников значительным рискам, не принося пользы ни им, ни их общинам. Поэтому одним из важнейших этических вопросов является определение содержания обязательств зарубежных спонсоров исследований перед местными участниками и обеспечение выполнения этих обязательств. Так, в области трансплантологии практика «трансплантационного туризма» подвергает здоровье лиц, проживающих в нищете, значительным рискам и одновременно ставит более широкие вопросы о превращении человеческого тела в товар.

По данным ВОЗ, «трансплантационный туризм» процветает в условиях нехватки донорских органов и существует в форме, дискриминационной по отношению к жителям бедных и развивающихся стран. Поскольку можно жить и с одной почкой, и лишь с частью печени, бедные люди из развивающихся стран продают свои органы в страны первого мира. Множество объявлений, размещённых в сети Интернет, предлагают «трансплантационный» пакет стоимостью \$ 12 000–20 000, в который входит донорская почка и 7 дней госпитализации в стране, где будет проводиться трансплантация. Однако, как показывает практика, всё обстоит не так. Недавно в одном из индийских штатов разразился скандал, связанный с продажей почек беженцами из районов, пострадавших от цунами: донорам не заплатили всех обещанных денег, среди них оказались не совсем здоровые люди, и их здоровье ухудшилось после удаления почки, а посредники всего лишь воспользовались «дырами» в местном законодательстве. Подобная ситуация случилась и с жителями одной из деревень Пакистана, 50 % жителей деревни продали свою почку богатым

иностранцам, которые обещали им заплатить по \$ 2 500, а заплатили только половину.

В этическом разрезе процесс принятия решений столь же важен, что и результаты этих решений. В последние годы в сфере медицинских исследований значительное внимание уделяется укреплению систем, обеспечивающих информированное согласие и надзор общины. После развёртывания таких систем следующий шаг будет заключаться в разработке механизмов по оценке их эффективности. Общественное обязательство и участие должны являться частью всех аспектов планирования. Политические решения должны быть открыты вниманию и оценки общественности. Это будет способствовать:

- усилению активности общественности по поводу вопросов, связанных с болезнями, а также позволит принимать необходимые меры на индивидуальном, семейном, общественном уровнях, чтобы подготовиться и действовать при угрозе определенного заболевания;
- благоприятной подготовке соответствующих планов, эффективно усиливать доверие населения к политике;
- получению согласия общественности на использование терапевтических и профилактических мер;
- смягчению социального расстройства или панической реакции, которая может появиться при осознании населением собственных потерь, включая финансовую и личную самостоятельность [4].

Биоэтика – область междисциплинарных исследований этических, философских и антропологических проблем, возникающих в связи с прогрессом биомедицинской науки и внедрением новейших технологий в практику здравоохранения. С исторической точки зрения биоэтика началась как широкая общественная дискуссия по поводу сложнейшего морального выбора на границе между жизнью и смертью в парадоксальных ситуациях, постоянно порождаемых прогрессом современных биомедицинских технологий.

Право на жизнь – естественное, неотчуждаемое право каждого человека. О его природе и сущности уже немало сказано, однако в последнее время актуальными становятся в дискуссиях вопросы определения содержания этого права. Право на жизнь имеет несколько аспектов, в частности, это не только право на сохранение жизни, но и право на распоряжение жизнью, которое проявляется в возможности подвергать свою жизнь значительному риску, а также в возможности решать вопрос о прекращении собственной жизни. Таким видится право на смерть, как возможность отказаться от продолжения жизни. Право на смерть – это возможность человека сознательно и добровольно в выбранный им момент времени уйти из жизни избранным им и доступным ему способом.



Сегодня каждый из нас слышал термин «эвтаназия», впервые употреблённый в XVII веке английским философом Фрэнсисом Бэконом для обозначения «лёгкой», не сопряжённой с мучительной болью и страданиями смерти. В современном понимании данный термин означает «умерщвление пациента из жалости».

Эвтаназии существует в двух формах: пассивная эвтаназия и активная эвтаназия. Активная эвтаназия может выражаться в следующих формах:

- убийство из милосердия – происходит в тех случаях, когда врач, видя мучительные страдания безнадежно больного человека и будучи не в силах их устранить, вводит ему высокую дозу обезболивающего препарата, в результате чего наступает желанный смертельный исход;
- самоубийство, ассистируемое врачом – происходит, когда врач только помогает неизлечимо больному человеку покончить с жизнью;
- собственно активная эвтаназия – может происходить и без помощи врача; пациент сам включает устройство, которое приводит его к быстрой и безболезненной смерти, как бы сам накладывает на себя руки.

Помимо этого, различают добровольную и недобровольную эвтаназию. Добровольная эвтаназия осуществляется по просьбе больного или с предварительно высказанного его согласия. Недобровольная эвтаназия осуществляется без согласия больного, как правило, находящегося в бессознательном состоянии, а также при решении судьбы новорождённых детей с определёнными отклонениями.

Говоря об эвтаназии, неизбежно приходится сталкиваться с понятием «неизлечимости». Когда же с уверенностью можно говорить, что больной является неизлечимым? Широко известно, насколько велика возможность ошибки, когда врачи строят свои прогнозы. К тому же понятие неизлечимости в большой степени зависит от средств и возможностей, имеющихся в данный момент в распоряжении врача. Может случиться так, что не излечимая сегодня болезнь завтра будет успешно побеждена. Так, в практике известен такой случай, когда врач едва покончив со своим сыном, больным дифтерией, через некоторое время услышал об открытии сыворотки Roux.

В действительности огромное количество врачей в мире остаются верными Клятве Гиппократа, в которой прямо говорится о том, что врач не должен давать смертельных лекарств, даже если его об этом попросят, или советов, которые могут привести к смерти.

Сторонники эвтаназии критикуют чрезмерное усердие и бессмысленную настойчивость, проявляемые при лечении. Они считают, что необходимо признать право пациентов на самоопределение в отношении дальнейшего лечения, и пациентов никогда не следует лечить против их воли или под влиянием и давлением другого лица.

Сторонники обеспечения и легализации права человека на достойную смерть, в частности члены американского общества «Хемлок», считают, что эвтаназия может быть этически оправдана при наличии следующих причин: во-первых, далеко зашедшее неизлечимое заболевание, вызывающее у человека непереносимые страдания; во-вторых, тяжелейшая форма инвалидности, непереносимо сковывающая и ограничивающая жизнедеятельность человека. При этом должны быть соблюдены определённые правила:

- человек должен быть совершеннолетним;
- решение больного должно быть продуманным;
- решение не должно быть поспешным, его должно предварять интенсивное упорное лечение и поиск всех возможных средств спасения;
- решение должно быть обсуждено с лечащим врачом и принято во внимание его мнение;
- решение уйти из жизни ни в коем случае не должно навлечь уголовную ответственность на других;
- должно быть составлено письменное обоснование с подробным описанием причин, которые привели к решению о самоубийстве.

Известный детский хирург Станислав Яковлевич Долецкий считает, что борьба за жизнь пациента справедлива только тогда, пока существует надежда, что спасение его возможно; с момента, когда эта надежда утрачена, со всей остротой встаёт вопрос о милосердии в высшем его проявлении. И в этом случае им будет только эвтаназия.

Могут быть ситуации, при которых применение пассивной эвтаназии является справедливым и действительно может рассматриваться как гуманное отношение к умирающему больному, ибо, имея неотъемлемое конституционное право на жизнь, он должен, в соответствии с международными нормами, при определённых обстоятельствах, иметь право решать вопрос о её прекращении. Далеко не каждый может и хочет продлевать некачественную, не достойную жизнь на стадии умирания, испытывая при этом физические и нравственные страдания.

Российский юрист М. Н. Малеина в качестве морального обоснования эвтаназии указывает на то, что несомненной ценностью является реальное благополучие человека. Не каждый имеет силы лежать парализованным, не обходиться ни дня без посторонней помощи, испытывать постоянные боли, не у всех одинаковое представление о качестве жизни. Решение должно приниматься самим пациентом без посторонней помощи. На момент принятия решения он должен не иметь каких-то заболеваний, сопровождающихся навязчивой идеей смерти.

М. Н. Малеина полагает, что не следует опасаться злоупотреблений эвтаназией, поскольку её принятие должно быть обеспечено дополнительными обязательствами государства и правоохранительных

органов (принятие специальных законов, прокурорский надзор, информирование пациента, его родственников и т.д.).

Сейчас в России законодательно запрещены все формы эвтаназии. В статье 45-ой Основ Законодательства Российской Федерации об охране здоровья граждан «Запрещение эвтаназии» сказано: «Медицинскому персоналу запрещается осуществление эвтаназии, удовлетворение просьбы больного об ускорении его смерти какими-либо действиями или средствами, в том числе прекращение искусственных мер по поддержанию жизни. Лицо, которое сознательно побуждает больного к эвтаназии или осуществляет эвтаназию, несёт уголовную ответственность в соответствии с законодательством РФ».

Статья 14 Этического кодекса российского врача «Врач и право пациента на достойную смерть» гласит: «Эвтаназия, как акт преднамеренного лишения жизни пациента по его просьбе или по просьбе его близких, недопустима, в том числе и в форме пассивной эвтаназии. Под пассивной эвтаназией понимается прекращение лечебных действий ввиду безнадежного состояния больного. Врач обязан облегчить страдания умирающего всеми доступными легальными способами».

подавляющее большинство врачей и юристов считают, что эвтаназия – это клятвопреступление и уголовный беспредел и считают её совершенно недопустимой, даже если она предпринимается исключительно «из сострадания», по настойчивому требованию больного, которому в любом случае предстоит в скором времени умереть.

Тем не менее, в ряде стран эвтаназия признана правом человека, между ней и достойным уходом поставлен знак равенства.

Верховный суд Японии в 1962 году определил условия, по которым эвтаназия рассматривается как допустимая мера и не расценивается как убийство: пациент испытывает нестерпимую боль; скорая смерть неизбежна; все возможные способы снять боль использованы; пациент ясно выразил своё желание прервать жизнь.

В США в 1968 году признание смерти мозга (Гарвардский критерий) послужило основанием для прекращения искусственной вентиляции лёгких у больных при сокращающемся сердце. Практика эвтаназии в США получила довольно широкое распространение. Так, в 1977 году в штате Калифорния после долгих лет обсуждений на референдумах был принят первый в мире закон «О праве человека на смерть», по которому неизлечимо больные люди могут оформить документ с изъявлением согласия на отключение реанимационной аппаратуры.

В 1997 году в штате Орегон вступил в силу закон «О достойной смерти», согласно которому человек, желающий совершить самоубийство при врачебном содействии, должен соответствовать ряду критериев:

- он должен быть неизлечимо болен;
- оставшийся период жизни должен составлять менее 6 месяцев;

- пациент дважды устно должен изъявить желание (просьбу) о совершении самоубийства при врачебном содействии;
- он должен предоставить письменное заявление о своём решении на самоубийство при врачебном содействии по форме, предусмотренной частью 6 Закона;
- два врача должны подтвердить, что решение принято сознательно, не во время приступа, решение добровольно;
- пациент не находится в состоянии депрессии;
- он должен быть информирован о лечении, медицинском уходе и возможности контролировать боль;
- самоубийство при врачебном содействии может быть осуществлено не ранее, чем через 15 дней после соблюдения указанных условий.

В соответствии с законодательством штата Индиана действует так называемое прижизненное завещание, в котором пациент официально подтверждает свою волю на то, чтобы его жизнь не продлевалась искусственным образом при определённых обстоятельствах (над его кроватью появляется специальная табличка, означающая не оживлять).

Самоубийство при врачебном содействии специально не преследуется и не наказывается в законодательстве штатов Северная Каролина, Юта, Вайоминг. В других штатах эвтаназия признаётся уголовным преступлением.

В США законом признана только пассивная форма эвтаназии, а активная запрещена во всех штатах.

В 1990 году в Австралии в штате Виктория были приняты дополнения к Закону 1988 г. по вопросу о назначении специального агента для решения вопроса от имени больного о прекращении поддержания его жизни.

В Голландии в 1993 году был принят закон, защищающий докторов от уголовного преследования за эвтаназию. 12 июля 1999 года правительство Голландии представило законопроект о легализации врачебного содействия при самоубийстве. Общество поддержки добровольной эвтаназии и Государственная медицинская ассоциация одобрили законопроект, и он был принят 28 ноября 2000 года 104 голосами против 40. Таким образом, Голландия стала первой страной, имеющей закон об эвтаназии и самоубийстве при врачебном содействии. Голландское законодательство определило эвтаназию, как действие, направленное на то, чтобы положить конец жизни той или иной личности, идя навстречу её собственному желанию, и выполненное незаинтересованным лицом.

В мае 1997 года Конституционный суд Колумбии легализовал эвтаназию для неизлечимо больных, которые ясно выразили своё желание уйти из жизни.

В Финляндии пассивная эвтаназия путём «прекращения бесполезного поддержания жизни» не считается противозаконной. Однако основой для принятия врачом решения о прекращении лечения является свободное и осознанное волеизъявление пациента. Аналогичные просьбы от ближайших родственников пациента, находящегося в бессознательном состоянии, являются юридически недействительными.

В апреле 2005 года французским парламентом принят закон, дающий право на смерть безнадежным больным. Пациенты во Франции, потерявшие надежду на возвращение к нормальной жизни, могут отказаться от лечения. Если больной находится в бессознательном состоянии и не может сам распорядиться своей судьбой, за него примет решение так называемое доверенное лицо, близкий родственник больного. В этом случае врач отключает аппарат искусственного поддержания жизни (пассивная эвтаназия).

В Испании Ассоциация «За право умереть достойно» основана ещё в 1973 году. Швейцария помогает неизлечимо больным людям умереть с 1998 года. Люксембург легализовал эвтаназию в 2001 году, Бельгия – в 2002 году, Германия – в 2009 году, Швеция – в 2010 году.

Несмотря на то, что эвтаназия в некоторых странах разрешена, однако широкого распространения она не получает. Каждое государство делает выбор, руководствуясь какими-то своими политическими, этическими или иными принципами. Так, в Англии принят закон о безусловном запрещении любой эвтаназии в медицинской практике.

Противники эвтаназии напоминают о действиях нацистов, – таких как программа умерщвления «неполноценных» – душевнобольных, беспомощных, стариков, неизлечимых больных; умерщвление тяжёлораненых вследствие дефицита медикаментов и госпитальных ресурсов.

Немецкий врач и теолог Манфред Лютц считает: «...на умерщвление необходимо сохранить табу. ...Страх одиночества перед смертью и страх перед болью очень велик, но с помощью профессиональной обезболивающей терапии можно справиться практически с любой болью».

Наиболее активными и последовательными противниками эвтаназии являются представители духовенства, они рассматривают любой вид эвтаназии как убийство пациента врачом. «Божественная данность жизни, – заявляют христианские пастыри, – вызывает безграничное уважение. Поэтому необходимость её сохранения не может подвергаться сомнению ни при каких обстоятельствах».

Протоиерей Александр Макаров говорит: «С точки зрения церкви, эвтаназия – самоубийство, а значит, непростительный грех. Для верующего даже предсмертные страдания – благо, потому что это искупление грехов. Самоубийство – шаг отчаяния, отказ от веры и Бога. А

надежда на чудо, на то, что медицина вдруг совершит прорыв, и человек будет спасён, должна быть всегда».

Смерть – слишком простой выход, а жизнь стоит того, чтобы за неё бороться.

Противники эвтаназии считают, что намеренное прекращение человеческой жизни всегда безнравственно и не может быть морально оправдано. Они выдвигают ряд аргументов, опровергающих доводы сторонников легализации эвтаназии:

- в случае постановки неправильного диагноза можно потерять напрасно многие человеческие жизни;
- при поспешном обращении к эвтаназии может случиться так, что не излечимая сегодня болезнь завтра будет успешно побеждена;
- возможность злоупотреблений «убийством из милосердия» со стороны врачей и близких, которые могут быть заинтересованы в преждевременной смерти больного;
- искушение избавиться от груза забот и ухода за тяжёлыми больными, которое может быть спровоцировано у медиков (и близких) доступностью эвтаназии;
- опасность, что общество, руководствуясь законностью эвтаназии в качестве социальной стратегии, может получить право избавляться от своих недееспособных «беспольных» и «лишних» членов – инвалидов, неизлечимых больных, одиноких стариков и лиц, страдающих раком и СПИДом;
- безнравственность привлечения к участию в эвтаназии врачей, поскольку это превращает их в потенциальных убийц и лишает их доверия и уважения как представителей самой гуманной профессии;
- признание эвтаназии законом может лишить государство стимула для финансирования исследований по поиску эффективных средств лечения.

Разумеется, проблема эвтаназии не решается простым приведением аргументов. В любом случае выбор должен быть за человеком.

К сожалению, вопреки строгим запретам, практика эвтаназии в российском обществе давно существует. Причём в её наихудшем виде, без должного этического и правового узаконения. Разве неизлечимо больных, дабы не портить статистику, не выписывают из больниц? И так ли редки случаи, когда старым людям при тяжёлом заболевании отказывают в госпитализации? А разве в условиях тотальной нехватки лекарств многие излечимые на современном уровне медицины болезни не становятся у нас «неизлечимыми»? Эти факты известны всем. А ведь есть и другие, известные в основном лишь врачам: когда родители, например, не дают согласия на проведение операции, которая только и может спасти их ребёнка. Что делать врачу в этой ситуации? Уговаривать, взывать к благоразумию? Ну, а если все усилия оказываются безуспешными?

Приходится смиряться и безучастно взирать на то, как из-за невежества или упрямства родителей ребёнок обрекается на смерть. Ведь по установившейся традиции врач не имеет права проводить операцию без их согласия.

Применяют пассивную эвтаназию хирурги, акушеры, терапевты, отказываясь от чрезвычайных мер лечения, если очевидно, что они, хотя и продлят, но не спасут жизнь безнадежно больного. Эвтаназию применяют реаниматологи, для оправдания которых в особо сложных ситуациях разработаны специальные инструкции по включению или отключению аппаратуры поддержания жизни, так называемые «противопоказания к реанимации» и т. п. Эвтаназию применяют трансплантологи, когда, к примеру, при нехватке диализаторов вынуждены отказаться в операции по пересадке почки 95 из 100 нуждающихся в ней, тем самым невольно лишая их шансов на спасение [5].

Несмотря на изъяны и огрехи, неизбежные в таком сложном деле, механизм осмысления важнейших аспектов эвтаназии заработал. В российском обществе зреет понимание того, что проблемы эвтаназии заслуживают серьёзного внимания, что непозволительно делать вид, будто их не существует.

Так что же собой представляет эвтаназия в этическом плане? Новое откровение или симптом глубочайшего кризиса человеческой морали? Прорыв в будущее или возврат к жестоким обычаям древности? Что несёт обществу эта новая доктрина?

Профессор Оксфордского университета Филипп Фут отмечает: «Являются ли акты эвтаназии оправданными когда-либо? Существует ли вообще достаточное оправдание выбора смерти для другого человека, может ли смерть считаться когда-либо скорее полезной, чем вредной, поскольку именно на этом основании принимается решение? Как право на жизнь влияет на моральность актов эвтаназии? Могут ли такие акты иногда (или всегда) противоречить праву людей на жизнь? Имеем ли мы право убить кого-либо ради его собственного блага?»

Противники эвтаназии считают, что хоспис – поистине действенная альтернатива эвтаназии. Хоспис – это социально-медицинское учреждение для неизлечимо больных граждан, в котором они, находясь под опекой и заботой персонала, встречают свой смертный час.

Родиной хосписов считается Англия, где в настоящее время их насчитывается более 140. Пациент хосписа окружён таким вниманием и заботой, о котором можно только мечтать, он – главная фигура этого учреждения, ему во всём идут навстречу, стараясь предугадать малейшее его желание. Здесь царит доброжелательная и доверительная атмосфера, которая позволяет пациенту чувствовать себя комфортно.

В отличие от обычных больниц в хосписе отсутствуют ограничения при себе можно держать даже домашних животных, например, кошку или

собаку, принимать родных, устраивать торжества. Хоспис никогда не отнимает надежду на выздоровление. Шанс всегда есть, возможны ошибки в постановке диагноза или случаи невероятного самоисцеления организма. Если даже все надежды рухнули, остаётся последняя – на достойное завершение жизненного пути. Паллиативная терапия избавляет человека от физических, психологических, духовных и моральных страданий.

В России только три города – Москва, Санкт-Петербург и Ярославль – полностью удовлетворяют потребность в хосписах для безнадежных онкологических больных.

Главный врач первого московского хосписа Вера Миллионщикова за 20 лет практики, работая с обречёнными, безнадежными онкологическими больными, только один раз встречалась с просьбой об эвтаназии.

Специалист по паллиативной медицине, врач Елизавета Глинка, считает, что не может быть уверенности в том, что какого-то пациента нужно «отключить». Просьба об эвтаназии, как правило, представляет собой замаскированную просьбу о помощи. Есть случаи, когда больные до обезболивания, до поступления в хоспис просили об эвтаназии, а когда боль отступала – больной переставал страдать от депрессии, хотел жить.

Вот мнение больных одного из московских хосписов:

- Андрей (36 лет, рак желудка): «Смертную казнь отменили, а нас – убивать по закону? Спрячьте меня! Я жить хочу!»

- Александр (42 года, рак левой почки, метастазы в печень): «Я знаю о своём диагнозе, мне сообщили о прогнозе. Всё что осталось в этой жизни – моё. Не надо меня убивать!»

Вера Миллионщикова считает, что в России необходимо расширять сети хосписов для всех безнадежных, онкологических и хронических больных; нужно прежде всего выходить с законодательной инициативой о создании специальности «паллиативная медицина»; необходимо готовить специалистов, социальных работников, психологов, врачей, медсестёр, добровольцев для хосписов и домов милосердия.

В настоящее время в России наблюдается нехватка хосписов. Станислав Долецкий, сторонник эвтаназии, спрашивает: «Вы видели когда-нибудь страшные мучения и боли, которые приходится терпеть множеству больных раком, парализованным? Вы видели когда-нибудь муки родителей, вынужденных не месяцами, а годами, десятилетиями ухаживать за детьми, у которых атрофировалась ЦНС, за детьми-дебилами? Вы видели когда-нибудь мучения семей, в которых кто-то из родственников полностью парализован? Вы видели, вы чувствовали боль матерей, у которых родился ребёнок-урод, причём урод с неизлечимой патологией?»

70 % граждан России «за» эвтаназию (в 2006 году опросы проводились Фондом «Общественное мнение», «Левада-Центром», ВЦИОМ). Около двух третей граждан понимают, что российские граждане



в не меньшей степени, чем бельгийские или голландские граждане заслуживают право на милосердное к себе отношение и уважение своей свободы воли и своего права самостоятельно определить момент, когда им уйти, мучиться или не мучиться.

Мы видим, что одни отвергают эвтаназию, как акт убийства, другие усматривают в ней панацею от всех бед. Раздаются и осторожные голоса, выражающие сдержанную тревогу: не станет ли эвтаназия разновидностью новой догмы, правоту которой столь же трудно доказать, как и опровергнуть? Не окажется ли цивилизация во власти очередной утопии, предлагающей искать ответы на фундаментальные вопросы жизни и смерти в медицинских кабинетах или залах судебных заседаний? Не обернётся ли окончательная легализация эвтаназии дискредитацией врачебной профессии? Не подвигнет ли она медиков – вместо трудного поиска новых, более эффективных средств и методов обезболивания – на куда более лёгкий и простой путь «умерщвления из сострадания»? Не ослабит ли наличие такой перспективы, как «лёгкая, безболезненная смерть», волю тяжелобольных, но не безнадёжных пациентов к сопротивлению болезни, к борьбе за жизнь?

Итак, вопрос о том, нужна ли человечеству эвтаназия или нет, будет вечен. Не зря когда-то один мудрец сказал: «Сколько людей, столько и мнений». И для человечества эвтаназия всегда будет камнем преткновения.

Огромный интерес вызывает другая проблема общественного здравоохранения – клонирование.

Достигнутые успехи клонирования животных показали теоретическую возможность создания генетических копий человека из отдельной клетки, взятой из какого-либо его органа. Многие учёные, в том числе лауреаты Нобелевских премий, поддерживают идею создания генетических копий человека. Сторонники клонирования видят в нём прежде всего способ размножения, которым могут воспользоваться люди, в силу каких-либо причин не имеющие возможности по-иному воспроизвести свои гены и получить в результате родного им ребёнка. Несмотря на эти аргументы, Международная комиссия по биоэтике объявила в своё время мораторий на проведение эксперимента по клонированию человека. Мотивация запрета была связана в первую очередь с высоким процентом неудач – повреждений эмбрионов и мёртворождений, из-за чего недопустимо было переносить эксперимент на людей, подвергая потенциальных родителей стрессам и разочарованиям. Этическая проблема заключается, кроме того, в том, что результатом клонирования будет, строго говоря, не ребёнок своих родителей, а однояйцевый близнец отца или матери, что, в свою очередь, породит новые этические и правовые проблемы. Существует также опасность злоупотреблений и спекуляций на несчастье бедных людей, что может скомпрометировать саму идею и научный поиск.

Клонирование содержит в себе и серьезные биологические проблемы. Известно, что в процессе культивирования клеток в пробирках и получения само-клонов могут возникать различного рода мутации, как правило, вредные для организма. Поэтому клонирование людей может привести к возрастанию в человеческой популяции генетически неполноценных, в том числе психически больных людей.

Учитывая достижения генной инженерии и реальную возможность создания генетически измененных не только животных, но и человека, 29-я сессия Генеральной конференции ЮНЕСКО в 1997 году приняла «Всеобщую декларацию о геноме человека и правах человека». В статье 11-й этого документа говорится, что не следует допускать практику, противоречащую достоинству человека, в частности практику клонирования в целях воспроизводства человеческой особи. Совет Европы также внёс дополнение в Европейскую конвенцию о правах человека и биомедицине, которая гласит: «Запретить всякое вмешательство, преследующее цель создать человеческую особь, идентичную другой – живой или мёртвой».

Однако эксперименты в этом направлении продолжают. В январе 2001 года палата лордов Великобритании приняла решение о разрешении клонирования эмбриона человека с целью выращивания органов, необходимых в дальнейшем для трансплантации. А 26 декабря 2002 года в СМИ было сообщено о том, что впервые в истории человечества на свет появилась девочка, названная Евой, – клон женщины, которая сама и выносила его.

В настоящее время разработаны и внедрены новые репродуктивные технологии: искусственная инсеминация женщины спермой мужа или донора; экстракорпоральное оплодотворение яйцеклетки в пробирке с последующим её переносом в организм женщины; вынашивание плода «суррогатной» матерью.

Но данные технологии привели к возникновению многих проблем медицинского, биологического, социального и морально-этического характера: статус эмбриона, правомочность манипуляций на половых клетках человека и на эмбрионе с медицинскими и исследовательскими целями, правомочность замораживания эмбрионов человека, этические аспекты донорства половых клеток, использование донорской спермы, правомочность использования «суррогатной» матери и др.

Противники новых репродуктивных технологий считают, что донорство половых клеток нарушает «целостность личности и исключительность брачных отношений», поскольку допускает при этом вмешательство третьей стороны; а суррогатное материнство превращает детей в подобие товара, создавая ситуацию, в которой богатые люди смогут нанимать женщин для вынашивания своих детей. Кроме того, суррогатное материнство разрушает глубокую эмоциональную и духовную

близость, устанавливающуюся между матерью и младенцем во время беременности. Существуют опасения, что некоторых суррогатных матерей может психологически травмировать необходимость отдать выношенного ею на протяжении 9 месяцев и рождённого «своего» ребёнка, даже если поначалу ей казалось, что она сможет расстаться с таким ребёнком без особых переживаний. И такие случаи не редкость. Также важны вопросы психологической адаптации ребёнка в этой ситуации: следует ли информировать ребёнка о способе его появления на свет, возможны или невозможны его отношения с суррогатной матерью.

Так, что же можно сказать по этому поводу? Действительно, существуют серьёзные проблемы – медицинского, социального, правового и морально-этического характера. Но их постепенное решение и преодоление – это естественный путь вхождения в нашу повседневную жизнь тех новых технологий, которые – на глобальном уровне – помогают человечеству существовать, а на частном – быть родителями, имеющими счастье держать на руках своего долгожданного и любимого ребёнка. Основным принципом либеральной позиции по отношению к суррогатному материнству – это «право каждой женщины иметь ребёнка».

Немного остановимся ещё на одной биоэтической проблеме общественного здравоохранения – генетическое тестирование.

Успехи в расшифровке генетического кода создают реальные предпосылки для широкого генетического тестирования с целью выявления информации о природной уникальности каждого человека, а также его предрасположенности к определенным заболеваниям. Создание «генетического паспорта» при разумном использовании полученных сведений помогло бы своевременно корректировать развитие возможных для конкретного человека заболеваний. Однако имеется реальная опасность злоупотребления генетическими сведениями, при котором они могут послужить различным формам дискриминации. Кроме того, обладание информацией о наследственной предрасположенности к тяжким заболеваниям может стать непосильным душевным грузом. Поэтому генетическая идентификация и генетическое тестирование могут осуществляться лишь на основе уважения свободы личности. Двойственный характер имеют также методы пренатальной (дородовой) диагностики, позволяющие определить наследственный недуг на ранних стадиях внутриутробного развития. Некоторые из этих методов могут представлять угрозу для жизни и целостности тестируемого эмбриона или плода. Выявление неизлечимого или трудноизлечимого генетического заболевания нередко становится побуждением к прерыванию зародившейся жизни.

Проблема аборта актуальна всегда. По данным ВОЗ, ежегодно в мире выполняется примерно 46 миллионов искусственных абортов, что составляет 22 % от числа наблюдавшихся беременностей. Хотя аборт в

какой-то степени практиковался во многих обществах, легальный аборт в массивном масштабе является относительно недавним явлением. С тех пор, как Советский Союз впервые легализовал аборт в 1920 году, многие страны мира последовали этому примеру: Скандинавия – в 30-х, Азия – в начале 40-х, а Западная Европа с конца 60-х. К 1982 году только 28 % мирового населения проживало в странах, где аборт считался нелегальным – в основном это мусульманские страны, некоторые страны Африки и Латинской Америки.

За 2006 год по всему миру насчитывается 55 миллионов легальных аборт. Угрожающее увеличение числа аборт по всему миру в наш век идёт вразрез с исторически принятым кодексом медицинской этики. Клятва Гиппократы включает следующую резолюцию: «Я не дам женщине инструмента для проведения аборт». Женевская Декларация от 1948 года гласит: «Врач должен сделать всё возможное для сохранения человеческой жизни, начиная с момента зачатия, даже в случае угрозы, направленной против него лично», а Международный Кодекс Медицинской Этики от 1949 года утверждает: «...врач должен всегда иметь в виду важность сохранения человеческой жизни, начиная с момента зачатия и до самой смерти...». Декларация ООН о человеческой жизни от 1948 года утверждает: «...каждый имеет право на жизнь...», а Декларация ООН по правам ребёнка от 1959 года утверждает, что ребёнок заслуживает «легальной защиты как до, так и после рождения».

Итак, внедрение новейших технологий в практику здравоохранения дают людям новые возможности улучшить здоровье и управлять процессами развития всех живущих разновидностей. Беспокойство по поводу социальных, культурных, юридических и этических значений такого продвижения привело к одним из самых существенных и острых дебатов. Всё же главный этический вопрос в области общественного здравоохранения – каковы масштабы воздействия на индивида со стороны государства и общественности на частную сторону его жизнедеятельности. Если меры воздействия и ограничения его прав ведутся во блага пациента и ради защиты общества, то оно считается законным и поощряется государством. Но разве тем самым, не нарушается неприкосновенность его личных прав на частную жизнь и на свободу вообще?

Биоэтическая дискуссия имеет большой потенциал своего развития в современных обществах, так как развитие биомедицинских знаний всё более расширяется в своей компетенции и вторгается в тёмные пятна ещё до конца не познанного человека, а значит и не минуема этическая, правовая и социальная рефлексия по этому поводу. В период бурного научно-технического прогресса, биоэтика сформировала новый тип мышления, сумев связать философию и медицину, указав границу добра и зла.

Рост интереса к биоэтике обусловлен прежде всего резко усиливающимся вниманием к правам человека (в медицине – это права пациента, испытуемого и т.д.) и созданием новых медицинских технологий, порождающих множество острейших проблем, требующих юридического и морального регулирования. Сегодня биоэтика пронизывает практически все области медицинского знания, являясь его неотъемлемой частью и имея в себе большой потенциал к дальнейшему развитию.

#### **Библиографический список**

1. Xu K et al. Protecting Households from Catastrophic Health Spending. Health Aff (Millwood), 2007.
2. Himmelstein D. U. et al. Medical Bankruptcy in the United States, 2007: results of a national study // The American Journal of Medicine, 2009.
3. Taskforce on Innovative International Financing for Health Systems, Working Group 1. WHO background paper: constraints to scaling up and costs. International Health Partnership, 2009. <http://www.internationalhealthpartnership.net>
4. Ethical Values for Planning for and Responding to a Pandemic in New Zealand – A Statement for Discussion. National Ethics Advisory Committee, Nouvelle-Zélande, 2006. <http://www.neac.health.govt.nz/moh.nsf/indexcm/neac-resources-publications-pandemic>
5. Мишаткина Т. В. Биомедицинская этика: Учебно-методическое пособие. Минск, 2007.

**В. О. Кузнецов**  
ПГПУ им. В. Г. Белинского

### **ПОЛИТИЗАЦИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО СООБЩЕСТВА**

Под политизацией в широком смысле принято понимать рост интереса к участию в политике социальных групп и общностей, изменение их политического сознания и самосознания, а также политического поведения, происходящие в результате доминирующего влияния политики на все сферы жизнедеятельности.

Причины политизации национального сообщества могут быть различными, но центральной, объективной причиной выступают глобализационные процессы и те изменения: в политике, экономике, культуре и социальной сфере, что она с собой влечет. Политизация национального сообщества, выступает, таким образом, как ответная, защитная реакция на все возрастающий приоритет глобальных интересов перед интересами национальными.

Рассмотрение процесса политизации национальных сообществ целесообразно начать с рассмотрения трехуровневой модели социальных общностей, взаимодействующих с политикой. Первый уровень составляют классовые общности; второй – профессиональные; третий – это общности, основанные на глубинных культурных пластах социальности: этнические, национальные, религиозные. Каждый из этих уровней характеризуется

специфической глубиной и устойчивостью политизации, в зависимости от природы механизмов социальной интеграции. Наиболее сложным и неоднозначным представляется взаимодействие социокультурных общностей с политикой, в силу того, что они в наибольшей степени интегрированы.

Социальная составляющая бытия этнической либо национальной группы, в отличие от географической и биологической составляющих, прослеживается, прежде всего, в общности культуры, которая в первую очередь выполняет интегрирующую функцию. Сложность видится в том, что бы из множества характеристик культуры, применительно к социальной общности, выбрать системообразующие. Например Дж. Мердок в качестве такой характеристики, выделял «привычки, общие для членов социальной группы», [1] т. е., по сути, традиционные модели поведения. В поведении этнических сообществ рациональное уступает место иррациональному, критическая рефлексия собственной деятельности – внушению, копированию образцов и стандартов, ценность которых признана в рамках данной общности.

Наложение на этническую традиционность политического смысла – вызывает эффект длительной и устойчивой политизации. Понятно, что национальная общность, в отличие от этнической, – общность более высокого порядка. Но суть и механизмы политизации, с небольшими изменениями, остаются теми же. Это связано с тем, что национальная общность, в отличие от профессиональной и классовой общностей, является более устойчивой, и базирующейся на более фундаментальных принципах, основах, ценностях, интересах и т. д.

Специфика рассматриваемых традиций, непосредственно связанная с политизацией, состоит в их неразрывной связи с личностной, персональной идентичностью в понимании Э. Эриксона, т. е. с переживанием индивида себя как некоего целого, как части некой единой общности. Таким образом, политическое превращается из того, что касается общности в целом, в то, без чего «я» конкретного индивида не может существовать. [2] В возможности такой политизированности заключается глубина втягивания этносов в политику. Она, в свою очередь, так же очерчивает сферу свободы индивидуального и коллективного политического действия, которая может быть, если не рационально обоснована, то иррационально оправдана.

Традиции, как составляющие ядро культуры, концептуализированные в виде ценностей и норм поведения, непосредственно взаимодействуют с различными проявлениями политического. Кроме того, в национальном самосознании аксиологический аспект преобладает над гносеологическим. Это объясняется наличием и достаточно значимым влиянием этнических стереотипов. [3] Стереотипы обладают значительной устойчивостью и

консервативностью. Это обуславливает как высокую сопротивляемость политическому воздействию, так и длительный процесс утраты той или иной политической определенности.

Политики стремятся решать социальные проблемы, обращаясь к этническому, национальному самосознанию, в силу того, что в основании этнических, национальных общностей лежат элементы символизма. [4] Кроме того, обратим наше внимание на тот факт, что та или иная этническая проблема может быть вызвана как действительными, объективными противоречиями, так и попросту - быть символом проблем (экономических, политических, правовых). Вследствие чего, иррациональная тревога и напряженность в этнических конфликтах не исчезают даже после решения реальных проблем.

Этнические и национальные общности основываются непосредственно на универсалиях культуры, и как следствие обладают значительной автономией функционирования и развития. Политизация таких общностей опосредована деятельностью политических партий и лидеров. В условиях социально-политической стабильности - политизация является незначительной, и усиливается, в кризисные, проблемные моменты развития общества, вовлекая в политику все большее и большее количество индивидов. Интенсивность и глубина политизации обусловлены спецификой внутренних механизмов саморегуляции общности. Чем более развита групповая идентичность, чем более устойчива социальная общность, чем в большей степени автономны и независимы механизмы саморегуляции и саморазвития, – тем в меньшей степени она подвержена политизации.

В заключение отметим, что уровень политизации социальной общности в значительной мере определяется ее природой, то есть характером социальной идентичности. Национальное сообщество в наибольшей степени интегрировано, и характеризуется высокой внутригрупповой идентичностью, базирующейся на социокультурных основаниях. Особое внимание привлекает ситуация «наложения» политических и неполитических проблем общностей различных типов. При таком синтезе внешнее политическое регулирование вытесняет внутренние механизмы саморегуляции. В процессе ослабления внутригруппового саморегулирования, индивиды, как члены социальной общности, меняют социальные роли, стиль жизни и т. д., что сказывается на их политическом самосознании и поведении.

#### **Библиографический список**

1. Мердок Дж. Фундаментальные характеристики культуры // Антология исследований культуры. СПб., 1997
2. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 2006.
3. Седова Н. Н. Философия человека: Курс лекций. Волгоград, 1997.
4. Седова Н. Н. Человек этнический. Волгоград, 1994.

## **ТРАНСФОРМАЦИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

Глобальные процессы во все большей степени определяют жизнь народов на национальном и местном уровнях, зачастую усугубляя внутренние проблемы государств и наций. Следовательно, глобализация по-прежнему привлекает к себе внимание множества исследователей, занимающихся изучением истоков, механизма, последствий этого явления с позиции различных научных дисциплин, в том числе и социальной философии.

Под влиянием финансово-экономической, политической и социокультурной глобализации претерпевает изменение духовная составляющая нации и национального государства – национальное самосознание. В основе национального самосознания – национальная идентичность – такое свойство индивида, благодаря которому он отождествляет себя с некой общностью, социальной группой, в нашем случае это нация. Потребность в самоидентификации наиболее остро встает в кризисные, переломные моменты общественного развития, когда индивид видит в этом механизме некое «укрытие» от ставшего агрессивным внешнего мира. Психологические аспекты механизма идентичности разработаны и описаны Э. Эриксоном. [1]

Значительное воздействие на национальную идентичность, как основу национального государства, оказывают глобализационные процессы. Становится все более очевидным, что нарастает глобальный кризис традиционных, прежде всего национальных идентичностей.

С. Хантингтон пишет: «Почти повсеместно идет процесс фрагментации национальной идентичности, которой пришлось уступить место идентичностям субнациональным, групповым и религиозным». [2] Это происходит вследствие открытости границ и роста миграционных потоков, способствовавших образованию в пределах национальных государств инокультурных диаспор, не желающих интегрироваться в национальную культуру и овладеть национальным самосознанием.

Необходимо определить и конкретизировать влияние глобализации на трансформацию этнических и национальных идентичностей, изменение их структуры.

В структуре идентичности присутствуют позитивные и негативные элементы, которые в процессе ее формирования находятся в состоянии противоборства, и в зависимости от содержания процессов, протекающих во вне, превалируют либо первые элементы, либо вторые – соответственно формируется либо позитивная, либо негативная идентичность.



Негативная идентичность возникает в такой момент, когда представители этноса, нации усматривают во вновь возникающих формах социальной и политической жизни не дополнительные возможности для личного существования и саморазвития, а лишь ухудшение условий своей жизнедеятельности, ущемление со стороны правящих элит. Глобальной экономике присущи финансовые и экономические кризисы, особенно больно «бьющие» по странам «третьего мира». Таким образом, национальное самосознание основывается на негативной идентичности, противопоставлении по схеме «мы – они», и такая отрицательная энергия рождает всплески национализма самого разного толка.

С. Хантингтон заявляет, что глобализационные процессы разрушают национальное самосознание представителей полиэтнических национальных государств за счет распространения западной «массовой культуры», а так же актуализируют национальные идентичности на основе негативных представлений о западной цивилизации.

Кроме того, вследствие глобальных трансформаций в области экономики, политики и культуры – формирование национального самосознания перешло из рук национальных элит, в руки интернациональных. [3] Глобальная экономика и международный финансовый рынок привели к формированию нового типа общества, власть в котором принадлежит мировой элите, подчиненной интересам мирового капитала, в ущерб государственным и национальным интересам. Формирование идентичности уходит из сферы деятельности национального государства. Национальная идентичность заменяется транснациональной, под массивным воздействием на массовое сознание через СМИ и Интернет.

Таким образом, социокультурное развитие человечества сегодня идет как противостояние транскультурной идентичности и идентичностей этнокультурных и гражданских, имеющих привязку к национальному государству. [4] Но в то же время, стоит заметить, что потенциал новой, транскультурной идентичности невелик. Унифицированность, меркантильность, культурная ограниченность – не вызывают того «притяжения», которое было присуще национальным, локальным идентичностям.

В такой ситуации национальные культуры продолжают оставаться мощным фактором мирового развития. И здесь велико значение национального государства, которое должно, как пишет А. А. Галкин, «не только оборонять свою идентичность от культурной и псевдокультурной экспансии, но и способствовать реализации объективно возрастающего стремления народов к сохранению своеобразия и самобытности». [5]

В настоящее время очевидным является тот факт, что происходит активное взаимодействие глобализации и национальной культуры, самосознания. Глобальные и локальные тенденции в конечном счете

взаимодополняемы и взаимопроникают друг в друга, хотя в конкретных ситуациях могут прийти в столкновение.

#### **Библиографический список**

1. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис М., 2006.
2. Хангтингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004.
3. Бауман З. Глобализация: последствия для человека и общества - М., 2004.
4. Журавский А. В., Садов О. В., Фетисов А. В. Субъекты миропорядка XXI века // Глобализация и столкновение идентичностей. М., 2003.
5. Галкин А. А. Национальное государство в изменившихся условиях // Транснациональные процессы: XXI век. М., 2004.

**Т. И. Лаврёнова**  
ПГПУ им. В.Г. Белинского

### **ПРОБЛЕМА НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ В ДЕМОКРАТИЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ**

Необходимо определиться с понятием «национальное самосознание», поскольку в него часто вкладывается разное содержание. Один из распространенных вариантов его использования основан на том, что это понятие ассоциируется со специфическим мироощущением той или иной нации, с представлениями нации о самой себе. Именно с этим подходом связано применение данного термина для характеристики процессов и состояний идентификации личности с определенным этносом. Строго говоря, речь в этом случае должна идти только о нации, ведь речь идет о «национальном», а не об «этническом» самосознании. И в этом есть своя логика: нация как раз и обозначает ту степень сплоченности этноса, при которой индивид отчетливо относит себя именно к данной общности, осознает себя частью этнического сообщества. При этом он может даже не подозревать, что в таком качестве его сообщество называется нацией, а то, что он чувствует и думает о своей принадлежности к нему, – «национальным самосознанием». И уже здесь возникает противоречие. Согласно приведенному подходу, этнические общности, не «дотянувшие» до нации, не должны претендовать на наличие у них национального самосознания. Однако, в действительности, на наш взгляд, все происходит с точностью до «наоборот»: в любом африканском племени понимание принадлежности индивида именно к данному сообществу выше, чем у многих цивилизованных «наций». Более того, цивилизованное общество достигло такого состояния, когда принадлежность к этносу (неважно, нация ли это или какая-то другая общность) стала условностью, формальностью. Показателен в этом отношении отечественный опыт: в тоталитарном государстве национальность имела значение и даже

заносилась в паспорт человека. Демократическое государство эта характеристика перестала интересоваться, индивиду предоставили свободу самому решать, кто он по национальности. Тем не менее, понятие «национальное самосознание» используется очень широко.

Можно предположить, что массовое употребление данного термина обусловлено несколько иным смыслом. «Национальное» понимается как общее в рамках той или иной страны, или даже государства, и поэтому однопорядковыми к термину являются слова «русское», «общероссийское», «федеральное». В пользу именно такого варианта говорит тот простой факт, что нигде не встретишь словосочетаний типа «мордовское национальное самосознание», или «татарское национальное самосознание», или «еврейское национальное самосознание». А уж о «русском национальном самосознании» надо читать либо у авторов Серебряного века, либо у А. И. Солженицына: «Тяжче всего – отсутствие у нынешних русских людей слабого и отроду сознания своего единства. Сегодня, когда и большинство народов России в бедствии, – многие из них крепятся своею объединенностью и усилиями местного устройства. А русский народ – в наихудшем положении, ибо в цепи наших потерь мы утратили связующую, спасительную сцепку друг с другом, а с ней – и сознание своего места в стране. Наше национальное сознание впало в летаргию» [1: 155–156].

С чем же должен ассоциировать себя индивид, чтобы можно было рассматривать его как носителя «национального самосознания»? Практика демонстрирует нам два разнонаправленных процесса: насколько интенсивно и целенаправленно формировалось понимание того, что в России живут «россияне», настолько же быстро реконструировалось то самое ощущение принадлежности к «своему» конкретному этносу, если уж не у русских, то у многих других народов (вспомним, как «национально осознавали» себя в 1990-е гг. Татарстан, Башкортостан, Якутия, не говоря уже о Северном Кавказе). Остается просто констатировать трансформацию, раздвоение термина (национальное самосознание как отнесение себя в одном случае, к россиянам, а в другом – к конкретному этносу), что усложняет его употребление и умножает противоречивые толкования анализируемых с его помощью проблем.

Возможности осмыслить себя как часть общенационального целого менялись в нашей стране очень резко – от ассоциирования «души России» исключительно с «русскостью» в досоветский период, через интернационализм и «сближение наций» до полной советской однородности в эпоху социализма, – к демократическим правам и свободам пореформенного периода. Причем наибольшим испытаниям, на наш взгляд, национальное самосознание подверглось именно в последний период.

Сознание советского человека базировалось на том, что он живет в великой стране, которая прошла трудный исторический путь, но у которой большое и светлое будущее. Это уже потом многие «вспоминали», что в душе они всегда были в оппозиции и мечтали жить в другой стране. В советское же время ощущение принадлежности к огромной общности таких же, как и ты, людей было почти осязаемым. Стоит ли это называть высоким уровнем национального самосознания? Вряд ли. Просто условия жизни были таковы, что другому мироощущению неоткуда было взяться. Даже если принять во внимание разницу в уровне жизни партийно-государственной элиты и работников неквалифицированного труда, все равно придется признать, что составляющие основную часть общества люди жили примерно одинаково. Да и что же тут удивительного, что в тоталитарном государстве достигли такой высокой степени обобществления всего и вся? Партийно-государственный контроль как основа организации всей жизни, «общественная работа», «общественные интересы», коллективизм как ценность, единство-единообразие, однообразие, доходящее до одинаковости (одинаковые игрушки, одежда, предметы быта, еда, учебники и т. п.) – как не почувствовать свою сопричастность с огромным социумом?

Испытание демократическими преобразованиями оказалось непростым. Общественное сознание быстро меняет стереотипы. В советское время вся мощь идеологического влияния государства поддерживала один из них – о том, что коммунизм будет самым совершенным общественным строем. Все изменения перестроенного времени и постсоветского периода мотивировались стремлением улучшить общественную жизнь на основе демократизации всех ее сфер. И по сей день понятие «демократия» и все его производные вызывают у многих исключительно позитивные ассоциации и они искренне не понимают, почему не все разделяют их мнение. Более того, отчаянно защищая демократические ценности, люди не всегда оказываются готовы им следовать. В целом, пожалуй, можно охарактеризовать впечатление от всего произошедшего так – мы ожидали от демократии больше, чем она может дать. Или иначе: демократия дала главное – свободу, но нам так много не нужно. Мы считаем, что это одно из основных противоречий национального самосознания сегодня: наличие свободы и неспособность пользоваться ею. Коллективистское прошлое никак не отпускает, оказалось, довольно трудно научиться ценить и уважать личность – как самого себя, так и другого человека. А без этого никакая демократия невозможна, права и свободы человека имеют смысл только в том случае, если каждый признает и уважает такие же права остальных.

Кроме того, свобода всегда предполагает ответственность. Делая свободный выбор, человек должен соотносить возможные последствия своих действий с интересами других людей. В противном случае возникает

непонимание, недовольство друг другом, а то и просто конфликт. Разные нравственные, религиозные, эстетические ориентиры – это нормально, плюралистичность, многообразие, полифоничность суть объективные характеристики общественной жизни. Однако в наших условиях на эту «постмодерность» бытия современного общества накладывается культурная разобщенность, порой принимающая форму непримиримости, конфронтационности и враждебности.

А самое большое препятствие для ощущения общенационального единства – социальное расслоение. Оно составляет основу противоречий в оценках демократических преобразований в стране и формирует реальное отчуждение между людьми.

Частое употребление слова «демократия» не тождественно реальным демократическим характеристикам общества. В свое время П. И. Новгородцев, обращаясь к рассуждениям Платона и Аристотеля о формах общественной жизни, подчеркивал, что каждая из них может быть хуже или лучше в зависимости от того, следуют ли они по пути закона или отступают от него, имеют ли они в виду общее благо или собственные интересы правителей. «...Все эти формы подвижны, изменчивы; ни одна не является прочной: в частности, демократия подлежит тому же закону изменений. В страстном и суровом изображении Платона эта изменчивость демократии превращается в болезненное лихорадочное горение: с виду это лучшее из правлений, все становятся здесь свободными, всякий получает возможность жить, как хочет, и устраивать свою жизнь, как ему нравится; но именно вследствие того, что в жизни людей тут нет ничего твердого, никакого плана и порядка, никакой необходимости, все здесь приходит в расстройство» [2: 542–543].

Применительно к современному обществу эти оценки не только не выглядят архаичными, но сохраняют свою актуальность. Национальное единство не может возникнуть по какому-либо решению или указанию. Это просто один из качественных признаков социума, так же как гражданская активность или культурная идентичность. Они формируются, развиваются, меняются под воздействием множества факторов. Соответственно, и национальное самосознание приобретает черты, которые отличают сегодняшний уровень развития демократии в стране. Поэтому, учитывая неоднозначность самого термина «национальное самосознание», применять его по отношению к российскому обществу следует в соотнесении с историческими реалиями.

#### **Библиографический список**

1. Солженицын А.И. Россия в обвале. – М., 1998
2. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. – М., 1991

## **СОВРЕМЕННАЯ ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ПРЕДМЕТНАЯ СФЕРА И ПРОБЛЕМНЫЕ СИТУАЦИИ**

1. В первом десятилетии нового века понятие практической философии переживает настоящий ренессанс, как и в целом, понятие «практики» в социально-гуманитарных науках.

После долгого идеологического догматизма обществоведам и гуманитариям приходится доказывать свою действительную значимость и полезность для жизни общества. Мощная дискредитация марксистско-ленинской философии и всего обществознания в 80-90 годы прошлого века привела к массовому недоверию к философии вообще. Вернуть доверие и уважение к философии как науке оказывается очень не простым делом, во-первых, для этого требуется качественная профессиональная подготовка философов, а во-вторых, требуется время для осмысления произошедших в обществе изменений.

Более легкий путь выбрали многие коллеги по бывшему философскому цеху – они сразу отмежевались от философии (как бывшей политической догматики и идеологии) и ушли в социологию, политологию, политтехнологии, культурологию и другие философские направления, и конечно, тем самым получили большой кредит доверия у общества и государства. Но любой кредит нужно возвращать, а значит доказывать свою нужность, востребованность и полезность.

2. Современная российская философия такого кредита не имеет, а наоборот, над ней до сих пор висит проклятие казарменного коммунизма. Поэтому философы вынуждены доказывать своё практическое значение. Сразу же возникает советское воспоминание о народно-хозяйственном значении науки. Но на самом деле в буржуазном обществе, мы должны понимать – за что мы платим? и зачем мы что-либо делаем?

Нужна ли философия россиянам? Что философы могут предложить своей интеллектуальной, читающей публике? Будут ли их рассуждения интересными и полезными?

Чему современная философия может научить?

3. Эти вопросы непосредственно ведут к необходимости актуализировать практическую философию в России. Под практической философией мы будем понимать философское осмысление различных видов человеческой свободной деятельности, ее правил, норм и регулятивов. Прежде всего, речь идет о различных моральных и религиозных практиках, о политико-правовых нормах и регулятивах, о принципах социально-экономических отношениях в условиях всеобщей интеграции и глобализации.

Первым постулатом практической философии является следующее утверждение: **«Человек может быть свободен»**. В более сильной (категорической) версии – **«Я свободен!»**.

Без допущения этой мысли практическая философия превращается в фикцию, так как всякая человеческая деятельность будет сведена к природным механизмам и естественной детерминации. Биосоциальный детерминизм быстро превращает человека в «инструмент», «винтик» или «болванку».

Задача практической философии доказать, что человек может быть свободным в качестве разумной и деятельной личности. Иначе все социогуманитарные практики (особенно моральные, юридические, психологические, социальные) сталкиваются с непреодолимым препятствием в лице человеческой невменяемости и безответственности, а как следствие, предопределенности всего происходящего, например, судьбы отдельного человека или всей страны. Если всё предопределено, то зачем действовать, зачем что-то менять, совершенствовать, зачем стремиться к лучшему и новому? А если отсутствует добровольное признание каких-либо требований и правил, то торжествует насилие, властное принуждение, которое просто заставляет выполнять ту или иную работу.

Известный тезис «Как было, так и будет всегда!» – это приговор для практической философии. Но в том и дело, что многие люди не хотят так жить, не хотят абсолютно копировать своих предков, не хотят слепо доверять многовековым традициям и безумно принимать суеверия прошлых столетий. Собственный разум человека хочет сам все проверить, лично убедиться в правильности или неправильности прежних идей и концепций. Да и сама материальная природа требует разнообразия в человеческих делах.

4. Принимая первый постулат практической философии, мы выходим к главному вопросу, к тому самому сказочному перепаху, на котором стоит камень, а на нем написан вопрос: **«Что я должен делать?»**. Это не только известный кантовский вопрос, это главный вопрос практического разума вообще. Человеку обычно с раннего детства подсказывают или внушают другие люди ответы на этот вопрос: «ты должен чистить зубы», «ты должна учить уроки», «ты должен уважать старших» и т.д. Наступает время взросления и человек начинает самостоятельно спрашивать себя «что я должен делать?» и самостоятельно отвечать на него, а от этих собственных решений во многом будут зависеть поступки человека, его дела и жизнь в целом.

Второй вопрос мы встретим на любой дороге, которую выберем: **«Что зависит от меня?»**. Это вопрос-испытание, ведь если отвечаешь на него «ничего», то тут же отказываешься от первого постулата и превращаешься в естественного индивида, члена рода, члена партии, в

общем, в членистое существо. А если хочешь получить утвердительный ответ, то должен многое узнать о том, что от тебя не зависит, что происходит по собственным законам, например, по законам физики, химии, биологии и др. А также узнать о своих возможностях и возможностях других людей:

«Что я могу сам сделать, познать?»

«Что мы можем вместе?»

«Насколько моя жизнь зависит от меня самого?»

5. Современная практическая философия неразрывно связана с предшествующей философской традицией, ведущей свое начало еще с Аристотеля. Область практического познания охватывала те человеческие деяния и поступки, которые зависели от самого человека – это моральные отношения, правовые, политические, экономические. Только в 18 веке, благодаря критической философии И.Канта в сферу практического познания была отнесена религия, религиозные убеждения и культы.

В начале 21 века практическая философия во многом следует прежней традиции, но при этом имеет дело с новыми реалиями человеческих отношений, социально-политических устройств и экономико-правовых взаимодействий.

#### **Проблемные ситуации современной практической философии:**

- Возможности и границы человеческой свободы
- возможность изучения национально-культурного генотипа (Матрицы традиционного сознания)
- Возможна ли нравственность, независимая от религии?
- Возможность «общества дьяволов»
- право на ложь
- право на истину
- право на насилие
- возможность общечеловеческой морали и религии
- возможность глобального (общепланетарного) мира народов, культур и государств

Указанные ситуации далеко не исчерпывают всего проблемного поля современной практической философии, более того, многие исследователи утверждают, что это поле постоянно расширяется в связи с все большим усложнением межличностных и общественных отношений. Я выделил те проблемные ситуации, которые мне представляются интересными и актуальными.

Особенно важной для нынешнего российского общества, на мой взгляд, является тема возможности «общества дьяволов». Такое несколько устрашающее название очень точно соответствует современному переходному состоянию российского общества, вошедшего в фазу тотального эгоизма и прагматизма; когда главными жизненными принципами стали «каждый за себя» и «война всех против всех». В



результате мы имеем агрессивно-атомизированное состояние всеобщего недоверия. В таком состоянии большинство приходит к формальному общению и апатии, а властвующее меньшинство к беспощадному воровству с надеждой забрать побольше, чтобы хватило внукам и правнукам. И все это происходит под официальным торжественным прикрытием Церкви.

«Общество дьяволов» – это не религиозно-мистическая фантазмагория, это вполне реалистическое определение разлагающегося постсоветского общества как общества с традиционной культурой. В условиях переходного времени любой самостоятельно мыслящий и действующий человек становится «дьяволом», потому что перестает следовать прежним стереотипам и схемам поведения и начинает совершать переоценку ценностей. Для хранителей традиционной культуры (для служителей матрицы) такие личности являются «дьяволами» или, по меньшей мере, «бесами». И недавним подтверждением этому служит инициатива Никиты Михалкова по созданию в интернете собственного «ТВ Бесогон» (nikitabesogon). Если серьезно вдуматься в это название, то получается, что все граждане России, недовольные деятельностью Михалкова (в том числе противники его идеологического проекта просвещенного консерватизма), являются «бесами», которых от намерен изгнать со «своей святой земли». Если число противников Михалкова будет расти, значит пропорционально будет усиливаться его гнев и деятельное желание изгнать «бесов» из России.

Разве это не общество дьяволов?

На самом деле мы имеем серьезную научную проблему, связанную с выработкой новых принципов построения гражданского общества в России. Перед обществоведами стоит актуальная задача: **найти условия, при которых в России будет возможным гражданское общество, состоящее из «дьяволов» – актуально или потенциально злых людей, желающих причинить вред или нанести ущерб другим людям.** Конечно, нельзя не учитывать, что большинство людей являются добрыми во многих ситуациях и не позволяют себе ни насилия, ни обмана, но было бы наивно полагаться на то, что добрый человек никогда не сделает недоброе, а значит, все другие должны быть защищены от его возможных недобрых дел.

Эта тема приобретает актуальность в период становления и формирования национальных буржуазно-демократических государств, например, соединенных штатов Америки. Именно в 18 веке правоведы и философы начинают продумывать правовые механизмы регулирования общества, состоящего из социальных атомов, агрессивно настроенных субъектов, преступников и личностей с девиантным поведением. Возможность управлять их поведением основана на том, что они все хотят жить и быть свободными и счастливыми по своему, а кроме того бояться

наказания в виде лишения свободы и лишения материального благополучия. Любой «дьявол» не будет делать того, что неминуемо приведет к этим негативным последствиям. Обычный здравый смысл подсказывает любому участнику такого сообщества, что лучше быть законопослушным гражданином, чем преступником, но для утверждения такого умонастроения должна быть создана рациональная и справедливая правоохранительная система, гарантирующая каждому субъекту равное пространство свободы и равные возможности.

Такое формально-правовое регулирование межличностных и общественных отношений позволяет создать условия для цивилизованного общения людей, а это в свою очередь будет постепенно влиять на их моральность.

Практическая философия приобретает важное социально-политическое значение для многих модернизирующихся обществ, выходящих из традиционного (патерналистского) состояния, в том числе и для российского. Поэтому российские философы поставлены перед жизненно важным историческим вызовом – предложить собственные ответы на многие жизненные проблемы российского общества. Эти ответы будут значимы только в том случае, если человек в России будет чувствовать себя свободной личностью.

**Е. В. Оликова**  
ПГПУ им. В. Г. Белинского

## **УТОПИЯ И НАУКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ**

Золотой мечтой человечества является нахождение панацеи – некоего универсального средства для решения всех проблем, включая социальные. Результатом духовных поисков становились всевозможные теории, модели, проекты, которые обретали разные формы, в том числе – утопии. Содержащиеся в них «рецепты» считались своеобразным идеальным лекарством для недугов общества.

В XX в. стало очевидным, что общей тенденцией развития современной цивилизации является усиление влияния науки в различных областях деятельности человека, и, как следствие, изменение культурной среды его обитания. Наука в значительной мере стала играть роль религии, способной дать окончательный и безусловный ответ на все коренные проблемы устройства мира и человеческого бытия [3]. В обществе формируется представление, что сциентизм и есть та долгожданная панацея. Казалось, ещё немного – и утопическое предвидение окончательно уступит научному прогнозу, опирающемуся, с точки зрения С. Э. Крапивенского [6], на знание реальных закономерностей, в то время как даже претендующие на научность утопии восполняют недостающие

знания вымышленными. К тому же «провидцы» давали, как правило, статичную картину субъективного предвидения, в отличие от динамической, не претендующей на завершённость картины в прогнозе. И главное, утопии невозможно фальсифицировать, в то время как прогнозы могут быть проверены при помощи научно-теоретических суждений, которые могут подтвердить их или опровергнуть.

Однако это не только не привело до сей поры к изживанию утопических явлений, но и само породило новые, более скрытые и трудноразличимые виды утопического сознания. Одна из причин тому – разнообразие собственных форм и ориентаций самой утопии, уровней сознания, на которых она возникает. Стоит прислушаться и к мнению В. Чаликовой, считающей, что «утопия и наука сосуществуют, они не зачёркивают друг друга – и то и другое имеет эвристическую ценность, их нельзя противопоставлять идейно» [16].

К тому же на смену зачастую восторженной вере мыслителей и философов в возможность создания идеального человека и социума, построенного на рациональных началах, пришли разочарование в подобных проектах и осторожность в прогнозах. Так или иначе, это коснулось всех видов общественной практики и предметной деятельности, поскольку элементы утопии, связанные с социокультурной моделью идеального мира, можно видеть в любых из них. Дилемма «сциентизм – антисциентизм» становится одним из существенных признаков современной стадии развития культуры [8]. На первый план выходят предостережения и опасения, связанные с научно-техническим прогрессом, доведённые до абсолюта в антиутопиях. Как результат, снижение вариативности представляемого обозримого будущего, связанного с улучшением общественного устройства вообще, и посредством научных технологий в частности.

В нашем сознании ценность науки заключена прежде всего в улучшении человеческой жизни, достигаемом за счет прогресса в сфере естественно-технических наук. Однако Л. Витгенштейн [12] предостерегает нас от представления прогресса как направленного движения от низшего и менее совершенного состояния к высшему и более совершенному в каком-либо общечеловеческом смысле. Вполне возможно, пишет философ, что мир движется не по прямой, а по кривой, и тогда бессмысленно говорить, что цивилизация ушла вперед, поднялась на более высокую ступень. Ведь двигаясь по кривой траектории, можно, продвигаясь вперед, вернуться назад. В данном случае и обнаруживается ценность утопии как идеальной «карты», сверяясь с которой, человечество обнаруживает свои заблуждения. В основании утопии, по мнению Д. Белла, должен лежать опыт, поскольку «лестница в Райский город больше не может быть путем веры», ... утопия должна определять, куда мы идем,

как туда добраться, чего нам это будет стоить, а также некоторое осознание и обоснование выбора того, кто должен за это платить» [9].

Ценность утопии заключается в том, что она позволяет обдумать возможное для того, чтобы понять реальное. С точки зрения Р. Докинза, даже если мысленные эксперименты – чистая выдумка, совершенно неправдоподобная, это не имеет значения относительно тех целей, которые эти эксперименты преследуют, тем более что они в той или иной степени используют информацию из реального мира. То есть «мысленные эксперименты существуют не для того, чтобы быть реалистичными, а чтобы прояснить наши мысли о реальности» [5: 19, 22].

Поэтому К. Манхейм предупреждает, что полное исчезновение утопий равносильно уничтожению человеческой воли, творящей историю, и способности эту историю понимать [7].

Одним из ключевых моментов обозначенной выше дилеммы является попытка осмыслить существующий конфликт между научными достижениями и этической традицией, зачастую представляющийся как неразрешимый, или чреватый слишком высокой ценой, которую за него может заплатить цивилизация. Подобную проблему затрагивают в своих трудах такие мыслители как Дж. Франкл, Ф. Фукуяма, Ю. Хабермас, В. Цаплин, Р. Шапиро и др. [13]. В утопической традиции она получила подробное освещение, включая разнообразные сценарии развития: от положительных («Новая Атлантида» Ф. Бэкона) до отрицательных («Утопия-14» К. Воннегута; «Жажда Всевласти» С. Бескаравайного).

Одним из первых современных теоретиков, верящих в возможность создания утопии на основе принципов науки, стал А. Х. Маслоу. Он мечтал об Эупсихее – идеальном обществе, «которое могла бы основать на пустынном острове тысяча здоровых семей, мигрировавших туда с целью самим определить свою судьбу» [14]. С точки зрения психолога, идеальным является то общество, которое удовлетворяет потребности и желания людей, способствует их нравственно-психологическому комфорту, и, как следствие, психическому здоровью.

Подобная взаимосвязь отмечена и А. А. Гусейновым. В своём исследовании этимологии этики, морали и нравственности он указывает, что термин «этика» берёт свое начало от древнегреческого «этос» (греч. ἦθος), имеющего несколько значений: а) местопребывание, человеческое жилище; б) образ жизни, характер, в) нормативный образец. То есть, отмечает философ, существует «зависимость характера, устойчивой природы человека и животных от их совместного проживания, общежития» [4: 4]. «Место» (др.-греч. τόπος) входит и в понятие «утопия», в которой идеальное государство включает и совершенные нормы человеческого поведения.

С чего начинается это идеальное общежитие? Разве не с достижения определённого удобства и комфорта, обеспеченных развитием научного

знания? А наука? Разве она – не стремление к оформлению, к установлению знаковых внешних и внутренних границ, способствующее тем самым ослаблению страха человека перед природой? То есть подобная обустроенность даёт чувство безопасности, которое А. Х. Маслоу в своей классификации определяет как необходимую потребность человека. На мой взгляд, утопия – это не только реакция на несовершенство мира, но и необходимость в безопасности. По сути, первые укрепленные города и были первыми утопиями. [1, 2] На эту мысль наталкивает и выбор для построения идеального государства внешне удаленных и изолированных областей (например, островов: в кельтской мифологии – Авалон, у шумеров – Дильмун, в древнегреческих мифах – Элизиум, в русской мифологии – Буян и т.д.). Чем больше область контроля, тем безопаснее и увереннее чувствует себя человек. Во многих утопических произведениях контроль, связанный с установлением определенных ритуалов и правил, пронизывает буквально все области человеческой жизнедеятельности.

Однако сегодня это внушает серьезные опасения, поскольку в представлении большинства контроль оказывается связанным с репрессивными методами или насилием над человеком. Например, по мнению В. И. Самохваловой, современный процесс глобализации – это сегодняшний антиутопический проект, связанный с усилением контроля над географическим пространством, личностью и культурой [11].

На данный момент контролирующие функции всё чаще возлагают на научные технологии, отсюда и «боязнь» нововведений, способных привести к полному контролю над личностью. Тем более что это буквально «на слуху». Тот же Ф. Фукуяма рассматривает нейрофармакологический контроль поведения как один из путей, ведущих в постчеловеческое будущее. [16] Таким образом, создается представление, что наука способствует не столько свободе человека, сколько напротив, его закабалению, превращая общество в своеобразный паноптикум, где за относительный комфорт существования индивид может очень дорого заплатить. Это порождает новые проблемы в обществе и необходимость их изучения и осмысления. С одной стороны, они связаны с переходом от изменения окружающей реальности и приспособления её к нуждам человечества к изменению самой сути человеческой телесности – самотрансформации (Ю. Хабермас). У человечества появляется возможность исправить природное неравенство людей гораздо раньше, чем социальное. С другой стороны, новые проблемы связаны с возникающим и прогрессирующим отчуждением между людьми в современном мире (Л. Мамфорд, Г. Маркузе, Э. Фромм и др.).

Подобные опасения имеются, но тем не менее, стоит отметить, что согласно исследованию И. Р. Пригожина, в мире нестабильных систем полный контроль социальных процессов невозможен, а «реальность вообще не контролируема в смысле, который был провозглашен прежней

наукой». В рамках нового подхода к миру им предполагается сближение естественнонаучной и гуманитарной деятельности, ведущей к осмыслению новой рациональности, «к которой ведет идея нестабильности. Эта идея кладет конец претензиям на абсолютный контроль над какой-либо сферой реальности, кладет конец любым возможным мечтаниям об абсолютно контролируемом обществе» [10: 46–57]. Поэтому надо говорить не об уничтожении или приостановке развития технологий, в том числе и как средств контроля, но о возрастании ответственности за принятые решения, не только общественной, но и личной. Именно прозрачность и открытость обеспечат доступ общественности к подобной информации. Но поскольку пока ещё есть опасность того, что мир может заблудиться, всегда должна оставаться возможность обратиться к утопии как к ориентиру в мире идеалов и ценностей.

#### **Библиографический список**

1. Антипкина Е. Н. Город-утопия как феномен культуры // <http://maiskoechtivo.pstu.ru/2007/1/1/1.html>.
2. Балина Е. В. Утопия и концепции происхождения древних государств // Образ рая: от мифа к утопии. Серия «Symposium». Вып. 31. СПб., 2003.
3. Быданов В. Е. Историзм позитивистской эсхатологической идеологии // Социальной воображение. Материалы научной конференции. – СПб., 2000.
4. Гусейнов А. А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М., 2009.
5. Докинз Р. Расширенный фенотип: длинная рука гена. М., 2010.
6. Крапивенский С. Э. Социальная философия. М., 2003.
7. Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994.
8. Миронов В. В. Образы науки в современной культуре и философии. М., 2004.
9. Пратт М. Жизненный путь Дэниела Белла // <http://www.russ.ru/pole/ZHiznennyj-put-Deniela-Bella>.
10. Пригожин И. Р. Философия нестабильности // Вопросы философии, № 6, 1991.
11. Самохвалова В. И. Метафизика глобализации. От утопии к антиутопии // [http://www.perspectivy.info/oykumena/kotel/metafizika\\_globalizacii\\_ot\\_utopii\\_k\\_antiutopii\\_2007-01-01.htm](http://www.perspectivy.info/oykumena/kotel/metafizika_globalizacii_ot_utopii_k_antiutopii_2007-01-01.htm).
12. Сокулер З. А. К публикации перевода Витгенштейновских заметок о «Золотой ветви» Дж. Фрэдзера // Историко-философский ежегодник, 1989. М., 1989.
13. Франкл Дж. Цивилизация: утопия и трагедия. М., 2007; Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции. М., 2004; Хабермас Ю. Будущее человеческой природы: На пути к либеральной евгенике? М., 2002; Цаплин В. Гипноз разумности. Мышление и цивилизация. М., 2010. Шапиро Р. Прогноз на будущее. М., 2009.
14. Хьелл Л., Зиглер Д. Теории личности. СПб., 2003.
15. Чаликова В. Идеологии не нужны идеалисты // Завтра: фантастический альманах. Вып. 2. М., 1991.
16. Юдин Б. Г. От утопии к науке: конструирование человека // Вызов познанию: стратегии развития науки в современном мире. М., 2004; Петров А. Мир через 100 лет // <http://svpressa.ru/society/article/42865/>; Константинов А., Тарасевич Г. Великая когнитивная революция // <http://www.rusrep.ru/article/2010/10/18/cognit>; Создан

**В. Л. Очкин**  
ПГПУ им. В.Г.Белинского

## **ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ, ИДЕАЛ, РОССИЯ**

*Интеллигенция* / = лат. *Intelligens (intelligentis)* знающий, понимающий, разумный / – «русское слово», – как признают это обычно иностранные словари, – обозначавшее первоначально (с 70-х годов 19 века) специфически российский же социальный феномен, возбуждающий и по сей день различные дискуссии и попытки определить его системное, согласно термину Маркса, «социальное качество». Как и вообще – выявить сущность, значение, социальную роль этого особого разряда (категории, группы, слоя и т.п.) людей. Это особенно важно для общества, где царит разделение труда и «познание становится орудием, которое способно отделиться от труда и выступить против него враждебно», а самое *мышление*, атрибут человека как такового, «становится особой профессией» [1: 374, 375]. При таком анализе обнаруживается необходимость четко обозначить методологически определяющий аспект рассматриваемой проблемы: КАКОВО ПОНЯТИЕ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ (ИНТЕЛЛИГЕНТНОСТИ) С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ КАТЕГОРИИ ИДЕАЛА, как высшей формы истины. Поучительно в указанном смысле, как Маркс критиковал своего учителя, Гегеля, когда тому доводилось опускаться «с высоты философской точки зрения на другую точку зрения, которая рассматривает «предмет не в его отношении к себе самому». И подчеркивал, что само по себе некритическое изображение наличной (тем более, превратной) реальности есть всего лишь «эмпирическая истина и не может быть выдано за философское открытие». Тогда как дело подлинного научно-критического исследования заключается именно в том, чтобы «постигать специфическую логику специфического предмета» [1: 383, 231, 325]. *Интеллигентность*, как сущностное определение интеллигенции, есть именно такой «специфический предмет», который только эмпирическим наблюдением не постигнешь – здесь нужен диалектический подход в духе метода восхождения от абстрактного к конкретному, как метода, по Марксу, «правильного в научном отношении». Ведь, как не без оснований утверждал Антонио Грамши, «если можно говорить об интеллигентах, то нельзя говорить о неинтеллигентах, ибо неинтеллигентов не существует». Поскольку «нет такой человеческой деятельности, из которой можно было бы исключить всякое интеллектуальное вмешательство, нельзя отделить homo faber от homo sapiens». Зато можно утверждать, напротив, что «все люди являются интеллигентами, но не все люди выполняют в обществе

функции интеллигентов (так, о том, кто жарит себе яичницу или пришивает заплату на куртку, не скажут, что он является поваром или портным)» [2: 343, 330].

Вопрос, таким образом, сводится к выяснению того, в чем заключаются эти специфические общественно-значимые «функции интеллигента» и, стало быть, что такое *интеллигенция* (и, соответственно, *интеллигентность*), понимаемая не просто в ограниченно социологическом смысле, но именно в смысле философско-историческом и онтогносеологическом (в духе М. А. Лифшица) – как воплощение, личностное олицетворение и, тем самым, как социальный субъект (исполнитель) специфически определенной общественно-необходимой функции, а по высшему счету – и своей всемирно-исторической «миссии», предназначения. Неспроста же было замечено, что «интеллигенция - категория не профессиональная, а идейная» (Г. П. Федотов). И не в этом ли функционально и гносеологически-содержательном, а не только узко-классовом, смысле В. И. Ленин подчеркивал, что «интеллигенция потому и называется интеллигенцией, что всего решительнее и всего точнее отражает и выражает развитие классовых интересов и политических группировок во всем обществе»? [3: 343].

Сходным образом, говоря «не просто о *форме интеллигентности*, а о *содержании* её» и отмечая вместе с тем необходимость отличать от «ограниченной интеллигентности» интеллигентность как «*всеобщее свойство* наделенных интеллектом существ», а не как некое «*особое свойство* сословных представителей», молодой Маркс писал: «*Утилитарная* интеллигентность, борющаяся за свой домашний очаг, отличается, конечно, от *свободной* интеллигентности, защищающей, в ущерб своему очагу, правое дело. Интеллигентность, которая служит какой-либо одной определенной вещи, в корне отлична от той, которая властвует над всякой вещью и служит только себе самой» [4: 285]. То есть, иными словами, служит всеобщей «*истине самой по себе*» как «сущности духа» и объективному содержанию «разума», который, по Марксу, и есть «та универсальная независимость мысли, которая относится ко *всякой вещи* так, как того требует *сущность самой вещи*» [4: 6–7]. Понятая в таком смысле интеллигентность «не есть ищущий удовлетворения эгоистический интерес, это - всеобщий интерес». О ней речь может идти «не как о части, входящей в состав целого, а как об организующем начале». Таким образом, «для интеллигенции нет ничего внешнего, ибо она есть внутреннее определяющее начало всего» [4: 288–289].

Подобные абстрактные характеристики *интеллигентности* дают философское основание для верно нацеленных, в принципе, попыток рассматривать интеллигенцию в её специфической сущности как именно «идеалистический класс» (по Н. А. Бердяеву) людей, «целиком увлеченных идеями и готовых во имя своих идей на тюрьму, каторгу и на



казнь». В своей работе «Русская идея» он цитирует в этой связи слова А. И. Герцена о его друзьях-идеалистах 1840-х годов: «Ни мысли, ни заботы о своем общественном положении, о своей личной выгоде, об обеспечении; вся жизнь, все усилия устремлены к общему без всяких личных выгод; одни забывают свое богатство, другие свою бедность, – идут, не останавливаясь, к разрешению теоретических вопросов. Интерес истины, интерес жизни, интерес науки, искусства, *humanitas*, поглощает все ... Где, в каком углу современного Запада найдете вы такие группы отшельников мысли, схимников науки, фанатиков убеждений, у которых седеют волосы, а стремления вечно юны?». И Бердяев заключает: «Это и есть русская интеллигенция» [5: 90, 106].

В том же духе выразил отчетливо этот идеал *истинной* интеллигентности наш маститый философ А. Ф. Лосев, сам будучи олицетворением старого русского интеллигента: «Подлинная интеллигентность всегда есть подвиг, всегда есть готовность забывать насущные потребности эгоистического существования: не обязательно бой, но ежеминутная готовность к бою и духовная, творческая вооруженность для него. И нет другого слова, которое могло бы более ярко выразить такую сущность интеллигентности, чем слово «подвиг». Интеллигентность – это ежедневное и ежечасное несение подвига, хотя часто только потенциальное». Итак, «интеллигентность есть: 1) индивидуальная жизнь или функция личности, понимаемой как сгусток природно-общественных отношений; 2) идеологически живущая ради целей общечеловеческого благоденствия; 3) не созерцающая, но переделывающая несовершенства жизни и потому 4) повелительно требующая от человека потенциального или актуального подвига для преодоления этих несовершенств» [6: 46]. Не воспринимая и не понимая тот тип *духовности*, который нашел свое выражение и воплощение в адекватной изображенному *идеалу* категории лиц, носителей высшей идейности, социальной *идеальности*, нельзя вполне понять и историю, культуру, «особенную статью» (по Тютчеву) России, равно как и вообще пресловутую «загадку русской души». Да и только ли русской? А разве не в том же ряду, скажем, Сократ, Кампанелла, Джордано Бруно, Маркс и тысячи подобных героев и мучеников морали и науки, без подвига которых иной была бы история человечества. Без осознания сущности такой истинно *человеческой* духовности (её ныне вновь пытается «приватизировать» и монополизировать церковь) не понять и величие характеров и судеб тех героев-подвижников, которые олицетворяют в традиционном российском представлении, каждый в своем роде, *идеал* русского интеллигента (и вообще идеал настоящего *Человека*), как *добро-совестно* мыслящей личности, полномочного представителя *истинной* интеллигентности и сути *интеллигенции*, как такой категории действительно просвещенных людей, за которых, по ленинскому

выражению, «можно ручаться, что они ни слова не возьмут на веру, ни слова не скажут против совести», не побоятся признаться ни в какой трудности и не побоятся никакой борьбы для достижения серьезно поставленной себе благородной и правой цели.

Однако та печальная метаморфоза, которая наблюдается в «элитарной» российской интеллигенции в нынешние кризисные времена смуты и разброда, извращений и шатаний, заставляет с особой остротой ставить больной сейчас вопрос: не есть ли обозначенный выше «возвышенный образ русской интеллигенции», – как небезосновательно иронизируют иные скептики», – всего лишь, отчасти, «исторически обусловленное и невозвратимое прошлое», отчасти – «миф, отрадная утопия, прибежище разочарованных», так что впору задуматься, считают они: «неужели кануло в небытие само понятие интеллигенции?» Чтобы с этим разобраться на уровне серьезной теории, а не просто сиюминутных наблюдений, догадок, и поверхностных обобщений, нужно ясно понимать, что «теоретическое познание должно дать объект в его необходимости, в его всесторонних отношениях, в его противоречивом движении *an und für sich*" (в себе и для себя. – *Ред.*)» [7: 193]. В полном соответствии со смыслом этой своей формулировки В. И. Ленин подчеркивал, к примеру, что и все раскрытые теорией Маркса законы капитализма «изображают лишь идеал капитализма, но отнюдь не его действительность» [7: 80]. Истинная теория предмета должна, значит, изобразить «предмет в его отношении к себе самому», т.е. с точки зрения его соответствия своей сущности, своему «понятию», как любил говорить Гегель, т.е. изобразить не его наличную эмпирическую действительность, а именно его *идеал*, или, как выразился о своем исследовании такого «предмета» как капитализм, сам Маркс, он имел целью «представить внутреннюю организацию капиталистического способа производства лишь в его, так сказать, идеально среднем типе» [См. 7]. Теоретическое познание интеллигенции и ему соответствующее самосознание её должны стремиться быть адекватными этому достигнутому классической философией уровню методологической рефлексии. В этой связи нелишне ещё раз напомнить классическое понимание смысла таких категорий как *истина*, *понятие*, *идеал* в их подлинно философской (в отличие от ходячих представлений) сути и соотношении. В философском смысле, согласно Гегелю (и, «читая материалистически», Марксу) *истина* в своем глубоком абстрактном выражении вообще означает согласие некоторого «содержания», предмета с самим собой, т.е. со своим *понятием* или, иначе говоря, состоит в том, что «объективность тождественна с понятием». Подобное подлинное понимание истины как предиката самой реальности, т.е. как *реальности*, отвечающей своему *понятию*, встречается, поясняет Гегель, отчасти также и в обычном словоупотреблении, когда говорят, например, об *истинном* друге, понимая под этим того, способ действия

кого соответствует понятию дружбы, или об *истинном* произведении искусства, *истинном* государстве и т. д. и т. п. «Эти предметы *истинны*, когда они суть то, чем они *должны* быть, т.е. когда их реальность соответствует их понятию» [8: 126, 357, 401]. *Неистинное* в подобных выражениях означает дурное, плохое, несоответствующее самому себе, т.е. оно «вообще состоит в противоречии между определением или понятием и существованием предмета». Так, скажем, плохой человек есть неистинный человек, ибо он не ведет себя согласно своему понятию или своему назначению как *человека* в подлинном смысле слова. О подобных *плохих* предметах, иронизирует Гегель, мы можем себе составить *правильное* представление, но «содержание этого представления есть в себе неистинное. Мы можем иметь в своей голове много правильного, что вместе с тем неистинно». Другими словами, это будет истина всего лишь по отношению к сознанию, в смысле «согласия с предметом нашего представления о нем, но это всего лишь формальная истина, это – голая правильность». В соответствии с таким подлинно философским, а не вульгарным и позитивистским, подходом выявляется и диалектический смысл категорий *идеальности* и *идеала*. «Понятие идеальности, несомненно, – утверждает Гегель – состоит в том, что она есть истина реальности, т.е. что реальность, положенная как то, что она есть в себе, сама оказывается идеальностью». Отсюда и «*идеал* – как прекрасно и лапидарно поясняет Гегеля М. А. Лифшиц – это идея, рассматриваемая со стороны ее *существования*, соответствующего понятию. Идеалом является, следовательно, действительность в своей высшей истине ... Когда речь идет о всеобщем содержании, это *идея*. Когда перед нами «индивидуальное формирование действительности, обладающее специфическим свойством являть через себя идею», – *идеал*»...

В переводе на язык материализма гегелевская идея – это строгая система отношений определенной относительно законченной объективной ситуации. Согласно Гегелю, она имеет свой генетический код, свою программу в понятии» [9: 45, 46, 47]. Все вышесказанное подводит к той мысли, что обозначенный классический *русский* идеал интеллигента (*интеллигенции*) вовсе не является каким-то сугубо маргинальным, экзотическим анахронизмом или невозвратимой и неосуществимой утопией и т.п., как склонны считать иные циники, уверовавшие в безальтернативность «общества всеобщей продажности» (Маркс). Напротив, есть основания теоретически увидеть в этом возвышенном образе по-настоящему *интеллигентного* человека, – лично, умом и сердцем, усвоившего то, что, по А. Ф. Лосеву, является идеологией «общественного самоотверженного подвижничества и подлинного героизма» - именно *родовое* определение истинного человека вообще, в его *идеале*, реальными воплощениями и олицетворениями которого и являлись лучшие, благороднейшие представители человечества разных эпох и стран.

В особенности те, миропонимание которых переросло в «примат общественности и народности, в чувство бесконечной, напряженнейшей ответственности перед народом, в полагание всех сил и самой жизни за народное благо». Говоря словами Маркса, «здесь самый род выступает как нечто существующее, и поэтому в отношении других форм существования, не соответствующих своей сущности, он сам выступает как *особый вид*» [10: 252]. Так что мы имеем в этих реализованных образах человеческого идеала что-то вроде «воспоминания о будущем», некий гениальный зародыш и предвосхищенную тенденцию назревающего – вопреки всем современным катаклизмам – преобразования общечеловеческого социума в такое истинно гуманистическое общество, которое будет производить, «как свою постоянную действительность, человека со всем этим богатством его существа», производить «*богатого и всестороннего, глубокого во всех его чувствах и восприятиях человека*» [10: 122–123].

Используя этот образ идеала и научно предвидимого будущего в качестве критерия и масштаба для оценки, затронем, хотя бы в виде краткого заключения, жгуче актуальный и в самом деле судьбоносный вопрос о том, в чем именно заключается *сегодня* в её сути и значении СОЦИАЛЬНО-ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ РОЛЬ-МИССИЯ *РОССИЙСКОЙ* ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ? Какова вообще та *высшая* идейная, социально-значимая и необходимая функция, та «сверхзадача», которую призвана выполнять в общественной жизни отечественная интеллигенция и интеллигенты согласно вышеуказанному понятию *интеллигентности*. Интеллигент, призванный самим своим статусом в обществе разделенного труда мыслить теоретически или художественно, в некотором роде, *за других*, за все общество, народ в целом (или за класс, идеологами которого данная группа интеллигенция оказалась), – уже тем самым, в конечном счете, вынужден и обязан в меру своих способностей делать предмет своей деятельности общественный (политический, художественный, нравственный и т. д.) *идеал* того социально-исторического массового субъекта, идейным представителем которого данный деятель духовного и идеологического производства выступает. «Развитие, переработка этого идеала – его непосредственная профессиональная задача» [10: 381, 379].

Истинный интеллигент, «революцией мобилизованный и призванный», говоря словами поэта, обязан в этом отношении *открывать людям глаза* на сущностные, в отличие от кажущихся (от «видимости»), закономерные, т.е. *идеальные* (истинные), определения действительности, вырабатывать и поставлять необходимые для осознания этой действительности идеи и понятия, стремясь самоотверженно и честно искать скрытую *истину* вещей, дабы как можно вернее и конкретнее отвечать при необходимости на «проклятые, вечные» вопросы человеческого бытия: «кто виноват?»; «кому выгодно?»; «что делать?»; «куда ж нам плыть?»; «куда несет нас рок событий?»; «что день (год, век)

грядущий нам готовит?» и т. п. Сегодня в России таким вопросом всех вопросов является, очевидно, «гоголевский»: «Русь, куда ж несешься ты, дай ответ?». Явно перекликающийся с «гамлетовским»: «быть или не быть?». В данном случае – России. Никто и сейчас «не дает ответа». Но уже и не стремятся отнюдь «давать ей дорогу другие народы и государства». А общество наше в массе своей, увы, все ещё недостаточно осознанно относится к той «ползучей управляемой катастрофе», в которой столько лет уже пытается выживать страна. Будто подтверждаются ироничные слова поэта: «Россия ко всему, что в ней содеется, // и в будущем беспечно отнесется. // Так, дева, забеременев, надеется, // что всё само собою рассосётся» (И. Губерман). То, что какие-то уж слишком уродливые плоды («мутантов») рождает Россия, насилуемая «бандитским капитализмом» (Дж. Сорос), трудовой народ и *народная* интеллигенция всей своей (еще не до конца ободранной) шкурой *ощущают*, а вот осознать, *понять* в полной мере свою жизненную несовместимость с этим монстром, обозначенным кем-то едко как «кафесоциорабизм» (капитализм + социализм /как эксплуатируемое наследство/+ феодализм+рабство) – они всё никак не могут. Ибо, среди прочего, круто заморожены как своими иллюзиями, так и бесстыдной демагогией предавшей свое назначение, прикормленной и обласканной режимом, *псевдоинтеллигенции*. То ли «вошедшей во власть», то ли ставшей уже самой властью. Эта квазиинтеллигенция (интеллигенция в формальном смысле, поскольку, ведь, обладает «верхним» образованием и «умственным» трудом, вроде как, занимается), своими эгоистическими, преступными деяниями и предательством по отношению к народным интересам всерьез скомпрометировала и дискредитировала благородный образ истинного интеллигента. И это «грех непрощаемый против духа святого», говоря библейским языком, ибо не зря же сказано в Евангелии: «Если бы вы были слепы, то не имели бы *на себе* греха; но как вы говорите, что видите, то грех остается на вас». Грех непростимый на том, кто видит, что ведет соблазненных им «малых сих» в пропасть, но «курса» менять не желает в безумной алчности и гордыни своей. На фоне этого удушающего Россию беспредела «реформ» (А. Н. Яковлев в приливе горделивой откровенности верно назвал их как-то «нормальной ползучей контрреволюцией») особенно лицемерным и ханжески-омерзительным выглядит то, – все нарастающее, по мере проявления признаков общего «деграданса» страны и режима, – «кокотничанье с боженькой» (В. И. Ленин), которому рьяно предаются власть и богатство имущие вкупе со своей «интеллигентской» обслугой. Зато все явственнее и заново актуальнее для «страдающего человечества, которое мыслит, и мыслящего человечества, которое подвергается угнетению» звучат идеи и заветы поистине великого мыслителя-революционера, научно-критически выработывавшего для человеческого мира «истинный лозунг борьбы», стремясь «разбудить мир

от грёз о самом себе, чтобы *разъяснить* ему смысл его собственных действий», ибо «сознание – такая вещь, которую мир *должен* приобрести себе, хочет он этого или нет». И разве это не прямая рекомендация истинному русскому интеллигенту сегодня – с точки зрения выполнения им первоочередной общественной функции-миссии в современной России: «Если конструирование будущего и провозглашение раз навсегда готовых решений для всех грядущих времен не есть наше дело, то тем определеннее мы знаем, что нам нужно совершить в настоящем, – я говорю *о беспощадной критике всего существующего*, беспощадной в двух смыслах: эта критика не страшится собственных выводов и не отступает перед столкновением с властями предрержащими» [11: 159]? И разве это целеуказание не вписывается вполне в вышеобозначенный менталитет классической интеллигентности, согласно которому «в передовой русской интеллигенции честным считалось вести революционную борьбу или, по крайней мере, быть в оппозиции к правительству, и бесчестным, подлым – уклоняться от борьбы и оппозиции»? Ибо наиболее совестливые представители такой интеллигенции «испытывали жгучую потребность очищения, чистоты перед народом, острое чувство не только честного, справедливого, человеческого отношения к народу, но именно внутренней чистоты перед ним, обнаженной и очищенной совести». И потому-то «стремление к чистоте становилось стремлением отдать и саму жизнь свою за дело революции» [12: 510]. Ах, как это «немодно» и даже «преступно» («экстремизм!») – завопят известные «витии») выглядит с точки зрения ныне властвующей «тоже-интеллигенции», возглашающей «лимит на революции в России», «примирение» всех и вся и т.п.! Но, как сказал великий сказочник, «позолота сотрётся, свиная кожа останется?» Доживём – увидим.

#### Библиографический список

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 23. Примечания.
2. Грамши Антонио. Тюремные тетради. В 3 ч. Ч. 1. М.: П.-изд., 1991.
3. Ленин В.И. Полн. собр. соч., т. 7.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 40.
5. Бердяев Н.А. Русская идея. «Вопросы философии», 1990, № 1.
6. Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. Лит. размышления философа. М.-1990.
7. Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29.
8. Гегель. Энциклоп. философ. наук. Т.1. Наука логики. М.1974
9. Лифшиц Мих. Эстетика Гегеля. В кн.: Эстетика Гегеля и современность. М. 1984.
10. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 1.
11. Кагарлицкий Б. Ю. Диалектика надежды. «СЛОВО». 1987.
12. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М. 1991.

**КОГНИТИВНЫЙ ДИССОНАНС, ИЛИ СЛЕПОТА ЗРЯЧИХ.  
К ВОПРОСУ О СОВРЕМЕННЫХ РЕФОРМАХ  
СОЦИАЛЬНОЙ СФЕРЫ В РОССИИ**

*Неужто тебе неведомо  
всегдашнее несоответствие между  
тем, что человек ищет, и что  
находит?*

*Н. Макиавелли.*

Слова «реформа», «преобразования», «инновация», «модернизация» стали чрезвычайно популярными в нашей политической и общественной лексике. У нас все время что-то реформируют, а что реформировать никак не получается, начинают модернизировать. Инновации следует принимать с энтузиазмом, сомнение в их необходимости выдает консерватизм и инерционность мышления, которые сейчас признаются, соответственно, восьмым и девятым смертными грехами. Тратятся деньги, кипят страсти в публичных дискуссиях, один за другим реформируются общественные институты: системы образования и здравоохранения, пенсионная система, ЖКХ, правоохранительные органы и т.п. Инновации сыплются на головы слегка оторопевшего населения непрерывно, при этом результаты реформ вызывают разочарование и недовольство у всех. У самих реформаторов – своей «непоследовательностью» и «осторожностью», у населения – излишней последовательностью и радикальностью.

И те и другие, впрочем, уверены, что корень проблемы кроется в недостатке денег. С точки зрения реформаторов денег не хватает на продолжение реформ, а с точки зрения населения – на нормальное функционирование той или иной сферы в прежнем режиме. Однако реформы сопровождаются увеличением финансирования реформируемых сфер, причем в разы. Так, Президент экспертного фонда социальных исследований «Эльф», доцент Государственного университета Высшей школы экономики Павел Кудюкин констатирует, что в 2000-2008 годах расходы на образование выросли в 4 раза, а на науку и инновации почти в 7 раз (сравнение приводится в постоянных ценах). При этом продолжается стагнация или падение основных показателей результативности этих отраслей. То есть сферы становятся все более и более не эффективными. В том числе и в освоении финансовых вложений.

Ситуация, однако, еще более драматична. Беда в том, что финансовые вливания последние несколько лет осуществляются как раз в разрушительные для социальной сферы мероприятия. Однако не надо

думать, что у нас плохо с *осуществлением* реформ. Все гораздо хуже. У нас плохо с *самой концепцией* реформ, и «непоследовательность» и «медлительность», на которые сетуют реформаторы, являются не следствием консерватизма, инерционности или неразвитости российских граждан, а их здоровой склонности к своевременному саботажу, который один только и спасает нас последние 20 лет. Да только ресурс этот исчерпаем, возможности его ограничены.

Из чего, собственно, исходят идеологи реформ? Прежде всего, из понимания результатов деятельности социальной сферы как совокупности услуг, предоставляемых населению на определенных условиях. Потребление этих услуг населением отождествляется с процессом потребления товаров в «лучших» традициях еconomics. Потребление есть удовлетворение потребности, потребность, в свою очередь, – стимул потребления, вот и основание для развития. Социальное содержание того, *что* потребляется и *что* на самом деле является в данном случае результатом процесса потребления, полностью игнорируется. Человек, получивший высшее образование, уподобляется человеку, купившему и съевшему гамбургер: и тот и другой удовлетворили свои потребности. Разница с точки зрения идеологов рыночных реформ только в том, что голод заставит человека снова и снова покупать гамбургер, а получение образования повысит стоимость самого человека на рынке труда. В любом случае и гамбургер, и образование ценны для человека с точки зрения удовлетворения потребности, которая может выступить в виде платежеспособного спроса. Структура такого спроса, таким образом, будет отражать структуру потребностей, что и обусловит полноту их удовлетворения, а заодно и эффективность экономики.

Структура потребности в образовании и его определенном содержании, например, будет детерминироваться структурой спроса на рынке труда. Медицинские услуги – вообще готовые товары, а их качество и добросовестность их предоставления обеспечит конкуренция. С ЖКХ все абсолютно понятно – за жилье и его содержание нужно платить, а эффективность деятельности управляющих компаний и ТСЖ опять-таки подстегнет конкуренция.

Но такая логика очевидно не применима к системе социальной защиты, тут даже самым убежденным неолибералам понятно, что потребность в социальном обеспечении и социальном обслуживании по определению не может принять вид платежеспособного спроса. Такая вот незадача, что потребности эти возникают чаще как раз тогда, когда человек не платежеспособен. И тут возникает идея адресной помощи, что означает просто-напросто, что общество берет на содержание наиболее бедных своих членов. Адресная помощь требует, правда, значительных затрат на выработку критериев ее предоставления, на выявление адресатов, на ее конкретную организацию и т. д. Затратный характер социальной



помощи, однако, соответствует неолиберальной концепции социальной защиты: она есть не более, чем неизбежные (и не эффективные с точки зрения экономики) траты на «социальную стабильность». Своего рода издержки рыночной экономики, неизбежно порождающей бедность. Социальная справедливость даже в таком кургузом понимании, согласно которому общество должно поддерживать нетрудоспособных своих членов, в неолиберальной концепции социального развития противостоит эффективности и понимается как неизбежное зло.

Эта стройная и по-своему красивая концепция не осуществляется в России с вожаемой для реформаторов последовательностью из-за непостижимой и неприятной для них привязанности российского населения к идее социальных прав, которыми они продолжают считать медицину, социальную защиту и образование. Конечно, за прошедшие 20 лет многое удалось сделать, и россияне потихоньку приучились платить за образование, даже отчасти (по факту) за среднее, за медицинскую помощь и даже стали привыкать к росту коммунальных тарифов, хотя и пытаются сдерживать его неоправданным (с точки зрения «рыночников») возмущением и выступлениями. И все-таки целиком избавиться от «затратного навеса над экономикой» в виде «раздутой социалки» все никак не удастся. Поэтому реформы социальной сферы последних лет направлены на ее реорганизацию, суть которой сводится к постепенному свертыванию социальных прав. Либо к прямому сокращению – в результате снижения доли бесплатного сектора социальной сферы, либо к косвенному – путем снижения качества в доступных и бесплатных отраслях. Плохая бесплатная медицина – это уже не право, а необходимость или обходиться без лечения, либо обращаться за платными медицинскими услугами. Плохое бесплатное образование снижает возможности социальной мобильности тех, кому доступно только оно и, тем самым, не выполняет своей роли сглаживания социальной дифференциации.

Но такое половинчатое решение никак не устраивает неолиберальных пророков. Оно недостаточно рыночное, оно лишь вынужденная уступка пресловутой социальной стабильности. Не решаясь полностью лишиться социальную сферу государственного финансирования, чтобы избавиться раз и навсегда от надоевших «бюджетников» (почему-то в российской политической и социальной аналитике это слово звучит совсем как «нахлебники»), реформаторы стремятся ограничить материальную и организационную поддержку государством учреждений социальной сферы. Ради этого и принимается печально знаменитый ФЗ-83.

Оставаясь верными рыночным критериям эффективности, все же необходимо понять, как выглядят с точки зрения рынка те или иные результаты работы социальной сферы. Здесь и возникают большие сложности. Ведь, результаты деятельности большинства отраслей

социальной сферы индивидуализированы, неосвязаемы и являются продуктом творчества, то есть по определению не могут быть сопоставлены ни с каким стандартом. Однако государству необходим критерий «эффективности», «конкурентоспособности», а, на самом деле – оправданности затрат. Оправданности, разумеется, с точки зрения той идеологии, в которой государственное финансирование социальной сферы является неизбежным злом и отступлением от принципов экономической (рыночной) эффективности. И тут начинается самое интересное. Под лозунгом оптимизации, модернизации и конкурентоспособности, в рамках самой что ни на есть рыночной и неолиберальной модели создаются механизмы бюрократического творчества, невысказанные, например, в рыночном и даже в «тоталитарном» СССР. Выдумываются нормативы, новые стандарты высшего и среднего образования, инструкции и показатели, по которым отныне государство будет оценивать работу социальной сферы и в соответствии с которыми будет выделять на нее деньги. Рыночный натиск становится триумфом бюрократических инициатив, на которые, к слову, и уходят в большинстве своем эти все увеличивающиеся финансовые потоки.

Получается то, что называется «не нашим-не вашим». Разумеется, предпочтение отдается измеримым критериям: количество больных, которых врач примет за смену, число койко-дней, число победителей олимпиад в качестве показателей успешности учителя и школы, размеры грантов на научные исследования, которые привлекают вузы, число научных публикаций и сборников и т.п. Погоня за цифрами постепенно заслоняет собственно работу, поскольку качество само по себе отчетной единицей не является. Требование предоставления в срок показателей приводит к тому, что составление отчетов становится отдельным видом деятельности работников социальной сферы, часто никак не пересекающимся с основной деятельностью. Кстати, в пиковые моменты реформирования этой самой основной деятельностью: обучением, лечением, наукой и т.п. – приходится заниматься между делом, урывая время от составления отчетов и обязательных для демонстрации своей активности документов.

Итак, самый заметный итог рыночных реформ социальной сферы – резкий рост расходов на бюрократический аппарат, дополнительная трудовая нагрузка на работников, которая большей частью оказывается «пустой», не производительной, поскольку связана, в основном, с производством отчетов.

Теперь неплохо бы подумать, а почему производство отчетов оказывается пустым и не связанным с основными задачами. Почему по мере реформирования социальной сферы производство «показателей» все больше отрывается от собственно производства знаний и здоровья,

научных и культурных результатов и, следовательно, от создания культурного, образованного и здорового во всех отношениях общества.

Здесь действуют одновременно три причины.

Одна связана непосредственно с самим механизмом оценки, при котором все многообразие человеческих проблем и потребностей, являющихся предметом труда в социальной сфере, все многообразие нестандартных решений, являющихся ее подлинным результатом, сводится к набору цифр или «отчетных единиц». То, **как** вы **вылечили** больных, становится менее важным, чем то, **сколько** больных вы **приняли** за свой рабочий день. Значит, не нужно тратить время даже на сложные случаи, нужно выполнять «план приема». То, **сколько** статей вы опубликовали, считается гораздо более весомым доказательством вашего профессионализма, чем то, **что** именно вы в этих статьях написали. Следовательно, нужно забыть о муках творчества и учиться скоростному методу набора текстов. Любых. То, что вы научили читать сотни детей или приобщили к математике «полных гуманитариев» не значит для отчета ничего, если вы не натаскаете к олимпиаде нескольких учеников, которые подтвердят вашу «компетентность». Естественно, не стоит тратить время на «среднячков», а нужно сосредоточиться на тех, у кого есть шансы победить на олимпиаде. Все просто, как апельсин. Время и силы даже у безгласных и покорных бюджетников все-таки ограничены. Это не означает, к счастью, что все как один врачи, учителя, ученые, преподаватели беззастенчиво халтурят. Отнюдь, нет. Возникает ситуация, которую политолог, директор Института Глобализации и социальных движений Борис Кагарлицкий назвал как-то «принуждением к халтуре». Ведь от показателей зависит финансирование, а теперь, с отменой ЕТС и введением новой системы оплаты бюджетных работников (ее можно смело назвать Новой Системой Недоплаты за труд) – и их зарплата. Но халтурить все равно начинают не все. И борьба с этим принуждением нередко становится дополнительной головной болью и без того не избалованных судьбой и властью бюджетников.

Вторая причина глубже и связана с состоянием нынешнего российского общества. В нем практически отсутствует субъект, способный сформулировать внятный запрос на **качество** образования и научных исследований. Мы видим, например, последние двадцать лет устойчивый спрос населения на образование, однако в существующих условиях ненужности **реальных знаний, подлинной образованности и профессионализма** эта потребность трансформируется в платежеспособный спрос на **сертификаты** об образовании. Та же петрушка получается с научными исследованиями: в их результатах нет реальной потребности, нет заказчика, которому нужны были бы реальные научные открытия и изобретения. Прикладные исследования, безусловно, могут принести прибыль и могут быть, следовательно, востребованы в

рыночной экономике. Да только для устойчивого и постоянного развития успешных прикладных исследований нужен систематический научный поиск, нужна постоянно работающая фундаментальная наука, потребность в которой не может стать содержанием частных коммерческих интересов. Слишком масштабны необходимые вложения и неопределенен результат, слишком велик срок от вложения до отдачи, да и сама отдача слабо гарантирована.

И дело не только в том, что в частных руках не может концентрироваться капитал, необходимый для осуществления фундаментальных научных исследований. Еще как может. Как известно, бюджеты некоторых транснациональных корпораций сравнимы с бюджетами некоторых стран, а то и превосходят их. И отдельные научные направления частный капитал поддерживать, конечно, может. Однако поддержка постоянно действующей системы фундаментальных научных исследований с поисковыми стратегическими задачами не может стать содержанием частных интересов, так как противоречит главному содержанию этих интересов – стремлению к прибыли, к умножению капитала.

Но нет работающей постоянно и востребованной науки – нет и научного сообщества, которое формировало бы ценность научной репутации и связанные с этим критерии качества, нет и устойчивой потребности в специальных знаниях и научной добросовестности. А финансирование получать нужно: университеты, институты, лаборатории работают. Выход один – производить отчеты.

И теперь – третья причина, по которой результаты осуществляемой сегодня реформы социальной сферы могут быть только такими, какие они и есть. В основу реализуемой сегодня в России концепции развития социальной сферы положено абсолютно неверное представление о ней как о внешней нагрузке на экономику. И такое же неверное стремление выжать из нее некие измеримые результаты, признанные рынком. Забавно, что в советской экономической науке социальную сферу именовали непроизводительной и отказывали ей каком-либо производительном результате. При этом, однако, в управлении ею прослеживалось понимание подлинного значения этой сферы для *производства общества и человека определенного типа*. В российской науке непроизводительную сферу переименовали в социальную, на словах признали ее значимость для развития производства, общества и государства, полностью проигнорировав на деле все это при выработке принципов управления ею.

Но потребление услуг социальной сферы является действительно производством человека и общества в целом. От качества этих услуг, их содержания зависит качество общества. Уровень образования, культуры, социального благополучия и здоровья индивида не является исключительно его личностной характеристикой, значимой только для

него самого. Этот уровень определяет структуру и содержание мотивации поведения людей, систему социальных ценностей и идеалов и, следовательно, социальные типы и модели поведения, доминирующие в обществе. Вложение в социальную сферу, таким образом, есть вложение в действительное развитие общества, понимаемое как развитие человеческих способностей и удовлетворение *подлинно человеческих* потребностей – в творчестве, созидании, реализации принципов справедливости и т.п. Рынок таких потребностей *по определению* увидеть не может, поскольку такие потребности не могут принять вид платежеспособного спроса или стать предметом частнособственнических интересов.

Не могу удержаться, от того, чтобы не привести очень точное соображение Фридриха Энгельса: «...Распределение, поскольку оно управляется чисто экономическими соображениями, будет регулироваться интересами производства, развитие же производства больше стимулируется таким способом распределения, который позволяет **всем** членам общества как можно более всесторонне развивать, поддерживать и проявлять свои способности».[1: 206.]

Кроме того, подлинная культура и наука, настоящее образование всегда должны производить больше, чем требует от них уже *осознанная* общественная потребность, тем более, выраженная в платежеспособном спросе. Без этой стратегической составляющей, без творческого поиска эти сферы обречены на суженное воспроизводство. Если всерьез говорить о сохранении культурного наследия, обеспечения равного доступа к культурным благам, развитию науки, образования и культурного потенциала нации, то нужно признать, что формировать все это можно только на основе единой концепции, к которой адаптация к рынку никакого отношения не имеет.

Есть еще одно свойство у социальной сферы, ограничивающее рыночные принципы управления ею, или вовсе препятствующее применению этих принципов. Это сетевой характер функционирования систем образования, культуры, науки. Общая эффективность (понимаемая как общественно значимый результат, как качество воспроизводства и развития общества и людей) социальной сферы зависит от того, как функционирует каждый, даже не слишком значимый с точки зрения результативности ее элемент. Рыночные реформы обрушиваются, как могут, на малокомплектные школы, небольшие художественные коллективы, провинциальные вузы. Свое стремление слить, объединить, укрупнить все, что можно, реформаторы объясняют желанием «повысить эффективность». На самом деле все эти «непроизводительные элементы» для идеологов рыночного процветания – наглядные материальные свидетельства «бесполезности и непроизводительности» социальных расходов.

Однако создавать, сохранять и развивать науку, культуру, образование, здравоохранение и систему социальной защиты можно, только поддерживая **каждый** элемент в этих системах, независимо от его коммерческой отдачи. Поддерживать сельскую школу, музыкальную студию и библиотеку в маленьком городе, провинциальный театр, региональные университеты. Но поддерживать реально, исходя из потребностей развития и совершенствования общества (не рынка, а именно общества, то есть людей) и с учетом логики развития этих сфер.

Сконструированные изначально по губительной для социальной сферы логике, упорно осуществляемые российским правительством реформы достигают успеха там, где подрывают основы функционирования образования, здравоохранения, науки, культуры, социальной защиты. Там, где логика созидания оказывается сильнее или просто дольше держится благодаря упрямству и «инерционности мышления» отдельных немодернизированных граждан, реформы терпят неудачу. Увы, временную, поскольку состояние социальной сферы и тенденции ее развития все больше свидетельствуют об успехе реформ.

А финансирование растет и, наверное, будет расти. Вопрос – финансирование чего и для чего? В нем-то все и дело, его-то и следует методологически верно осмыслить и выразить. И здесь мы неизбежно упираемся в сакраментальный вопрос при оценке всякой доктрины, выступающий идейно-теоретическим основанием определенной политико-экономической стратегии и соответствующего социально-политического курса. Лапидарно его можно выразить так: согласуется ли интерес **логики** (определяемой фактами действительности и ее объективными закономерными отношениями) с логикой **интереса** (определяемого социально-экономическим положением акторов данной доктрины)? Или между этими детерминантами (логикой и интересом) неизбежно возникает то, что в психологии называют *когнитивным диссонансом*, то есть противоречием между потребностями и интересами как мотивами деятельности с одной стороны, и самой деятельностью, вынужденной обстоятельствами, с другой.

Впрочем, это старая история. Еще молодой Энгельс в своем социологическом исследовании «Положение рабочего класса в Англии» констатировал, что со своей точки зрения правящий класс буржуазного общества «не может понять даже фактов, не говоря уже о вытекающих из них выводах. Просто не верится, чтобы классовые предрассудки и закоренелые предвзятые мнения могли в такой высокой – я бы сказал: в такой безумно высокой – степени ослеплять целый класс». И тем не менее, резюмировал он: «Этих людей ничто не научит, ибо их ослепляет то, что они считают своими интересами». Однако «развитие нации идет своим путем независимо от того, видит ли это буржуазия или нет, и в один

прекрасный день... оно поразит имущий класс такими неожиданностями, о которых и не снилось его мудрецам». [2: 364, 413 Прим.].

И тогда уж нельзя будет, уподобляясь шекспировскому Глостеру, отмахиваться: «Будь солнцем буква каждая – не вижу!».

#### **Библиографический список:**

1. Энгельс Ф. «Анти-Дюринг. Отдел II: политическая экономия». // Маркс К. Энгельс Ф., соч., 2-е изд., Т. 20.
2. Энгельс Ф. «Положение рабочего класса в Англии // Маркс К. Энгельс Ф., Соч., 2-е изд., Т. 2.

**Ю. М. Пасовец**

Курский государственный университет

### **ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ СОЦИОЛОГИИ КАК УЧЕБНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ ОСНОВНЫХ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ПРОГРАММ ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ**

Основная цель преподавания социологии студентам высшего учебного заведения заключается в формировании у них социологического видения мира, позволяющего адекватно ориентироваться в сложной и противоречивой социальной реальности. Социологическое видение мира складывается, прежде всего, из знаний о социальной действительности, умений понимать и анализировать сущность, причины и последствия социальных явлений и процессов, умений использовать социологические знания в повседневной жизни и профессиональной деятельности.

Современному человеку необходимо знать: что такое общество, из каких элементов и подсистем оно состоит, почему люди объединяются в группы, что представляют собой социальные институты, какие функции они выполняют, как происходят изменения в обществе, что такое глобализация, каковы ее последствия и т.д. Социологические знания формируют умения анализировать структурную организацию общества, социальные действия и взаимодействия, социальные институты, организации и процессы, актуальные социальные проблемы, оценивать конкретные жизненные ситуации и обосновывать собственный вариант их решения, характеризовать качество социологической информации, предоставляемой средствами массовой информации, научно-исследовательскими центрами изучения общественного мнения и др.

Обучение социологии выполняет присущие любому образовательному процессу три ключевые функции:

– образовательную, предполагающую усвоение обучающимися знаний, умений и навыков, формирование ключевых компетенций и опыта творческой деятельности;

– развивающую, связанную с развитием психики и личности учащегося: речи, мышления, сенсорно-двигательной, эмоционально-волевой и потребностно-мотивационной сфер личности;

– воспитательную, ориентированную на формирование у обучающихся научного мировоззрения, нравственных и эстетических представлений, мотивации поведения, ценностных ориентаций и других важных качеств личности.

При этом воспитывающий эффект преподавания реализуется через ряд компонентов обучения: содержание учебного материала, методы и формы организации обучения, деятельность преподавателя.

По сравнению с материалом других учебных курсов содержание социологии как учебной дисциплины, оперативно отражающей достижения современной социологической науки, обладает значительным воспитательным потенциалом. Социологические знания содействуют нравственному, патриотическому, гражданско-правовому воспитанию, формируют мотивы социально ориентированного поведения, создают условия для овладения оптимальными средствами коммуникации и социальной адаптации, для активного участия в продуктивной социальной деятельности.

Мультипарадигмальность и многосторонность социологии как науки и соответственно как учебной дисциплины, ее интегративный характер, ориентированность на практическую деятельность позволяют успешно использовать в процессе ее изучения инновационные технологии и методики обучения: ролевые игры (коллективные дискуссии, диалоги и полилоги в процессе группового решения учебных задач, деловые игры и др.), визуализацию учебного материала (применение арт-материалов, фотографий, кинофильмов), экскурсии и др. Включение инновационных методов обучения в преподавание социологии в вузе стимулирует интеллектуальную деятельность, раскрывает творческий потенциал студентов и способствует формированию у них активной профессиональной и жизненной позиции.

Воспитательные возможности социологии как учебного курса проявляются и при организации самостоятельной учебной работы студентов. В рамках данного курса самостоятельная учебная деятельность обучающихся может включать анализ и конспект первоисточников, участие в конкретном социологическом исследовании или выполнение самостоятельного исследовательского задания (например, наблюдение какой-либо социальной практики, интервью с несколькими представителями отдельной социальной группы), анализ и комментирование статей из научных социологических журналов, отражающих результаты исследования актуальных социальных проблем и т. д. Практика нашего внедрения в образовательный процесс подобных заданий показывает, что наибольший интерес у студентов вызывает



проведение учебных эмпирических исследований проблем студенчества посредством метода интервью. Организованная в таком направлении самостоятельная работа студентов способствует выработке умений самостоятельного поиска и использования социологической информации, самоконтроля и самоанализа, формирует необходимые для ученого качества – инициативность, ответственность, объективность и др.

На воспитание студентов оказывает существенное влияние и стиль педагогической деятельности. В педагогическом сообществе оптимальным стилем руководства учебно-познавательной деятельностью признан демократический стиль. В нем сочетаются уважительное отношение к учащимся, предоставление им определенной самостоятельности в организации обучения и последовательное руководство учебной деятельностью преподавателем. При этом преподавателю социологии при изложении учебного материала необходимо придерживаться принципа объективности и избегать идеологизации и политизации социологической информации. Еще М. Вебер подчеркнул значимость беспристрастного поиска и раскрытия истины и для социолога, и для преподавателя. По его словам, на лекции или в аудитории «следует, если, например, речь идет о демократии, представить ее различные формы, проанализировать, как они функционируют, установить, какие отдельные последствия жизненных отношений имеет та или иная из них... и стремиться, насколько это удастся, к тому, чтобы слушатель был в состоянии найти пункт, исходя из которого он мог бы занять позицию в соответствии со своими высшими идеалами. Но настоящий учитель остережется навязывать слушателю с кафедры какую-либо позицию, будь то откровенно или путем внушения» [Цит. по: 1: 216].

Для успешного осуществления воспитательной функции обучения социологии преподавателю следует отбирать учебный материал с учетом его воспитательного значения, а также стимулировать личностное восприятие учебной информации студентами, вызывать их активное оценочное отношение к изучаемому материалу.

В целом изучение социологии в процессе получения высшего профессионального образования способствует развитию творческого подхода к принятию решений, формирует готовность к преодолению трудностей и установку на принятие рациональных решений в сложных ситуациях, связанную с пониманием социальных оснований жизненных затруднений, осознанием личной ответственности за совершаемые действия, стимулирует мотивацию позитивного социального самоутверждения, в том числе на непрерывное повышение своей социально-профессиональной компетентности. Исходя из этого, преподавание социологии в вузе должно ориентироваться на использование как образовательного, так и воспитательного потенциала этой учебной дисциплины.

### Библиографический список

1. Руденко Р. И. Практикум по социологии: уч. пособие для студ. вузов. М., 1999.

**Ю. М. Пасовец**

Курский государственный университет

## **СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ПОДХОД В ИССЛЕДОВАНИИ СОЦИАЛЬНОЙ АДАПТАЦИИ НАСЕЛЕНИЯ\***

Социальная трансформация российского общества, обусловленная необходимостью модернизации его основ, становится основным фактором изменений условий жизнедеятельности населения и побуждает его адаптироваться к этим изменениям. В этих условиях возрастает научный и практический интерес к исследованию особенностей социальной адаптации россиян, связанных с использованием адаптационных ресурсов и его результативностью.

Одним из ключевых ресурсов социальной адаптации социального субъекта (индивида, социальной общности) выступает личностный ресурс, включающий возможности личности к приспособлению к изменившимся условиям жизни, к принятию и реализации определенных способов и моделей поведения и социального взаимодействия.

Полагаем, что раскрыть содержание личностного ресурса процесса социальной адаптации населения в социологическом исследовании позволит использование социокультурного подхода. Специфика данного теоретико-методологического подхода заключается в интегрировании трех фундаментальных измерений человеческого бытия: человек в его соотношении с обществом, характер культуры, тип социальности. Каждое из этих измерений не сводится к остальным и не выводится из них, но при этом они взаимосвязаны и влияют друг на друга. Социальное и культурное предстают как различные грани единого человеческого бытия.

Для данного подхода характерно понимание общества как сложной социокультурной системы, которое предопределяет рассмотрение социального процесса «с точки зрения оснащенности его знаниями, ценностями, нормами, образцами и стандартами *данного* (курсив наш. – Ю. П.) конкретного вида культуры» [2: 15]. Понимание социального процесса как социокультурного распространяется как на социальные процессы, связанные с производством и распределением научных знаний, эстетических ценностей, социализацией поколений в системе образования,

---

\* Работа выполнена по гранту Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых «Активные стратегии экономической адаптации населения как социальный ресурс модернизационных процессов в современной России» (МК – 60.2011.6)

так и на экономические, политические, духовно-идеологические процессы повседневной жизни людей. Тем самым при социокультурном исследовании изучается мера насыщенности элементами культурного процесса (знаниями, ценностями, нормами, образцами, верованиями и др.) политических, экономических, трудовых, собственно социальных, межличностных, внутрисемейных процессов [2: 15–16].

Личностный ресурс включает ценностные ориентации, установки, идеалы, убеждения и другие компоненты духовного мира людей, которые определяют мотивацию социального поведения как индивидуальных, так и групповых акторов – социальных общностей и групп. Соответственно мотивация населения к адаптации в трансформирующемся обществе и включению в процесс реализации модернизации российского общества задается содержанием доминирующих ценностей, социокультурных установок, идеалов и других элементов духовной культуры россиян. При этом особую роль в системе мотивирующих факторов играют ценности и социокультурные установки.

Ценности являются устойчивыми личностными образованиями, которые определяют содержание целей социальной адаптации. Ценности представляют собой объекты – идеи и вещи, взятые как предметы потребностей человека. К числу таких объектов, по отношению к которым осуществляется формирование ценностей, обычно относят: природу человека, идеал личности; картину мира, восприятие и понимание природы; место человека, его роль в системе мироздания, отношение человека к природе; отношение человека к человеку; характер общества, идеал общественного устройства [5: 339]. В силу этого спектр ценностей достаточно разнообразен: моральные и этические, идеологические, политические, религиозные, экономические, эстетические и др. Ценности составляют вершину сложной, многоуровневой структуры, которой является система ценностных ориентаций личности, и вместе с тем являются ядром культуры.

Формирование личностных ценностей осуществляется в процессе социальной деятельности человека, функционирования и развития его потребностей, повседневного выбора социальных способов их удовлетворения и влияния социальных стандартов этих способов. Постепенно ценности приобретают самостоятельное от потребностей и социальных стандартов существование и превращаются в элемент личностной структуры. В таком качестве ценности выполняют функцию ориентиров среди объектов внешнего социального мира, придавая им личностную значимость, обозначая их отношение к потребностям, интересам и стремлениям человека. В этом контексте представляется существенным привести определение ценностей, предложенное Н. Ф. Наумовой: «Ценности – это любой материальный или идеальный, действительный или воображаемый предмет, по отношению к которому

люди занимают позицию личностной оценки, придают ему важную роль в своей жизни, и стремление к обладанию им ощущают как потребность» [3: 36]. Итак, превращаясь из социальных стандартов в личностные ориентиры (стандарты), ценности определяют направленность жизнедеятельности личности.

Основная функция ценностей заключается в выборе между желаемым и возможным, между альтернативами. Ценности проявляются в момент выбора и оценивания. Важно также подчеркнуть, что ценности дают основания для порядка предпочтений альтернатив (целей и средств), их отбора и оценки; определяют некоторые «границы» действий, то есть не только направляют, но и регулируют действия. В этой связи обратимся к определению ценностей, данному К. Клакхоном и Ф. Стродбеком: Ценности выступают как «сложные, но хорошо организованные... принципы... которые упорядочивают и направляют непрерывающийся поток человеческих действий и мыслей в соответствии с необходимостью решать «обычные» человеческие проблемы» [Цит. по: 4: 439]. Авторы выделяют основные универсальные проблемы, с которыми сталкивается каждый человек. К числу таких универсальных проблем авторы относят вопросы: о природе человека, связи человека с природой и сверхъестественным, времени человеческой жизни, модальности человеческой активности, модальности отношений между людьми. Разнообразие решения этих проблем разными людьми, социальными группами, имеющих различные системы ценностей, определяет существенные отличия культур, субкультур и культурных ситуаций.

В контексте исследования социальной адаптации населения в трансформирующемся обществе особую значимость приобретает вопрос о распространенном(ых) в социальной общности типе(ах) модальности человеческой активности, который определяет ориентацию на выбор и реализацию определенной модели адаптивного поведения.

Говоря о ценностях как о принципах жизнедеятельности индивида, К. Клакхон и Ф. Стродбек формулируют вопрос следующим образом: «Какова модальность человеческой активности?» Ответ на этот вопрос обуславливает ориентацию на тип активности, на самовыражение в действии. Авторы выделяют три типа человеческой активности: бытие, становление и преобразование. Бытие предполагает относительно пассивное пребывание в окружении. Становление означает ориентированность личности на собственное развитие. Преобразование связано со стремлением изменить окружение и достичь желаемого результата [4: 439].

На наш взгляд, доминирование в системе ценностных установок ориентации на бытие определяет пассивный характер социальной адаптации субъекта, а ориентаций на становление и преобразование – активный характер этого процесса. При этом становление как

преобладающий тип человеческой активности связано с изменением или совершенствованием себя, своего внешнего облика и внутреннего мира; преобразование – с конструированием социального пространства.

Помимо направленности на принятие реальности / ее изменение тип человеческой активности может определяться и ориентацией на рутинность/инновационность. Усвоение и использование традиционных, устоявшихся способов поведения и взаимодействия характеризует рутинную социальную адаптацию, в то время как создание и апробация новых поведенческих моделей – инновационную. При этом реализация инновационных адаптивных способов поведения требует значительных личностных затрат и в условиях социальной трансформации сопровождается риском.

В этом плане представляется интересной типология индивидов, различающихся по реакции на инновацию, предложенная Э. М. Роджерсом. Первый тип адаптантов («новаторы») – это те, кто охотно принимает новые вызовы времени, новые идеи и готов идти на риск. Вторая группа адаптирующихся индивидов («ранние последователи») представлена традиционными лидерами в своей среде, которые идут вслед за новаторами, принимают новинки быстро, но с осторожностью. Третья категория («раннее большинство») включает лиц, не являющихся лидерами, неторопливо оценивающими инновации, воспринимающими новые идеи раньше остальных; они следуют за «ранними последователями». Четвертый тип адаптантов («позднее большинство») составляют скептически настроенные индивиды, принимающие новинки после того, как их апробирует «раннее большинство». Пятая группа субъектов («отстающие») является приверженцами старого, привычного порядка, принимает изменения после потери ими новизны и приобретения характера традиции [1: 127].

Выбор ориентации на тип активности и соответственно вида социальной адаптации (активной – пассивной; рутинной - инновационной социальной адаптации) зависят от характеристик внешней среды и качества других составляющих адаптационного потенциала субъекта. Неопределенность условий жизнедеятельности субъекта, ограниченность экономического, образовательного и других его ресурсов могут приводить к выбору более инертной стратегии адаптации.

В условиях продолжающейся трансформации российского общества и необходимости активизации модернизационных процессов в нем социальная ситуация для большинства населения оказывается достаточно неоднозначной и одновременно требует от россиян формирования и осуществления новых адаптационных способов и моделей поведения, продуктивных и для реализации собственного потенциала, и для развития общества. В этой связи научно-практическую значимость приобретает выявление и анализ типов адаптантов в российском обществе,

выбирающих определенный тип активности и соответственно вид социальной адаптации, распространенность этих типов.

Что касается социокультурных установок как компонента личностного ресурса социальной адаптации населения, то в общественном сознании установки существуют в виде устойчивых форм взаимодействия, включающих соответствующие наборы стандартов поведения, отношений, действий, суждений и т. п., которые воспринимаются и воспроизводятся в поведении без их обязательной сознательной оценки. Они выступают как привычные формы активности, облегчающие вход, выход, адекватные действия людей в ситуациях, которые требуют совместных действий. Формирование культурных установок осуществляется в процессах социального взаимодействия, главным образом на групповом уровне. Принятие культурных установок является фактором, формирующим способы чувствования, мышления, действий личности, ее устойчивые структурные составляющие: черты характера, преимущественные эмоциональные состояния, предрасположенность по отношению к оценке внешних событий и т. п.

В качестве оснований культурных установок рассматриваются целостные характеристики человека в его взаимосвязях с обществом и природой. Целостные представления о жизнедеятельности человека обеспечивают устойчивость и адекватность реагирования соответствующим образом на определенный тип жизненной ситуации, поддерживают единство человека с окружением и с самим собой. Стихийно регулируя социальное поведение человека, культурные установки также как и ценности задают направленность его жизнедеятельности.

Культурные установки представляют собой характеристики социальной действительности, поэтому установить их наличие и содержание можно, лишь проанализировав реальную жизнедеятельность индивидов и социальных групп. В этом плане проявляется необходимость проведения социологического исследования, направленного на выявление и характеристику доминирующих социокультурных установок населения на характер взаимодействия с обществом, готовность к участию в его модернизации, стремление к инновационной активности и др.

Таким образом, применение социокультурного подхода в исследовании социальной адаптации населения дает возможность охарактеризовать ценностные ориентации, установки, идеалы, убеждения и другие компоненты личностного ресурса, выступающие ценностно-нормативными регуляторами процесса адаптации. Вместе с тем для раскрытия специфики актуализации данного ресурса населения в условиях социальной трансформации российского общества необходимо проведение эмпирического исследования.

### **Библиографический список**

1. Корель Л. В. Социология адаптаций: Вопросы теории, методологии и методики. Новосибирск, 2005.
2. Минюшев Ф. И. Предметное поле социологического исследования // Социокультурное исследование / Под ред. Ф. И. Минюшева. М., 1994.
3. Наумова Н. Ф. Социологические и психологические аспекты целенаправленного поведения / отв. ред. В. Н. Садовский. М., 1988.
4. Орлова Э. А. Культурная (социальная) антропология. М., 2004.
5. Яковлев А. М. Социальная структура общества. М., 2003.

**Л. Я. Плешакова, Н. Борисов**  
*ПГПУ им. В. Г. Белинского*

## **ПОСТМОДЕРНИЗМ КАК ВЫРАЖЕНИЕ ДУХОВНОГО СОСТОЯНИЯ ЭПОХИ**

Проблемы постмодернизма активно обсуждаются в научных кругах на протяжении последних трёх десятилетий. Это время характеризуется изменениями в технологиях, экономике, социуме, культуре. Изменения вызревали и совершались на протяжении второй половины XX века и во многом определили собой и окружающую действительность и, в особенности, внутренний облик человека. На рубеже тысячелетий человечество, как правило, стремится подвести итоги прошедшего пути и определить перспективы на будущее. Рефлексируют по этому поводу все, кто способен рефлексировать и, в первую очередь, представители искусства и философии. Подводя итоги индустриальной цивилизации, человечество не увидело ясных очертаний будущего, запуталось в оценках прошлого и не уверено в стабильности настоящего. Одни люди, потеряв жизненные ориентиры, обратились к колдунам и ясновидцам, другие стали ожидать конца света, третьи решили «не заморачиваться» и жить «одним днём» и т. п. Это новое умонастроение и нашло своё отражение в постмодернизме.

Мироощущение человека весьма своеобразно: живя лишь настоящим, человек не способен дать долгий прогноз своей деятельности, он стремится все сделать здесь и сейчас. Отсюда вытекает проблема кредитования, когда человек реализует свои потребности, совершенно не задумываясь о дне завтрашнем.

Ощущение кризиса, к которому ведёт ускоренное развитие научно-технического прогресса, не сопровождающееся таким же духовно-нравственным прогрессом, первыми выразили представители искусства. Появилась новая эстетика с её символами, метафорами, предчувствиями и предостережениями. Реальность стала выражаться в нереальных образах. Вспомним ощущение тягучести времени и «текущих» часах С. Дали; литература осваивает жанр антиутопии (Е. Замятин и др.), описывает такие

детали быта и физиологии человека, о которых ранее и упоминать-то считалось неприлично (Д. Джойс), заменяет живую жизнь игрой, свободу – иллюзией, образ человека образом марионетки (Г. Гессе) и т.д. В философии ещё был жив оптимизм, подпитываемый научно-технической революцией. Учёные и философы ещё не утратили веру в идею репрезентации и в то, что созданная ими картина мира, хотя и корректируется развитием науки и практики, в целом адекватно отражает действительность.

К 70-м годам XX века эти иллюзии постепенно рассеиваются. Складывается новая постнеклассическая наука, изменившая во многом наши представления о мироздании, о месте Земли в Космосе, о человеке и человечестве, появилась новая философия науки. Философы пересмотрели содержание многих фундаментальных категорий: развитие, пространство, время, причинность, объект, субъект, истина и т.д. Не случайно, по свидетельствам друзей и коллег, немецкий философ К. Ясперс назвал это время «вторым осевым временем», но, к сожалению, не успел развернуть эту идею в теорию.

Наступило разочарование и в философских теориях. Мир в очередной раз оказался сложнее и непредсказуемее его рациональных схем. Мы живем в эпоху постмодерна, которая показала, что при всей значимости и, увы, неостребованности метафизических проблем, необходимо обратиться к обсуждению насущных проблем.

Итак, постмодернизм представляет собой феномен культуры позднеиндустриального общества. Вместе с тем он выходит за рамки культуры и в той или иной мере проявляется во всех сферах общественного бытия. В целом постмодернизм предстает сегодня как особое духовное состояние и умонастроение, как образ жизни и даже некая эпоха. Постмодернистское умонастроение несёт в себе печать разочарования в идеалах и ценностях Возрождения и Просвещения с их верой в прогресс, торжество разума, безграничность человеческих возможностей. Общим для различных национальных вариантов постмодернизма можно считать его отождествление с именем эпохи «усталой», «энтропийной» культуры, отмеченной эсхатологическими настроениями, эстетическими мутациями, диффузией больших стилей, эклектическим смешением художественных языков.

В социальной сфере постмодернизм соответствует обществу потребления и массмедиа, основные характеристики которого выглядят аморфными, размытыми и неопределенными. Это общество всеобщего конформизма и компромисса. К нему все труднее применять понятие «народ», поскольку последний всё больше превращается в безликий «электорат», в аморфную массу «потребителей» и «клиентов».

Культура всё больше направлена на формирование установки на потребительство (консюмеризм). Это означает установку на формирование



потребительской психологии, ограничение интересов массового человека потребительством: потреблять, не затрачивая особых интеллектуальных усилий. Поэтому культурные тексты, предлагаемые человеку, просты и легко воспринимаемы, даже примитивны. Цель культуры – сделать из человека потребителя, формируя соответствующий образ жизни. Он должен потреблять то, что ему предлагают, т.е. стать пассивным, некритичным потребителем культурной и любой другой продукции: косметики, медикаментов, автомобилей, модной одежды и т.п. Все средства, все технические достижения работают на это. В быт и потребление должны быть направлены усилия и интересы обывателя, поскольку массовая культура стремится представить цель производства как акт потребления и постоянный рост потребления, для чего широко используется реклама. Несмотря на то, что она лишена уникальности, будучи ориентированной на стандарт, реклама убеждает, рекомендует, привлекает, угрожает, уговаривает покупать только чай «Беседа», пиво «Клинское» или «Комет каждый день». На рекламу тратятся огромные суммы, которые окупаются, поскольку, невзирая на примитивность, она оказывает необходимое воздействие. Насаждая в людях различные желания, современная реклама способствует развитию потребительского сознания, обращенного лишь на материальную сферу жизни.

Концентрированным выражением этих процессов и средством реализации коммерческой функции культуры стала реклама. Она построена на легко запоминаемых, узнаваемых образах-клише, будь то зубная паста, очередная поп-звезда, новый кинофильм, способы и средства лечения от определенных или всех болезней сразу. Современные культурологи, писатели, например, американский писатель Д. Микеш указывает на то, что общественное мнение, вкусы, сама культура направляются и определяются фирмами, производящими слабительное, сигареты, мыло, сыр. В обществе массового производства, и потребления, их роста она необходима для сбыта товаров, стимулирования потребления, расширению рынка. Производители рекламы утверждают, что они дают широкий простор для свободного выбора. Критики видят в ней навязывание стандартов, манипуляции потребителем и, соответственно, давление, ограничение свободного выбора.

Роль телевидения и средств массовых коммуникации в современном мире невозможно переоценить. Хорошо прослеживается влияние ТВ-культуры на сферу межличностных отношений и на формирование личности в целом. Телесериалы не внедряются, они просто вторгаются в личную жизнь: люди подстраивают режим дня, руководствуясь временем показа очередной серии - и вот уже не телевизор служит человеку, но человек служит ему, превращая телесериалы в ценность, более значимую, нежели события реальной жизни.

Исследователи феномена “телевизионной” семьи отмечают также и факт трудности вхождения в общество молодого поколения, выросшего перед “голубым экраном”. Такие подростки затрудняются в совершении элементарных социально значимых действий, у них весьма низка социальная компетентность, в первую очередь из-за ограниченности представлений о методах и жанрах межличностных взаимодействий. Усвоенные большинством из них гипертрофированные представления о жизни препятствуют формированию у них навыков поведения, адекватных реальным жизненным ситуациям.

Играя роль усилителя чувств, электронной нервной системы, телевидение стало, по мнению А. Крокера и Д. Кука, художественной квинтэссенцией постмодернизма, путеводителем по руинам современной культуры, символом паразитической культуры соблазнов, квантовой ступенью шизоанализа. Все это побудило их выдвинуть концепцию эстетики постмодернизма как последней, художественной фазы капитализма, превратившегося из общества потребления в общество избытка. По мысли авторов, постмодернизм, как адекватная эстетическая форма посткапитализма, является средством от самопаралича потребительства. Искусство, дизайн, стайлинг необходимы для функционирования «избыточной экономики», сталкивающейся с кризисами перепроизводства. Эстетизируя продукцию, культура постмодернизма дает импульсы экономике, препятствует самоликвидации труда и капитала. В этом смысле «искусство – высшая стадия капитала в его эстетизированной фазе».

Нельзя не согласиться с современным немецким философом В. Шубартом, когда он пишет, что ещё никогда не было такой культуры, подобной прометеевской, которая бы с такой энергией и односторонностью стремилась к чувственным удовольствиям, к примитивным утехам плоти, осмеивая заботу о спасении души; и никогда не было культуры, которая бы сделала человека более несчастным и жалким, как эта. Хотелось бы продолжить эту идею тем, что, на наш взгляд, не было такой культуры, которая так фаталистично и целеустремленно стремится к своему саморазрушению, или даже самоуничтожению.

В обществе постмодерна весьма типичной и распространённой фигурой выступает «яппи», что в буквальном смысле означает «молодой горожанин-профессионал». Яппи сегодня – новые гедонисты, это преуспевающие представители среднего слоя, лишённые каких-либо «интеллигентских комплексов», целиком принимающие удобства современной цивилизации, умеющие наслаждаться жизнью, хотя и не совсем уверенные в своем благополучии. Этим людей критикуют за чрезмерное усердие в погоне за американской мечтой и такую философию бизнеса и жизни, в которой не принято обращать внимание на тех, кто остался позади. Часто внешними проявлениями мировоззрения «яппи»

выступают цинизм, прагматизм и презрение по отношению к менее успешным людям.

«Яппи», как правило, не имеет близких друзей, лишь широкий круг завязанных знакомств. «Яппи» и есть те потребители, из которых состоит «общество потребления». Они стильно одеваются, следят за веяниями моды, поддерживают себя в хорошей физической форме, занимаясь в фитнес-центрах. Но зачастую за всей этой прекрасной оболочкой скрывается огромное количество психологических дефектов и расстройств, связанных с тем, что работа в сфере бизнеса требует высочайших нервных затрат. Но все свои переживания они максимально стараются скрыть от окружающих, чтобы выглядеть конкурентоспособным в современном капиталистическом мире. Пожалуй, единственный выход их страстей происходит в кабинете психоаналитика.

Ещё одной ключевой фигурой является «зомби», представляющий собой запрограммированное, конформное существо, лишённое личностных свойств, неспособное к самостоятельному мышлению. Это в полном смысле слова массовый человек, его нередко сравнивают с магнитофоном, подключенным к телевизору, без которого он теряет жизнеспособность.

Психологический фон постмодернистского мироощущения, связанный с беспокойством, яростью, галлюцинациями, безумием, с особой рельефностью проявляется в живописи, скульптуре, фотографии, кинематографе, видеороке, моде. Театр жестокости фотографа Ф. Вудмен, электронные скульптуры Р. Краус, Т. Брауна подтверждают данную Ж.-Ф. Лиотаром характеристику искусства постмодернизма как изображения неизобразимого, свидетельства непредставимого, отказа от ностальгии по невозможному совершенству, воплощавшемуся в эстетическом вкусе и художественной форме, и их исчезновении под знаком пародии.

Постмодернистское мировоззрение лишено вполне устойчивого внутреннего ядра. В античности таковым выступала мифология, в средние века – религия, в эпоху модерна – сначала философия, а затем наука. Постмодернизм развенчал престиж и авторитет науки, но не предложил ничего взамен, усложнив человеку проблему ориентации в мире. В целом мироощущение человека постмодерна можно определить как неофатализм. Его особенность состоит в том, что человек уже не воспринимает себя в качестве хозяина своей судьбы, который во всём полагается на самого себя, всем обязан самому себе, а скорее, плывёт по течению жизни.

Таким образом человечество постепенно отказало в доверии Богу, Разуму, Науке, а теперь и Философии. Всеобщее разочарование, отказ от прошлого и его традиций вызвали тягу к разрушению. Деструктивизм стал ведущей идеей постмодернизма. Наиболее подробно принципы деконструкции выразил Ж. Деррида. В центре внимания оказывается текст, под которым понимается всё, что может быть написано, проговорено,

изваяно и т.п., то есть выражено в знаковой форме. Текст надо понимать как самоконструирующийся феномен. Деконструкция текста – это преодоление метафорических смыслов, содержащихся в нём; она позволяет понять, что в тексте заложено множество смыслов, не связанных с его автором и адресатом; текст рассказывает свою собственную историю, вступая в противоречие с самим собой. Но создать абсолютно деконструктивный, очищенный от любой метафизики текст, невозможно.

Ж. Бодрийяр рассматривает с точки зрения знаковости социальную историю, видя в ней прежде всего историю развития способа обозначения. С эпохи Возрождения знаковые коды получают относительную самостоятельность от референтов, процесс этот получает окончательную реализацию в конце XX века. Эволюционируя, знак утрачивает связь с реальностью и становится симулякр. Симулякры, по Бодрийяру, порождают реальность, а не наоборот. Симулякр стал основным понятием постмодернистской эстетики, заняв то место, которое в традиционной эстетике занимал художественный образ.

Симулякр – образ отсутствующей действительности, правдоподобное подобие, лишённое подлинника, поверхностный, гиперреалистический объект, за которым не стоит какая-либо реальность. Это пустая форма, самореференциальный знак, артефакт, основанный лишь на собственной реальности. Симулякр подобен макияжу, превращающему реальные черты лица в искусственный эстетический код, модель. Перекомбинируя традиционные эстетические коды по принципу рекламы, конструирующей объекты как мифологизированные новинки, симулякры провоцируют дизайнизацию искусства, выводя на первый план его вторичные функции, связанные с созданием определенной вещной среды, культурной ауры. Переходным звеном между реальным объектом и симулякром является кич как бедное значениями клише, стереотип, псевдовещь. Таким образом, если основой классического искусства служит единство вещь-образ, то в массовой культуре из псевдовещи вырастает кич, в постмодернизме – симулякр. Символическая функция вещи в традиционном искусстве сменилась её автономизацией и распадом в авангарде (кубизм, абстракционизм), пародийным воскрешением в дадаизме и сюрреализме, внешней реабилитацией в искусстве новой реальности и, наконец, превращением в постмодернистский симулякр – «вещеобраз в зените». Если реализм – это «правда о правде», а сюрреализм – это «ложь о правде», то постмодернизм – «правда о лжи», означающая конец художественной образности.

Проясним своё понимание термина «симулякр». В симулякре мы видим разрыв между знаком и смыслом. Знак всегда материален: слово, звук, картинка и т.п., другими словами, это в широком смысле – предмет. Кроме предметного значения знак имеет смысловое значение. Смысл определяется людьми и закрепляется в индивидуальном и общественном

сознании. Так, засушенный ландыш может иметь разный смысл для разных людей: просто засушенный цветок, образец лекарственного растения, память о первой любви и т.д. Отсюда возникает возможность использовать один и тот же знак в разных смыслах, подменять один смысл другим. Этим широко пользуются политтехнологи всех времён и народов (заметим, ещё до возникновения термина «политтехнология»). Так происходит «кража» лозунгов, праздников, внедрение мифов в массовое сознание, а главное, происходит «девальвация» слова: слова – знаки «живут» независимо от смыслов. Люди с ранних лет приучаются «играть словами», не задумываясь о смыслах. Современное всеобщее тестирование в школах и вузах вместо устных выступлений и экзаменов блокирует механизмы развития логичного, критического, самостоятельного мышления. В результате общеупотребительные слова становятся симулякрами, часто меняя свой настоящий смысл на противоположный. Например, «реформа образования» по смыслу означает систему мер и структурных изменений, приводящих к повышению качества образования; на самом деле этими словами прикрывается развал образования. Университетский диплом был символом и свидетельством высшего образования и образованного человека. Увы, этот символ тоже потерял свой смысл. В некоторых случаях он говорит лишь о том, что владелец оплатил обучение в вузе и диплом. Георгиевская ленточка, символ мужества и воинской славы, превращается в последние два года в «бантик», украшение для сумочек, автомобилей и т. п. В этом (2011) году Сбербанк выдаёт эти ленточки как награду тем пенсионерам, кто оформил накануне 9 Мая банковскую карту. Существует множество комментариев и по названиям и по другим поводам, предположений о том, кто и для чего допускает (или специально совершает) этот разрыв знака и смысла. Человек разумный превращается в человека – зомби, прикованного к телиащику или компьютеру, не способного мыслить самостоятельно. Постмодернисты и философы других направлений хотя зафиксировали этот факт по-разному, но осмыслили его. То, что французы назвали симулякрами, Е. Замятин немного раньше назвал новоязом. Язык – одно из материальных выражений культуры, освоение языка – приобщение к культуре, освоение новояза – зомбирование.

Чтобы избежать всех описанных негативных последствий господства постмодернистских настроений в обществе необходимо разработать реальные созидательные программы, заказ на которые делает государство, правительство. К сожалению, российское правительство даёт иные заказы.

Таким образом, постмодернизм в большей степени тяготеет к форме, оставляя содержание пустым. Кризис культуры, начавшийся с разочарования в ценностях безграничного могущества человеческого разума и человеческого существа в целом, в постмодернизме выражается в гедонистической эстетике всепотребления. Потреблять – значит жить,

потреблять ради потребления. Потребитель заполняет пустоты своей души шедеврами кича. Можно ли назвать яппи и зомби личностями, способными вывести культуру из эпохального кризиса? Скорее они носят печать разочарования и способны лишь в ещё большей степени углубить те тенденции и явления, происходящие в современной культуре. Постмодернизм есть дорога, ведущая в неизвестность; это отказ от прошлого, но не ради будущего, а ради потребности в наслаждении настоящим.

#### **Библиографический список:**

1. Гобозов Н. Кризис современной эпохи и философия постмодернизма //Философское общество. 2000. №2. С. 34-45.
2. Дубровский Д. И. Проблема «другого сознания» // Вопросы философии. 2008, № 1.
3. Кутырев В. А. Философский образ нашего времени (безжизненные миры постчеловечества). Смоленск, 2006.
4. Силичев Д. А. Постмодернизм: экономика, политика, культура. Уч. пос. М., 1998.
5. Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 2000.
6. Садовский М. Г., Глисков А. А., Телевизионная семья : является ли телевизор агентом социальной работы? Вестник Пс и КРР. 1997., с. 77.
7. . Kroker A., Cook D. The Postmodern Scene. P. 19.
8. Бодрийяр Ж., Система вещей. М., 1995.

**М. Саратовцева**

*(научный руководитель профессор А. Б. Тугаров)*  
ПГПУ им. В. Г. Белинского

### **ДЕВИАНТНОЕ ПОВЕДЕНИЕ КЛИЕНТА КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ СОЦИАЛЬНОЙ РАБОТЫ**

В социальной философии сложился подход, согласно которому деятельность человека является основой, благодаря которой происходит развитие личности и выполнение ею различных социальных ролей в обществе. Говоря о девиантном поведении личности, мы всегда подразумеваем, что оно заведомо нарушает принятые нормы и правила, установленные в обществе, тем самым представляя угрозу для всей социальной системы. А с другой стороны, большинство социальных отклонений, нарушая стабильность общественной системы, эту стабильность и поддерживают. Вот и возникает противоречие, когда мы видим двоякую роль социальных отклонений.

Взгляд на данную проблему не может быть односторонним, тем более, что девиантное поведение изучается многими науками, такими, как психология, этика, философия, социальная работа и т. д. Поэтому, говоря о девиантном поведении, мы затрагиваем сферу его изучения с разных

сторон. Особенно интересным предстает рассмотрение проблемы девиантного поведения в философии социальной работы. Социальная философия содержит в себе моменты, которые касаются человеческой жизни и мира, в котором она протекает. Многое в жизни личности зависит от того, как она реагирует на те или иные ситуации, происходящие в ее жизни, осознает ли она свои поступки, считает ли себя свободной или рабом обстоятельств и т.д. Философия социальной работы – та область, которая представляет собой интегрированный подход к изучению девиантного поведения, выражающаяся не просто в тесном взаимодействии философии и социальной работы, но и в решении данной проблемы клиента, которая теперь становится философской проблемой.

На сегодняшний день изучение девиантного поведения становится междисциплинарной проблемой, требующей от специалиста не просто определенной системы знаний, но и разносторонних взглядов на данную ситуацию. Философия, выступая методологической основой социальной работы, определяет общие принципы и подходы к пониманию проблемы девиантного поведения клиента. Так как вся деятельность социального работника связана с человеком, его взаимоотношениями с окружающими людьми, и, следовательно, направлена на совершенствование человеческих отношений, то и социальная философия имеет большое значение для понимания проблем социальной работы, одной из которых является проблема девиантного поведения личности.

Наука о социальной работе включает теоретический и практический аспекты. По мнению В. Н. Ярской, теоретический аспект включает в себя философию социальной работы. Одним из предметных полей философии социальной работы являются феномены общественных отношений, отягощенные социальными и индивидуальными неравенствами потенциалов жизненных сил и возможностей для их реализации [См.: 2]. Поэтому изучение девиантного поведения клиента актуально в контексте философии социальной работы. Внутренняя противоречивость свободы личности обуславливает возникновение девиантного поведения. С социально-философской точки зрения личность является «творцом» собственной судьбы. Сделанный личностью выбор, принятое решение означает, что она готова взять на себя всю полноту ответственности, в том числе за то, что она не смогла предусмотреть (это касается и девиантного поведения личности). Философия социальной работы в отношении таких клиентов служит мощным «проводником» в решении проблем, каждая ситуация рассматривается не как отдельный акт чего-то происходящего, а как взаимосвязанность. Поэтому философия социальной работы призвана помочь выяснить причины возникновения такого поведения, определить источник личностных переживаний, не забывая о том, что личность создается «объективными обстоятельствами». Так как личность – «социальное лицо» человека, плод его социализации в процессе

онтогенеза, то процесс усвоения человеческим индивидом определенной системы знаний, норм и ценностей, позволяющих ему функционировать в качестве полноценного члена общества, превращает человека в полноценное социальное существо. В своей повседневной деятельности индивид выступает и самоутверждается как личность. В. Н. Ярская пишет о том, что «идеальных условий для любой деятельности практически не бывает. Чаще всего имеют место большие или мелкие, внешние или внутренние помехи, которые нормальное активное состояние могут изменить, превратив его в трудное, ибо жизнь человека полна обстоятельств, ущемляющих его чувство собственного достоинства» [См.: 2]. Если процесс социализации есть процесс становления личности, который начинается с первых минут жизни человека, то человек – носитель общечеловеческих качеств, следовательно, те затруднения, с которыми встречается социальный работник при взаимодействии с такими клиентами, заключаются во взаимопонимании специалиста и клиента с таким поведением. Затруднения человека – область изучения социальной работы. И они становятся предметом рассмотрения социальной философии. Такое тесное «сотрудничество» двух областей знания связано и с тем, что все большее количество людей осознает себя одинокими, ощущая бессмысленность той жизни, которую им приходится вести. Отсюда, естественно, возникает проблема значимости личности, ее жизни. Наличие экзистенциальных моментов в жизни клиентов неизбежно: страх смерти, боязнь одиночества, неуверенность в принятии решений, нежелание принять на себя ответственность и т.д. – все это порождает негативное поведение со стороны таких клиентов.

Философия социальной работы рассматривает девиантное поведение в жизни личности не только как наличие социальной проблемы, требующей скорейшего разрешения, но и как временное трудное состояние в жизни клиента, которое нарушает его жизнедеятельность. Личность не просто усваивает социальный опыт, но и преобразует его в собственные ценности, установки, ориентации. Это предполагает также известную «отдачу», то есть продвижение социального опыта на новую более высокую ступень. Девиантное поведение изучается и в социальной работе, и в социальной философии, но под разным «вектором направления». В социальной работе девиантное поведение мы рассматриваем как трудную жизненную ситуацию клиента, обусловленную наличием в его жизни социальной проблемы или нескольких социальных проблем. Их решение будет предполагать, что социальный работник займется разрешением трудной жизненной ситуации клиента, а значит и решением возникших у него социальных проблем. В философии социальной работы акцент делается на взаимоотношения таких людей с окружающим миром. Наличие «трудного состояния» в жизни личности не отрицается, но при этом признается многообразие причин его возникновения, диалектическое противоречие в



общественном и индивидуальном развитии, когда «человек или не является самоценностью для общества, или общество не является самоценностью для человека» [См.: 1].

Социальная философия исходит из того, что нельзя изменить человека, развить его индивидуально-творческие силы, не изменив, соответственно, всю систему объективных отношений между индивидом и миром, в котором он живет. Человек только тогда поверит, что он не средство, а личность самостоятельная, когда будет преобразовано его социальное и индивидуальное бытие, осуществится качественный скачок в личностном развитии [См.: 2].

#### **Библиографический список**

1. Митрохин В. И. Философия социальной работы М, 1998.
2. Ярская В. Н. Философия социальной работы, М., 1998.

**Т. Г. Скороходова**  
ПГПУ им. В. Г. Белинского

### **СОЦИАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ ЧЕРЕЗ СОТРУДНИЧЕСТВО: ПРОЕКТ РАБИНДРАНАТА ТАГОРА (К 150-летию со дня рождения)**

В 1-й трети XX века в обществах незападного ареала обостряется проблема адекватного вхождения в современный мир, стимулируемая, с одной стороны, динамичным экономическим и политическим развитием Запада, и с другой – подъёмом революционной и национально-освободительной борьбы в периферийных Западу странах и странах Азии, Африки и Латинской Америки. В традиционных обществах, с разной степенью вовлечённых в модернизационные процессы, к собственным «привычным» формам зависимости прибавляются всё новые формы экономической, социальной и политической зависимости, которые осознаются вестернизированными элитами и отчасти – массами – в качестве социальных проблем, требующих перспективного решения. И это решение осмысливается и апробируется (в разных вариантах) на практике в двух формах, которые я условно назову революционно-радикальной и либерально-реформистской.

В этом контексте видные мыслители незападных обществ ищут возможности решения этой общей проблемы интеграции в мир современности и – конкретных социальных проблем, сопряжённых с нею. Так, в России авторы сборника «Вехи» ищут альтернативы революционным методам решения социально-политических и экономических вопросов, осмысливая опыт 1905 года. В Индии ведущие мыслители, интерпретируя взлёт национально-освободительного движения

начала XX в. с его позитивными (импульс к развитию собственной индийской промышленности) и негативными (рост национализма и революционного радикализма) проявлениями, предлагают проекты конструктивных изменений в сложившейся в стране остропроблемной социальной ситуации.

Особенно значимыми представляются размышления о социальном развитии индийского писателя, философа и общественного деятеля, Нобелевского лауреата Рабиндраната Тагора (1861–1941). В своих статьях 1918–1929 он предлагает проект преодоления актуальных социальных проблем индийского общества и его развития в современном мире, основываясь на опыте философского и художественного осмысления движения *свадешти* (букв. «своя земля» – Т. С.), в котором он участвовал с самого начала, но отошёл от него в 1907 г., поскольку счёл рассогласованными высокие цели борьбы за свободу и насильственные методы, к которым всё чаще прибегали лидеры и активисты движения. Также Тагора насторожил рост индуистского национализма, по сути, отсекавшего от освободительной борьбы индийских мусульман.

Художественное воплощение размышления Тагора нашли в романе «Дом и мир» (1915, бенг. «Гхоре баире»), который по содержанию и значимости сравнивают с «Бесами» Ф. М. Достоевского [2]. Одним из многочисленных векторов романа, важным для нашей темы, стало неприятие насилия как средства достижения сколь угодно высоких целей и утверждение безальтернативности созидательных действий в социальной практике. «Отдай все свои силы на созидание, – говорит герой романа Никхилеш. – А на бессмысленное разрушение, поддаваясь минутному порыву, не стоит расходовать и десятой доли своей энергии» [4: VI, 22]. Насилие мыслится Тагором как несовместимое с истиной и свободой человека [4: VI, 42, 97], и он убеждён, что в любом действии необходимо ориентироваться на цели и результаты, которые значимы во все времена [4: VI, 126]. Эта позиция Тагора задаёт общий философский подход в его проективных построениях.

Сын своего времени и один из корифеев Бенгальского Ренессанса Тагор является убеждённым сторонником идеи возрождения Индии, понимаемого как её социальное, экономическое, политическое, культурное и духовное **развитие**. Поэтому идея социального прогресса, интерпретируемого как динамическое материально-техническое, социальное, политическое и культурное развитие общества во времени, – ключевая в социально-философских построениях Тагора. Основанием прогресса он считает гармонию соперничающих элементов, которые согласованы в выполнении многообразных общественных функций [8: 6]. Поиск социальной гармонии в истории Индии, в опыте Европы, а также укрепление этой гармонии в будущем – одна из важных тем философии Тагора. «Гармония – это тот самый базис общества. Везде, где бы ни

нарушалась эта гармония, страсти становятся насильственными, преобладает антисоциальный беспорядок, и немногие разрушают средства к существованию многих, стремясь использовать их как орудие для обустройства своих дел. Тогда общество, раздавленное ношей несчастий масс, превращённых таким путём в рабов, либо становится умирающим, либо, сохранив себя, готовится к революции» [7: 25].

Прогресс безальтернативен в том смысле, что отказ от него ведёт к социальной деградации. Но и в самом прогрессе Тагор видит две стороны: материально-техническую и собственно социальную. Технические изобретения – от плуга и повозки до современных машин, движимых паром и электричеством, – позволяют делать всё больший и больший объём работ и развивать производство. И земледельцам Индии, результаты труда которых до сих пор зависели от погоды и традиционных орудий, пора «принять машины или идти всё дальше и дальше назад, пока они не падут в бездну» [7: 12–13]. Вместе с тем прогресс техники высвечивает различия между эпохами в средствах удовлетворения потребностей и – в рамках одной эпохи – бедность одних по сравнению с другими (например, отсутствие электрического света в хижинах индийских крестьян) [7: 38–40]. Одного лишь материально-технического прогресса в обществе, по мысли Тагора, недостаточно. Даже первые технические изобретения «сделали прогресс важным, но, с другой стороны, немного сделали для того, чтобы отличить человека от обезьяны» [7: 12]. В развитой технически и материально Европе коренятся тенденции упадка – из-за того, что в материальной сфере не получилось наладить сотрудничества, и люди взаимно противостоят друг другу. В этих условиях зреет удивительное противоречие: с одной стороны, развитие научного знания создаёт лучшие условия для жизни человека (в т. ч. в сфере охраны здоровья и увеличения материальных благ), с другой же – упорные усилия тратятся, чтобы привести к смерти человека [7: 35].

Для Тагора важна социальная сторона прогресса, заключающаяся в том, что на каждой стадии человеческой цивилизации люди снова и снова открывают истину социальной солидарности *в новых и более обширных аспектах*. Солидарность возрастает благодаря сотрудничеству в добывании средств к существованию и одновременно – развитию духовной сферы. Единение с другими и гармония в обществе, равно как и развитие, соотнесены в философии Р. Тагора со свободой.

«Человек от природы общителен. Один он не завершён; он полностью является собой только в объединении с Другими», – говорит Тагор [7: 15]. Социальное измерение свободы он трактует как соотнесённость личности с другими людьми, как её ответственность за них: «Совершенная свобода лежит в гармонии отношений, которые мы осознаём не через *знание*, но в *бытии*. ... Мы достигаем мира свободы только через совершенное взаимопонимание» [9: 291]. В этом смысле

утрата единения с ближними или любые неудачи в достижении единства и сотрудничества есть утрата свободы, а с нею – истинного облика человека: «Завершённый человек – один из тех, у кого есть способности к союзу, одинокий индивид – это фрагментированное существо» [7: 9]. Помимо этого, одинокий человек слаб, как слабы и изолированные друг от друга группы внутри одного общества. Важно подчеркнуть, что Тагор – не сторонник крайностей гипертрофированного «западного» индивидуализма или полного подчинения индивида коллективному интересу, столь характерного для Индии. В идеале, предложенном Тагором, тонко соотнесены индивидуализм и социальная солидарность. «Что такое цивилизация, если не состояние единства, в котором сила каждого индивида добавляется к силе всех, и сила всех укрепляет индивида?» [7: 10]. В этом свете всё развитие цивилизаций во времени есть постоянное расширение кругов общения и взаимодействия с другими людьми в самых разных сферах – производственной, социальной, духовной, культурной.

Но развитие – особенно в современных обществах – Тагор мыслит также как развитие человека благодаря образованию, поддержанию здоровья и доступу к различным ресурсам [7: 28]. Поэтому всевозможные ограничения для людей в этих сферах он расценивает как нарушение прав человека: «Иметь самые незначительные средства к существованию – это оскорбительно. Достоинство цивилизованного существа сегодня покоится в немногих избранных, поддерживаемое посредством принудительного труда многих. Огромные массы людей, лишённых образования, здоровья и средств удовлетворения потребностей, гибнут, ведя существование тупиц» [7: 40]. Тагор, убеждённый, что «счастье должно быть доступно всем» [4: VI, 15], исходит из ключевой дихотомии Бенгальского Ренессанса «счастье – страдание» и обращается к наиболее существенным проблемам Индии – экономическому неравенству, бедности и социальной разобщённости, расценивая всё это в качестве источника страданий людей. Общим контекстом размышлений Тагора оказывается сопоставление Востока и Запада; он далёк от идеализации и того, и другого, равно как и от идеализации своей страны и её прошлого, и видит в обоих цивилизационных ареалах позитивные и негативные тенденции.

Экономическое неравенство, по мысли Тагора – следствие того, что человек «принял истину сотрудничества социально, но не экономически. Производство богатства, его распределение и использование было, как предполагается, всецело личным делом. Здесь он не был волен сдерживать свой эгоизм и потворствовать своим желанием. Здесь его отношение – отношение изолированного индивида и, следовательно, его чувство моральной ответственности слабое» [7: 24]. Это происходит в Европе, где в сферах конкуренции (экономике и политике) сотрудничество отсутствует; эта ситуация сложилась и в Индии. Следствие экономического неравенства – социально-экономические противоречия и

эксплуатация, которые, хотя и являются несправедливыми, не исчезают при обращении к этическим аргументам. На первый взгляд, «лечение» этих последствий лежит на пути избавления от неравенств, разрушающих баланс социальной структуры. Но Тагор хорошо понимает, что в человеческом мире невозможно установление единообразия, т. к. люди неповторимы и различны, а «полное единообразие парализует инициативу и порождает интеллектуальную лень». Различия существовали в прошлом и существуют в настоящем. По мнению Тагора, «Избыточное неравенство одинаково плохо – с того момента, когда оно сильнейшим образом препятствует развитию социальных контактов между людьми, создавая дистанции между ними. Зло вьёт свои гнёзда в тени подобных барьеров» [7: 40]. Суть проблемы избыточного экономического неравенства – в том, что деньги из инструмента в руках человека превратились в самодовлеющую силу в современной цивилизации и разрушают самые основания человечности и общества [См. 7: 25, 32].

Бедность – другая социальная проблема, тесно связанная с первой. В прежних своих работах («Самоуправление и общество» 1904, «Речь председателя» 1908) Тагор, как замечает Б. Чакраборти, «делая упор на высокие идеалы жизни в бедности и страданиях, ограничениях и жертвенности, в своей идеализации деревенского жизненного устройства» был близок к идеям, которые позже стал развивать М. К. Ганди [5: 78]. Однако довольно быстро он перестает видеть в бедности некий идеал, о чём свидетельствуют его работы 1918–1930 гг., и размышляет об этом явлении как о *проблеме*, поскольку соотносит бедность с правами и свободой человека в контексте идей благосостояния и богатства.

Человеку свойственно стремление к счастью, равно как и естественное желание пользоваться благами, которые даёт богатство. И благосостояние – это осуществление природы человека. Тагор показывает, что богатство, производимое усилиями членов общества, и его блага в идеале должны быть доступны всем, кто работает на благо общества. «...Благосостояние индивида, как и общности, достигается только тогда, когда есть возможность для каждого члена общества работать на благо всех, – говорит мыслитель. – Там, где невежество и несправедливость удерживают его от труда на общее благо, результатом становятся несчастья и неудачи» [7: 15–16]. Человеческое и социальное благосостояние нарушается и оказывается под угрозой, если эгоистические интересы богатых начинают преобладать над требованиями человеческого благополучия и социальной солидарности; если же существует баланс социальных интересов, богатство становится одним из реальных оснований человеческой свободы [См. 7: 16, 17].

В этом контексте бедность – состояние, в котором у людей ограничены или отсутствуют средства к существованию [7: 9], – есть следствие неравномерного распределения богатства и благосостояния в

условиях экономического неравенства. Бедность трактуется Тагором как унижение и страдание человека, тормоз прогресса цивилизации [7: 31, 21]. А «корень страдания» – в попрании принципа сотрудничества человека с человеком. «Когда эта истина поколеблена и ослаблена, пруды в деревнях высыхают, поля перестают давать урожай, человек становится жертвой болезней и его ослепляет невежество» [7: 21]. Но материальная бедность и её последствия не так страшны, как бедность духа, убивающая природу человека. На эту проблему Тагор обращает внимание соотечественников и в романе «Дом и мир», и в публицистике. «Страна нищает, если народ не в состоянии добывать сокровища, хранящиеся в недрах земли, – говорит (alter ego автора) Никхилеш, – но если она становится нищей вдвойне» [4: VI, 22]. Преодоление бедности во всех её проявлениях – это вопрос выживания, и Тагор призывает начать с осознания истины, что «богатство скрыто в каждом из нас» [7: 19].

Социальная разобщённость, изоляция людей друг от друга – третья серьёзная проблема, находящаяся в поле внимания Тагора. «Мы держимся изолированно, пытаясь нести нашу ношу сами», – говорит он в 1918 году, сравнивая инертность и разобщённость индийских крестьян с инициативностью и активностью европейских ремесленников и рабочих, которые осознанно объединялись в борьбе за свои права, когда они были под угрозой [7: 10, 11]. В романе «Гора» (1910) Тагор показывает всю глубину разобщённости и неспособности объединить свои усилия даже перед лицом опасности: крестьяне ничего не предпринимают, когда деревню охватил пожар; они опутаны невежеством и безразличием к своему благополучию [4: V, 181, 182].

Сознательное объединение усилий и совместный труд могли бы стать средством преодоления этой проблемы: «Сознание цивилизованного человека возрастает благодаря союзу мыслей множества людей; подобным образом объединённый труд множества приобретает новую значимость. Этот союз ведёт к процветанию, которое является повсеместным путём в Европе, и я не вижу лучшего пути где бы то ни было» (курсив мой. – Т.С.) [7: 11].

С решением этих проблем в Индии Тагор связывает перспективы развития страны, и разрабатывает собственные проективные положения, тесно связывая цель и средства. В мышлении Тагора постоянно – явно и неявно – происходит соотнесение дихотомий «созидание – разрушение», «ненасилие – насилие», «реформа – революция», и он неизменно выбирает из двух альтернатив конструктивные, а не деструктивные действия, обосновывая их этическими идеалами добра.

Цель проекта Тагора – восстановление социальной гармонии в современных обществах, чтобы содействовать человеческому и социальному развитию. Для этого он предлагает воздействовать на причины социальных проблем: «Наши болезни не могут быть исцелены

лечением симптомов. Следует устранять причины. Первое: люди должны преодолеть ограниченность своих интересов, должны почувствовать, что они являются частью мирового сообщества. Второе: в экономической сфере их усилия должны быть скоординированы с усилиями всех остальных людей» [7: 14]. Иными словами, средства достижения цели, по Тагору, – это согласование интересов в обществе и сотрудничество в достижении благосостояния.

Вопрос о возможности согласования интересов разных слоёв и групп общества Тагор ставит, видя повсеместную – и на Западе, и на Востоке, и в своей стране – противоположность интересов богатых и бедных, капитала и труда, власть имущих и зависимых от них простых тружеников. Корни этой противоположности Тагор усматривает в жадности первых и забвении ими интересов всего общества и принципов гуманности; следствием этого становится концентрация общественного богатства в руках немногих и подчинение им неимущих и тружеников. Это разрушает общество и грозит социальным и моральным распадом. «Разрыв между могуществом и слабостью в сфере материального производства – это наиболее серьёзная опасность, – пишет Тагор. – <...> Не богатые, но бедные – это те, кто должен спасти общество от давящей его ноши превосходства в благосостоянии. <...> Слабость бедных так долго продержала цивилизацию в слабости и незавершённости, что они должны установить своё право завоеванием власти» [7: 38]. Последнее понимается у Тагора как взятие социальной инициативы на себя, т. е. люди должны создать себе новые возможности, а не взять политическую власть в свои руки и перераспределить имеющееся богатство. «Я не верю, что неравенство по богатству может быть когда-либо устранено силой», – говорит мыслитель [7: 40]. Опыт европейских стран, в которых верят в физическую силу и даже добрые начинания делают с помощью насильственных методов, Тагор не считает действенными, т. к. установление равенства, исходя из требования «убивать богатых, чтобы лишить их имущества, – это разрушение и человечности, и благосостояния» [7: 16–17]. Перераспределение богатства посредством убеждения богатых поделиться своим состоянием с бедными – также тупиковый вариант, ставящий бедных в зависимость от богатых, но так и не выводящий их на более высокий социальный уровень. «Ни религией, ни грубой силой, таким образом, невозможно решить проблему бедности, – подытоживает Тагор. – <...> Искусственное распределение богатства не может принести ничего хорошего; богатство должно быть произведено естественными средствами» [7: 17]. Тагор видит «тайну прогресса» в постоянном поиске новых путей и возобновлении сил человека, поэтому «лечение лежит не в ограничении богатства, и не в том, чтобы отобрать его силой. Лечение – в том, чтобы *стимулировать во всех людях способность создать новое богатство* (курсив мой. – Т. С.), иными словами – в

разъяснении людям принципов сотрудничества» [7: 40]. Он предлагает объединить даже самые скудные средства, имущество и способности для повышения своего социального и экономического благосостояния, эффективности труда и производства, увеличения степени технической оснащённости и тем самым обрести силу, а с нею – власть в общественной системе. Тогда труд превратится в богатство для всех и реальное основание человеческой свободы.

Согласование интересов, по Тагору, возможно через демократические институты, и писатель приводит примеры демократий Европы и США, цель которых – «сочетать желание и способность к самоуправлению в индивидах, чтобы сформировать центральный управляющий орган государства» [7: 18]. Он хорошо осведомлён о проблемах демократической формы правления, особенно в условиях доминирования власти богатых, и тем не менее убеждён, что единственный путь согласования противоположных интересов капитала и труда – добровольный союз, выгодный всем. «Лечение – не в том, чтобы убивать капиталиста, но в том, чтобы *всем сделаться капиталистами*, – резюмирует Тагор. – Человек может подняться из нищеты и конфликта неравенства, если истине единства будет позволено преобладать в религии экономики» [7: 26–27].

Восстановление гуманистического начала в экономике (через принцип гармонии между резными единицами силы) позволит экономически слабым обрести силу через единство. Начать эту работу, по мысли Тагора, возможно, уже в колониальной Индии, но он понимает, что развитие многих форм экономической жизни (фермерства и др.) возможно только в свободной стране.

Ведущим принципом и формой преодоления социальных проблем, в первую очередь бедности, а также достижения благосостояния, Тагор считает сотрудничество. Для этого необходимо изменение сознания основной массы населения. Так, крестьянам, обрабатывающим свои маленькие участки примитивными орудиями, «следует осознать: то, что невозможно для одного индивида, возможно для 50 индивидов, которые все вместе объединяют свои капиталы и ресурсы (землю, труд и житницы)» [7: 13]. Пример такого действия, неоднократно приводимый Тагором, – датские фермеры, которые преодолели бедность благодаря сознательному объединению своих усилий. Кооперативная система может стать панацеей для индийских крестьян.

Индийцам нетрудно будет объединить усилия в экономическом и социальном сотрудничестве, так как в традиционной Индии существовал такой позитивный опыт и общий доступ к интеллектуальным и материальным благам. Европа также большинству своих духовных, социальных, научных и экономических достижений обязана принципам сотрудничества. Тагор не призывает реставрировать прошлое, хотя и



говорит о необходимости создания модели деревенской общины, самодостаточной и самоуправляемой, но связанной экономически с современной жизнью страны [7: 19, 41]. Мыслитель утверждает, что Индия может умереть заживо, если будет оставаться статичной и оглядываться на своё наследие; её людям нужны более широкие возможности для удовлетворения своих потребностей. Поэтому Тагор предлагает, чтобы системы сотрудничества ориентировались не только на преодоление существующих экономических ограничений и зависимости, но на развитие каждого человека. Получаемые доходы должны идти на охрану здоровья, образование, культурное и духовное развитие людей [7: 19, 28–29], – т. е. на социальное и человеческое развитие.

Достоинство проекта сотрудничества – в том, что основной акцент в нём сделан на пробуждении индивидуальной инициативы и ответственности каждого человека, преодолении пассивности и зависимости, которые сформировались из-за наличной социально-экономической ситуации, с одной стороны, и благотворительностью индийских элит – с другой. «Каждый человек сегодня – хозяин своих внутренних сил, благодаря сочетанию физических и духовных сил многих людей», – считает Тагор [7: 27]. Вместе с тем он не исключает, что для решения сложных социальных проблем требуются объединённые усилия всего общества, и предлагает «освобождение богатства» через его перераспределение в масштабах страны для преодоления бедности. Это – путь, который присутствует в социально-политической практике современных государств.

Конструктивный проект Рабиндраната Тагора, ряд положений которого в отечественной историографии необоснованно характеризовался как сугубо утопический [1: 165], представляется значимым не только в социально-философском, но и практическом плане. В первоначальном виде у Тагора сформированы идеи человеческого и социального развития на основании прав и свободы человека, – идеи, которые впоследствии получили развитие и обоснование в концепции развития индийского экономиста, Нобелевского лауреата (1998) Амартья Сена [См. 3; 6]. Идеи взаимосвязи прогресса с человеческим развитием – доступом к ресурсам, охране здоровья и образованию, а также реализации гражданских и политических прав и свобод – эти идеи, появившиеся у Р. Тагора и развитые Амартья Сеном, лежат в основе Программы развития ООН (с 1990), и оценки социальной политики всех стран современного мира. Идея согласования интересов в общественной и экономической сфере, имеющая происхождение в западной мысли XIX в. и обоснованная Тагором на индийском материале в контексте специфики незападных стран, – это идея, лежащая в основе практики современного социального государства, которое выстроено на базе современной рыночной экономики. Тагор предлагает свой вариант компромисса разных социальных слоёв во имя

поддержания стабильности на демократической основе, и при этом предвосхищает идеи многосубъектной социальной политики, имеющей своим источником общество, осознавшее свои потребности. Проект Тагора не имеет утопического характера, так как, с одной стороны, мыслитель не предлагает переустройства на уравнилельных основаниях, трезво понимая, что социальные неравенства неискоренимы, с другой же стороны – признаёт значимость богатства и благосостояния и отказывается от «высокого идеала» бедности.

#### **Библиографический список**

1. Комаров Э. Н. Эгалитаристские концепции в Индии начала XX века (Ананда Кумарасвами, Рабиндранат Тагор, М. К. Ганди) // Идеологические проблемы современной Индии. М., 1970.
2. Сараскина Л. И., Серебряный С. Д. Ф. М. Достоевский и Р. Тагор (историческая типология, литературные влияния) // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1985.
3. Сен Амартья. Развитие как свобода // Индия: Перспективы. 2000. № 1.
4. Тагор Рабиндранат. Собрание сочинений в 12-ти тт. / Пер. с бенг. и англ. М., 1961–1965.
5. Чакраборти Бикас. «Независимое отечество» по Тагору. Дебаты о национализме // Индия: Перспективы. 2010. № 2.
6. Sen Amartya. Development as Freedom. New Delhi, 1999.
7. Tagore Rabindranath. The Co-operative Principle. Calcutta, 1963.
8. Tagore Rabindranath. The Message of India's History. Santiniketan, 195–.
9. Tagore Rabindranath. Towards Universal Man. Bombay etc., 1961.

**А. В. Шаровская**

ПГПУ им. В. Г. Белинского

### **САМОАКТУАЛИЗАЦИОННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ЛИЧНОСТИ В ОБЩЕСТВЕ ПОТРЕБЛЕНИЯ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

Задача современного общества – обеспечение безопасности и развития способностей своих граждан. При этом важно, чтобы человек мог наилучшим образом реализовать индивидуальный потенциал, проявить свои социально значимые качества, тем самым способствуя развитию всего общества. Именно в том, насколько социум содействует или препятствует личностному росту индивидов, выражаются перспективы его дальнейшего роста. Более того, по уровню развития отдельных членов общества можно сделать вывод о том, насколько совершенна данная социальная система, в какой мере она обладает потенциалом развития и готова отвечать вызовам времени. Самоактуализация личности – проявление деятельностного начала человека, его стремления к самоосуществлению и реализации своих возможностей. Помимо

воплощения индивидуальных устремлений самоактуализация выражает устойчивость взаимосвязи жизни общества и отдельного индивида.

В этом смысле цели современного общества и личности совпадают – развить возможности, самосовершенствоваться, достичь социально и индивидуально значимых результатов. Данная идея так или иначе проявлялась на всех этапах общественного развития, но, в зависимости от её понимания, принимала различные формы. В теоретическом аспекте данная задача осмысливалась как идеал совершенствования духа, мысли, тела или гармоничного всестороннего развития личности.

По определению академика М. Г. Ярошевского самоактуализация (от лат. *actualis* — действительный, настоящий) представляет собой стремление человека к возможно более полному выявлению и развитию своих личностных возможностей. По его замечанию, подлинная самоактуализация предполагает наличие благоприятных социально-исторических условий [3]. Определение самоактуализации как процесса развития и реализации потенциальных возможностей индивида подчеркивает деятельностную природу данного феномена, что позволяет включить в систему анализа помимо индивидуального компонента и социальную систему, влияние которой непреодолимо и постоянно.

Необходимость социально-философского осмысления данного феномена связана с тем, что самоактуализация личности представляет собой выражение сущности человека в конкретно-историческом контексте. Это процесс развития, который осуществляется в тесной взаимосвязи с той социальной реальностью, которая повлияла на формирование и становление личности, является условием и местом реализации программ индивидуального развития. Самоактуализация личности отражает специфику социальных условий, становится высшим выражением устремлений и задач человека, воплощает жизнь конкретного социума, и поэтому может стать средством исследования перспектив его развития.

Процесс самоактуализации тесно связан и с индивидуальными ценностными ориентациями, смысложизненными установками, и со стереотипами и социальными ожиданиями конкретного общества. Особое звучание вопрос самоактуализации приобретает в условиях современного социума, который характеризуется особой историко-культурной спецификой, формированием идеологии потребления, деформацией традиционных ценностей. В связи с этим особое значение приобретает исследование самоактуализационного потенциала личности в современном обществе, обществе потребления. Социально-философская проблематика данного исследования позволяет вскрыть истинные причины трансформации процесса личностного развития и роста, найти философские основания в формировании потребительской идеологии, роста иждивенчества и социальной пассивности в своем индивидуальном проявлении.

Понимание специфики современного процесса самоактуализации и необходимость его конкретно-теоретической выраженности имеет особое значение в развитии человека и общества. Учитывая тесную связь данного понятия с общественным развитием, важно исследовать его положение и особенности в современном обществе.

Теоретическое исследование самоактуализации личности в современном обществе потребления предполагает рассмотрение её в качестве важного момента социальной жизни, процесса, осуществление которого подчинено универсальным законам. В зависимости от выбранного методологического направления в рассмотрении феномена самоактуализации личности и его раскрытия в условиях современного общества потребления, можно акцентировать внимание на различных сторонах данного явления. Для нового понимания природы данного феномена ценными представляются неклассические философские концепции, в частности, экзистенциализм и социальная феноменология. Данные методологические основания позволяют выйти за рамки традиционных концепций общества, рассмотреть более глубокие связи в развитии личности и социальной системы.

Определенной перспективой в исследовании современного общества выступает социальная феноменология, которая по мысли Н. М. Смирновой «ориентирована не на исследование структурно-институционального каркаса – скелета социального организма, но на его всеобщие смысловые характеристики – интерсубъективную смысловую структуру» [2: 11]. Процесс становления неклассической картины мира, подчеркивает Н. М. Смирнова, сопровождается так называемым антропологическим поворотом в философии и культуре, отказом от субстанциональности «сознания вообще» в пользу индивидуальности, неповторимости человека-субъекта, сознание которого обретает культурно-историческую обусловленность и непрозрачность [4]. Возникнув в результате синтеза феноменологических идей Э. Гуссерля и понимающей социологии М. Вебера, социальная феноменология предоставляет новые методологические возможности в исследовании связей современного человека и общества.

Большой методологический потенциал для исследования перспективы самоактуализационного процесса в обществе потребления имеет экзистенциальная философия, поднимающая вопросы смысложизненных ориентаций и поиска личностью вершин самопознания и саморазвития. Социально-философские аспекты исследования позволяют раскрыть смысл происходящих личностных трансформаций и исследовать влияние современного социума на формирование личностных ориентиров, возможностей для самоактуализации и ценностной мотивации.

Особое внимание при исследовании проблемы общества потребления должно быть уделено экзистенциальным основаниям жизни человека: вопросы смысла жизни, осознанности своего бытия и

сущностные характеристики человека в его самосознании составляют его внутреннюю основу, выстраивают вектор его развития, раскрывают перспективы роста, устремлений, обосновывают социальную активность и позволяют обнаружить внутренний потенциал человека к тому, чтобы выбирать ту или иную позицию по отношению к внешним событиям. Социально-философское исследование самоактуализации личности необходимо должно включать аспекты его экзистенциального существования, поскольку основной базой для осознанного развития являются процессы самопознания, осознания своей роли в жизни общества, вчувствования и постижения своей сущности, осмысления бытия и включенности во внешние процессы.

При этом следует учитывать, что с точки зрения социальной философии, экзистенциализм раскрывает свой смысл в интерпретации, то есть как анализ связей, как следствие проявлений личности.

Определённый интерес для понимания места социальных проблем в философии экзистенциализма вызывает статья отечественного философа М. К. Мамардашвили «Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра» [1]. В статье дан анализ идей экзистенциализма, выявлена взаимосвязь идеального и материального, обосновано выражение социального в идеях внутреннего мира личности. Знакомство со статьей позволяет предположить, что непосредственно социальные проблемы экзистенциализм не поднимает, но личность, субъективно воспринимающая происходящее, реактивно отражает объективные сущности. М. К. Мамардашвили указывает, что противоречие объективно-социального и субъективно-индивидуального исходит из ощущения непричастности личности к «созиданию истории и исторического мира вокруг себя» [1: 155].

Экзистенциальные основания самоактуализации – это те мысли и внутренние руководства человека, которые направляют его деятельность, служат осознанным мотивом достижения социально значимых результатов. То есть человек, осознавая себя, способен действовать целесообразно, направляя свои личностные усилия на достижение конкретных социально значимых результатов.

В обществе, когда человек потерян и оторван от самого себя, подобная деятельность является результатом невротизма, страха или избегания, во многом человек не понимает смысла и цели своих усилий, действует по автоматизированной и навязанной ему схеме, соответственно, его социальное бытие не приносит необходимого удовлетворения, не является в полном смысле принадлежащим ему, а, значит, личность не может достичь той высоты, которая являлась бы возможной, если бы она действовала осознанно и вдохновенно. При этом следует отметить, что духовная неудовлетворенность выступает мощным мотивом деятельности, стимулирует активность и способствует более

плодотворной работе, но телесная удовлетворенность может стать негативным фактором, влияющим на процесс созидания. Важно заметить ту границу, которая проходит между необходимой и достаточной мерой к побуждению и торможению внутренней деятельности. Сначала человек заражается идеями, они двигают его и придают его жизни осмысленность и ясность, но если в реальной жизни будет достигнута эта ясность и определенность, то деятельность закончится, мотив будет исчерпан, таким образом, есть индивидуально зависимая переменная, которая и определяет устремления и активность. И во многом она меняется в зависимости от внешних социальных условий, идеологического контекста социальной среды.

Классическая философия не позволяет рассмотреть те проблемы индивидуального и общественного развития, которые стали результатом качественно новых преобразований в современном мире. В 1920-е годы Эрих Фромм впервые охарактеризовал современное ему общество как «общество потребления». Исследуя данный феномен, он в основном рассматривал его влияние на развитие человека, социальное самочувствие личности и перспективы духовного её совершенствования. При этом теоретический интерес к феномену общества потребления в основном проявлялся в области экономики и изучения поведения потребителей. Позднее начали широко развиваться прикладные отрасли экономической науки, связанные с изучением процессов потребления: маркетинг, психология потребления. Большое значение для исследования основных характеристик нового типа общества имело развитие (в основном на Западе) социологических теорий постмодернизма, социологии потребления.

При этом лишь в последнее время начал подниматься вопрос о глубинном влиянии общества потребления на сущностные характеристики человека – социально-деятельностный аспект, перспективы развития и совершенствования личности. Более того, практически скрытым остается глубокое социально-философское познание механизмов взаимовлияния развития личности и растущих темпов потребления. Односторонние оценочные суждения во многом искажают сложившуюся картину и не создают предпосылок для целостного понимания происходящих процессов.

Потенциал социально-философского исследования позволяет отразить общую картину общества потребления, поднять важнейшие вопросы, необходимые для ориентации современного человека, разрешения сущностных противоречий и объяснения основополагающих принципов социального бытия личности в современном обществе.

Во многом акцентирование исследований на вопросах экономического и политического развития не позволяет затронуть вопросы экзистенциально-философского бытия личности, а анализ исключительно

социальных условий отвлекает от вопросов внутреннего мира, имеющих огромное значение для социального исследования. Более того, именно социально-философское исследование должно поставить вопрос о векторе современного развития личности как существа социального, поскольку частные науки о человеке не дают возможности сделать общий вывод о потенциальных возможностях человека в обществе консюмеризма. Психология отражает психический мир отдельной личности, анализирует проблемы индивидуальности, но тот философский смысл, который раскрывается лишь в обобщении всех знаний о человеке и обществе, способна сделать только социальная философия – выражая взаимосвязь личности и общественной системы. Кроме того, именно в социальной философии представляется возможным как можно полнее раскрыть аспект свободы личности в «свободном» обществе, поскольку науки о личности рассматривают в основном индивидуальный уровень вне его взаимосвязи с общественными процессами, не поднимаясь на уровень обобщения. Подобный анализ не представляется возможным в рамках частных наук, поскольку социально-философский подход делает рассмотрение проблемы более широким, системным и общим.

Социально-философское исследование, применяя обширный методологический аппарат, позволяет проанализировать всеобщие понятия, обосновать принципы исторического развития современного общества, исследовать перспективы и проблемы общества потребления, изучить возможности личностного совершенствования и найти объяснение происходящих трансформаций с различных позиций.

Учитывая, что не представляется возможным дать единый ответ и прийти к единственно возможному умозаключению по вопросу об отношении к обществу потребления, важно ознакомиться с различными теориями, учесть многообразие и синтезировать подход, удовлетворяющий современным требованиям. В этом смысле социальная философия формирует мировоззренческие основания, созидает новое понимание современной действительности, позволяет осознать и принять объективно необходимые решения, сориентироваться в сложившемся положении, направить духовно-нравственное развитие общества в перспективном направлении. Русский религиозный философ С. Л. Франк в определении предмета социальной философии указывает, что она «изучает человека в обществе и общество в человеке» [6]. Иными словами, подчеркивается необходимость исследовать взаимосвязанность бытия личности и общества, в их взаимообусловленности и взаимовлиянии.

Кроме того, в социальной философии Франка упоминается о том, что масштаб экономического развития общества в своей оторванной характеристике не является показателем уровня и возможных перспектив социального развития. По словам философа даже бурное развитие экономики не может компенсировать отсутствующей в обществе

«хозяйственно-осмысленной деятельности»: в связи с этим поднимаются и проблемы экологической, и нравственной безопасности.

Интересным представляется радикально-гуманистический подход к исследованию судьбы развития личности в обществе потребления Э. Фромма, обративший особое внимание на специфические характеристики человека-потребителя, его ценности и смыслы. Анализируя различия модусов бытия и обладания, подчеркивается, что в обществе, ориентированном исключительно на потребление утрачивается способность «экзистенциального бытия», которое обеспечивает человеку его творческий и духовный рост, открывает возможности для самосовершенствования и самопознания. Один из сформулированных принципов радикального гуманизма подчеркивает, что «не максимальное потребление, а лишь разумное потребление служит здоровью и благосостоянию человека». Создавая свою теорию нового общества, Э. Фромм был ориентирован, прежде всего, на принципы гуманизма и способности человека осознавая, менять свою жизнь. «Неврозы XX века невозможно объяснить исключительно биологическими факторами, что влечения и инстинкты – недостаточная детерминанта поведения людей в индустриальном обществе». Неофрейдистская позиция Э. Фромма открывает для него возможности обогатить психоаналитическое учение идеями экзистенциализма, социологии и теологии. «Нельзя отделить свое знание о себе от знания об обществе, — пишет он. — В этом ошибка Фрейда и многих других аналитиков, которые хотят получить «прозрение» в отношении себя и оставаться слепыми в отношении общественных процессов» [5]. И хотя многие предположения Фромма оказываются идеалистическими, нельзя не отметить, что его вера в разумность и склонность человека к развитию позволяют найти новые возможности в будущем.

Методологическое разнообразие подходов в исследовании перспектив современного человека и его развития в обществе потребления связано не только с тем, что эта область знания остается дискуссионной, но и позволяет искать новые междисциплинарные связи, синтезировать более глубокие подходы, которые бы позволили яснее понять и природу современного общества потребления, и сущность человеческого развития, а также выяснить перспективы, которые открываются перед современной личностью.

#### **Библиографический список**

1. Мамардашвили М. К. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра // Современный экзистенциализм. М., 1966.
2. Смирнова Н. М. Социальная феноменология в изучении современного общества. М., 2009.
3. Социальная психология. Словарь / Под. ред. М. Ю. Кондратьева // Энциклопедический словарь в шести томах / Под общ. ред. А.В. Петровского. М., 2006.



4. Счастливец Р. А. Рецензия на книгу: Н.М. Смирнова. Социальная феноменология в изучении современного общества // Вопросы философии №6, 2010.

5. Телятникова Э. М. Радикальный гуманизм Эриха Фромма и его радикальный подход к проблеме деструктивности // Социологические исследования. Ноябрь 1992. № 6.

6. Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 2008.

**Э. Шевцова**

*(Научный руководитель профессор А. Б. Тугаров)*

ПГПУ им. В. Г. Белинского

## **«ЗАКОН КЛАССОВОЙ ПАРНОСТИ»: СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ЭССЕ**

Все мы когда-то учились в школе. Хорошо ли нам там было или плохо, дело десятое. Речь пойдёт не об этом. Мы поговорим про «закон классовой парности». Не пугайтесь, все не так серьёзно, как может показаться. Я имею в виду распределение одноклассников и одноклассниц по парам.

Наш класс для подобных затей был, ну очень удобным, а именно, количество мальчиков равнялось количеству девочек. Но не все было так хорошо, как хотелось бы.

Среди этого равного количества одноклассников были, как и в любом классе, «бракованные», абсолютно неприступные и не знавшие, зачем нужны девушки, класса до одиннадцатого. Все, кто от этого оставались, и были нашей основной целью.

Но буду справедливой: с женской стороной класса все было тоже не слава богу. «Бракованные» были и в наших рядах, также были абсолютно умные, но невзрачные; абсолютно красивые, но глупые (рюкзаком по голове часто били); ну и, наконец-то, мы – «серединка на половинку». Нас иногда били по голове, а иногда игнорировали. Может, это и спасло наш мозг. В общем, так и вырисовывалась наша «классовая борьба» за парность.

Но и при таком идеальном отборе, между нами и оставшимися на выбор мальчиками возникала уйма проблем. А именно: среди оставшихся были те, кто уже встречался, а как вы сами прекрасно помните, в школьные годы это означало лишь одно – ненависть, тянущуюся до последнего звонка. Из этого можно сделать вывод, что вариантов для парности становилось ещё меньше.

Но и в этом крохотном пространстве нас поджидала гора препятствий. Главной из них был «кодекс подружек». Объясню на примере: Лене нравился Миша, и ты, при всех своих симпатиях, не могла и смотреть в его сторону, так как Лена была твоей «школьной подружкой». Такая же картина была у Юли с Артёмом, Насти с Денисом и Маши с

Максимом. Одним словом, выбирать-то нам, уж и не приходилось. Дело было серьёзное.

Школьная пора давно осталась позади. Некоторые из нас вышли замуж, некоторые живут гражданским браком, другие же находят очередных парней. У нас скоро начнут рождаться дети. И все эти Артемы, Миши, Максимы давно уже нашли своё счастье, но, конечно же, не с теми, для кого мы их так свято берегли, строго соблюдая «кодекс подружек». «Бракованные» мальчики превратились в красавцев, а красивые, но глупые девочки теперь почему-то одни.

Невзрачные Лены, Юли и Насти все так же ищут дур, которые в университетах и на работах будут чтить «кодекс подруг», не обращая внимания на очередные мечты девочек. А нам, «серединкам на половинку», которым выбирать не приходилось, слава богу, в личной жизни повезло!

### Комментарии

1. В выборе формы изложения полученных в ходе исследования данных – социологическое эссе – мы исходили из того, что эссе́ (из франц. *essai* «попытка, проба») представляет собой литературный жанр прозаического сочинения небольшого объёма и свободной композиции, выражающего подчеркнуто индивидуальную точку зрения автора. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что эссе выражает индивидуальные впечатления и соображения автора по конкретному поводу или предмету и не претендует на исчерпывающую или определяющую трактовку темы. Вместе с тем, задачей эссе является информация или объяснение, при этом эссе обладает определенным внутренним единством.

Традиционная классификация эссе предполагает их деление на описательные, повествовательные, рефлексивные, критические, аналитические и т. д. Мы считаем, что более точным и удобным было бы деление всего массива эссеистических произведений на две большие категории: личностное, субъективное эссе, где основным элементом является раскрытие той или иной стороны авторской личности, и эссе объективное, или «серьезное», где личностное начало подчинено предмету описания или какой-то идее. Приведенное выше социологическое эссе мы относим, следуя этому подходу, к первой категории.

Вместе с тем, при использовании социологического эссе обнаруживается противоречие между художественной формой и аналитическим содержанием, между субъективной и объективной сторонами социологического знания.

«Краткий словарь литературоведческих терминов» трактует эссе как жанр, в котором «главную роль играет не воспроизведение факта, а изображение впечатлений, раздумий, ассоциаций" [1: 84]. Сочинение в

жанре эссе требует от автора не только умения продемонстрировать «сумму знаний», но и сделать акцент на собственных чувствах, переживаниях, отношении к тому, о чем он пишет.

2. Социологическое эссе предполагают реализацию лично ориентированного подхода к изучаемому феномену. Именно поэтому формой и способом сбора данных в этом случае выступает включенное наблюдение. Критериями оценивания собранных данных выступают: характер использования обществоведческих терминов и понятий; выражение собственного мнения; аргументация; осознание проблемы и самостоятельность ее решения (Е. В. Киприянова). Метод включенного наблюдения представляет собой метод исследования, состоящий в том, что исследователь становится непосредственным участником изучаемого процесса.

Мы также учитывали, что метод включенного наблюдения, предполагает детальное описание «случая» (под которым может подразумеваться группа, культура, событие, формы взаимодействия и т.п.) с позиции участника этого «случая», с реконструкцией его субъективных смыслов и символического мира. В этой ситуации социолог стремится понять и принять точку зрения тех, кого он исследует, реконструировать субъективный смысл, который наблюдаемые вкладывают в свои поступки, проникнуть в изменчивый символический мир социальных субъектов [2: 43]. Выбирая тему исследования, мы обратили внимание на то, что сферы использования полевых наблюдений в социологии разнообразны и представляют собой те «жизненные миры», области социального опыта, которые могут стать предметом изучения.

#### **Библиографический список**

1. Краткий словарь литературоведческих терминов. М., 2001.
2. Девятко И.Ф. Методы социологического исследования. // URL: [http://society.polbu.ru/devyatko\\_socresearch/ch04\\_i.html](http://society.polbu.ru/devyatko_socresearch/ch04_i.html).

Пензенский государственный педагогический университет  
имени В. Г. Белинского

**ХIII Социологические чтения**  
**преподавателей, аспирантов и студентов.**

**Межвузовский сборник научных трудов**

**Часть 1**

Ответственный редактор –  
доктор философских наук, профессор А. Б. Тугаров

Корректор – Л. И. Дорошина  
Набор – А. С. Дудкин, Т. Г. Скороходова

План ПГПУ 2011 г. (Поз. 109)

Подписано к печати 4.07.2011.

Бумага писчая белая.

Усл. печ. л. 8,6.

Тираж 100 экз.

Формат 60x84/16.

Печать RISO.

Уч.-изд. л. 9,2.

Цена С. 111.



Редакционно-издательский отдел ПГПУ им. В. Г. Белинского:  
440026, Пенза, ул. Лермонтова, 37, корпус 5, комната 466

Типография ПГПУ им. В. Г. Белинского  
440026, Пенза, ул. Лермонтова, 37, корпус 8, комната 311