

## Принципы современного гуманизма и психология

Г. А. Балл

Общественная и научная актуальность проблемы “гуманизм в современном мире”, наверное, очевидна. Вместе с тем нуждаются в комментировании само понятие *гуманизма* и особенности *современного гуманизма*.

Обычный гражданин большей частью не различает гуманизм и *гуманность*, то есть хорошее, благосклонное отношение к людям и, насколько возможно, к другим живым существам, – и, “в принципе” одобряя такую позицию, часто обвиняет сегодняшнюю западную цивилизацию в склонности к “чрезмерному гуманизму”, которая, мол, развязала руки распушенности и преступности. Для гуманитарно просвещённого человека некорректность сведения гуманизма к гуманности очевидна. Подчеркну, однако, что это ни в какой мере не обесценивает гуманность и её чувственно-эмоциональную основу – сочувствие (или, используя более точный термин, – *эмпатию*) по отношению к другому человеку (и шире – живому существу). Чувствование боли другого существа как собственной – при условии, конечно, что такое чувствование *сформировано у человека* – является едва ли не более надёжным (и, безусловно, более благородным) предохранителем от злых поступков, чем страх наказания – безразлично, ожидается ли оно от ближайшего окружения, от государства с его законами и карательными органами или даже от Высшего Судьи. Вдобавок, упомянутое чувствование можно (и надо) воспитывать с самого раннего возраста, к чему есть существенные биологические предпосылки (ср. [22]). Кстати, их наличие (а не только всеобъемлющую борьбу за существование, как принято считать) отмечал ещё Ч. Дарвин (см. об этом в [40]).

Для упомянутого выше гуманитарно просвещённого человека характерно отождествление (поощрённое многими философскими и культурологическими источниками) гуманизма с *антропоцентризмом* – мировоззренческим направлением, альтернативным природоцентризму и теоцентризму (детальнее см. [4, § 1.1]). Однако и эту трактовку (пусть исторически оправданную) нельзя считать сегодня удовлетворительной. Ведь ныне требуют акцентирования не столько расхождения в понимании мира и человека в мире, существующие между мировоззренческими направлениями, сколько возможности их взаимообогащающего диалога, который должен углубить это понимание, в его разных вариантах, и благодаря этому повысить его практическую значимость. Ибо ныне речь идёт не только и не столько о философском осмыслении антропологических проблем как таковых, сколько о разработке – с опорой на достижения разных философских школ – принципиальных стратегий поведения людей и человеческих сообществ, о выяснении, использовании и обогащении

их ресурсов в эпоху резких цивилизационных сдвигов. Последние же, как известно, имеют весьма противоречивый характер.

С одной стороны, продолжается и всё более ускоряется процесс расширения пространства внешней свободы, которой может воспользоваться человек, – значит, соответственно должна возрастать и степень его готовности к тому, чтобы это использование было конструктивным. Вот характерный пример возникающих при этом проблем. Мы привыкли настаивать на значимости формирования у юного поколения готовности (в частности, психологической) к профессиональному труду. Эта проблематика безусловно остаётся актуальной. Но, учитывая всё более существенное уменьшение (по крайней мере в экономически развитых странах) доли рабочего времени в общем временном балансе (на разных интервалах – от недели до жизненного пути человека в целом), не менее актуальной становится проблема психологической подготовки к плодотворному использованию свободного времени – использованию, которое имело бы положительные (а не разрушительные) последствия как для индивида, так и для общества [44]. Зависимость этих последствий от степени личностной развитости очевидна.

Но, с другой стороны, актуальная антропологическая проблематика отнюдь не сводится к, так сказать, отрицательным сторонам положительных сдвигов. Непрерывно возрастающее антропогенное давление на природную среду и колоссальные трудности (в частности, психологические, о чём пойдёт речь ниже) на пути разработки и, главное, реализации оптимальных, в этих условиях, стратегий социального поведения неотвратимо ставят в повестку дня вопрос о *выживании* человечества, о том, способно ли оно, осознав проблемы, которые само неосмотрительно создало, хоть как-то справиться с ними.

В очерченных условиях современный гуманизм выступает как мировоззренческая позиция, которая, воспринимая сегодняшние вызовы вполне серьёзно, тем не менее не считает ситуацию безнадежной, так как верит в огромные конструктивные способности (реальные и потенциальные), присущие человеку на всех уровнях его социальной организации (от отдельного индивида до человечества в целом), и ищет пути активизации и развития этих способностей.

В соответствии со сказанным, гуманизм в современном мире требует и обретает определённые, наиболее нужные в нынешнюю эпоху, качества. О них идёт речь в части 1 книги [4]. Вместе с тем, стремление придать трактовке обсуждаемой темы бóльшую системность побудило меня по-новому структурировать посвящённый этой теме материал. При этом, кроме использованных в [4], к рассмотрению были привлечены и дополнительные источники. Отмечу среди них недавнюю публикацию выдающегося ученого-гуманитария академика Российской академии наук Вячеслава Всеволодовича Иванова [13], который, хотя и не пользуется в этой публикации термином “гуманизм”, но просто и убедительно обосновывает идеи, весьма важные, на мой взгляд, для современного гуманизма.

Итак, попробую очертить главные принципы последнего – принципы, которые, по моему мнению, должны работать и в познании мира в его связанных с человеком аспектах, и в социальном поведении в разнообразнейших сферах человеческой жизни, и, что следует подчеркнуть, в образовании и воспитании (прежде всего, юного поколения). Сразу укажу, что эти принципы тесно связаны друг с другом – поэтому их размежевание (равно как объединение в одном принципе нескольких родственных положений) является в какой-то мере условным. С этой оговоркой, перехожу к изложению *принципов современного гуманизма*.

1. *Глобализм* (гуманистически трактуемый). Речь идёт о чётком осознании глобальных закономерностей, тенденций и опасностей и конкретной реализации этого осознания – в сочетании с искренним уважением и как можно более полным учётом локальных особенностей, ценностей и интересов (вспомним лозунг гуманистически ориентированных общественных движений: “Думай глобально, действуй локально”). В пользу указанного сочетания говорят не только моральные соображения, а, прежде всего, осознание того, что такая сверхсложная система как человечество способна успешно функционировать только при условии высокой степени самоорганизации её подсистем. И это, конечно, не противоречит принципу глобализации, а лишь требует его адекватной конкретизации.

Следует хорошо осознавать пребывание всех жителей Земли “в одной лодке” и всё меньшую адекватность – из-за обострения глобальных проблем и усиления взаимозависимости человеческих сообществ – трактовок взаимоотношений между конфликтующими сообществами по принципу “игры с нулевой суммой”, когда проигрыш одной из сторон означает выигрыш второй. К сожалению, всё более вероятным результатом конфликта становится проигрыш (или даже гибель) обеих сторон – к тому же, они могут увлечь за собой и сообщества, не участвовавшие в конфликте.

В.В. Ив́анов пишет: “В том, что катастрофа мирового масштаба, угрожающая человечеству в целом, вполне реальна, сомневаться не приходится, как и в том, что противостоять ей может лишь объединённое человечество” [13, с. 6]. Вместе с тем он отмечает: “Сохранение индивидуального своеобразия каждой отдельной культуры и языка остаётся одной из важных задач всемирного гуманитарного сообщества” [13, с. 10]. То есть и такого сохранения нельзя обеспечить на основе изоляционизма – оно требует глобальных усилий.

Конечно, гуманистический глобализм отмежевывается от наиболее распространённых в современном мире технократично-унификационных моделей глобализации, обслуживающих близоруко-эгоистические интересы элиты наиболее богатых стран; но не одобряет он и карнавально-хулиганской практики так называемых антиглобалистов (к тому же, фактически включённой в глобализованный медиа-бизнес). Абсурден сам термин “антиглобализм”, если связывать его с какими-либо положительными намерениями: ведь пребывание всех народов (и зажиточных, и бедных) на одном “шарике”, который функционально всё “уменьшается”, – это факт, и без его признания некуда

двигаться (термин “альтерглобализм”, получающий сейчас распространение, соответственно, намного лучше).

2. *Конструктивизм*. Я присоединяюсь здесь к А.П. Назаретяну, который отмежевывается от споров оптимистов и пессимистов относительно перспектив человечества. “Оптимизм и пессимизм, – отмечает он, – являются полюсами фаталистического мировоззрения, особенно опасного в кризисные эпохи. Альтернативу составляет мировоззрение *конструктивистское*...” [29, с. 145]. Как предостерегает Назаретян, “глобальное самоуничтожение цивилизации возможно, во-первых, за очень короткое время и, во-вторых, вследствие ограниченного числа индивидуальных действий” [29, с. 144]. Но разумная гуманистически направленная деятельность (в том числе и отдельных лиц, если она приобретает общественную поддержку) может иметь и важный положительный эффект (вспомним хотя бы таких деятелей как Махатма Ганди или Мартин Лютер Кинг).

Составляющей конструктивистского мировоззрения является преобладающая ориентация сознания и деятельности на будущее. Следует подчеркнуть, что такая ориентация вовсе не предполагает равнодушия к сегодняшним радостям и бедам. Она также вовсе не отрицает почитания человеческими сообществами традиций и поддержания непрерывности их духовной культуры. Но вместе с тем следует видеть опасность “соблазна ретроспективным идеалом” [12, с. 165] – тем паче когда такой идеал, как это чаще всего бывает, настраивает на конфронтацию с другими сообществами. Как говорит Лина Костенко, ориентироваться надо прежде всего на то, “чтобы не прошлое формировало современный тип украинца, а чтобы современный украинец был способен формировать будущее” [15, с. 38].

В когнитивном аспекте конструктивистский подход предусматривает способность – на основе выяснения закономерностей процессов, служащих объектами изучения и возможного влияния, – определить разные варианты вероятного будущего развития событий и условия, способствующие реализации каждого из них. На следующем этапе требуется приложить усилия к повышению вероятности того из вариантов, который более всего отвечает гуманистическим ценностям.

Здесь уместно повторить упомянутый в п. 1 лозунг “Думай глобально, действуй локально”, который, конечно, следует трактовать не только в географическом смысле. Ведь конструктивистский подход – и в когнитивном аспекте, и в аспекте активного влияния на ход тех или тех процессов – прилагается и к человечеству в целом, и к человеческим сообществам, и к малым группам, и к отдельным индивидам. Конкретными воплощениями обсуждаемого подхода выступают принципиально важные для гуманистической психологии и педагогики *ориентация на положительную перспективу* опекаемых индивидов и групп [4, § 1.3], а также тесно связанный с ней так называемый *парадокс гуманистической атрибуции* [4, § 4.5], суть которого в том, что стимулирование у упомянутых индивидов и групп

настроенности на положительный результат, уверенности в реальности его получения намного повышает его вероятность.

3. *Толерантность*. Принцип толерантности препятствует догматической абсолютизации одних позиций и взглядов и абсолютному, огульному отрицанию других. Он находит проявление, в частности, в отказе от упрощённых, односторонних интерпретаций сложных явлений истории и современности, в понимании того, что составляющей их адекватного толкования является, наряду с правдой “нашего” сообщества, также и правда тех сообществ, которые конфликтовали (а, может быть, и ныне конфликтуют) с ним. Обсуждаемый принцип предусматривает преодоление стереотипов, согласно которым благородные мотивы поведения охотно приписываются лишь “своим”, тогда как “чужим” – низкие. Следуя таким стереотипам, представители противоположных сторон не способны “даже *распознать* проявления доброй воли друг друга” [42, с. 19].

Место безоговорочного отбрасывания противоположной позиции должна занять презумпция толерантного отношения к ней. Согласно В.М. Розину, “современным выглядит подход, когда человек, не отказываясь от своего мира и видения, признаёт другие реальности и учится жить и мыслить в сложном пространстве многих разных реальностей” [35, с. 104].

Вместе с тем гуманистически осмысленная толерантность существенным образом отличается от характерной для постмодернистских подходов так называемой “праздной” толерантности [45], она “вовсе не тождественна безразличию или индифферентности к любым взглядам и действиям” [43, с. 177]. Тем паче она “не означает смирения перед бытовым или общественным злом” [там же]. Очерченные идеи сто́ит конкретизировать, по-моему, с помощью следующего тезиса: толерантность, как принцип современного гуманизма, вовсе не предусматривает приемлемости любого поведения, а лишь *презумпцию приемлемости*: именно неприемлемость тех или иных взглядов или действий требует обоснования (детальнее см. [4, § 1.3]).

4. *Диалогизм*. Идею толерантности прекрасно выражает принцип, принятый недавно римско-католической церковью относительно общения с другими конфессиями: “удовлетворённость тем, что нас объединяет, и уважение к тому, что нас разъединяет” (цит. по [19, с. 147]). Однако очевидна и недостаточность ограничения таким принципом. “Мало просто уважать друг друга, – пишет В.В. Иванов. – Надо искать пути сближения” [13, с. 7]. Сближение же требует содержательного взаимодействия между партнёрами и между отстаиваемыми ими позициями, иначе говоря – *диалога*. М. Рац справедливо указывает, что толерантность составляет “условие мирного сосуществования”, тогда как для развития необходим диалог [34, с. 27]. Но тем, что объединяет партнёров, следует не только “удовлетворяться”, радоваться этому, а и использовать как основу для плодотворного диалога. Необходимость выделения и использования такой общей основы охарактеризована в [4, § 1.3] как принцип *конкордантности*.

Отмечается, что диалог предусматривает “и изложение своей позиции, и умение мысленно встать на сторону оппонента и, поняв его логику, по-новому взглянуть на свои аргументы, подкорректировать их и перейти на новый уровень обсуждения проблемы” [10]. Вместе с тем очерченный в этой формулировке когнитивный аспект парадигмы диалога не исчерпывает, при всей его важности, её содержания. Обратившись к выработанным в философской антропологии, в связи с разработкой “диалогического принципа”, понятиям Другого и Ближнего (нем. – *der Nächste*), В.В. Иванов обращает внимание на мысль, согласно которой “отношение к Другому основано на том, чтобы всегда видеть в нём Ближнего... Её распространение на отношения между разными странами, культурами, религиями, этническими и социальными группами указывает на возможность выхода из тупика, в котором оказалось современное человечество” [13, с. 8]. Конечно, нельзя обойти и такой аспект диалога как налаживание конструктивного взаимодействия с партнёром.

Как бы там ни было, прав был И.Т. Фролов, указывая, что “современный гуманизм тесно связан со способностью к диалогу в актуальном и историческом аспектах” [41, с. 43]. При этом важнее всего “найти средства перевода идеологемы *диалогичность* в культуру реального поведения” [32, с. 52].

5. *Медиационность*. Положительным, по сравнению с враждой (и даже с толерантностью, когда она не побуждает ко взаимодействию), является сам факт ведения диалога. Вместе с тем весьма важно, чтобы диалог был плодотворным, и это привлекает внимание к когнитивным механизмам, способным обеспечить такую плодотворность. Учитывая, что диалог необходим тогда, когда исходные содержания, отстаиваемые его участниками, как-то отличаются друг от друга, – возникает нужда в *медиационной разработке* этих содержаний, то есть в нахождении и использовании опосредующих звеньев (*медиаторов*), позволяющих указанным содержаниям (при необходимости, так или иначе модифицированным) стать компонентами целостной системы, приемлемой для обоих (для всех, если их больше чем двое) участников диалога. Сущность медиации – в увязывании воедино тезисов или позиций, которые в тех или иных аспектах противоречат друг другу.

По А.П. Давыдову, логика медиации “нацелена на поиск нового смысла за рамками смыслов, сложившихся ранее” [9, с. 38]. В этом плане медиация принципиально отличается от более примитивной операции – *инверсии*. Последняя состоит в том, что субъект, не выходя за рамки установившихся стереотипов, словно перескакивает (говоря научным языком – осуществляет “логически мгновенный переход” [там же]) от одного из полюсов некоторой дуальной оппозиции к противоположному. “...Например, отношение к человеку как к другу может мгновенно измениться на отношение к нему как к врагу, и наоборот” [там же].

Возвращаясь к медиации, отмечу, что в сугубо когнитивной сфере она находит проявление или в системном синтезе положений, поначалу казавшихся несовместимыми, или, при невозможности (по крайней мере на текущем этапе

познания) такого синтеза, – в достижении системности хотя бы на метауровне (на уровне “знания о знании” относительно исследуемых объектов), когда позиции оппонентов чётко отражены, их согласия и расхождения эксплицированы, и значит, созданы благоприятные условия для дальнейших диалогов (детальнее см. [4, § 4.3]). Аналогичные варианты медиации целесообразно выделять и в сфере социальной практики, прежде всего в усилиях по предотвращению социальных конфликтов (и урегулированию тех, которые уже существуют). При том, что наилучшим выходом является системное согласование интересов сторон, уже чёткая экспликация реальной картины этих интересов, которая фиксировала бы сферы их согласия и их расхождения и была бы, насколько возможно, освобождена от зашумления ментально и идеологически обусловленными предубеждениями, – создаёт предпосылки для недопущения или прекращения (или хотя бы ослабления) конфликтов. Так или иначе, медиация, как констатирует А.П. Давыдов, предоставляет субъектам “расколотой культуры” “могучий цивилизационный ресурс...выживания” [9, с. 40].

Следует, однако, предостеречь относительно необходимости различения подлинной медиации и *эkleктической квазимедиации* – феномена, при котором характерные для медиации мотивы преодоления когнитивного диссонанса или когнитивной основы социального (или социально-психологического) противостояния не находят реализации в построении системного знания (хотя бы на метауровне); полученные же *эkleктичные знания* (или, лучше сказать, *квазизнания*) очень несовершенны, как правило, внутренне противоречивы и мало пригодны для практического использования.

Оценка *эkleктики*, по-моему, не должна быть однозначной и должна зависеть от отношения к ней субъектов, которые к ней прибегают. Если они сознают недостатки своих *эkleктичных построений* и осмысливают их как первые шаги на долгом пути решения сложных проблем, – такие шаги могут быть уместны. Если же построениям описанного типа приписывают несвойственную им ценность, вводя в заблуждение себя и других, – такое поведение приходится оценивать отрицательно.

Знания (и *квазизнания*), о которых идёт речь, могут быть не только дескриптивными, а и проскриптивными, то есть определять действия, которые надо выполнить в определённой ситуации. Соответственно, сказанное относительно *эkleптики* распространяется и на область социальной практики, где должно учитываться, в частности, при оценивании *компромиссов*. Чаще всего в таком оценивании берут верх эмоциональные предпочтения (по большей части – отрицательные относительно *компромиссов*). В самом деле, следует проявлять бдительность относительно случаев, когда капитуляцию маскируют под *компромисс*, и видеть ограниченную пользу (а то и вред) *эkleптичных компромиссов*, разрешающих конфликт лишь на бумаге. И вместе с тем весьма желательно оказывать содействие системным договорённостям, способным реально согласовать интересы сторон.

6. *Рационализм (гармонический)*. Сказанное в п. 5 наглядно демонстрирует существенность интеллектуального обеспечения реализации гуманистических установок. Представляется вполне уместным воплощение этой идеи в отдельном принципе – тем более что в условиях современного глобального кризиса потребность в упомянутом обеспечении становится особенно насущной. Собственно, такой принцип уже был описан (в частности, в [4, § 4.1]) под названием *рациогуанизма*. Этот принцип предусматривает признание интеллектуальной культуры (и науки как её главного средоточия) одним из важнейших достижений человечества и требует максимального использования этого богатства, в его гармоническом взаимодействии с другими составляющими культуры, в познавательных и практических целях.

Не воспроизводя здесь обоснование указанного принципа, напомним самое главное. Актуальность его провозглашения связана с усилением в наше время (как это, на первый взгляд, ни удивительно – и среди интеллектуалов) антиинтеллектуалистических настроений и склонности противопоставлять гуманизм рационализму. Парадоксальной приметой постмодернистской философской моды стало развенчивание (в отличие от необходимого, конечно, обновления) вершинных достижений интеллектуальной культуры человечества, нашедших воплощение в идеях рационализма, детерминизма, диалектики, системности и т. п.

Конечно, такого рода настроения возникли не случайно. Они явились реакцией на бурный рост механистических, дисгармоничных форм интеллекта и на их применение в войнах и приготовлении к ним, в насаждении экологически вредных технологий, в корыстном манипулировании сознанием и поведением больших масс людей и т. п. Однако возмущение этими явлениями (пусть вполне резонное) не оправдывает антиинтеллектуализма: ведь чтобы ослабить опасности, рождённые несбалансированным интеллектом, приходится опять-таки привлекать интеллект. Вместе с тем ясно: чтобы не попасть в порочный круг, следует опираться на сбалансированный, гармонический интеллект.

Анализ показал, что важнейшие свойства последнего (в его достаточно развитой форме) состоят в следующем:

а) он не сводится к стандартизированным (а значит, легко поддающимся формализации, технологизации, автоматизации, – одним словом, цивилизационным<sup>1</sup>) вариантам, известным под названием *рассудка*, а выступает как творческий, готовый к преодолению противоречий *диалектический разум*;

б) он настроен на возможно более полный и глубокий охват мира с преодолением временных, пространственных и содержательных ограничений, а также на *целостную духовность*, то есть на приобщение к наивысшим культурным (бытийным, по А. Маслоу [23]) ценностям в их единстве;

в) он представляет собой единство дискурсивных и интуитивных составляющих (рационально-технических и идейно-интуитивных, в терминологии Р. Трача [38]).

---

<sup>1</sup> См. ниже, п. 7.

Завершая обсуждение данного принципа, процитирую В.В. Ивана: "... необходимо внедрять в сознание возможно большего числа людей значимость Разума как основного оправдания истории, придающего ей смысл и лишаящего её абсурдности. На этой идее следует настаивать, в частности, ещё и из-за популярности обратного утверждения" [13, с. 11].

7. *Ориентированность на культуру*. Итак, принцип рациогуманизма (гармонического рационализма) постулирует весомость для современного гуманизма опоры на интеллектуальную культуру. Мотивы её специального выделения очерчены в п. 6. В то же время при этом сделан акцент на существенности её гармонического взаимодействия с другими составляющими культуры.

Между тем, возвратимся к началу статьи. Там речь шла о гуманности как о составляющей гуманизма и упоминалось о её биологических предпосылках. Вместе с тем указывалось, что на основе этих предпосылок гуманность *воспитывается*, а это значит, что она выступает компонентом культуры (конкретнее – культуры чувств и социального поведения). Вообще, можно согласиться с мыслью К.Э. Разлогова, что "именно культура в широком антропологическом понимании этого термина позволяет свести воедино разные стороны человеческой деятельности, направленные на развитие самого человека и человеческих сообществ" [33, с. 150].

Понятие культуры, как известно, трактуют очень по-разному, и потому Разлогов справедливо указал на его широкое понимание. Я исхожу из того, что культура, в наиболее широком понимании (детальнее см. [4, §§ 1.1, 2.1]), – это совокупность тех качеств существования и деятельности человеческих существ, сообществ и человечества в целом, которые обеспечивают две главных функции: функцию социальной памяти и функцию социально значимого творчества, или, иначе говоря, *репродуктивно-нормативную* и *диалогически-творческую* функции<sup>2</sup>. Для характеристики первой из них часто (если речь не идёт о первобытных обществах) применяют понятие *цивилизации* (см., например, [5]).

Указанные функции тесно взаимосвязаны. Репродуцируется то, что когда-то было впервые создано. Поэтому Д.Л. Андреев был прав, предложив ещё полстолетия назад едва ли не кратчайшую характеристику культуры: "Если не вдаваться сейчас в разграничение понятий культуры и цивилизации, то можно сказать, что культура есть не что иное как общий объём творчества человечества" [1, с. 51].

Культура существует на разных уровнях: на всеобщем человеческом; на особенном (в частности, на профессиональном, а также на этническом, которым более всего интересуются сейчас в мире; это вполне оправданно и необходимо, но надо проследивать связи этого уровня с другими); в конце концов, на индивидуальном (личностном), о чём будет сказано ниже. При этом, как писал

<sup>2</sup> Согласно В. Кременю и В. Ткаченко, "с точки зрения функциональности культура ... может обеспечить, во-первых, внутреннюю стабильность человеческих сообществ (гомеостаз) и, во-вторых, их динамику, способность к изменениям и дальнейшей самоорганизации на значительно более высоком уровне в случае, когда существующая система человеческого сообщества входит в фазу кризиса..." [17, с. 40].

Г.С. Костюк, “понять индивидуальное, единичное можно только в такой связи, которая ведёт к общему. С другой стороны, общее существует лишь в особенном (типичном) и индивидуальном” [16, с. 84].

Подытоживая сказанное, можно констатировать наличие достаточных оснований для фиксации, в качестве одного из важных принципов современного гуманизма, ориентированности на целостную человеческую культуру, на широкое и гармоническое использования её достояний. Правда, при практическом применении этого принципа неизбежно возникают коллизии, обусловленные неравноценностью компонентов культуры. В определении принципиального пути разрешения таких коллизий (детальнее см. [4, § 1.3]) стоит прислушаться к мысли о. Александра Меня. С пошлостью, считал он, надо бороться “не запретами, а знакомством зрителя с лучшим. Запретами вкуса не привьёшь. Это касается всех сторон и проявлений культуры. Борьба с дурным должна выражаться прежде всего в утверждении ценного, обогащающего, прекрасного” [24, с. 92].

8. *Личностная ориентированность*, или, точнее, *ориентированность на целостного человека*. Этот принцип касается педагогического и психологического аспектов современного гуманизма – в применении как к профессиональной деятельности педагогов и психологов, так и к межличностным воздействиям вообще. Традиционная для гуманистического мировоззрения (в особенности в педагогической и психологической сферах) настроенность на всемерное содействие гармоническому развитию людей, на повышение степени их личностной свободы (в единстве с личностной надёжностью – об этих характеристиках см. [4, часть 3]) актуализируется в условиях современного глобального кризиса. Ведь, как справедливо указал А.П. Назаретян, “с увеличением технологической мощи возрастает зависимость социальной системы от массовых и индивидуальных психических состояний” [29, с. 144].

Широко используемое философами, психологами и педагогами понятие “личность”, как известно, трактуют по-разному. Мне представляется плодотворным подход, при котором категория личности появляется на пересечении категории культуры и категории человеческого индивида. Здесь я беру за основу тезис Э.В. Ильенкова о том, что “человеческую личность можно по праву рассматривать как единичное воплощение культуры, то есть всеобщего в человеке” [14, с. 261]. Несколько точнее, на мой взгляд, определять личность как *системное качество человеческого индивида<sup>3</sup>, обеспечивающее его способность быть относительно автономным субъектом культуры*.

Здесь стоит прокомментировать следующие моменты.

I. Упоминание об “относительно автономном субъекте культуры” обращает внимание на реализацию личностью активной роли индивида в культурном процессе.

---

<sup>3</sup> Г.С. Костюк характеризовал личность как “сложную целостную систему систем, внутренне связанных между собой, иерархизированных” [16, с. 113].

II. Понятие “личность” (как, собственно, делает и Ильенков) корректнее относить именно к качеству, а не к индивиду. Конечно, в повседневной речи, публицистической, художественной, даже излагая практические выводы из научно-психологического исследования, трудно обойтись без использования слова *личность* (и его иноязычных соответствий) для обозначения конкретного человека, обладающего обсуждаемым качеством, в особенности если последнее достигло высокого уровня развития (например, в выражениях “Пушкин как личность”, “Тарас Шевченко як особистість”, “Lord Byron as a personality”). Но, по-моему, такое использование сто́ит трактовать как метафорическое. Когда же речь идёт о сугубо теоретическом дискурсе, то есть о цепочке суждений, между которыми должна существовать логическая связь, то такого употребления следует избегать. В пользу этого можно привести такие аргументы:

а) личность как качество может быть развита в очень разной мере и трактовка её именно как качества позволяет (что справедливо подчёркивает Д.А. Леонтьев [20]) избежать непродуктивных схоластических дискуссий по поводу того, например, с какого возраста ребёнка можно “считать личностью”;

б) весьма важными для психологии (и для человековедения вообще) следует считать два понятия – тесно взаимосвязанные, конечно, но не тождественные. Это: 1) *личность* (укр. *особистість*, англ. *personality*) – упомянутое системное качество; 2) *лицо* (укр. *особа*, англ. *person*; по-русски можно также сказать: *целостный индивид* или *целостный человек*, уточняя в случае необходимости: *обладающий личностью*). Желательность различения этих понятий иллюстрирует такой пример. Иногда в психолого-педагогической литературе приходится встречать нелепое словосочетание “физическое развитие личности” (скажем, школьника или студента). Ясно, что правильнее говорить о “физическом развитии человека”. Вместе с тем, безусловно, можно говорить о приобщении этого человека к имеющейся в социуме физической культуре и о его вкладе в последнюю (что становится наглядным в случае выдающихся спортсменов) как о проявлениях личности.

III. Психологическая трактовка личности не может ограничиваться фиксацией её главной функции (благодаря которой лицо оказывается относительно автономным субъектом культуры) и обходить проблему *обеспечения* реализации этой функции. Именно поэтому в предложенном выше определении речь идёт о *системном качестве человеческого индивида*. Поэтому, скажем, черты характера входят в структуру личности. На мой взгляд, важно, однако, корректное употребление слов: эти черты являются *составляющими (компонентами) личности*, но *свойствами индивида (лица)*.

А теперь сосредоточимся собственно на содержании принципа ориентированности на целостное лицо. Обосновывая этот принцип, уместно сослаться на Б.Г. Ананьева и его последовательницу Н.А. Логинову. Рассматривая *антропологический принцип*, который Ананьев считал “методологическим ориентиром психологической науки”, Логинова указывает, что этот принцип “конкретизирует принцип детерминизма таким образом, что внешние влияния преломляются через *всю структуру человека*, включая как её

психические элементы, так и более глубинные, органические” [21, с. 9]. Кстати, и Э.В. Ильенков отмечал, что “совокупность исторически развившихся способностей (специфически человеческих способов жизнедеятельности)” (иначе говоря, совокупность культурных способностей) индивид реализует “именно своей индивидуальностью” [14, с. 260 – 261]; индивидуальность же, как всем понятно, содержит в себе биологически и интрапсихически (по А. Ф. Лазурскому [18] – эндопсихически) детерминированные составляющие – хотя к ним и не сводится.

Опираясь же на давнюю (однако, и по сей день продуктивную) богословскую и философскую традицию, в составе целостного лица выделяют три инстанции (*тело, душу и дух*); в другом варианте [39] – ещё и четвёртую (*разум*).

Анализ ориентации на целостного человека (лицо), проведённый в [4] (с использованием термина “личностная ориентация”) в применении к образованию, позволил сформулировать вывод, согласно которому указанная ориентация предусматривает:

- а) тщательный учёт эндопсихических свойств каждого учащегося;
- б) такое воздействие на его экзопсихические характеристики, которое способствует его приобщению к культуре (общечеловеческой, национальной, в случае необходимости – также профессиональной) в единстве её нормативно-репродуктивных и диалогически-творческих составляющих. Механизмом овладения последними служат диалоги – непосредственные (с учителями, соучениками и т. п.), опосредованные (с авторами произведений культуры) и внутренние [4, с. 59].

Думаю, есть все основания не ограничивать этот вывод образовательной сферой и распространить его на все ситуации межличностных воздействий, имеющих целью содействие полноценному функционированию<sup>4</sup> и дальнейшему развитию партнёра; можно выразиться и так: развитию его личности – системного качества, обеспечивающего его способность быть относительно автономным субъектом культуры.

9. *Моральность.* Этот принцип, конкретизируя в определённом направлении принцип ориентированности на культуру (п. 7), поощряет *моральное поведение* индивидуальных и коллективных субъектов, то есть такое, в мотивировании которого играют существенную роль одобряемые культурой (соответствующие определяющим для неё ценностям) нормы человеческого общежития (*моральные нормы*, в наиболее широком смысле термина). Моральному поведению противопоставляется *прагматическое*, субъект которого (индивидуальный или коллективный) стремится лишь к достижению своих целей, вытекающих из его интересов (как он их понимает); в общем случае эти интересы определяются безотносительно к вышеупомянутым ценностям. Правда, обобщив результаты исследований экологов, экономистов, политологов, А.П. Назаретян пришёл к выводу: “по достижении некоторого оптимального объёма информации, используемой в процессе выработки

---

<sup>4</sup> Вспомним введённое К. Роджерсом понятие – “fully functioning person”.

решения..., *грамотные прагматические оценки смыкаются с нравственными*” [27, с. 133]. К сожалению, однако, решения, которые считают прагматическими те, кто их принимает, большей частью не являются грамотными (по крайней мере с точки зрения отдалённых последствий); соответственно, о нравственности этих решений, как правило, не может быть и речи.

Вместе с тем установленная закономерность говорит в пользу утилитарной (а не только духовной) ценности моральных норм. Ведь, обобщая разносторонний человеческий опыт, они помогают обойти трудность конкретного установления “подлинных” интересов социальных субъектов и найти приемлемые способы действий в ситуациях с высокой степенью неопределённости.

Различают (в жизни, конечно, переплетённые) два типа моральных норм в очерченном широком понимании, а именно:

а) нормы *социальной морали* – господствующие в пределах того и иного сообщества (большого или малого) социальные представления относительно поведения людей (прежде всего, членов этого сообщества), необходимого, желательного, разрешённого или запрещённого в разнообразных социальных ситуациях. Поскольку каждое лицо практически всегда состоит одновременно в разных сообществах и ориентируется на разные референтные сообщества, то, соответственно, находится под влиянием разных систем моральных норм, которые нередко во многом противоречат одна другой. Например, на школьника действуют и нормы, пропагандируемые родителями и педагогами, и те, что доминируют в подростковой субкультуре, и те, что более всего поощряются телевизионной продукцией;

б) нормы *личностной нравственности*. Последняя функционирует как индивидуализированное (и относительно субъекта поступков, и относительно ситуации их осуществления) и вместе с тем синтетическое воплощение имеющихся в культуре (а, возможно, в какой-то мере модифицированных лицом) принципов регулирования социального поведения (здесь представляется уместным обращение к понятию *личностной нормы* [6]).

Социальная мораль является воплощением особенных (этнических, профессиональных и т. п.) форм культуры, личностная же нравственность – воплощением индивидуальных форм. В личностной нравственности культура выступает в единстве её нормативно-репродуктивных (цивилизационных) и диалогически-творческих составляющих; социальная же мораль является цивилизационным образованием. Согласно В.С. Библеру, мораль является “засохшей в нормы и предписания (как надо себя вести, чтобы жить достойно) формой нравственности” [5, с. 245].

Субъективно требования личностной нравственности ощущаются как “голос *совести*” (религиозным человеком – как “голос Бога в душе”). Вместе с тем для человека, сознающего, что он нарушил значимые для него нормы социальной морали, характерно чувство *стыда*.

Следует подчеркнуть, что концептуальная дифференциация средств регулирования социального поведения (двух рассмотренных типов моральных

норм, а также правовых норм) отнюдь не должна тормозить их сопряжения, направленного на реализацию гуманистических ценностей. Соответственно, акценты – и в воспитании, и в планировании лицом собственного поведения, и в создании правовых норм, и в усилиях по совершенствованию общественной морали – должны ставиться не на выборе между разными типами норм, а на их согласовании. Однако при необходимости выбора (когда, например, под непосредственную угрозу попадают человеческие жизни; такой выбор моделируется в известных дилеммах Колберга [2]) человек с развитым моральным сознанием отдаёт предпочтение требованиям личностной нравственности, соответствующим общечеловеческим гуманистическим ценностям.

На этом я завершаю, в рамках данной статьи, характеристику принципов современного гуманизма. Представленный их перечень, конечно, отнюдь не претендует на полноту. Желательно было бы дополнить его, в частности, принципом *духовности*. При том, что понятие *гармоничности* неоднократно фигурирует в предыдущем изложении и является для обсуждаемой темы важным, его содержание не раскрывалось; поэтому постулирование соответствующего принципа и раскрытие его содержания также было бы уместно. Характеристике названных принципов, равно как углублению анализа тех, что рассмотрены в этой статье, я планирую уделить внимание в последующих публикациях.

В завершение же этой статьи коротко остановлюсь на месте психологии в реализации принципов современного гуманизма.

Рассматривая общественную роль психологической науки и базирующейся на ней практики, мы говорим об оказании психологической помощи индивидам и группам, а также о вкладе психологов в совершенствование деятельности образовательных, медицинских, правоохранительных учреждений и т. п. Но при всей значимости указанных вкладов общественная роль психологии ими отнюдь не ограничивается, по крайней мере не должна ограничиваться. Справедливо отмечается, что объектами психологического познания и психологически обоснованных воздействий должны быть не только индивиды, группы, организации, а и общество в целом. Именно к нему обращены мировоззренческая и конструкционистская функции психологии, о которых пишет А.В. Юревич, обосновывая потребность в формировании такой отрасли как *макронпсихология* [46]. Теоретическим основанием для её существования является (цитирую А.П. Назаретяна) наличие “психологической составляющей в любом социальном законе или социальном отношении” [26, с. 8].

Выполнение психологической наукой и практикой гуманистической макросоциальной роли особенно необходимо потому, что человечество (о чём сказано в начале статьи) находится сейчас на кризисном рубеже своей истории. Погружённые в повседневные хлопоты, отягощённые настоятельными текущими проблемами, и обычные граждане, и подавляющее большинство

принадлежащих к политической, интеллектуальной, бизнес-элите не сознают переломного, трагедийного характера нашей эпохи и, соответственно, потребности в поисках новых путей решения глобальных проблем, которые неустанно обостряются. Между тем такие поиски необходимы, и надлежащее внимание в них должно быть уделено, наряду с экологическими, технологическими, экономическими и пр., также и психологическим аспектам упомянутых проблем.

Как указывал Н.Н. Моисеев, “несоответствие системы нравственных начал и организации общества техническим возможностям быстро развивающейся цивилизации... неизбежно влечёт разрушение условий коэволюции человека и Природы” [25, с. 127]. Альтернативой саморазрушению должны стать (снова цитирую А. П. Назаретяна) “качественные скачки в развитии” как проявление адаптации человечества к своим возросшим технологическим возможностям [30, с. 73]. Одним из таких скачков должно было бы стать существенное усиление влияния гуманистического мировоззрения на сознание и поведение людей, освоение “приёмов неконфронтационной солидарности” [30, с. 83].

Эта задача является, однако, сверхсложной – и не только из-за разнообразных факторов (экономических, геополитических, идеологических, ментальных), ставящих человеческие сообщества в ситуацию противостояния, конфликта, а и из-за черт, являющихся общими для представителей разнообразнейших сообществ. Речь идёт прежде всего об их социально-психологической настроенности на конфронтацию. Причём опять-таки эта настроенность имеет место не только там, где существенные объективные интересы сторон выглядят антагонистическими (да и в таких ситуациях при “доброй воле” сторон и ориентации на долговременную перспективу их часто удаётся согласовать [4, § 1.2]), а и, например, в отношениях фанатов разных футбольных клубов. Отмечается, что даже при отсутствии конкуренции между взаимодействующими группами и при совместимости целей этих групп, “всё же межгрупповая предубеждённость существует” [31, с. 4].

Не сосредоточиваясь на глубинных биологических предпосылках настроенности на межгрупповую конфронтацию<sup>5</sup>, следует констатировать, во-первых, что она поддерживалась и укреплялась на протяжении всего процесса антропосоциогенеза и дальнейшей истории человечества и, во-вторых, что роль указанной настроенности и конфликтов, которым она содействовала, – вопреки всем вызванным ими утратам и страданиям и вопреки очевидному отрицательному влиянию обусловленной конфликтами жестокости на общественную мораль [36] – в целом не может быть оценена как отрицательная. Хорошо известно, что и в первобытных обществах, и на последующих этапах цивилизационного развития именно конфликты (прежде всего, вооружённые, кровавые) выступали одним из главных механизмов прогресса, причём не только технологического (с определённого этапа – также

---

<sup>5</sup> Ради справедливости сто́ит отметить, что у животных со сложной социальной организацией выработаны также и механизмы примирения [7].

и научного), социально-экономического и политического (благодаря ускорению упадка устаревших форм организации общества), но (хотя это поначалу кажется странным) и этико-психологического: ведь в страшных условиях вооружённых противостояний лучше всего испытывались и совершенствовались благороднейшие человеческие добродетели.

Положительные эффекты конфликтов человеческих сообществ, конечно, не исчерпаны и в наше время. Но (и в этом одна из важных сторон драматизма сегодняшней ситуации в мире) они ныне отступают на задний план по сравнению с опасностями, которые эти конфликты порождают, – и из-за непосредственных угроз (которые несёт в себе, скажем, современное оружие), и из-за непроизводительного растрачивания человеческих ресурсов в ситуации обострения глобальных проблем.

Согласно сформулированному А.П. Назаретяном “закону техно-гуманитарного баланса”, “чем выше мощь производственных и боевых технологий, тем более совершенные механизмы сдерживания агрессии необходимы для сохранения общества” [28, с. 118]. На протяжении истории “неоднократно нарушавшийся баланс «силы» и «мудрости» последовательно восстанавливался путём приведения гуманитарной культуры в соответствие с культурой технологической” [там же]. Но в наше время трудно надеяться на такое восстановление без сознательных усилий, имеющих целью гуманизацию общественных отношений. Такие усилия должны быть направлены, в частности, на преодоление, как пишет В.В. Иванов, “атавистических сторон человеческой коллективной психики” [13, с. 7], которые питают вражду и насилие, – даже, повторю я, при отсутствии для этого весомых экономических или других объективных оснований. И здесь весьма важна упомянутая выше макросоциальная функция психологии.

Её естественными носителями выступают гуманистически ориентированные направления психологической науки и практики. Они выступают, с одной стороны, проявлением гуманистических основ человеческих взаимоотношений в психологической сфере, а с другой – фактором обогащения и распространения таких основ. Социокультурная значимость упомянутых направлений реализуется и в профессиональных рамках (прежде всего путём оказания конкретной помощи людям в решении их психологических проблем и в личностном росте), и вне этих рамок – благодаря возможности воспользоваться, в разнообразных сферах общественной жизни, более глубоким пониманием человеческой сущности, которого достигли указанные направления, и гуманистическими моделями поведения, которые осмысливаются, обосновываются и реализуются в их рамках.

Обращу внимание хотя бы на некоторые из таких моделей.

А. Одна из противоречивых общественных проблем связана со следующим. Сознвая значительное повышение опасности конфликтов, следует соблюдать максимальную осторожность в воспроизведении тех образцов поведения в конфликте, которые на предшествующих исторических этапах оказывались полезны для соответствующего сообщества. Как сочетать это с

почитанием памяти героев, которые – в иных исторических обстоятельствах – осуществляли такое поведение? Ответ, наверное, состоит в том, что образцами для подражания должны быть не внешние (исторически обусловленные) формы поведения, тем паче не противостояние потомкам тех, с кем пришлось бороться герою, а проявленные им добродетели.

Осуществляя поиск психологических механизмов, на которые стоит опираться здесь, можно вспомнить описанную Ф.Е. Василюком при характеристике “ценностного переживания” эстетизацию образа покойного близкого человека. Такая эстетизация освобождает этот образ от “практических и существенно временных отношений” [8, с. 132] (а именно под эту категорию уместно подвести прежние противостояния) и переводит его “как бы в другой план бытия”, оформляет “ценностно-идеально, вневременно, в пределе – вечно” [там же].

Б. Следующая модель касается более широкого круга ситуаций. Речь идёт о настороженном отношении к пропаганде миролюбия со стороны многих людей (включая вовсе не являющихся кровожадными или корыстно заинтересованными в конфликтах). Оно обусловлено, среди прочего, опасениями (базирующимися на биологической и культурно-исторической укоренённости агрессивных, конфликтогенных традиций), что пацифистские настроения, приобретая ведущую роль в тех или иных сообществах, будут содействовать их духовной стагнации и упадку. Поэтому необходимо преодолевать дилемму “или агрессивность, или пассивность и стагнация”. Это следует делать, распространяя и пропагандируя образцы активного благородного поведения, признаками которого являются творческое самовыражение лица в той или иной сфере, оказание бескорыстной помощи людям, ненасильственная борьба за реализацию общественных идеалов. Следует всячески пропагандировать и распространять неконфронтационный патриотизм и, вообще, неконфронтационную преданность лица определённому сообществу (этническому, религиозному, профессиональному, направлению в политике, мировоззрению, науке, искусстве и т.п.). За образец стоит взять модель, согласно которой: а) указанное сообщество находится во взаимообогащающем диалоге с другими сообществами; б) упомянутое лицо уверено: во-первых, в значимости “голоса” своего сообщества в этом диалоге (но не в том, что лишь его “голос” должен звучать); во-вторых, в том, что именно оно, это лицо, способно и должно прибавить силы этому “голосу” (потому что он для этого лица родной, хотя оно готово слушать и другие “голоса”) и обогатить его своей индивидуальностью.

В. Важным параметром социального поведения человека является соотношение между его личностью и исполняемой ею ролью. Исполняя те или иные социальные роли (в частности, в условиях конфликта сообществ), человек должен искать путь между Сциллой лицемерия и цинизма, когда он равнодушен к исполняемой роли или даже презирает её (как, например, немало комсомольских функционеров последних десятилетий советской эпохи), и Харибдой фанатизма, когда личность сливается с ролью. Образно говоря,

между личностью и ролью должна существовать дистанция, но не пропасть. Заслуживают уважения люди, отказывающиеся исполнять морально неприемлемые для них роли. Однако нередко лучшая линия поведения состоит в том, чтобы, оставшись на своем месте, в максимально возможной мере облагородить, гуманизировать исполняемую роль. В таких условиях становится предельно ясным, что человек должен руководствоваться системой ценностей, а не какой-то одной. Например, дипломат должен отстаивать в переговорах конкретные интересы своего государства, но вместе с тем заботиться об общечеловеческих ценностях, об укреплении всеобщего мира (что, кстати, отвечает и долгосрочным интересам его собственной страны). Именно такой подход помогает предотвращать конфликты и урегулировать те, что уже возникли.

Психологи призваны не только пропагандировать гуманистически ориентированные поведенческие и ментальные модели, а и оказывать содействие преодолению тех, что мешают реализации принципов гуманизма.

В частности, реализации принципов толерантности, диалогизма и медиационности мешают весьма распространенные (в особенности в политико-идеологической сфере) модели, ориентированные на *манихейство* (трактуемое широко, то есть без привязки к древнему религиозному течению, обозначение которого составляет исходную функцию данного термина). Согласно А.С. Ахиезеру, “манихейство – нечто большее, чем религия. В широком смысле оно является некоторой логически-исторической ступенью мышления”, на которой абсолютизируется “противопоставление полюсов дуальной оппозиции”; “манихейство по сути своей – абсолютизация конфликта, разрыва между элементами общества, один из которых можно рассматривать как воплощение зла” [3, с. 86 – 87]. При такой настроенности, отмечает И.Г. Яковенко, “блокирование диалога, мифология Вечного боя, презумпция трактовки противостоящего тебе (в войне, в полемике, в будничном конфликте) как Врага с большой буквы, а Врага как оборотня тормозит любое взаимопроникновение смыслов...” [47, с. 89].

В сфере морального сознания и морального поведения распространены модели, которые грешат, во-первых, слишком большим разрывом между отношением к “своим” и к “чужим” и, во-вторых, отсутствием целостной моральной оценки событий и лиц. Сошлюсь здесь на В.С. Библера, обратившего внимание на то, что “связки воспитанности, цивилизованности способны безболезненно влетаться в любые господствующие социальные связи, даже самого бесчеловечного происхождения. Способны легко и тихо уживаться с самой невозможной сегодняшней мерзостью... Такое «вчерчивание в мерзость» облегчается тем, что «правила хорошего тона» обычно имеют свои «меловые круги», магические кольца, внутри которых эти правила действуют, но вне как бы и не существуют. Правила эти безоговорочно действуют по отношению к людям «своего круга» – своего рода, своего села, своего класса, своей расы. Но они стираются и исчезают... по отношению к чужакам, врагам, недочеловекам” [5, с. 269 – 270].

Констатации Библера крайне актуальны, в частности потому, что распространено снисходительное отношение к поведению описанного им типа. В подтверждение этого сошлюсь на статью А. Сидорука [37], которая недавно появилась в уважаемом украинском еженедельнике. Образцом морального поведения здесь представлен президент США в 1945 – 1953 гг. Гарри Трумэн. Сообщается, что он не только никак не воспользовался в личных целях своей должностью и поэтому (а также из-за скрупулезности в уплате налогов) оказался по окончании своего президентского срока в затруднительном финансовом положении, но и в этих условиях категорически отказывался от предложений заработка, которые могли бы быть истолкованы как “использование в коммерческих целях престижа и достоинства президентской должности”.

Без сомнения, такие действия в самом деле заслуживают одобрения и должны бы стать образцом для украинских политиков. Так что следовало бы поблагодарить автора, так сказать, за пропаганду передового опыта,... если бы только героем рассказа не был (о чём автор статьи не вспоминает) тот самый Трумэн, по чьему приказу (причём без насущной военной необходимости) были сброшены атомные бомбы на Хиросиму и Нагасаки. Поведение Трумэна, рассмотренное целостно, выступает ярчайшей иллюстрацией феномена, описанного Библиером.

Вытекает ли из сказанного, что А. Сидорук не должен был писать о положительных, с моральной точки зрения, сторонах деятельности Трумэна? Вовсе нет. Тем не менее герой публикации, наверное, не то лицо, относительно которого их констатацией следовало ограничиться. Точно так же (вспомню ещё одну недавнюю публикацию) Д. Думанский [11] имел основания констатировать определённые положительные стороны социальной политики А. Гитлера в первые годы нацистского режима (в частности, реализацию проекта “народного автомобиля” – Фольксваген). Но надо помнить (и напоминать), что вследствие политики Гитлера (рассмотренной целостно) в могилах оказались немало собственников “Фольксвагенов” – не говоря о десятках миллионов других жертв Второй мировой войны.

Для публицистики – равно как для науки и для образования – не должно быть запрещённых тем и “неудобных” фактов. Но к раскрытию этих тем, к оцениванию фактов и причастных к ним деятелей следует подходить системно (и в историческом, и в этическом аспектах), отделяя менее важное (хотя в определённом отношении и существенное) от важнейшего и целостно осмысливая обсуждаемые факты в контексте ведущих человеческих ценностей и принципов современного гуманизма.

### Литература

1. Андреев Д. Роза Мира. – М.: Эксмо, 2006. – 800 с.
2. Анцыферова Л.И. Связь морального сознания с нравственным поведением человека (по материалам исследований Лоуренса Колберга и его школы) // Психол. журн. – 1999. – Т. 20. – № 3. – С. 5 – 17.

3. **Ахиезер А.С.** Мифология насилия в советский период (возможность рецидива) // *Обществ. науки и современность*. – 1999. – № 2. – С. 85 – 93.
4. **Балл Г.О.** Орієнтири сучасного гуманізму (в суспільній, освітній, психологічній сферах). – К.; Рівне: Видавець Олег Зень, 2007. – 172 с.
5. **Библер В.С.** На гранях логики культуры: Книга избранных очерков. – М.: Русск. феноменологич. общ-во, 1997. – 440 с.
6. **Бобнева М.И.** Социальные нормы и регуляция поведения. – М.: Наука, 1978. – 312 с.
7. **Бутовская М.Л.** Современная этология и мифы о нарушенном балансе агрессии – торможения у человека // *Обществ. науки и современность*. – 1999. – № 4. – С. 128 – 134.
8. **Василюк Ф.Е.** Психология переживания: Анализ преодоления критических ситуаций. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1984. – 200 с.
9. **Давыдов А.П.** Механизм смыслообразования как предмет философского анализа // *Мир психологии*. – 2001. – № 2. – С. 35 – 45.
10. Диалог в науке и обществе: [Редакторское предисловие к рубрике] // *Обществ. науки и современность*. – 2004. – № 1. – С. 26.
11. **Думанский Д.** Не путать силу с насилием: Украине может помочь мощная идеология // *Киевский телеграф*. – 2007. – 6-12 апр. – С. 13.
12. **Зубов А.Б.** Циклы русской истории // *Вопр. философии*. – 2005. – № 3. – С. 163 – 166.
13. **Иванов В.В.** Гуманитарные науки и будущее современной цивилизации // *Обществ. науки и современность*. – 2007. – № 2. – С. 5 – 12.
14. **Ильенков Э.В.** Диалектическая логика: Очерки истории и теории. – М.: Политиздат, 1974. – 271 с.
15. **Костенко Л.** Україна як жертва і чинник глобалізації катастроф // *Освіта і управління*. – 2004. – № 2. – С. 30 – 38.
16. **Костюк Г.С.** Избр. психол. труды. – М.: Педагогика, 1988. – 304 с.
17. **Кремень В., Ткаченко В.** Україна: шлях до себе: Проблеми суспільної трансформації. – К.: Видавнич. центр «ДрУк», 1998. – 446 с.
18. **Лазурский А.Ф.** Классификация личностей. – Л.: Госиздат, 1924. – 290 с.
19. **Левин Г.Д.** О принципах диалога материалистов с верующими // *Вопр. философии*. – 2007. – № 6. – С. 146 – 150.
20. **Леонтьев Д.А.** Очерк психологии личности. – М.: Смысл, 1997. – 64 с.
21. **Логинова Н.А.** О понимании целостности человека // *Мир психологии*. – 2004. – № 4. – С. 9 – 18.
22. **Максименко С.Д.** Особистість починається з любові // *Практична психологія та соціальна робота*. – 2004. – № 9. – С. 1 – 8.
23. **Маслоу А.** Новые рубежи человеческой природы. – М.: Смысл, 1999. – 425 с.
24. **Мень А.** Трудный путь к диалогу. – М.: Радуга, 1992. – 464 с.

25. **Моисеев Н.Н.** Системная организация биосферы и концепция коэволюции // *Обществ. науки и современность*. – 2000. – № 2. – С. 123 – 130.
26. **Назаретян А.П.** Психология в системе наук: о роли теории в фундаментальной дисциплине // *Вопр. психологии*. – 1988. – № 2. – С. 6 – 8.
27. **Назаретян А.П.** Интеллект во Вселенной: истоки, становление, перспективы. – М.: Недра, 1991. – 222 с.
28. **Назаретян А.П.** Векторы исторической эволюции // *Обществ. науки и современность*. – 1999. – № 2. – С. 112 – 126.
29. **Назаретян А.П.** Синергетика, когнитивная психология и гипотеза техно-гуманитарного баланса // *Обществ. науки и современность*. – 1999. – № 4. – С. 135 – 145.
30. **Назаретян А.П.** Архетип восставшего покойника как фактор социальной самоорганизации // *Вопр. философии*. – 2002. – № 11. – С. 73 – 84.
31. **Орбан-Лембрик Л.** До питання про міжгрупові конфлікти й упередження // *Соціальна психологія*. – 2007. – № 3. – С. 3 – 17.
32. **Пригожин А.И.** Диалогические решения // *Обществ. науки и современность*. – 2004. – № 3. – С. 51 – 60.
33. **Разлогов К.Э.** Глобальная или массовая? // *Обществ. науки и современность*. – 2003. – № 2. – С. 143 – 156.
34. **Рац М.** Диалог в современном мире // *Вопр. философии*. – 2004. – № 10. – С. 20 – 32.
35. **Розин В.М.** Личность как учредитель и менеджер “себя” и субъект культуры // *Человек как субъект культуры / Отв. ред. Э.В. Сайко*. – М.: Наука, 2002. – С. 42 – 112.
36. **Рущенко І.** Архетип заборони як кримінологічна гіпотеза // *Соціальна психологія*. – 2007. – № 2. – С. 3 – 13.
37. **Сидорук А.** Кучма, Трумэн и Грант, или Экс-президентские пенсии по-украински и по-американски // *Зеркало недели*. – 2007. – № 16 – 17 (28 апр.). – С. 25.
38. **Трач Р.** Нігілізм як виклик (Сучасна духовна криза і психологія) // *Гуманістична психологія: Антологія в 3-х т. / За ред. Р. Трача і Г. Балла*. – К.: Пульсари, 2005. – Т. 2. – С. 9 – 35.
39. **Уилбер К.** Интегральная психология: Сознание, Дух, Психология, Терапия. – М.: Изд-во АСТ и др., 2004. – 412, [4] с.
40. **Урнов М.Ю.** Эмоциональная атмосфера общества как объект политологического исследования. Статья 2. Факторы формирования эмоциональной атмосферы общества // *Обществ. науки и современность*. – 2007. – № 3. – С. 85 – 98.
41. **Фролов И.Т.** Вступительное слово на Первом Российском философском конгрессе // *Вопр. философии*. – 1997. – № 11. – С. 41 – 44.
42. **Шаповалов В.** Российская история и герменевтическое непонимание // *Свободная мысль*. – 1992. – № 10. – С. 17 – 27.

43. **Шахов М.О.** Рецензия на кн.: Толерантность / Общ. ред. М.П. Мчедлова. – М., 2004 // Вопр. философии. – 2005. – № 4. – С. 177 – 179.
44. **Шевчук А.В.** О будущем труда и будущем без труда // Обществ. науки и современность. – 2007. – № 3. – С. 44 – 54.
45. **Шугуров М.В.** “Праздная” толерантность: постмодернистский сценарий // Обществ. науки и современность. – 2003. – № 5. – С. 140 – 149.
46. **Юревич А.В.** Социальная релевантность и социальная ниша психологии // Психол. журн. – 2006. – Т. 27. – № 4. – С. 5 – 14.
47. **Яковенко И.Г.** Эсхатологическая компонента российской ментальности (связи, обусловленности, логика актуализации) // Обществ. науки и современность. – 2000. – № 3. – С. 87 – 95.