

Под редакцией Т. В. НАУМЕНКО

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК



Москва — 2013

Коллектив авторов

Методологические проблемы

социально-гуманитарных наук

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=17984638

*Методологические проблемы социально-гуманитарных наук:
монография / под редакцией Т. В. Науменко: Издательский дом*

«НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА»; Москва; 2013

ISBN 978-5-9903221-8-9

Аннотация

Монография посвящена анализу ряда методологических проблем социально-гуманитарных наук – философии, политологии и экономики. Рассмотрены наиболее общие и актуальные проблемы философии, политологии, экономики и теории управления. Проанализированы актуальные философские темы: деятельность, свобода и смерть. Политологический блок представлен анализом политической коммуникации, влиянием массовой коммуникации и манипулятивных технологий на политические процессы. Экономический срез проблем включает методологический анализ конкуренции, конкурентоспособности, этических проблем современного бизнеса, а также проблем современного управления в виде форм влияния на экономические процессы убеждающей коммуникации и ее разновидностей – рекламы и пиара.

Содержание

Введение	5
Раздел I	8
Глава 1	8
Глава 2	25
2.1. Гносеологические основания свободы	29
2.2. Проблема свободы в контексте теории деятельности	65
2.3. Соотношение понятий «свобода», «деятельность» и «управление»	85
Конец ознакомительного фрагмента.	87

Т. В. Науменко
Методологические
проблемы социально-
гуманитарных наук

© Науменко Т. В., 2013

© Издательский дом «НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА»

* * *

Введение

Современная наука представляет собой сформированный социальный институт, выполняющий в обществе определенные задачи. Структурно этот институт включает в себя самые разные уровни и сферы научного знания, его законодательные рамки и организационные формы. Однако существующее разделение на естественно-научное и социально-гуманитарное знание, детерминированное самими объектами научного исследования, оказывает существенное влияние как на институциональные особенности науки, так и на дальнейшее развитие научных исследований. Научные революции, происходившие в науке в последние столетия, касались в основном естествознания и способствовали его парадигмальному развитию, направленному на вскрытие и изучение основных законов природы.

Социально-гуманитарные науки, так сказать, «сияли отраженным светом», однако это вовсе не означает, что социальные закономерности, являющиеся объектом исследования этих наук, менее важны для социума. В настоящее время наука находится на стадии постнеклассического этапа своего развития, характеризующегося усилением интереса к проблемам человека, к ценностно-ориентированным методам исследования, к нравственным аспектам социального знания. Это явилось одной из причин актуализации

социально-гуманитарной проблематики в современном научном пространстве. Однако методологические разработки, столь необходимые современным социально-гуманитарным наукам, как и области философии науки, освещающие гуманитарную область знания, ведутся с недостаточной развитому объекту интенсивностью. Сфера социально-гуманитарного знания нуждается не только в количественных и описательных, но и в более глубоких, качественных методах, а также в разработке методологических основ исследования.

Настоящая работа предлагает варианты решения некоторых вышеуказанных задач, но главное она ставит целью привлечение научного внимания к проблемам общества и к наукам, изучающим его.

Первый – философский раздел монографии – посвящен анализу поистине вечных проблем – проблемы свободы и проблемы смерти, а также философскому освещению самого объяснительного, с точки зрения авторов, принципа исследования общества – принципа деятельности.

Второй раздел включает рассмотрение политологических проблем функционирования общества на примере анализа политической коммуникации, включенности СМИ в процессы политического влияния и манипулирования и др.

В третьем разделе освещены некоторые базовые проблемы современной экономики и управления: конкуренция и конкурентоспособность, этичность бизнеса, а также управление социально-экономическими процессами без примене-

ния легитимных властных полномочий. Эти способы управления включают в себя все формы применения убеждающей коммуникации, порой решающим для экономики образом влияющей на потребителя, а также все виды воздействия на потребителя посредством интегрированных маркетинговых коммуникаций, включающих рекламу и пиар, имеющих немаловажное значение в современном инновационном развитии общества.

Коллектив авторов надеется, что предложенное издание внесет свой посильный вклад в разработку современных проблем социально-гуманитарного знания.

Т. В. НАУМЕНКО,
доктор философских наук, профессор

Раздел I

Социально-философские проблемы современности

Глава 1

Философские проблемы деятельности

На протяжении многих веков развития философская мысль в разные исторические периоды актуализировала самые разные проблемы, рефлексировала над самыми глубокими и конечными основаниями бытия, вскрывала самые сокровенные сущностные характеристики различных процессов и явлений. Однако на протяжении всей истории становления философской мысли человечество интересовали вопросы не только бытия, но и осмысления этого бытия, а также осмысления бытия человека в мире. Проблемы антропо- и социогенеза, вопросы индивида и общества, интерес к законам, по которым живет общество, – все это никогда не утрачивало значимости в научном и философском сообществе. Социальная мысль во все времена пыталась дать ответы на вопросы о сущности социума и человека, построить мо-

дели идеального общества, а также найти тот главный принцип, который объяснит все происходящее в обществе.

Социальная реальность современного мира, ускорение процессов глобализации, вступление науки в новый, постнеклассический этап развития с его новой рациональностью гуманитарного антропоморфизма и телеономии с все большей настойчивостью требуют от социальной философии разработки методов исследования социума, способных создать ту необходимую призму всеобщего, которая бы максимально оптимизировала исследование законов общества, их специфики и повысила бы прогностические возможности современной социальной теории. Такой призмой, по мнению автора, является теория деятельности, выступающая как объяснительный принцип социальной действительности.

Деятельностный подход к пониманию социальных процессов пережил в отечественной науке три этапа. В 1960–1980 гг. он выступал «одним из наиболее значимых проявлений прогрессивных тенденций в советской философской мысли того периода, направленных на преодоление косности и догматизма официозного марксизма» [Швырев 2001, с. 107]. В тот период разработке деятельностного подхода были посвящены работы многих философов и психологов [Деятельность 1990]. В девяностые годы под воздействием новых идеологических парадигм теория деятельности утратила былую популярность. Деятельностный подход стали обвинять, во-первых, в связи с идеями марксизма; во-вторых, с тем,

что с его позиций, по мнению критиков данного подхода, могут быть объяснены не все явления социальной действительности (например, общение); в-третьих, предполагается, что деятельностный подход был возможен лишь в прежних условиях, когда отечественные исследователи имели очень ограниченное представление о современных зарубежных философских концепциях [Лекторский 2001, с. 56]. В настоящий момент, когда увлечение идеологическими мотивами в науке об обществе обнаружило свою малосостоятельность, внимание к теории деятельности как объяснительному принципу снова возрастает, однако основывается не на идеологии – будь то советская (марксистско-ленинская) или постсоветская (антимарксистско-ленинская) идеология. Академик РАО, российский философ В. А. Лекторский доказывает несостоятельность всех трех обвинений в адрес теории деятельности и считает, что «деятельностный подход в современных условиях не только имеет смысл, но и обладает интересными перспективами» [там же, с. 57].

В двадцатом столетии деятельностный подход развивался не только немецким философом К. Марксом, который дал лишь одну из интерпретаций данного подхода, в силу чего в советское время теория деятельности считалась противостоящей ортодоксальному марксизму. Деятельностный подход развивали такие классики социологии, как М. Вебер и Т. Парсонс: «Так, в контексте противостояния историцизма и социологизма как альтернативных версий осмысления

исторического процесса... были предложены версии метода, претендующего на универсальность, – как со стороны историцизма, так и со стороны социологизма (см. структурно-функциональный анализ) – и обе эти версии фундировались понятием «деятельность» («действие»). Для М. Вебера, если понятие «поведение» выступало всеобщей категорией активности как таковой, то понятие «действие» предполагало наличие связываемого субъекта с этой активностью смысла, который в ситуации «социального действия» оказывался сопряженным с деятельностью другого человека и ориентировался на него, что позволяло историцизму учесть – наряду с традиционной ориентацией на целеполагающую волю субъекта – и объективные социальные параметры контекста осуществления «действия». Аналогично для Т. Парсонса ситуация деятельности выступает как позволяющая зафиксировать не только «деятеля», с одной стороны, и объективную «ситуацию» – с другой, но также и различные виды «ориентации субъекта на ситуацию» [Новейший философский словарь 2001, с. 311]. Таким образом, незнание зарубежных концепций привело не к увлечению нашими исследователями теорией деятельности, а, наоборот, привело их критиков к отрицанию последней.

Что же касается обвинений в невозможности объяснения с позиций деятельностного подхода всех социальных явлений, то оно базируется на анализе конкретных теорий деятельности, чаще психологических, акцентирующих внима-

ние на индивидуальной деятельности или на отдельных действиях¹, не претендующих на универсальность в исследовании общих социальных процессов.

Современный уровень развития социальных наук испытывает необходимость в выработке новых парадигм исследования социальной действительности. Парадигмальный кризис, о котором писала профессор социологии Т. М. Дридзе, был заведомо предопределен «утерей процессуальной ориентации в рамках эвристической деятельности, предваряющей социальное познание и, как следствие – **обеднением** возможностей этой дисциплины, цель которой – не только описывать социальные явления, но и отслеживать их истоки» [Дридзе 1998, с. 47]. Современное развитие деятельностного подхода может дать новые методологические основания дальнейшему развитию социологической теории и повышению ее эвристических возможностей, ибо, как говорил французский социолог А. Турен, сравнивая классическую социологию с современной, «центральной категорией первой было понятие общества, тогда как второй – социальное действие» [Турен 1998, с. 42].

Исходя из вышеизложенного, следует заметить, «что развитие деятельностного подхода и осмысление частных теорий деятельности менее всего может быть понято как простое навешивание термина «деятельность» на разнообразные феномены» [Лекторский 2001, с. 65], ибо теория дея-

¹ См. исследования П. Я. Гальперина и А. Н. Леонтьева.

тельности по сути своей ориентирована на реализацию объяснительного принципа в отношении различных явлений и процессов, проистекающих в обществе.

Первое, на что обращает внимание теоретик, рассматривая общество в целом или отдельные его фрагменты, – это определенная совокупность действий (деятельностных актов) и их результатов. Эта совокупность весьма разнообразна по характеру, по способу действий, по применяемым средствам и т. д.

И это «поверхностное» впечатление нас не обманывает: общество действительно есть деятельность преследующего свои цели человека. Деятельность есть способ существования социальной формы движения, т. е. способ, которым существует общество.

Итак, субстанцией общественной жизни является процесс совместной деятельности людей. Это означает, что она выступает предельной основой *социального*. Именно поэтому в предметной области обществознания в целом не может существовать категория, которая не обусловлена определением социальной деятельности, не выводится из него тем или иным способом. «Короче, во всем «пространстве» социального не окажется ни одного явления, которое не представляло бы собой некоторую «ипостась» деятельности. В мире социального она подобна углероду, который «прячется» за внешне противоположными алмазом и графитом, составляя в действительности их «тайную сущность» или собственно

субстанцию» [Момджян 1994, с. 163].

Именно в этом понимании состоит суть *деятельностного подхода* к социальной действительности, который выступает в качестве объяснительного философско-социологического принципа и *который мы принимаем в качестве методологического основания при исследовании различных социальных процессов и социальных структур*.

Однако характеристика деятельности как субстанции социального есть абстракция, причем абстракция весьма «тощая». Для того чтобы она могла выполнить свою объяснительную функцию, нужно наполнить ее необходимым содержанием, т. е. конкретизировать и, как следствие, классифицировать.

Деятельность есть специфически человеческая форма активного отношения к миру, определенный тип бытия в мире. В этом – *суть* деятельности.

Содержательно она представляет собой целесообразное изменение и преобразование мира, целесообразную *активность* человека, выступающую как «саморегулируемое поведение в среде существования, направленное на самосохранение в ней путем целесообразной адаптации к ее условиям» [Момджян 1994, с. 173].

Типологизация деятельности возможна по различным основаниям, в зависимости от целей ее исследования, но важнейшими, системообразующими *классификационными критериями* в рамках социально-философской теории являются

ся следующие:

1. Статус продуктов деятельности.

Известно, что результатом любой деятельности, равно как и любого (в том числе «атомарного») деятельностного акта, является ее продукт (как основной, так и, возможно, побочный). Деятельность – процесс принципиально продуктивный. (Мы можем говорить об эффективности или неэффективности деятельности, заключающейся (в общем виде) в соотношении результата деятельности и ее цели. Но отрицательный результат – тоже результат, и в этом смысле он подпадает под социологический критерий продукта.)

С точки зрения статуса этого продукта деятельность подразделяется на материальную и нематериальную (духовную).

2. Способ существования деятельности.

Любой вид деятельности существует всегда в виде единства противоположностей двух способов ее существования – деятельности живой (как эмпирических данных действий эмпирически данных субъектов – индивидов и их групп) и деятельности опредмеченной – «прошлой» деятельности, опредмеченной, овеществленной в ее результатах – материальных или духовных продуктах, выступающих в качестве условий актуальной, живой деятельности.

3. Форма деятельностного изменения действительности.

По содержанию деятельность есть изменение, преобразование окружающего мира, а также адаптация в нем. Однако преобразование, причиняемое деятельностью, может

быть как материальным, так и идеальным. В зависимости от характера преобразования деятельность подразделяется на *практическую*, связанную с собственно предметным (материальным) преобразованием мира, и на *духовную (теоретическую)*, изменяющую мир идеально, т. е. отражающую и преобразующую действительность в форме идей, мыслей.

При этом важно отметить, что «отношение практической и духовной деятельности не есть отношение двух видов в рамках единого «рода» – деятельности «вообще». Общество – это система *практической* деятельности, включающей духовную деятельность как свое относительно обособившееся опосредование. Духовная деятельность – *порождение* практики и как таковое существует лишь на ее основе. Различение практической и духовной деятельности является внутренним различием в системе практики» [Фофанов 1981, с. 200].

Наряду с практической и духовно-теоретической деятельностью выделяют также особый вид деятельности, связанный с *материально-практическими* изменениями, вызываемыми *духовной* деятельностью. Речь идет о *духовно-практической* деятельности, функцией которой является внедрение выработанных духовных образований в сознание людей, повышение их образовательного уровня, формирование их мировоззрения (миросозерцания) и т. д.

И если продуктом духовно-теоретической деятельности выступает идеальное в чистом виде как духовный потен-

циал общества, его духовные ценности, то продуктом духовно-практической деятельности являются те же духовные ценности, но усвоенные людьми, ставшие их достоянием [Уледов 1980, с. 68; Анисимов 1988, с. 35–37], т. е. превратившиеся в убеждения, основанные на них социальные установки, стереотипы поведения, традиции и т. д.

В частности, «духовно-практическая деятельность включает в себя и идеологическую деятельность, направленную на формирование у людей определенных элементов общественного сознания посредством пропаганды, агитации, обучения, просвещения, а также моральных наставлений, судебных решений, церковной проповеди и других средств «обработки людей людьми» [Анисимов 1988, с. 37].

4. Структура деятельности.

Под ней автор предлагает понимать структуру деятельностного акта, деятельностного ряда и деятельностного процесса. Причем деятельностный процесс являет собой совокупность деятельностных рядов, протекающих в конкретном пространстве в конкретное время и подчиненных выполнению конкретной, поставленной субъектом данного деятельностного процесса, цели. Деятельностный ряд – это совокупность деятельностных актов, объединенных единым инструментальным полем. Иными словами, если наблюдаем нескольких человек, включенных в осуществление какого-нибудь действия, то это и есть деятельностный ряд, ибо каждый действующий человек является субъектом данной

деятельности (автор предполагает, что его действия носят добровольный характер), но потребности, цели и ожидаемые результаты в виде того или иного продукта могут быть совершенно разными. Если же они одинаковые, то мы имеем дело с коллективным субъектом и единым деятельностным актом, что встречается крайне редко и, видимо, по этой же причине оспаривается некоторыми современными социальными философами и социологами. Деятельностные акты – это те «кирпичики», из которого складываются деятельностные ряды. Деятельностный акт включает в себя:

- субъект – лицо или группу лиц, реализующих собственную программу;
- объект – то, на что направлена активность субъекта;
- средства достижения цели;
- побудительные мотивы деятельности. К ним мы относим потребности и интересы субъекта, понимая под потребностями полагание отсутствующего необходимым, а под интересами – формы и способы удовлетворения потребностей. Существует огромное количество классификаций потребностей, например одна из самых известных – это пирамида потребностей человека, составленная на основе идей американского психолога А. Маслоу. Однако ни количество выделенных потребностей, ни критерии их классификации, ни способы их удовлетворения не меняют дела-потребности. Именно интересы являются теми факторами в деятельности субъекта, которые побуждают его к осуществлению деятель-

НОСТНЫХ АКТОВ;

- ценности как конечные основания целеполагания;
- условия осуществления деятельности, которые включают в себя:

а) опредмеченную деятельность, т. е. продукты предшествующих деятельностных актов, рядов и процессов;

б) свободу как способность субъекта контролировать условия собственного существования в качестве субъекта конкретного деятельностного акта, ряда либо процесса. Свобода является необходимым условием осуществления любого вида деятельности, ибо если субъект не в состоянии обеспечить и проконтролировать условия достижения им же поставленной цели, то цель с большой степенью вероятности не будет достигнута, и это будет означать, что субъект, состоявшийся как субъект целеполагания, не смог состояться как субъект целереализации и занял какое-то другое место в деятельностном акте (в политической деятельности это чаще всего место объекта, т. е. произошел процесс объективации субъекта, превращение его из субъекта в объект (а возможно даже в средство) деятельности);

- функцию как роль подсистемы в системе, т. е. то, какую роль играет такая подсистема, как деятельностный акт, в более широкой системе деятельности либо в процессе деятельности;

- обратную связь. Это необходимое структурное звено деятельностного акта, ряда и процесса, призванное обеспечи-

вать эффективность осуществляемой деятельности посредством коррекции субъектом способов и средств достижения цели. Это возможно лишь на основе оценки полученных результатов от обратной связи. Иными словами, обратная связь – это однонаправленный информационно-коммуникативный процесс, имеющий вектор направленности от определенной деятельности к субъекту. Если субъекта не устраивают результаты, т. е. опредмеченная деятельность, то он имеет возможность корректировать ее либо прекратить.

На сегодняшний день по поводу каждого из структурных звеньев деятельностного акта и даже по поводу их количества, т. е. включенности или невключенности в структуру деятельности того или иного компонента, существуют различные мнения и ведутся научные дискуссии, что еще раз доказывает возрастающую актуальность этой проблематики.

В рамках теории деятельности не имеет однозначного решения упомянутая проблема коллективного субъекта. Если субъект деятельности не один человек, то предлагается считать, что это коллектив субъектов [Момджян 1994], на том основании, что не существует коллективного сознания, каждый человек – носитель сознания, а значит, и субъектности. С этим трудно не согласиться, однако автор считает, что субъекты, объединенные общей и единой целью, в основе которой лежат одинаковые ценности и потребности и для достижения которой определяются одинаковые средства, субъекты, усилия которых направлены на достижение

единого общего результата, т. е. субъекты, заинтересованные в общем продукте деятельности, могут быть названы коллективным субъектом, ибо они совместно реализуют собственную программу. Справедливости ради следует заметить, что такую ситуацию можно наблюдать нечасто, но тем не менее способность людей к формированию коллективного субъекта лежит в основе манипуляций массами, когда практическое сознание людей поддается влиянию другого субъекта, актуализирующего в массовом сознании какую-нибудь цель (часто ложную, т. е. не основанную на ценностях и потребностях каждого индивида, однако под влиянием аргументов воздействующего субъекта принимаемую за необходимую), предлагающего пути и способы достижения этой цели.

Дискутируется также и проблема объекта деятельности, а именно тема возможности человека быть объектом. Да, человек носитель субъектности и *способен* быть субъектом, но он не всегда им *может* быть. В случае если он выполняет действия, продиктованные чужой волей и не имеет возможности их не выполнять, мы имеем дело с объективацией субъекта, т. е. человек есть объект в этом деятельностном акте. К этому виду объектов относится любая форма насилия, а также психического воздействия против воли людей, т. е. манипуляция. Надо заметить, что не всегда «против воли» означает во вред тому, над кем совершается насилие, однако всегда означает утрату субъектом контроля над условиями собственного существования, что и значит его объекти-

вацию.

Тема средств деятельности, обратной связи и условий осуществления деятельности также вызывает разногласия – относить их к отдельным структурным единицам деятельности либо считать характеристиками субъекта?

Все эти разногласия свидетельствуют об активной научной работе, ведущейся в области теории деятельности, которая на сегодняшний день, независимо от противоречий в методологии ее исследования, является, по мнению автора, основным и ведущим объяснительным принципом при анализе и описании социальных процессов, социальных структур и институтов. Независимо от того, какой точки зрения на структуру деятельности и определение основных ее понятий придерживается тот или иной ученый, выявление в социальном поле субъекта и объекта, средств осуществления деятельности, побудительных мотивов, конечных оснований целеполагания, необходимых условий для осуществления деятельностного акта дает возможность исследовать социальные процессы, не только описывая их, но и объясняя, анализируя, вскрывая их сущность. В этом и заключается главное преимущество деятельностного подхода как объяснительного принципа, в результате применения которого не только расширяется исследовательская база социальной философии, но и появляется возможность для реализации таких функций научной теории, исследующей общество, как рекомендательная и прогностическая, что само по себе яв-

ляется чрезвычайно важным, особенно в современных условиях прогрессирующей глобализации и формирования единого информационного пространства.

Рассматривая общество как совокупность типов совместной деятельности людей, автор выделяет ряд таких типов – материальное производство, а также организационная, духовная и социальная деятельность. Эти типы совместной деятельности образуют всем известные четыре сферы общества, которые охватывают все аспекты функционирования общества как целостной системы. Каждая из сфер является подсистемой в системе общества и, соответственно, выполняет определенные функции как по отношению к обществу в целом, так и по отношению ко всем другим подсистемам, входящим в структуру общества. Именно функциональная взаимозависимость всех сфер общества нередко выступает в качестве причины, затрудняющей получение серьезных результатов в исследовании социальных процессов, таких результатов, которые давали бы возможность разработки неких точных алгоритмов в исследовании общества и в прогнозировании путей его дальнейшего развития. Функциональная взаимосвязь и взаимозависимость сфер общества усложняет процесс выявления целеполагания и целереализации, столь необходимых для адекватного и объективного изучения социума. В этом плане именно теория деятельности как объяснительный принцип открывает большие перспективы в исследовании общества. Она выявляет

субъектов деятельности, дает возможность прогнозировать и отслеживать динамику современных общественных процессов.

Глава 2

Философские проблемы свободы

Проблема свободы относится к числу важнейших проблем современной философии. Обращение к исследованию данной проблемы позволяет определить возможности реализации человека как уникального создания через определение характера свободы, способа ее конструирования и функционирования в условиях конкретного общественного устройства. На каждом новом этапе своего исторического развития человечество по-новому решает проблему свободы в зависимости от уровня развития культуры и науки, доминирующих ценностей, идеалов и представлений. Степень свободы зависит от непосредственных условий, в которых осуществляется деятельность. Изучение современного представления о свободе весьма актуально, так как социально-философский анализ с применением разных стратегий познания помогает решить проблему свободы на новом уровне, переосмыслить ее в условиях принципиально новых форм духовного, политического, экономического и технико-технологического порядков.

Понятие «свобода» полисеманлично и многозначно, что, и надо это признать, исключает возможность ее единственно «правильного» научного определения. Являясь неотъемлемым феноменом бытия человека, проблема свободы вы-

ступает объектом внимания не только научно-практического и научно-теоретического, но и обыденно-практического знания. Проблемы свободы касается не только философия, но и многие другие научные дисциплины: социология, политология, психология, экономика, этика и т. д. Однако свобода интересует их не в качестве социального феномена, его сущности, а с точки зрения ее прикладного применения, конкретного наполнения, проявления и влияния в действительности как на общество в целом, так и на отдельного индивида. Следует отметить, что определение понятия «свобода» варьируется даже внутри одной научной дисциплины. Так, в философии свободу определяют по-разному, в зависимости от определенной философской позиции, которую занимает исследователь (материалистическую или идеалистическую). Общим при этом остается один философский вопрос – каким образом возможно и возможно ли вообще достижение подлинной свободы?

Субъективное обыденное представление о том, что есть свобода, как правило, есть у каждого, так как это понятие относится к числу универсальных категорий, имеющих наивысшую ценность для человека.

Осложняет ситуацию отсутствие единого определения понятия «свобода», а также то, что оно постоянно упоминается в средствах массовой информации и политических диспутах, постепенно теряя свой истинный смысл и ценность, зачастую становясь объектом спекуляций. Возможно имен-

но поэтому в конце XX в. в период становления информационного общества перед философией встал ряд вопросов, не утративших актуальность и по сей день. Какие изменения в обществе происходят под воздействием информации? Какую роль в этих изменениях играют средства массовой информации? Возможно ли управление массовым поведением и массовым сознанием? Является ли подобное управление насильственным или свобода индивида остается непоколебимой? Стоит упомянуть о появившемся сравнительно недавно, но уже ставшем популярным выражении «управление свободой», подразумевающим не только возможность, но и активное осуществление управленческого воздействия на человека в его повседневной жизни. В качестве подтверждения существования феномена «управления свободой» приводятся примеры рекламных акций, достигающих своих целей (покупка человеком товаров без реальной потребности), или голосование на политических выборах за кандидата, в котором человек на самом деле не заинтересован. Примеров подобных ситуаций можно привести множество, однако является ли все это свидетельством того, что человек тем самым лишается свободы? Именно выбор, свобода выбора являются сущностной характеристикой жизненной позиции человека, и социально-философская интерпретация проблемы свободы выбора обладает большим теоретическим потенциалом, способным расставить все точки над «i» в этом вопросе. Решение проблемы свободы личности

лежит в определении границ свободы, поскольку свободной можно назвать только личность, совершающую и реализующую свой выбор, осознавая при этом свою ответственность за него.

Применение новых научных методов и подходов теоретического и практического изучения позволяет по-новому решить проблему свободы в философии, уточнить научное определение самого понятия в духе современных реалий. Характерная черта современных гуманитарных и социальных наук – это нелинейное мышление, которое позволяет изучать деятельность человека в его субъективных культурно-психологических координатах, учитывая при этом альтернативные сценарии. Синергетически мыслящему философу уже недостаточно изучить то или иное явление, прямолинейно связывая предыдущее и последующее состояния, он должен учитывать вероятность хода событий при альтернативном выборе. Место свободы в процессе нелинейной эволюции, в самоорганизации социальных систем видится нам весьма и весьма актуальным для понимания процессов, происходящих в современном мире. В связи с этим применение синергетического подхода к решению проблемы свободы представляется необходимым для современного научного знания.

2.1. Гносеологические основания свободы

Гносеологические основания свободы предстают как генезис взглядов и моделей познания проблемы свободы в истории философии. Философское осмысление проблемы свободы предстает как бесконечное множество разнообразных подходов к ее решению, где свобода выступает в разных обликах и сочетаниях от необходимости и даже рабства до сближения ее с выбором и приравниванием к воле. Решение проблемы свободы зависит от специфики конкретного общества, его практических нужд, уровня развития науки и культуры, типа социальности и т. д. Рассмотрим модели познания свободы в хронологической последовательности.

Человек родоплеменного общества мыслил свободу исключительно как принадлежность к роду, к племени. Свободы от рода не мыслилось, поскольку человек становился изгоем и погибал.

В **античности** (Гераклит, Демокрит, Сократ, Платон, Аристотель, Эпикур, стоики и др.) свобода не выделялась в качестве отдельной философской проблемы. Это вовсе не означает, что ее не обсуждали, сам термин «свобода», разумеется, употреблялся довольно часто, однако в основном в связи с реальной жизнью городов-государств. Античные мыслители признавали противоположность свободного че-

ловека и раба. При этом реальную свободу рассматривали как привилегию некоторых (обладающих властью над другими, адекватным знанием, нравственностью и т. д.). Концептуализация свободы была, как правило, связана с акцентом на ее взаимосвязи с понятиями «необходимость» и «судьба», которые воплощают внешнюю по отношению к человеку необходимость сверхъестественного или религиозного характера. Фаталистическая позиция в античности представлена такими мыслителями, как Гераклит, Демокрит, Аристотель, Сократ, стоики.

Как таковой проблемы человека на натуралистическом этапе античной философии не было. Основное внимание философов было уделено познанию природы, космоса. Однако можно найти отдельные мысли представителей этого периода относительно человека и его свободы. Так, согласно *Гераклиту*, человек всецело детерминирован судьбой: «... все происходит по определению судьбы, последняя же тождественна с необходимостью» [Антология 1965, с. 275]. Любое действие человека предопределено всесильным роком, понять и предугадать замысел которого невозможно заранее, в силу чего человек всегда находится в неведении относительно своего будущего. *Демокрит* также придерживался мнения, что свободы воли человека не существует. Он аргументировал это тем, что в мире атомов тотально господствует необходимость, тождественная для него с причинностью: необходимо все, что причинно обусловлено. Все пло-

хое, что происходит с человеком, является следствием отсутствия необходимого знания, следовательно, устранение проблем возможно только посредством приобретения знаний [Демокрит 1970, с. 54–60]. Главной целью существования человека для Демокрита представлялось нахождение его в состоянии безмятежного расположения духа без страстей и крайностей, в состоянии покоя, безмятежности и гармонии.

Гуманистический этап античной философии, представленный софистами и Сократом, характеризуется концентрацией внимания на проблеме человека и его жизни как члена общества, при этом космология натуралистического периода уходит на второй план. *Сократ* первый в истории философии попытался определить сущность человека. Учение Сократа, и, в частности, решение проблемы свободы, основано на понятиях «познание», «знание». Знание есть предпосылка нравственного, а подлинная нравственность есть познание блага. Для Сократа понятия «знание» и «мораль» неотделимы друг от друга, так как человек, познавший, что есть добро и зло, уже не станет поступать иначе, чем велит ему его знание и разум. Проявлением превосходства разума, согласно Сократу, является самообладание как власть над собой в состояниях радости, печали и т. д. Самообладание – это власть разума над инстинктами. Таким образом, истинно свободный человек, в противовес рабу, – это человек, который знает, как управлять своими инстинктами, и делает это [Лосев 1969, с. 56–70].

Основатель объективного идеализма **Платон** различал мир идей (реальное бытие) и материальный мир (мир теней). Вещи являются тенью идей, которые выступают своего рода образцами всех окружающих вещей, неизменными, неподвижными и вечными, в то время как вещи материального мира возникают и гибнут постоянно. Материальный мир человек познает органами чувств. Свобода человека предполагает обязательную разумную причастность его души к миру идей [Платон 1994, с. 656]. Задача человека состоит в том, чтобы разумной частью своей души подчинить неразумные ее части, а также укротить свои дурные стремления. Таким образом, Платон развил учение о целесообразности, согласно которому все, что существует в мире, стремится к достижению блага как конечной цели. В работе «Государство» [Платон 1994, с. 656] Платон предлагает различать типы общества по моральным качествам и особенностям личностей, которыми они представлены. Так же как и Платон, **Аристотель** видит высшее благо для человека не в чувственных удовольствиях или материальных благах, а в духовном удовлетворении, таком душевном состоянии, которое возникает от чувства исполненного долга, реализации человеком своего назначения. Назначение человека состоит в самосовершенствовании и самоутверждении своей личности как духовного существа посредством господства разума над чувственностью и вожделением человека. Аристотель настаивал на том, что творчество и деятельность человека – это разные

вещи. Поступки нераздельно связаны с человеком, его деятельностью и свободным выбором, в соответствии с общими нравственными и правовыми нормами общества, в то время как целью творчества является создание произведений искусства, которые оцениваются исключительно по своим достоинствам, вне зависимости от поступков человека. Нравственная деятельность направлена на самого человека и на развитие заложенных в нем способностей (в первую очередь духовно-нравственных), на совершенствование его жизни и реализацию смысла жизни [Аристотель 1975, с. 231–254].

Согласно Аристотелю, далеко не каждый человек способен быть свободным, да и не каждый заслуживает свободу. Свободный человек – это человек, являющийся сам своим творением, а свобода – это атрибут нравственности. Свободным выбором человек достигает добродетели, посредством чего получает возможность достижения высшего блага (счастья). Феномен свободы у Аристотеля существенным образом связан с адекватным знанием.

Эллинистическая эпоха античной философии характеризуется «открытием индивида» в качестве решения проблемы свободы в период, когда Греция стала римской провинцией, что вызвало нарушение тождества человека и гражданина. В сложившихся условиях классическая этика, в том числе аристотелевская, которая подчинялась политике и отождествляла человека и гражданина, стала неактуальной. Сложились условия для появления новой этики, в рамках которой че-

ловек рассматривался как автономное единичное существо. Известным сторонником принципа свободы воли человека в античной философии можно по праву назвать *Эпикура*, так как человек для него – это главная ценность, неподвластная господству судьбы и божественному промыслу, а обладающая самоопределенностью бытия. Согласно Эпикуру, свобода воли человека индивидуальна, самостоятельна и независима. Человек не поработен фатальной необходимостью в силу того, что имеет собственную волю, неподвластную неумолимому року. Всем атомам присуща «свобода воли», в силу чего возможно «непременное отклонение» и движение по кривой. Свобода воли – это способность человека избегать того, что может причинить ему зло и страдание [Эпикур 1979, с. 404]. При этом источник всевозможных ошибок для Эпикура – разум, который способен прибавлять к нашим восприятиям что-либо или относить наше представление не к той действительности.

Противоположную позицию в определении свободы воли человека занимали *стоики*. Согласно стоикам, в мире есть два начала: пассивная материя и движущее начало (логос, или Бог), где страдательное начало – это бескачественная сущность (вещество), а в деятельном начале (разум) пребывает Бог, который вечен и является Творцом всего в мире [Диоген 1986, с. 134]. Все в мире подчинено причинной зависимости, при этом концепция детерминизма стоиков доведена до фатализма. В конечном счете фаталистическая ин-

терпретация природных закономерностей и вера в провидение привели большинство стоиков к отрицанию свободы [Фролов 2001, с. 110–130].

Наиболее ярким представителем религиозного периода античной языческой мысли явился **Плотин**. Целью его учения стало объединение в Божественном путем оставления мирской суеты, достижение экстатического единства в точке кульминации. Систематизация учения Платона, которую осуществил Плотин, стала основой многовековой традиции неоплатонизма. Благодаря, в частности, Августину, произошло распространение идей Плотина в европейской культуре, что оказало определенное влияние на средневековую философию и мыслителей эпохи Возрождения. Проблема взаимоотношения свободы и провидения была поставлена в христианстве достаточно остро. Здесь качественно новым основанием решения проблемы свободы стала идея единства Бога и человека. Именно в Боге человек находит воплощение своих намерений, поисков и стремлений, в то время как могущество Бога утверждается за счет объединения с его живым образом – человеком. В христианстве необходимость перестает быть неволей, а свобода – произволом. Факт религиозной веры выступает главным в **средневековой философии**, которая сводится к решению вопроса – вся деятельность человека определяется Божьей волей, или же существует моральная самоопределенность отдельного человека, в определенной мере независимая от Божьего промысла? Сквозь всю

средневековую философскую мысль проходит эта антиномия, которая является основанием для прояснения соотношения людской свободы воли и Божьего необходимого существования, детерминированности человеческих поступков и действий.

Проблема Бога и характер его отношения к миру являются главными проблемами философии *Августина Блаженного*. Проблемы свободы он касается, в частности, в таких своих работах, как «О свободной воле» и «Исповедь» [Августин 2001, с. 19–112; Августин 2001]. Бог сверхприроден, в то время как мир, природа и человек, являясь результатом его творения, зависят от него. Бог бестелесен, бесконечен и вездесущ. Сотворив мир, он продолжает следить за господством порядка в нем и подчинением законам природы. Несмотря на то что человек создавался Богом как существо свободное, т. е. был способен не грешить, актом грехопадения он отказался от свободы, сам выбрал зло и пошел против воли Бога. С момента грехопадения человек стал рабом своих желаний, он не может не грешить, творит зло даже тогда, когда стремится к добру. Поэтому главной целью жизни человека, согласно Августину, является искупление греховности всего человечества, повиновение церкви ради спасения перед Страшным судом. Философия Блаженного Августина направлена на доказательство того, что никакой свободы воли не существует и жизнь человека предопределена Богом. Человеческая воля всегда противится благодати, но долж-

на быть ею превзойдена. Так как «... когда защищаешь свободу воли, то становится вероятным, что возражаешь благодать Божью, а когда утверждаешь благодать, то якобы теряешь свободу» [Августин 1991, с. 100]. Человеческая воля свободна, но изнутри она определяется божьей волей. «Наше хотение может добиться лишь того, чего хотел Бог, предвидший, что оно сможет этого добиться» [Августин 1991, с. 120]. Провидение распоряжается по своему произволу судьбой человека. Таким образом, судьба человека и его счастье находятся в зависимости от непознаваемой божьей воли.

В эпоху Возрождения философская мысль, равно как и остальные сферы жизни человека, обратилась к античности, к классическому духовному наследию Древней Греции (учения Платона, Аристотеля и др.). Тенденцией того времени было стремление к «новой жизни» по проекту римского государства и возрождению национального духа и веры.

Эразм Роттердамский уделял большое значение роли воспитания, единственно посредством которого человек может стать благородным и нравственным. Свобода человека должна быть добровольно ограничена разумом. Так как не природа сама по себе формирует подлинного человека, а исключительно только целенаправленное воспитание. При этом все люди, независимо от социального положения, равны перед лицом воспитания [Соколов 1986, с. 13]. Само признание человеком неполноты собственного знания является самым сильным стимулом к непрерывной учебе в течение

всей жизни.

Гармоничность сотворенного Богом мира, проявляющаяся во всем, включая действия стихий, ход времени и даже мысли людей, не раз подчеркивалась Э. Роттердамским в его произведениях [Роттердамский 1986]. При этом он утверждал, что единственно человек является тем, ради кого Бог создал это удивительное космическое устройство. Таким образом, философию Э. Роттердамского можно назвать гуманистическим антропоцентризмом, где человек занимает центральное положение в системе бытия [Соколов 1986, с. 30–35].

Учение Э. Роттердамского часто рассматривается в соотношении с учением *Мартина Лютера* в силу их мировоззренческой противоположности, которая проявляется в различии подходов подтверждения своих духовных стремлений посредством обращения к Священному Писанию. Основное положение учения М. Лютера заключается в том, что человек может спастись, не строго выполняя церковные обряды, а в результате простой веры в Бога, способной оказывать влияние на человеческое сознание. Проблема свободы человеческой воли и ее отношения к божественному промыслу находилась в фокусе полемики Э. Роттердамского (работы «О свободной воле» и «Сверхзащита») [Роттердамский 1986] и М. Лютера (работа «О рабстве воли») [Лютер 1986]. Решение проблемы свободы у них было наполнено теологическим содержанием, так как в основном они трактовали

тексты Священного Писания. Учения Э. Роттердамского и М. Лютера основываются на истолковании Посланий апостола Павла и некоторых других документов первых веков христианства, в результате чего каждый из них приходит к противоположным выводам. Нельзя сказать, что М. Лютер полностью отрицал возможность свободы, однако проявление ее у человека он допускал лишь в отношении к существам, стоящим ниже человека в иерархическом ряду организаций. При этом свобода человека по отношению к Богу иллюзорна. Воля человека следует только туда, куда направляют ее Бог или Сатана. Сатана, используя телесные свойства человека, всегда направляет его в сторону греха, а Бог, влияя на дух человека, ведет его по справедливому и моральному пути. Таким образом, свобода воли человека у М. Лютера – это иллюзия его гордыни [Лейн 1997]. Позиция М. Лютера по отношению к свободе человека состоит в том, что свобода человека от причинности может быть возможна только в форме причинности из свободы, что совпадает со словом Бога, а именно нравственностью.

В противовес М. Лютеру Э. Роттердамский отрицал фаталистическое истолкование текста Священного Писания, он считал, что ликвидация свободы воли человека перед лицом Бога делает его марионеткой, люди становятся аморальными, так как отсутствие свободы влечет за собой отсутствие греха. Доказательством невозможности отсутствия воли человека является то, что в противном случае грешить начали

бы даже праведники [Соколов 1986, с. 40–48]. Если для М. Лютера Божественная благодать является даром грозного, беспощадного Бога, то для Э. Роттердамского – это дар Бога милосердного [Роттердамский 1986]. Человек даже после грехопадения способен посредством разума отличить добро от зла. Веру человека в добро нельзя отделить от любви к Богу и всем людям. Следовательно, Божественная благодать не устраняет свободы воли человека, а даже усиливает ее.

Эпоха научной революции, в результате которой появился новый образ социальной реальности, с новыми антропологическими, религиозными проблемами и новой наукой, дала знание, поддающееся постоянному контролю со стороны практики и опыта. Рациональный способ познания подразумевает под собой разум, рассудок и логику.

В духе рационалистической традиции трактовал свободу *Рене Декарт*, введя в философскую практику методологическую установку логической рефлексии. Декарт считал, что, даже несмотря на всемогущество Бога, у человека есть свобода, которая позволяет ему не доверять тому, что не достаточно известно, и, таким образом, избежать какого-либо рода заблуждений. Постоянно переступая границы познанного, свободная воля представляет собой воплощение Бога, выражая превосходство веры, а идея веры отождествляется со свободной волей [Декарт 1989, с. 286–304]. Свобода для Р. Декарта – это простая изначальная произвольность и автономность воли, где воля изначально сильнее страсти и

независима от нее, т. е. имеет чисто рациональную природу. Исходя из чего свобода предполагает лишь то, чтобы волеизъявления человека были результатом его собственных желаний, а не внешних сил, т. е. свобода – это поступки, вызванные волей.

В философии **Нового времени** вопрос свободы воли человека наполняется новым содержанием, естественно-научным знанием, эмпирическими рациональными средствами познания. Свобода деятельности человека приобретает новое видение в философских учениях Б. Спинозы и Г. В. Лейбница.

Понятие «свобода» было достаточно значимо для **Г. В. Лейбница**, этой проблеме он посвятил свою итоговую работу «Теодицея» [Лейбниц 1989]. Философское учение Г. В. Лейбница допускает наличие свободы воли, являющейся несомненным благом. При этом уточняется, что Бог не может, с одной стороны, даровать свободу воли, а с другой – предупредить появление греха. Поэтому Бог создал человека свободным, предвидя возможность греха, влекущего за собой наказание. Г. В. Лейбниц считал, что все в мире происходит в силу определенных оснований. А моральная необходимость показывает зависимость и от воли Божьей. Проявление свободы связано с существованием и деятельностью отдельных индивидуальных существ – монад, наделенных душой (душа – это монада, способная к восприятию и наделенная памятью) [Лейбниц 1982, с. 636]. Свобода деятельно-

сти человека остается зависимой от конечных ее причин, она ограничена уровнем логико-теоретического познания закономерностей развития как природы, так и самого ума. Свобода в интерпретации Г. В. Лейбница связана со спонтанностью и осознанностью. Становление и развитие разума человека происходит посредством рефлексии своего внутреннего состояния, что является проявлением свободы. Учение о свободе Г. В. Лейбница представляет собой учение о саморазвивающейся личности, внутренний опыт которой представляет собой постоянную апперцептивную деятельность. Разумный дух – это самостоятельная и саморазвивающаяся субстанция.

Г. В. Лейбницем была отмечена двусмысленность термина «свобода»: с одной стороны, отрицательное определение свободы может быть сведено к констатации отсутствия противодействия, а с другой стороны, положительное определение свободы апеллирует к состоянию субъекта, который действует по собственной воле «...дух не бывает свободен, если он одержим сильной страстью, так как мы тогда не способны хотеть как должно, т. е. обдумав надлежащим образом» [Лейбниц 1983, с. 174].

Видение свободы *Бенедиктом Спинозой* двояко: с одной стороны, он явился родоначальником и наиболее ярким представителем гносеологической интерпретации свободы, а с другой стороны, исследовал ее в контексте фаталистической парадигмы. Сущность свободы определена Б. Спинозой

с помощью рациональных методов познания как познания необходимость. Согласно Б. Спинозе, вся деятельность человека с необходимостью вытекает из естественной зависимости, которая в свою очередь является модификацией единой абсолютной субстанции. Человеческая природа подчинена естественным законам. Таким образом, высшее благо для человека и его свобода – это только то, что естественно вытекает из самой природы человека. Все желания и стремления человека являются следствием его собственной природы, сводя на нет свободу воли. Человек ошибочно полагает, что обладает свободой. Он не знает истинных причин своих желаний и не более свободен, чем любой камень, согласно Б. Спинозе. Так, если бы камень мог мыслить, то он мог бы вполне считать себя свободным, думая, что «в движении его нет другой причины, кроме собственного его желания. Такова же и человеческая природа» [Спиноза 1957 а, с. 590]. У человека нет и не может быть беспричинных желаний, так как все в мире, включая волю человека, причинно обусловлено, совершается по необходимости и не является свободным. Человек – раб как порядка природы, так и своих собственных аффектов [Спиноза 1957 б, с. 454–580]. Одним из условий обретения человеком свободы выступает возможность контроля человека над своими аффектами, который может быть осуществлен только при условии их познания. Проблема свободы, согласно Б. Спинозе, может быть разрешена только благодаря познанию, так как незнание –

это рабство, а степень знания определяет собой степень свободы. При этом необходимо учитывать, что не каждое знание дает свободу, а лишь раскрытие закономерностей как наших собственных, так и окружающего мира [Спиноза 1957 а, с. 589–617].

Таким образом, знанию Б. Спиноза отводит важнейшую роль в достижении свободы. Однако носителем этого знания выступает абстрактный человек отвлеченно от его социальных связей и социальной практики. Б. Спиноза не уделяет внимания социальным отношениям, столь сложным и многогранным, и это не позволяет выявить сущность исторической необходимости и социальной обусловленности свободы. Тем не менее влияние Б. Спинозы на последующих исследователей в области изучения проблемы соотношения необходимости и свободы было очень сильным в силу того, что он развенчал преобладавший до него религиозный фатализм, заменив его пантеистическим, где главную роль отвел познанию.

В противовес рационализму философы Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Д. Локк, К. Гельвеций, Д. Дидро, П. Гольбах и др. в качестве источника и основы познания признают **чувственное познание**, человеческую чувственность. Таким образом, всесильное могущество разума человека подвергается сомнению и на первый план выводится деятельность органов чувств, а ощущения рассматриваются как канал, который обеспечивает достоверное отражение внешнего мира,

подчеркивается роль опытного знания.

Немецкая классическая философия (философские учения И. Канта, И. Фихте, Ф. Шеллинга, Г. Гегеля и Л. Фейербаха) обращает пристальное внимание на природу духа, исследуя его через понятия «деятельность» и «свобода». Эта философия концентрируется вокруг гуманистических ценностей вообще и принципа свободы в частности.

Родоначальник немецкой классической философии **Иммануил Кант** пытался преодолеть фатализм Б. Спинозы, отрицая возможность познания природы и общества. Согласно И. Канту, свободу и необходимость в причинном отношении объединять нельзя, так как «свобода имеет отношение к совершенно иному роду условий, чем естественная необходимость. И поэтому закон этой необходимости не влияет на свободу, стало быть, и то и другое могут существовать независимо друг от друга и препятствовать друг другу» [Кант 1964, с. 494].

Согласно И. Канту, человек – это самый главный предмет в мире, возвышающийся над остальными благодаря наличию самосознания. Факт самосознания объясняет наличие такого природного свойства человека, как эгоизм. Эгоизм должен быть обуздан, все душевные проявления личности подчинены полному контролю разума. Человек должен стремиться к самосовершенствованию себя и своей души: «Развивай свои душевные и телесные силы так, чтобы они были пригодны для всяких целей, которые могут появиться, не зная

при этом, какие из них станут твоими» [Кант 1965 б, с. 327].

С философии И. Канта начинается новый подход к выявлению сущности свободы, который основан на признании ее специфических качеств и отдаленности от мира природы. И. Кант считает, что овладеть свободой возможно лишь в процессе постижения сущности практического ума, решения проблем морали общества, а не на теоретических путях исследования возможностей человеческого ума. Свобода – неотъемлемая характеристика практической деятельности человека. Человек действует под руководством априорно-морального императива. Таким образом, И. Кант обращает внимание на общественно-моральный характер свободы.

Гносеологическая концепция И. Канта стремится сочетать детерминизм и признание свободной воли человека. Он доказывал, что все феномены соединены причинными связями: «...все происходящее имеет причину, ...каузальность этой причины... сама не могла существовать всегда, а должна быть произошедшим событием, и потому она также имеет свою причину среди явлений, которой она определяется, и, следовательно, все события эмпирически определены в некотором естественном порядке; этот закон, благодаря которому явления составляют некую природу и делаются предметами опыта, есть рассудочный закон, ни под каким видом не допускающий отклонений и исключений для какого бы то ни было явления...» [Кант 1964, с. 484]. Поэтому все

поступки человека могут быть с необходимостью определены психическими детерминантами, следовательно, поведение человека можно предсказать «с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение» [Кант 1965 а, 428].

Согласно И. Канту, отношения между обществом и человеком носят диалектический характер отчуждения: с одной стороны, люди нуждаются в общении и взаимосвязи с себе подобными, и только в обществе они могут развить свои природные задатки, но, с другой стороны, люди стремятся и к своей свободе от других, к самоизолированности. Поэтому человека преследует постоянное сопротивление по отношению к окружающим его людям, а также осознание отчужденности с их стороны [Кант 1966, с. 14]. Взаимная отчужденность людей подталкивает их, в свою очередь, к преодолению природной лени и стремлению занять определенное положение в среде существования [Кант 1966, с. 14–15]. Поэтому, считал И. Кант, отчуждение человека и его свобода диалектически взаимосвязаны: только в обществе, членам которого предоставлена величайшая свобода и в котором существует полный антагонизм, может быть достигнута величайшая цель природы, а именно развитие всех ее задатков, которые заложены в человечестве. В таком обществе «...максимальная свобода... сочетается с непреодолимым принуждением,... это совершенно справедливое гражданское устройство, которое должно быть высшей задачей природы для человеческого рода...» [Кант 1966, с. 16]. Чем

свободнее общество, считал И. Кант, тем более человек отчужден от своей спонтанной свободы, присущей ему изначально, именно это и помогает ему обрести подлинную свободу, которая состоит в его зависимости от законов и государства, которые осознанны и сознательно приняты.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель противопоставил кантовской «вещи в себе» диалектический принцип, согласно которому сущность проявляется, а явление существенно. Абсолютная идея («мировой разум» или «мировой дух») дала импульс к возникновению мира, развивает и движет мировой процесс, раскрывая себя в нем. Философия Г. Гегеля обращена, помимо всего прочего, к понятиям «процесс», «развитие», «история».

Отчуждение, подробно раскрытое Г. Гегелем, противоположно свободе и отрицает ее. При этом свобода и отчуждение реально сосуществуют. Эта антиномичная проблема не может быть разрешена обществом. Только капитализм способен обеспечить человека свободой, в чем состоит главная цель исторического развития. Поэтому капитализм и представляет собой конец истории, так как все последующее развитие уже не будет иметь каких-либо значимых изменений [Гегель 1990, с. 271].

Прогресс в сознании свободы выступает у Г. Гегеля критерием периодизации всемирной истории, в котором он выделил четыре этапа: восточный, греческий, римский и германский миры. У восточных народов свободы не было, так

как только деспот признавался свободным, а такая свобода это не что иное, как произвол, с одной стороны, а с другой – слепое повиновение. Государственное устройство греко-римского мира позволяет говорить о наличии в нем свободы, правда, для некоторых в определенных границах, при этом не исключалось рабство. Согласно Г. Гегелю, полная свобода воплотилась только в германском мире, в котором стало возможным достижение всеобщей гражданской и политической свободы [Гегель 1956 а, с. 331–340]. Противопоставление свободы и необходимости исчезает в рамках идеального государства. При этом государство, согласно Г. Гегелю, представляет собой божественную идею, свобода становится объективной, а разумная необходимость осуществляется. Свобода становится требованием объективным и всеобщим, а человек при этом – поистине несвободным, так как он признает необходимость как закон и следует ему [Гегель 1956 б, с. 38].

Одной из самых ярких фигур иррационализма можно по праву назвать *Артура Шопенгауэра*. Он являлся противником оптимистического рационализма и диалектики Г. Гегеля, преклонялся перед философией И. Канта. Работа А. Шопенгауэра «О свободе воли» [Шопенгауэр 1992] явилась наиболее близкой к кантовской концепции свободы по своему основному замыслу и логике рассуждения (по сравнению с многочисленными философскими откликами на учение И. Канта). Сопоставление свободы и необходимости бы-

ло осуществлено на основе этики. Философ различал эмпирическое понимание свободы и философское значение этого понятия. Обыденное сознание представляет собой моральную свободу, которая в силу того, что мотивы не воспринимаются как препятствия, способные на абсолютное и объективное принуждение, воспринимается человеком как способность на вполне свободные действия, т. е. свобода здесь соответствует собственной воле: «я свободен, если могу делать то, что я хочу» [Шопенгауэр 1992, с. 46]. Отвечая на возникающий вслед за этим утверждением вопрос о том, может ли человек на самом деле хотеть, того, что он хочет, А. Шопенгауэр утверждал, что свобода есть «отсутствие всякой необходимости» [Шопенгауэр 1992, с. 46–47].

Свобода сконцентрирована в *esse*, что является некой трансцендентальной, а следовательно, и окончательной, безоговорочной необходимостью, которая довлеет над человеком, над мирной и необоримой природой. Таким образом, концепция свободы А. Шопенгауэра ориентирована на возвращение к философским идеям, согласно которым человеческое поведение абсолютно детерминированно [Прокофьев 2000, с. 173–176].

Этика Шопенгауэра пессимистична, страдание считалось им неотвратимо присущим свойством жизни человека, а счастье описывалось как нечто, всегда имеющее отрицательный характер, и сводилось к освобождению от страданий, за которыми следуют новые страдания или же томительная скука.

Таким образом, мир, в котором существует человек, – это не что иное, как арена запуганных и замученных людей, живущих лишь благодаря тому, что они истребляют друг друга. Разрешение трагедии человеческой жизни возможно лишь посредством умерщвления плоти и уменьшения рациональных исканий человека. Освободиться от мучений, как считал А. Шопенгауэр, можно, совершив самоубийство.

Проблема свободы имела свое отражение и осмысление как в рамках идеалистической, так и в рамках материалистической традиции. Основные принципы материализма были сформулированы и развиты *Карлом Марксом* и Фридрихом Энгельсом. При этом идеалистические исходные принципы философии Г. Гегеля были коренным образом пересмотрены и переработаны в материалистическую диалектику. Идеальное для К. Маркса есть отражение материального в голове человека, в сознании индивида и общества, т. е. это мысли и идеи, источником происхождения которых является материальная реальность.

В своих ранних работах К. Маркс уделял большое внимание проблеме свободы, которая у него была равнозначна духу, стремящемуся к самопознанию и самоопределению. Эта проблема поднималась К. Марксом в таких работах, как «Экономическо-философские рукописи 1844 года» [Маркс 1974], «Экономические рукописи 1857–1859 гг.» [Маркс 1987], «Капитал» [Маркс 1983] и др. Значимость экономического фактора для жизни и истории общества, согласно

К. Марксу, исключительно велика. Так, посредством материальной практики (труда) свобода реализуется (опредмечивается) и превращается в необходимость, которая, в свою очередь, познаваясь и осознаваясь, становится свободой. «... Производство обособленного одиночки вне общества... – бессмыслица» [Маркс 1987, с. 18], так же как и невозможно развитие языка, если нет индивидов, совместно живущих и разговаривающих между собой. Труд – это коллективный процесс, даже если это труд отдельного лица, он общественен. Помимо этого, любой наемный труд является отчужденным, это его сущностная характеристика [Маркс 1974, с. 41–174]. При этом жизнь человека невозможна без труда. Смысл свободы заключается в необходимости освобождения человека и его труда от эксплуатации. «Освобождение труда» подразумевает под собой превращение труда в свободную деятельность, т. е. такую деятельность, которая вытекает из «...свободного развития всей совокупности способностей... человека» [Маркс 1955, с. 65]. Достижение такого общественного состояния возможно там, где «свободное развитие каждого явится условием свободного развития всех» [Маркс 1955, с. 185], т. е. в разумном государстве, в отличие от несвободного, которое существует сейчас. Разумное государство – «союз свободных людей» [Маркс, Энгельс 1955, с. 103], построенный «на основе разума свободы» во имя осуществления разумной свободы [Маркс, Энгельс 1955, с. 109–111].

Марксистская парадигма явилась отправной точкой исследований, в частности гносеологической составляющей свободы в ее взаимодействии с различными категориями (труд, истина и равенство), таких мыслителей, как И. В. Бычко, Г. Н. Гумницкий, В. Е. Давидович, Ю. Н. Давыдов, Э. В. Ильенков, Р. И. Косолапов, Л. В. Николаева и др. [Бычко 1976; Гумницкий 2010; Давидович 1967; Ильенков 1991; Косолапов 1969].

Осмысление свободы в ее взаимосвязи с необходимостью стало хрестоматийной истиной, однако сущность и содержание проблемы свободной деятельности нуждаются в дальнейшем изучении. Несомненно, положительную роль в поиске сущности свободы сыграло то, что на определенном этапе исследований была признана наиважнейшая роль познания в свободе человека. Однако гносеологическая парадигма не в состоянии решить все проблемы. Некоторые ученые (А. Г. Мысливченко, А. Н. Мосиенко) [Мысливченко 1991] считают, что гносеологический подход к свободе как осознанной необходимости недостаточен, так как необходимость и свобода – категории разноплановые. Так, если «необходимость» – это категория гносеолого-онтологического характера, то «свобода» – категория скорее аксиологическая [Булычев, 1991; Каримов 1999; Козловский 1995; Логанов 1980; Черемин 1996]. В качестве гносеологической оппозиции необходимости предлагается считать случайность, но никак не свободу, это не синонимичное или эквивалент-

ное понятие [Мысливченко 1991, с. 207]. Формирование мыслительного континуума человеческой деятельности, восприятие связей объективного и субъективного миров, создание плана необходимых действий на пути опредмечивания цели и овладения средствами ее достижения невозможны без познания как предпосылки свободного действия, но никак не его сущности [Мысливченко 1991, с. 216].

Переход к аксиологической модели познания можно наблюдать на примере **русской философии** начала XX в.: для большинства русских философов (в частности, вся русская религиозная философия) проблема свободы являлась проблемой нравственной. Исследованию проблемы свободы и ответственности уделяли внимание такие авторы, как Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Н. О. Лосский, В. С. Соловьев и др. [Бердяев 1994, 1995, 1996; Булгаков 2008 а, б; Лосский 2000; Соловьев 1999 а, б] Они находили истоки, смысл и оправдание свободы в развитии духовности и укреплении нравственной целостности и ответственности личности.

Главной для выдающегося русского философа **Николая Бердяева** выступала проблема свободы, решение которой виделось в рамках исключительно христианской философии (философии свободы). Под философией свободы Н. Бердяев подразумевал этику в силу того, что сам факт нравственной жизни предполагает свободу [Бердяев 1994]. Н. Бердяев утверждал, что свобода первичнее бытия, поэтому отрицал онтологизм, видя в нем ошибочную философию и признавая

истинной философию, стремящуюся к конкретной реальности, к существующему. Система онтологии, которая признает абсолютный примат бытия, – это система детерминизма, так как, выводя свободу из бытия, свобода становится детерминированной бытием, что, в конце концов, сводит на нет понимание свободы как порождение необходимости. Однако свобода не может быть выведена из бытия, так как она безосновна, не определена и не порождена бытием [Бердяев 1995, с. 30–33].

Неклассическая и постнеклассическая зарубежная философская мысль исследовала свободу, главным образом, обращаясь к проблемам развития личности в современном обществе, к динамике социальных процессов и взаимоотношений между социальными субъектами. Н. Аббаньяно, А. Бергсон, И. Берлин, Ж. Бодрийяр, М. Вебер, В. Виндельбанд, А. Камю, Ж.-П. Сартр, П. Тейяр де Шарден, Ф. Фукуяма, К. Юнг, К. Ясперс, Ф. Ницше, Г. Маркузе, М. Хайдеггер и многие другие мыслители XIX–XX вв. рассматривали отдельные аспекты реализации свободы личности, определенных социальных субъектов в контексте определенной социальной практики.

Согласно экзистенциалистам, свобода – это беспредельная свобода выбора. Детерминизм ими полностью отрицается, так как предполагает снятие ответственности с человека за его поступки. Главный принцип философии экзистенциализма – человек делает самого себя, поэтому ника-

кая внешняя сила, кроме самого человека, не может нести ответственности за его поступки. Свободное творчество человека проявляется в его моральном выборе, и эта свобода выбора предполагает ответственность, что является источником пессимизма и страхов человека.

Немецкий мыслитель **Ф. Ницше** («философия жизни») развивал свою концепцию «воли к власти» на основе воли к жизни, в результате чего пришел к выводу, что «жизнь» стремится к максимуму власти, поэтому все, что увеличивает власть человека, есть благо для него (при этом разумная деятельность не всегда является в этом помощницей человеку). Ф. Ницше отрицал ценности, провозглашаемые христианством и демократией. Он полагал, что равенство в обществе (коммунизм) – это безумие, способное привести к отсутствию свободы, вырождению и гибели всего человечества. Люди бедные – это люди ленивые, которые от природы не имеют энергии, необходимой для самоутверждения в обществе в качестве свободной личности. Упадку свободы, согласно Ф. Ницше, способствует уменьшение пропасти между группами людей, в силу чего ослабевают инстинкты власти и на смену великим правителям приходят собрания стадных людей (подразумевается демократия). Прикрываясь словами «равенство», «справедливость», «добро» и т. д., на самом деле правители скрывают свое природное, хищное и животное начало – стремление к господству, жажду завоеваний. Таким образом, война всех против всех способствует отбору

наиболее сильных личностей, формируя «высший тип личности» [Одуев 1971, с. 106–108]. Следовательно, согласно Ф. Ницше, наиболее свободный человек – это человек, наделенный наибольшей властью над другими.

Принято считать, что шопенгауэровская и ницшевская «воли» соотносятся между собой в плане интерпретации воли как своеволия. При этом если у А. Шопенгауэра воля – это слепое стремление к жизни вообще, то Ф. Ницше видит в воле достояние сверхчеловека, которое есть абсолютная и безотносительная воля к власти, уничтожающая любые ценности.

Философию испанского философа *Хосе Ортега-и-Гассета* можно рассматривать как переходную между «философией жизни» Ф. Ницше и экзистенциализмом. Его учение предполагает единство жизни и разума. Подлинной действительностью обладает только жизнь человека, а не материальная или духовная реальности. Жизнь, которая дана человеку изнутри, переживается и творится человеком. Она составляет единство «Я» человека с окружающими его вещами. Современное общество, согласно Ортега-и-Гассету, находится в серьезном кризисе, так как «власть в обществе перешла к массам» [Ортега-и-Гассет 1989, с. 120]. «Масса» определяется им как множество людей без особых достоинств, а «человек массы» как примитивный, средний человек, который противоположен незаурядному индивиду, личности. Если предшествующая культурная традиция опира-

лась в первую очередь на мышление, то современная культура, пренебрегая ею, нацелена на человека массы, которому присущ низкий моральный потенциал, т. е. на человека несвободного.

Представитель экзистенциализма *Карл Ясперс* в работе «Философия» [Ясперс 2000] писал, что свобода человека проявляется в его способности противостоять себе и своему телу. Он утверждал, что свобода – это экзистенция. «Сознавая свою свободу, человек хочет стать тем, чем он может и должен быть. Он рисует идеал своей сущности» [Ясперс 2000, с. 46]. Свобода невозможна без коммуникации, которая основана на взаимной любви и доверии, так как человек не может существовать отдельно от других людей. Поэтому свобода личности возможна только тогда, когда свободны остальные люди. Свобода исчезает, если пропадает коммуникация. Будучи абсолютно свободным, человек является также и абсолютно ответственным за свою свободу и все, что с ним происходит, в результате чего рождается его истинное «Я».

Немецкий социолог, философ *Э. Фромм* в начале своей научной карьеры также был ортодоксальным фрейдистом, развивал идеи З. Фрейда в рамках Франкфуртской школы, однако в последующем отделился от этой теории, считая, что из нее следуют революционные выводы, конфронтировал со многими ее представителями, в том числе немецким философом и социологом Г. Маркузе. В своих работах Э. Фромм

указывает на противоречивость человека как существа индивидуального и общественного, объясняя это своей теорией «социального характера, которой была посвящена работа «Человек для самого себя», менее подробно рассматривал он ее в книгах «Бегство от свободы», «Искусство любить» [Фромм 1990 а, б, 2010]. Социальный характер создается религией, системой образования, институтами культуры, воспитанием в семье, выступая своего рода результатом адаптации человека к конкретной культуре и типу организации общества, в которых он живет [Тарасов 1997]. При этом общество не может предоставить человеку условий, в которых он мог бы реализовать себя полностью, поэтому отношения между личностью и обществом изначально противоречивы. Адаптация человека к обществу, формирование его социального характера происходит с искажением личности, в ущерб ей, с подчинением ее обществу, которое несовершенно. Таким образом, социальный характер выступает своего рода стабилизирующим фактором, формирующим людей с определенными идеями и идеалами, которые выгодны данному обществу. На человека оказывают воздействие иррациональные и бессознательные импульсы, что ввергает человека в состояние неуравновешенности и неустойчивости. Одержимый влечениями человек постепенно становится негибким, стереотипным, его действия несвободны, неразумны и противоположны его интересам, он активен, но неплодотворен [Фромм 2010, с. 170].

Человек может воспринимать окружающую действительность, согласно Э. Фромму, двояко. С одной стороны, репродуктивно, подобно пленке фотоаппарата (крайний случай – человек-реалист), а с другой стороны, созидательно, посредством спонтанной активности своих ментальных и эмоциональных сил, воображения (крайний случай – человек-безумец). В каждом человеке данные типы восприятия сочетаются в разной степени. Противоположностью как безумию, так и реализму выступает плодотворность. Свободный человек способен воспринимать мир как данность, одновременно обогащая это восприятие собственной энергией, т. е. рождать нечто новое, порожденное взаимодействием репродуктивного и созидательного восприятия.

Важными являются также мысли Э. Фромма относительно «бегства от свободы» [Фромм 1990 а], т. е. автоматизированное поведение: «...индивид перестает быть собой; он полностью усваивает тип личности, предлагаемый ему общепринятым шаблоном» [Фромм 1990 а, с. 158–159]. Человек становится похожим на остальных людей, он такой, каким его хотят видеть. Он отказывается от своего собственного «Я» ради спасения от страхов одиночества, тревоги и бессилия. Превращаясь в робота, теряя себя, человек в то же время убежден, что свободен и действует по собственной лишь воле. Подобное убеждение в большинстве случаев является величайшей и опасной иллюзией [Фромм 1990 а, с. 158, 169, 202].

Э. Фромм отмечает, что человек может быть свободным в том случае, если обладает свободой в следующих ипостасях: экономическая свобода (право на выбор разновидности работы, занятие) интеллектуальная свобода (право на знание, на информацию); и моральная свобода (право быть свободным от ориентации на того или другого идола). При этом как само собой разумеющимся является то, что все предыдущие виды свободы не могут быть реализованы без свободы политической.

Анализ проблемы свободы основан на понимании свободы в позитивном аспекте [Берлин 1998]. Негативная свобода – это свобода, понимаемая как отсутствие препятствий для действий человека со стороны других людей [Утехин 2000], т. е. человек не находится в вынужденном состоянии принуждения. Особенностью негативного понимания свободы выступает ее принципиальная связь со сферой управления, но не с его источником. Если позитивная трактовка свободы стремится ответить на вопрос: «кто управляет мною?», то негативная – на вопрос: «что я свободен делать и кем я свободен быть?». Таким образом, «...позитивная концепция свободы предполагает не свободу «от», а свободу «для»...» [Берлин 1998, с. 43]. «Позитивное» значение понятия «свобода» вытекает из желания человека быть хозяином своей собственной жизни. Человек здесь понимается как существо мыслящее, волевое, активное, несущее ответственность за сделанный выбор и способное оправдать его

своими собственными убеждениями и целями.

Проведенный анализ истории философской мысли позволил выделить сформулированные и описанные философами модели познания проблемы свободы. В качестве гносеологических оснований автор определяет следующие модели познания свободы: гносеологическая, онтологическая и аксиологическая. Первым гносеологическим основанием проблемы свободы можно назвать гносеологический подход (Р. Декарт, Б. Спиноза, И. Кант, И. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. Гегель, К. Маркс и др.). Данный подход сводится к тому, что познание свободы видится в обретении знания, познании и осознании неустранимости действия необходимости, а степень свободы субъекта изменяется пропорционально знанию об условиях существования и деятельности.

Вторым гносеологическим основанием проблемы свободы является онтологическая традиция (Эпикур, А. Камю, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс, Дж. Милль, Ф. Ницше, А. Бергсон и др.), которая подразумевает под собой признание наличия свободы как данности социальной реальности и неотъемлемого атрибута материи. Согласно этому подходу, познание свободы субъектом в наиболее полном ее выражении возможно благодаря обретению большего контроля над его собственной жизнью, ее атрибутам и проявлениям.

Третье гносеологическое основание – аксиологическое. В аксиологической модели (Б. Августин, Ф. Аквинский, Вольтер, Ж.-Ж. Руссо, В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, Н. О.

Лосский, С. А. Левицкий и др.) свобода рассматривается, в первую очередь, как уникальный феномен, обладающий самоценностью.

Познание истинной свободы, согласно этому подходу, возможно только в случае единства с ценностями высшего порядка, т. е. степень свободы субъекта увеличивается по мере приближения к определенным ценностям, в качестве которых могут выступать такие ценности, как истина, добро, Бог и т. д.

Отдельно стоит выделить метод изучения проблемы, который принадлежит к гносеологической модели гносеологических оснований, – это исследование свободы с точки зрения ее соотношения с категорией «необходимость». В истории философии соотношение категорий «свобода» и «необходимость» рассматривалось с разных сторон – как сближения этих понятий (Б. Спиноза, Г. Гегель, К. Маркс), так и полного их противопоставления, сближения свободы со случайностью и произволом (А. Шопенгауэр). Автор разделяет позицию, которая рассматривает свободу в ключе «осознанной необходимости», так как человек действует наиболее свободно в том случае, если познал и учел объективные закономерности и тенденции реальности, т. е. свобода деятельности тесно связана с познанием. Свобода выступает феноменом бытия человека, отражающим его экзистенциальную уникальность, и предполагает индивидуальный выбор (целей, средств и т. д.), а также неустранимую ответ-

ственность за него. Свобода, по мнению автора, – это одна из высших ценностей, так как отражает собой потенциальную возможность человека выбирать, творить, совершенствовать окружающий мир и самого себя, является целью, средством и условием его самоактуализации / самореализации как смысла жизни.

Таким образом, в рамках гносеологических оснований каждая из рассмотренных выше моделей описывает познание проблемы свободы обособленно с разных точек зрения, автор же стремится объединить эти модели и подходы с целью оптимизации решения исследуемой проблемы. Познание свободы субъектом с возможностью последующего овладения ею автор склонен видеть в наиболее полном контроле над условиями собственного существования (онтологический подход гносеологических оснований) с целью достижения определенного идеала, в качестве которого выступает субъективная цель самовыражения и самопознания, смысл жизни (аксиологический подход гносеологических оснований), что возможно, главным образом, благодаря увеличению объема знания (гносеологический подход гносеологических оснований).

Как было сказано ранее, автор разводит понятия «основания свободы» и «модели познания свободы». Каждая модель познания свободы отличается от остальных принципом, подходом изучения и описания свободы, абсолютизацией определенного основания свободы [Анализ других философских

оснований свободы см.: Белецкая 2012].

2.2. Проблема свободы в контексте теории деятельности

Деятельностный подход, а также анализ частных теорий деятельности не стоит рассматривать как «...простое навешивание термина «деятельность» на разнообразные феномены» [Лекторский 2001, с. 65], так как теория деятельности призвана объяснить отношения различных явлений и процессов, которые протекают в обществе, в нашем случае – это применение теории деятельности к объяснению проблемы свободы. Свобода – это социальное явление, которое из состояния потенциальной возможности может переходить в реализованное состояние посредством деятельности. Именно поэтому при изучении проблемы свободы теория деятельности весьма актуальна.

Деятельность представляет собой способ существования социальной формы движения, способ существования общества [Науменко 2005, с. 50]. Необходимым условием существования и развития человека, его личности выступает деятельность, т. е. активное отношение человека к окружающей действительности. Посредством деятельности человек включается в систему объективных общественных отношений, упорядочивая и организуя свое поведение в соотношении с другими людьми. Осознанными поступками (деятель-

ностью) определяется характер обязанностей и мера ответственности личности перед самой собой и обществом.

Стоит отметить, что в методологическом плане существует несколько подходов к изучению феномена деятельности: объективно-идеалистический (роль сверхъестественных сущностей), сциентистский (как процесс самодвижения объективной действительности) и материалистический, который ограничивает деятельность социальной формой движения материи. Деятельностный подход, разработанный К. Марксом и впоследствии развитый М. Вебером и Т. Парсонсом, гласит следующее: вся общественная жизнь (все вещно-материальные формы, типы отношений людей, трансформация человеческой жизнедеятельности) проистекает из человеческой деятельности. Таким образом, общественная жизнь выступает воплощением человеческой деятельности, которая рассматривается как способ существования социальной формы движения материи (способ существования общества) [Лекторский 2001]. Общество выступает как определенная совокупность действий (деятельностных актов) и их результатов.

Истоки построения теории деятельности в нашей стране берут свое начало в трудах представителей психологической науки. На основе марксистских принципов были созданы теории деятельности Л. С. Выготского [Выготский 1983], С. Л. Рубинштейна [Рубинштейн 2002], А. Н. Леонтьева [Леонтьев 2004] и В. В. Давыдова [Давыдов 1986]. По срав-

нению с психологическим пониманием в философии деятельность трактовалась более широко: как форма активности, способная «...к неограниченному какими-либо рамками пересмотру и совершенствованию лежащих в ее основе программ» [Швырев 1990, с. 12–13], сущность деятельности виделась в создании человеческого мира самим человеком, который творит собственные общественные отношения и самого себя [Давыдов 1986, с. 14].

Ряд отечественных исследователей предпринимали попытки систематизировать феномен социальной активности. Структура социальной активности описывается как цель – средство – результат. Деятельность выступает как способ существования человека как действующего существа, охватывающий материально-практические, интеллектуальные и духовные операции. Основная функция деятельности – сохранение и непрерывное развитие общества, создание и совершенствование реальной среды обитания человека (его «второй природы») [Каган 1974, с. 5, 48].

Концепция деятельности И. И. Булычева основывается на рассмотрении деятельности как некоего способа, с помощью которого осуществляется самодвижение и саморазвитие общественной реальности. Деятельность бывает материально-практической, духовно-теоретической и социально-техно логической. Материально-практическая деятельность представляет собой специфическую взаимосвязь людей и природы, детерминирующую собой остальные виды де-

тельности человека. Духовно-теоретическая деятельность состоит из познавательной, мировоззренческой и ценностной подсистем, а социально-технологическая деятельность вобрала в себя коммуникативные, управленческие и информационные процессы [Булычев 1999, с. 200, 257–258].

Субстанцией всех возможных элементов социальных процессов можно считать деятельность организованных в устойчивые сообщества человеческих индивидов [Кржевов 2004, с. 502–503]. «...Во всем «пространстве» социального не окажется ни одного явления, которое не представляло бы собой некоторую «ипостась» деятельности...» [Момджян 1994, с. 163]. Именно в этом состоит суть деятельностного подхода к социальной действительности как объяснительного социально-философского принципа. Автор принимает его в качестве методологического основания при описании и объяснении объекта настоящего исследования.

Сущность деятельности заключается в том, что это специфически человеческая форма активного (адаптивно-адаптационного) отношения к миру, определенный тип бытия в мире. Содержательно деятельность есть целесообразное изменение и преобразование мира, целесообразная активность человека [Науменко 2005, с. 51], выступающая как «... саморегулируемое поведение в среде существования, направленное на самосохранение в ней путем целесообразной адаптации к ее условиям» [Момджян 1994, с. 173].

С точки зрения системного подхода, деятельность пред-

полагает определенную структуру элементов. В качестве основных структурных элементов человеческой деятельности выделяются, например, субъект, объект и активность, которая выражается в определенном способе воздействия на объект или установлении коммуникативного взаимодействия [Каган 1974, с. 33–40].

Подобная «трехзвенная» модель структуры деятельности называется некоторыми учеными необоснованно широкой в силу того, что «...воздействие субъекта на объект представляет собой субстанциальное свойство субъекта, т. е. реализацию присущей ему деятельностной способности, которая неотделима от субъекта...» [Момджян 1997, с. 157], в то время как способность к действию, которая присуща субъекту и отсутствует у объекта, не тождественна самому действию. Способность к действию – это потенциальная возможность, которая реализуется, будучи направленной на объект.

Встречаются также мнения, согласно которым к числу элементов структуры деятельности добавляются помимо субъекта и объекта цели, мотивы, потребности, условия деятельности [Леонтьев 2004]. Некоторые исследователи добавляют к перечисленным элементам еще и навыки, психические акты, операции, приемы и поступки [Белоус 1990; Рубинштейн 1989]. Однако подобные подходы неприменимы в социально-философском исследовании, поскольку относятся скорее к сфере изучения психологии. К тому же, с точки зрения системного подхода, ни одно из перечислен-

ных «дополнений» не обладает необходимыми свойствами структурного компонента, не являясь организационно выделенной частью рассматриваемой системы (а именно деятельности). Перечисленные явления – это свойства, состояния частей или действия, которые возникают в процессе деятельности.

Таким образом, важным для нас является то, что обязательными элементами любого действия выступают исключительно субъект и объект этого действия. Субъект можно определить «...как «инициирующую сторону» деятельности, носителя деятельностной способности, с которым связаны ее пусковые и регулятивные механизмы... В то время как объект представляет собой «инициируемую сторону» деятельности, то, на что направлена деятельностная способность субъекта, отсутствующая у объекта» [Момджян 1997, с. 93–94]. Уточним, что понятия «субъект» и «объект» деятельности обладают свойством «ситуативности»: явления, раскрывающие в одной ситуации субстанциальные свойства субъекта, способны менять их в другой ситуации на противоположные свойства объекта. При этом статус субъекта может быть присущ исключительно только человеку или группе людей. Объектом же деятельности в подавляющем большинстве случаев являются вещи, предметы и вся окружающая реальность, не обладающая сознанием. Однако в некоторых случаях объектом может выступать и человек, который потенциально способен к целенаправленной преобразу-

ющей активности, но в данный момент не имеет возможности ее реализовать.

Согласно некоторым авторам, субъект может действовать и бездействовать. В качестве примеров, доказывающих подобную позицию, приводятся случаи, в которых человек прошел мимо терпящего бедствие человека или, например, спал. Однако стоит отметить, что подобная позиция в корне неверна, так как деятельность – это способ существования субъекта, без которого его представить невозможно, его просто нет. Так, согласно М. Веберу, действие – это любая активность индивида или индивидов, которые связывают с ней свой субъективный смысл. Сюда можно отнести также ситуации, когда действие не предполагает специальных усилий для достижения цели, а «сводится к невмешательству или терпеливому приятию» [Вебер 1990 а, с. 602–603]. Подобный взгляд на деятельность присущ и русско-американскому социологу и культурологу П. А. Сорокину, согласно которому социальные действия могут быть не только «активными», но и «пассивными», т. е. такими, которые предполагают «воздержание от внешних актов» [Сорокин 1992, с. 195].

Итак, основными компонентами деятельности выступают субъект и объект, однако для дальнейшего анализа нам необходимо обозначить также другие составляющие деятельности – функциональные подсистемы: «причиняющая» (потребности и интересы субъекта деятельности); «идеально-регулятивная» (программы, мотивы и стимулы поведе-

ния субъекта деятельности); «операциональная» (этап целе-реализации) и «результативная» (сознательно полученные или стихийно сложившиеся результаты деятельности) [Момджян 1997, с. 105–108].

Выделяют также следующие составляющие деятельности: побудительные мотивы (потребности и интересы); условия осуществления социальных действий; результаты деятельности; основания целеполагания субъектов деятельности [Науменко 2005, с. 77].

Таким образом, процесс деятельности можно представить схематически следующим образом:

- актуализация определенной потребности;
- формирование интереса в соответствии с информацией об окружающей реальности, полученной благодаря рефлексивному сознанию;
- самодетерминация на удовлетворение актуальной потребности;
- формирование цели (целепостановка) в соответствии с личными мотивами, стимулами и нормами поведения;
- целереализация (непосредственная активность субъекта), координация которой возможна в процессе деятельности в соответствии с изменяющимися условиями среды и информации о ней;
- анализ полученных результатов (достижение или недостижение цели), необходимый для формирования личного опыта и дальнейшей деятельности субъекта.

Свойством субъекта деятельности является наличие у него какой-либо потребности. Потребность есть отношение к необходимым условиям существования, или нужда в определенных условиях своего существования в мире [Момджян 1997, с. 105–108]. У человека есть индивидуальный набор потребностей², выстроенных в индивидуальной иерархической последовательности, которая подвижна и адаптивна к окружающей действительности. Место, которое занимает та или иная потребность, зависит от того, какую ценность она имеет для конкретного человека, т. е. степень ее актуальности. Так, высшие потребности генетически более поздние, субъективно воспринимаются как менее насущные. При этом удовлетворение высших потребностей предполагает развитие личности, как правило, приносящее счастье, ра-

² Потребность представляет собой опредмеченную нужду, выражает желаемость для человека определенных благ, предметов или форм поведения [см.: Леонтьев 1971]. Согласно Г.А. Мюррею [см.: Мюррей 1938], существуют первичные (висцерогенные) потребности, удовлетворение которых обеспечивает нормальную жизнедеятельность индивида как живого организма, и вторичные (психогенные) потребности, реализация которых обеспечивает нормальную жизнедеятельность индивида как личности, как члена социальной группы, организации, общества. В перечень вторичных потребностей Г.А. Мюррей включил агрессию, общение, доминирование, избегание вреда и неудач, покровительство, привлечение к себе внимания и т. д. Э. Фромм [см.: Фромм 1990 а] к группе вторичных потребностей относит потребности в человеческих связях (групповая идентификация, избегание одиночества и т. д.); самоутверждении; привязанности; самосознании (осознание себя неповторимой индивидуальностью); в системе ориентации и объекте поклонения (причастность к культуре и идеологии, пристрастное отношение к идеальным предметам).

дость, обогащение внутреннего мира.

Свобода воли человека проявляется в основном как способность его сознания упорядочивать свои потребности в зависимости от сложившейся системы ценностных предпочтений. Данная классификация предполагает отнесение той или иной потребности к первоочередным, актуальным или второстепенным, периферийным, и требующим хоть и необходимого, но минимального внимания. Потребности и интересы как свойства социального субъекта могут находиться в состоянии большей или меньшей актуализированности и, соответственно, больше или меньше влиять на поведение людей [Момджян 1997, с. 108–110]. Именно потребности являются объективной основой деятельности.

Целеполагающая деятельность субъекта предполагает определение условий и средств достижения цели. При этом для достижения цели субъектом могут привлекаться другие индивиды или их группы, которые способствуют достижению целей субъекта и, в свою очередь, также могут иметь свои собственные цели. Именно поэтому для выявления подлинного субъекта какой-либо деятельности необходимо четко определить, чья потребность удовлетворяется в процессе данной деятельности. Следовательно, «субъект – это та социальная инстанция, чью потребность удовлетворяет продукт данной деятельности» [Науменко 2005, с. 62].

При этом потребности не являются единственным фактором, который влияет на формирование цели деятельно-

сти. Необходимо обратиться к анализу еще одной характеристики, функционального момента деятельности, а именно к интересам действующего субъекта. Так, если в потребности выражается отношение субъекта к необходимым условиям существования, то в интересе уже выражается отношение субъекта к необходимым средствам удовлетворения потребности. Интерес, осознаваемый субъектом как цель, продиктованная актуальной потребностью, реализуется с помощью наличных средств, которые имеются в распоряжении субъекта.

Деятельность предполагает не только совокупность определенных действий, но и сумму знаний. Информационный характер деятельности предполагает то, что она основывается на получении информации, ее использовании и передаче. Решение выступает связующим звеном между познанием и определенным вариантом поведения человека. Сам мыслительный процесс принятия решения предполагает предварительное осознание цели и способа действий, проработку различных вариантов развития событий.

Как правило, процесс принятия решения состоит из следующих компонентов [Диев 2004, с. 173–178]:

- субъект принятия решения;
- управляемые переменные (ситуации, которыми можно управлять);
- неуправляемые переменные (ситуации, которыми управлять нельзя, но они могут повлиять на результат выбо-

ра);

– внешние и внутренние ограничения возможных значений управляемых и неуправляемых переменных; – процесс нахождения линии поведения, которая определяется значениями управляемых и неуправляемых переменных;

– достижение определенного результата и его осознание, сопоставление с изначально поставленной целью. Результат зависит как от самого выбора, так и от обоих типов переменных.

Схематично представить процесс принятия решения можно следующим образом: проблемная ситуация → формулировка проблемы → постановка цели → поиск альтернатив → выбор критерия → оценка альтернатив → принятие решения → реализация решения → оценка результатов. На каждом этапе формирования решения появляется новая информация, возникают ассоциации, что требует корректировки плана дальнейших действий.

Деятельность, как известно, состоит из двух этапов – это целеполагание и целереализация, с которыми связаны категории «опредмечивания» и «распредмечивания»³, возможные благодаря сознанию, вернее рефлексивному сознанию. Рефлексивная деятельность начинается с «раздвоения»

³ В социальной философии категория «опредмечивание» понимается как переход способности субъекта в свойства отличного от него объекта посредством действия. Распредмечивание – обратный переход свойств объекта в свойства использующего его субъекта действия. Происходит это благодаря наличию у человека сознания, абстрактно-логического мышления.

объективного мира на материальный и идеальный. Рефлексия – это отражение материальной действительности, которое предполагает «снятие» предметности материальной вещи, «...выступая ее инобытием или идеальной предметностью» [Булычев 1999, с. 247]. Посредством рефлексии человек стремится осознать отражаемый предмет в его целостности, установить его внутренние и внешние связи.

Так как деятельность представляет собой социальную форму движения от явления к сущности, то целеполагание – это итог мысленной переработки внешних воздействий и информации, итог творчески планируемой активности. Целеустремленность представляет собой субъективное осознание людьми цели своей деятельности, средств и методов ее достижения. На этом этапе многообразие целей наталкивается на такой оценочный аспект, как целеполагание. Стратегия целеполагания состоит в выстраивании по актуальности и значимости целей, т. е. осознается приоритет самых перспективных. Таким образом, целеполагание сопряжено с прогнозом⁴ и планированием⁵. При этом главная функция целеполагания состоит в формировании цели в качестве иде-

⁴ Прогнозирование представляет собой определение диапазона возможностей, которые соответствуют имеющимся средствам и потребностям, а целеполагание – это выбор наилучшей, субъективно предпочтительной из этих возможностей.

⁵ Планирование представляет собой теоретически достоверную систему мероприятий по достижению заранее поставленной цели, которая основана на достоверных знаниях о возможных в будущем ситуациях и событиях, о способах и методах соединения цели со средствами.

ального образа будущего результата деятельности человека, где критерием объективности выступает полученный результат.

Способность человеческого «Я» проявлять свою положительную свободу обнаруживается, прежде всего, в занятии определенной установки (апперцепции), которая направлена не только на ожидание определенных событий, но и на готовность определенным образом реагировать на них. Реакция эта выстраивается на основе присущей каждому человеку индивидуальной иерархии ценностей, так как именно ценности, расположенные иерархично, оказывают непосредственное влияние на выбор способа удовлетворения актуальной потребности. При этом «Я» совершает субъективный выбор из объективно сущей иерархии ценностей.

Свой отпечаток на формирование цели деятельности накладывают не только актуальные ценности человека, но и устойчивые личностные черты (характер, темперамент, склонности, привычки, направленность личности и т. д.). При этом поисковую активность задает уровень притязаний и ожиданий человека на основе определенной информации, знания, ментальных карт⁶ и программ, сформировавшихся в

⁶ В. П. Пугачев в «Управление свободой» определил понятие «ментальная карта» как символическое представление реальности в психике человека, которое не обязательно является адекватным. Мы воспринимаем реальность с помощью органов чувств, мозга и языковых систем, однако наше восприятие является не зеркальным, оно символическое, репрезентативное, избирательное. Результаты нашего восприятия подобны карте, которая представляет мир, но не копирует

том числе на основе прошлого опыта [Бурдые 2007, с. 34–45]. Вместе с накопленными знаниями полноценная реализация свободы, деятельность, требуют от человека волевых усилий, интеллектуального и психологического напряжения. Для того чтобы действовать, человек должен проявлять волю, которая требует не только мысленного напряжения, но и значительных затрат нервной энергии и физических усилий. Воля в самом широком смысле определяется как убежденность, смелость, превращенная в действие, как устремленность человека к выполнению тех или иных действий для достижения поставленной цели. Она проявляется как сила воли и волевое действие. Одной из сторон проявления воли выступает самодетерминация⁷.

Спектр мнений по поводу роли (и даже возможности) самодетерминации в свободе широк, но многие специалисты [Диалектика свободы 1989; Зотов 1989; Левицкий 1995; Но-

его. У каждого человека свои специфические карты или субъективные модели мира, что отражается на нашем поведении даже больше, чем сама объективная реальность.

⁷ Как известно, такое понимание свободы свойственно не всем философам. Например, у А. Шопенгауэра свобода воли носит всеобщий и абсолютный характер. А сознание человека представляет собой несистематизированную совокупность желаний, стремлений, страстей и капризов, которые невозможно спрогнозировать. Именно оно бесконтрольно и произвольно определяет ход событий. Следовательно, люди в обществе живут и действуют по принципу «как пожелаем, так и сделаем», а все, что не зависит от воли и желания человека (например, общественные закономерности и объективные связи), не существует. Фаталистическая традиция вообще отрицает свободу человека, считая, что он всего лишь тешит себя иллюзией свободы, хотя в действительности управляет им судьба.

виков 1988)], и мы к ним присоединяемся, считают, что она является необходимым неотъемлемым элементом свободы, соединительным звеном между потенциальной (субъективной) свободой человека и ее реализацией (объективный способ бытия свободы).

Самодетерминация предполагает, что человек благодаря сознанию может представить и оценить последствия своих действий. «Действительность, которая еще не реализовалась, детерминирует действия, посредством которых возможна ее реализация» [Рубинштейн 2002, с. 284]. Таким образом, человек определяет цепь детерминирующих факторов (целей, мотивов, установок), основываясь на познании законов действительности, учитывая собственные потребности.

Процесс целепостановки связан с условиями реализации деятельности, что предполагает, в первую очередь, способность субъекта к адекватной рефлексии. Однако на этапе целереализации условия среды осуществления деятельности (реализации свободы) начинают действовать по своим законам, предсказать которые зачастую невозможно заранее. Они представляют собой то важное условие, которое позволяет говорить о возможности или невозможности осуществления деятельности и, в конечном счете, судить о наличии или отсутствии у субъекта свободы (вернее степени свободы). В этом случае уместно вспомнить трактовку свободы, данную Б. Спинозой и развитую в дальнейшем, ко-

торию можно сформулировать как «способность субъекта контролировать условия собственного существования с целью наиболее полного обеспечения присущих ему потребностей» [Науменко 2005, с. 99].

Результаты деятельности могут не совпадать с заданной целью. Это противоречие цели и результата впервые было отмечено еще Г. Гегелем. Он назвал его «хитростью разума» [Гегель 1934–1935, с. 27]. Отклонение от поставленной цели, а иногда и полное ее недостижение могут быть обусловлены, во-первых, содержанием самой цели, которое зависит от предшествующей деятельности и уровня познания (а оно, как мы знаем, не может быть абсолютным), а во-вторых, выбором средств достижения цели (зачастую он может быть в корне неверным).

Необходимо также помнить о том, что в человеческой деятельности всегда присутствует некий фактор неопределенности, так как человек не может абсолютно все учесть и оценить, поэтому неопределенность – это неотъемлемая характеристика ситуации выбора. В процессе своей деятельности человек стремится устранить неблагоприятные для развития того или иного процесса возможности и превратить в действительность реальные желаемые возможности. Информация о состоянии внешней и внутренней среды может уменьшить неопределенность, но может и увеличить ее. Так, недостаток информации не позволяет понять взаимосвязь между элементами проблемной ситуации, получить о ней целостное

адекватное представление. Избыток же информации может осложнить процесс ориентации в условиях среды из-за трудности выделения наиболее значимых элементов проблемной ситуации и определения их удельного веса. Чем больше альтернативных вариантов решения, тем сложнее сделать выбор.

Исходя из сказанного, можно сделать следующий вывод. Свобода является одним из предметов изучения социальной философии, так как свободы без общества и человека как носителя социального нет. Социальное поле порождается человеком как надприродным и внеприродным существом и представлено людьми, вещами, символами, связями и отношениями между ними. Воспроизведение социального возможно только в условиях общества, где деятельность человека выступает обязательным элементом. Деятельность человека – это движение по запланированному, воображаемому (где «чистота» воображения, его объективность играют решающую роль в достижении успеха) субъектом пути к цели, это осуществление возможного. Для начала реализации потенциальной возможности необходим своеобразный «толчок», волевое усилие, способное активировать силы субъекта деятельности в заданном направлении, – воля, самодетерминация. Конечной целью самодетерминации и жизни любого человека является достижение определенного качества жизни, определяемого как должное и благое, т. е. достижение идеала. Представление о должном и благом у каждого

человека свое, поэтому цель жизни, ее идеал, к которому стремится человек, у каждого свой. Идеал понимается нами в смысле идеального (мыслимого) образования, высшей нормы совершенства, как идея желаемого уровня развития. Желаемый уровень развития подразумевает под собой определенную стадию саморазвития, к которой идет человек и на которую ориентируется в своей повседневной практике. Любая деятельность субъекта, его промежуточные, операционные цели оцениваются им, соотносятся с идеалом, целью жизни в плане того, каким образом может то или иное действие повлиять на достижение конечной цели. Человек стремится самореализоваться, открыть в себе истоки собственной оригинальности, проявить, реализовать их. Благодаря проектной функции сознания, опираясь на ориентационную способность (рефлексию и оценивание), субъект способен формировать свою программу действий по достижению идеала. Адекватная рефлексия, формирование знания о среде осуществления деятельности – одно из самых существенных оснований и необходимых условий эффективной деятельности.

Сущность свободы может быть определена как потенциально заложенная возможность самореализации, раскрытие и осуществление которой возможно в процессе деятельности. Самобытность, индивидуальность субъекта находятся в состоянии потенции. Если есть потенции, то человек потенциально свободен реализовать их, превратить потенцию

в действительность; но если потенций не было изначально (т. е. они даже не формальные, а нереальные) и субъект, естественно, не может их реализовать, это не свидетельствует о том, что он несвободен, так как свобода определяется степенью соответствия между потенциальной возможностью и степенью ее реализации, поэтому-то свобода всегда относительна, а не абсолютна. В том случае, если потенциальной возможности не было изначально, то и предмета, по отношению к которому определяется свобода субъекта, нет, значит нельзя судить и о его свободе.

Свобода является характеристикой субъекта и может быть разделена на внутреннюю и внешнюю. Внешняя свобода – это возможность и способность субъекта самореализоваться в определенных условиях среды, не только благодаря каким-либо условиям, но и вопреки различным препятствиям, границам. Внутренняя свобода (или психологический аспект проблемы свободы) – это самоощущение субъектом свободы. Если внешняя свобода зависит не только от субъекта, но и от социальных условий, то внутренняя свобода зависит только от субъекта, от его ощущений, ожиданий и аксиологических установок. Судить о том, насколько результаты деятельности соответствуют поставленной цели и не противоречат идеалу цели жизни, в полной мере может только сам субъект свободы и деятельности, поэтому внутренняя свобода – это субъективное осознание себя свободным.

2.3. Соотношение понятий «свобода», «деятельность» и «управление»

До настоящего момента автор акцентировал внимание на обнаружении свободы там, где есть человек, обладающий сознанием, духовностью, волей, практичностью и нравственностью. Однако при таком подходе источники свободы обнаруживаются исключительно в самом человеке, его внутренней природе и способе организации, в то время как важные аспекты системного характера свободы, возможность ее существования только во взаимосвязи человека и универсума, на условиях органичного включения первого во второй оставались без внимания. «...Человек есть существо общественное...» [Аристотель 1984, с. 379], и лишь звери могут жить в одиночестве. Полнота бытия человека складывается в том числе и из социальной сферы как высшей потребности человека в осознании себя членом определенного общества, своей принадлежности какому-либо надындивидуальному образованию.

Необходимыми элементами деятельности являются люди и используемые ими предметы (вещи и символы), а также сложная совокупность связей и отношений, которые существуют между элементами. Общество можно рассматривать как систему высшей формы организации, функционирование которой невозможно без особых механизмов интегра-

ции, общественных отношений. Общественные отношения⁸ представляют собой любые устойчивые зависимости между людьми как в «личной», так и в общественной («профессионально-гражданской») жизни. Они выражают взаимозависимость участников взаимодействия, взаимовлияние их ролей и статусов, что тем самым программирует характер интересов взаимодействующих субъектов.

⁸ При этом необходимо отметить, что общественные отношения не исчерпывают собой всего многообразия социальных связей, которые существуют в обществе (субъект-субъектные, субъект-объектные, а также объект-объектные связи).

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.