

## ИСЛАМ КАК СРЕДСТВО АРТИКУЛЯЦИИ ИНТЕРЕСОВ. РЕЛИГИОЗНЫЙ ФУНДАМЕНТАЛИЗМ КАК ТИП ЛЕГИТИМИЗАЦИИ ПОЛИТИЧЕСКОГО ЛИДЕРСТВА\*

*Аннотация.* Оформившись в многоуровневую политико-религиозную систему, ислам стал не только религией, но и образом жизни с присущим ему менталитетом социума, стилем мышления. Уже изначально, на раннем этапе формирования, политика и религия были неразделимы в исламе. Политизация ислама в истории и сегодня тесно связана с его аккумулятивными способностями.

Дискуссия о путях развития и историческом выборе исламского мира между национальной или религиозной идеей создания общности, зародившаяся в XIX веке, остаётся актуальной и поныне. Многообразие трактовок ислама активно используется различными политическими силами во имя артикуляции собственных интересов.

2-я половина XX века сформировала демонстрационный эффект прихода к власти представителей политических движений ислама, как мирным, так и силовым путём. На фоне рутинизации авторитетов национализма и сформировавшегося в обществе неприятия крайних фундаментальных проявлений ислама, рождаются в последние десятилетия XX века – начале XXI века своеобразные симбиозные течения политического ислама с новой идеологией, пытающиеся синтезировать доктрину национализма с концепцией исламской демократии.

*Ключевые слова:* ислам, артикуляция, религиозный фундаментализм, лидерство, иджтихад.

Возникший среди арабов Хиджаза на северо-западе Аравии в начале VII в., ислам привел к консолидации и процессу интеграции разрозненных племенных группировок, пребывавших в состоянии джахилии. Исламоведы и мусульманские богословы по-разному трактуют понятие «джахилии». В Коране (33:33; 48:26) – джахилия – невежество [Коран, 1990, с. 291, 359]. Эту линию продолжает и богословие, называя джахилию – «временем неведения, незнания».

Крупный венгерский исламовед Игнац Гольциер полагает, что подобная трактовка не совсем верна. Анализируя антонимы «халим» – спокойный, добрый, рассудительный и «джахиль» – необузданный, жестокий дикарь, он полагает, что джахилия является обозначением периода дикости, варварских обычаев в истории арабс-

ких племен [Гольциер, 1938, с. 153–154]. Пророк Мухаммад прежде всего хотел положить конец конфликтности и соперничеству между племенами, прекратив кровавую вражду. Интегративная роль ислама на этом этапе создала всеаравийское единство. Беспощадно уничтожая джахилию в сознании аравийских племен, по мнению известного исламоведа Августа Мюллера, Мухаммад не смог побороть отзвуки джахилии в собственном сознании, «неукротимая беспощадность, какую он часто проявлял при уничтожении врагов, была древней чертой арабской суровости» [Мюллер, 1895, с. 65].

Изначально ислам являлся культурно-этическим учением монотеистического направления. Комплекс установок, выработанных пророком Мухаммадом, прежде всего служил консолидации племен Аравии. В последующие столетия, когда Аравийский полуостров выплеснул в мир воинственных и пассионарных арабов, ислам вобрал и «перемолол» ценностные установки и компоненты античной и персидской культуры, сформировав систему права, этическую концепцию, специфическое мировоззрение и политическую культуру.

Оформившись в многоуровневую политико-религиозную систему, ислам стал не только религией, но и образом жизни с присущим ему менталитетом социума, стилем мышления. Уже изначально, на раннем этапе формирования, политика и религия были неразделимы в исламе. Политизация ислама в истории и сегодня тесно связана с его аккумулятивными способностями. Ислам вбирает, впитывает в себя местные обычаи и традиции, обозначая исламский образ жизни с его этической и правовой регуляцией эталоном социального бытия.

Политизированный характер ислама создал идеальную форму исламского государства – теократию, в котором Верховным сувереном является Бог (Аллах), а его заместителем, проводником божественной воли на земле – халиф, который априори должен иметь всю полноту абсолютной власти, являясь точкой ее центра, при опоре на *улемов* (духовных лиц высших должностей).

Теория и практика организации института духовных лиц в исламе весьма противоречива. Согласно официальной точке зрения, ислам не имеет централизованной духовной организации, которая направляет и осуществляет религиозную

\* © Воронин С.А.

политику, а также распределяет средства, поступающие в ее распоряжение.

В исламе отсутствует церковная иерархия (*клир*), нет посвящения в духовный сан путем рукоположения. Все духовные лица в исламе формально независимы, равны и подчиняются только воле Аллаха. А шииты еще и сокрытому имаму.

Но практика и действительность свидетельствуют о том, что среди мусульманского духовенства существует своеобразная иерархия: духовные лица высших степеней (*улемы* и *муджтахиды*) и низших степеней (*муллы*). Для духовного роста и продвижения по иерархической лестнице необходимо признание морального и научного авторитета богослова всей *уммой* и другими теологами. После этого он приобретает право *иджтихада* – интерпретации, персональной трактовки догм и законов ислама. Обладая этим правом, богослов создает духовную школу, обрастая учениками и последователями. Муджтахиды имеют внутреннюю градацию: мардже ат-таклид (источник подражания), аятолла (знак божий), аятолла ал-узма (великий аятолла,) хужжат аль-ислам (доказательство ислама). Эти духовные степени присваиваются на основе мнения всех верующих мусульман [Дорошенко, 1990, с. 151–152].

К XI в. религиозно-философская концепция ислама оформилась в устойчивую систему взглядов и интерпретаций. Двери *иджтихады* были закрыты, что по сути означало консервацию религиозного учения в самом себе и неприятие каких-либо нововведений. Трактовка откровений пророка Мухаммада и его действий, зафиксированных в Коране и Сунне, а также отбор и интерпретация богословско-правовых источников после формирования основных направлений ислама были практически прекращены [*Религия и секуляризация...*, 1993, с. 15].

В XIX в. набирают силу реформаторские течения в исламе, призывающие к модернизации и возрождению права *иджтихада*. Мусульманская реформация пыталась ликвидировать противоречие в разъединении объективного и субъективного, которое заключалось в отсутствии официально рукоположенных лиц в исламе и в наличии на практике – улемов, монополизировавших право *иджтихада*. На фоне развернувшейся национально-освободительной борьбы в исламском мире от колониального гнета реформаторы выдвинули требование о признании права индивидуального *иджтихада*, то есть права на индивидуальные, самостоятельные суждения по всему комплексу богословских вопросов. Между мусульманином и Богом не должно быть посредников. Верующий должен быть приближен к Аллаху, необходимо раскрепощать личность и приспособлять индивидов к новым капиталистическим отношениям [Степанянц, 1974, с. 13].

Модернизация сознания стала основной задачей реформаторов. М.Т. Степанянц отмечает: «По своему содержанию реформация ислама представляет собой новое толкование комплекса религиозно-этических, политических, экономических проблем. Нетрадиционная интерпретация онтологического и гносеологического аспектов проблемы соотношения Бога и человека характеризуется санкционированием, пусть ограниченной, свободы воли, инициативы личности» [14, 15].

Мусульманская реформация, выступая в качестве попытки обновления социума, разделилась на два течения, векторы которых были направлены вперед – Модернизм (европеизация), требующий снять запрет на *бида* (новации), и Возрожденчество, требующее возврата ко временам пуристского ислама и рассматривающее ислам в качестве божественного Абсолюта и отрицающее *бида* (вектор в прошлое). Странники модернизации отвергали концепцию теократии и выступали за признание права каждого верующего или демократически избранного органа (парламента) права на *иджтихад* [14, 17]. Апологеты Возрожденчества отстаивали идею теократии, опираясь на опыт *ханбализма* и *ваххабизма*.

Основатель ханбализма, создавший правоведческую систему взглядов – «Мазхабу», Ханбала (1263–1328), категорически отвергал и пресекал любые попытки *иджтихада*, проявлял нетерпимость к другим решениям и призывал следовать ценностям Корана и Сунны. Оживление и актуализация идей ханбализма произошло в XVIII в. Религиозная доктрина неждского богослова Мухаммада ибн Абу аль-Ваххаба (1703–1787), основателя и теоретика ваххабитского движения, призывавшего к возврату к истинной вере, основанной на авторитете Корана и Сунны, базировалась на ханбализме [Губер, Ким, Хейфец, 1982, с. 201].

Реформация вела к пробуждению самосознания покоренных исламских народов, инициировала подъем национально-освободительного движения, ставила вопрос о месте и роли индивида в космосе.

Модернистское течение Реформации стало предтечей и основой идеологии государственного национализма, а Возрожденчество оживило в сознании верующих концепцию теократии, религиозного фундаментализма. Реформация XIX в. стала основой для формирования двух основных типов легитимизации политических лидеров на Востоке в XX в. после достижения независимости. По сути, исламские модернисты выступали за секуляризацию государства, пытались, по словам З.И. Левина, «аргументировать возможность совмещения всего комплекса мировоззренческих и социальных установок ислама с требованиями нового времени...» [Левин, 1993, с. 92], стремились к созданию

национального государства. Национализм, как известно, рассматривает нацию, как высшую ступень социально-исторической организации. Такой подход неизбежно отводил религии (исламу) роль второго плана.

Сторонники Возрожденчества утверждали, что в самой природе ислама заложена концепция государственности на основе религии (ислама). Исламское государство создавалось на базе общности религиозной. Они резко негативно оценивали национализм, именно в связи с его «антирелигиозностью» и сравнивали с *ассаби́я* – солидарностью микроколлективов, лояльных своему племени. Противники национализма утверждали, что как *ассаби́я* приводила к межплеменным конфликтам, так и национализм, защищая прежде всего интересы нации, дезинтегрирует исламский мир, приводя к центробежным явлениям и войнам [14, 89]. Следует отметить, что несмотря на столь резкие противоречия между национализмом и фундаментализмом, они как явления социально-политического плана пребывают в дихотомии.

Как национализм прикрывается зачастую исламскими лозунгами, так и фундаменталисты нередко консолидировали этнические конгломераты, формируя нацию посредством исламских догматов.

Противоборство религии и национализма присуще всем мусульманским странам. При отсутствии видимых противоречий этнического и религиозного аспектов у арабов, поскольку ислам рожден из недр арабизма, тем не менее 2-я половина XX в. демонстрирует жесткую политическую конкуренцию, борьбу между этими доктринами и типами легитимизации политического лидерства в арабском мире.

Обозначив приоритет национальных интересов Египта в процессе урегулирования ближневосточного конфликта, выдвинув лозунг «Египет – превыше всего», «Мы – египтяне, мы – нация», Анвар Садат – президент страны стал жертвой исламской организации «Братья – мусульмане», пытавшихся повернуть политический корабль Египта в фарватер исламизма.

Подъем национально-освободительного движения во 2-й половине XIX – начале XX в. на Востоке обострил противоречия между концепциями консолидации и интеграции, между национальной и религиозной идеей – произошел окончательный разрыв между национализмом и панисламизмом. Д. аль-Афгани и М. Икбал выступали за общерелигиозное единство, оценивая национализм как угрозу раскола уже сложившегося единства.

Основоположником идеологии панисламизма являлся Сайид Джамаллудин Афгани (1839–1897). Концентром его взглядов стало зна-

менитое письмо к османскому халифу Абдул Хамиду II. Н. Кедди охарактеризовала это послание «как легитимную смесь мессианства, религии и прагматической политики» [Keddie, 1972, p. 140]. Афгани выдвигал глобальный план мобилизации мусульман, населяющих территории Британской Индии, Афганистана, Белуджистана, Бухарского и Кокандского ханств; а также регионов Кашкадарьи (Шахри сабз); Кашгара и Яркенда (Синьцзян) с целью джихада против агрессоров (Великобритании и Российской империи) и создание на этих землях «Исламского союза и союза мусульманской общины» [Сикоев, 2007, с. 6].

Концепцию исламского государства предложил в конце XIX в. крупный мусульманский деятель, фундаменталист М. Маудуди. Он заявлял: «Как по духу, так и по цели ислам и национализм прямо противоположны друг другу... Конечная цель ислама – мировое государство, в котором будут разорваны цепи расовых и национальных предрассудков, и все человечество войдет в единую культурную и политическую систему» [*Religion, Politics...*, 1971, p. 114]. Его подходы заложили основы коммунизма – идеологии и политической деятельности, исходящей из стремления отдельных социальных сил поставить интересы какой-либо религиозной общины над интересами других религиозных общностей, проживающих в данной стране [*Религия и общественная...*, 1983, с. 64]. Признаки коммунизма в отождествлении религиозной общности с национальной, противопоставлении интересов титульной религиозной общности другим конфессиям. Коммунизм отрицает возможность бесконтрольного сосуществования конфессий в рамках одного государства [Микаелян, 1990].

М. Маудуди определил правовой статус немусульман в исламском государстве. Они имели право на отправление культа, могли находиться на государственной службе. Им запрещалось распространять свои религиозные убеждения и претендовать на реальную власть [Adams, 1966, p. 375].

Обосновывая концепцию национального единства в 20-е гг. XX в., Кемаль Ататюрк, в свою очередь, с позиций национализма, решительно отвергал идею мирового исламского государства в виде халифата, охватывающего весь мусульманский мир [Васильев, 1998, с. 147–148].

В дискуссии между национальным и религиозным объединением большой прагматизм, создающий устойчивые политические модели, присущ национализму. Политические лидеры, сделавшие ставку на национальную интеграцию, добились на протяжении XX в. значительных успехов.

В религиозном принципе интеграции заложены внутренние противоречия, нарушающие мо-

политичность консолидации. Ислам распадается на два крупных течения: сунниты и шииты. Основные направления обросли многочисленными *мазхабами* (ответвлениями). Так исламский национализм был положен в основу создания государства в Пакистане. Однако это не привело к консолидации этносов. Произошел распад Пакистана, из состава которого выделилось новое государственное образование – Бангладеш. Этнические факторы вступили в противоречие с конфессиональными. Представления о религии как основном инструменте интеграции были дискредитированы.

Начавшееся в конце XIX – начале XX в. движение за социально-политическое и культурное обновление, помимо реформаторства, было представлено просветительством, которое через короткий период времени объединилось с модернистским течением Реформации, поскольку не могло решить основные задачи, стоящие перед восточным социумом – национальной консолидации и национального освобождения.

Просветительство в исламском мире было западноориентированным, испытывало влияние идей Руссо, Вольтера, Монтескье.

Мусульманские просветители выдвигали концепцию, заключающуюся в том, что основополагающим политическим принципом ислама является демократия. Ф. Марраш (1836–1883) впервые апеллировал к новому социально-политическому идеалу, критикуя деспотию и призывая к установлению просвещенной монархии [Марраш, 1974, с. 129] Аль-Кавакиби (1849–1902) в «Природе деспотизма и гибельности порабощения» изложил взгляды о народном правлении. Он критиковал деспотов и отстаивал демократические принципы ислама, отмечая, что «мусульманство основано на принципах демократического управления, то есть всенародности и совещательной аристократии, то есть совета нотаблей» [Аль-Кавакиби, 1965, с. 18]. Его политические симпатии сводятся к особому, специфическому виду демократии, отличной от западной, «стоящую между демократией и аристократией» [2, с. 17]. Направленность национально-освободительных движений против угнетения формировало вектор борьбы против деспотических режимов. Это привело к идеализации республиканской формы правления. М. Икбал отмечал, что она «не просто полностью соответствует духу ислама. Она стала необходимостью, в связи с высвобождением в исламском мире новых сил» [Iqbal, 1962, p. 157]. Актуализация республиканского правления привела к созданию реформаторами-просветителями концепции народовластия, заложенного в природу ислама. Она воплощена в выборности главы *уммы*. Парламент, по их мнению, известен исламу задолго до его появления на Западе, поскольку ислам «издавна внедрял в жизнь

социальные... виды демократии» [Choudhury, 1959, p. 75]. Под парламентом понимался совещательный орган при халифе. Однако он не был выборным.

Мусульманские просветители не могли не понимать специфику Востока, исламского мира, доминирование авторитаризма в политических системах. Видимо их политическим идеалом являлась специфическая исламская демократия, основанная на приоритете сильной власти президента, опирающегося на парламент. Маятник политических симпатий некоторых просветителей – реформаторов в итоге качнулся в сторону авторитарно-тоталитарных форм лидерства. Мухаммад Абдо, апеллируя сначала к республике, позднее трансформировал свои взгляды: «Только справедливый диктатор может привести Восток к развитию... Пятнадцать лет такого правления позволят мусульманам осуществить подготовительные шаги в сторону представительного правления» [Kerr, 1966, p. 135–136].

Дискуссия о путях развития и историческом выборе исламского мира между национальной или религиозной идеей создания общности, зародившаяся в XIX в. остается актуальной и поныне. Многообразие трактовок ислама активно используется различными политическими силами во имя артикуляции собственных интересов (например, о собственности, о порядке решения государственных дел). Возможность многосмысловых трактовок порождает Коран, положения которого весьма противоречивы. Исламские богословы насчитывают в Коране около 200 противоречивых положений [Чиркин, 1984, с. 43]. С исламской традицией связаны многие государственные институты стран исламского мира: пост руководителя государства, который в иерархической лестнице стоит над постом президента, вопрос о преемственности этого поста, контроль духовных лиц над политическим процессом, порядок обращения рядовых верующих с просьбами и жалобами напрямую к высшему должностному лицу.

2-я половина XX в. сформировала демонстрационный эффект прихода к власти представителей политических движений ислама, как мирным, так и силовым путем. На фоне рутинизации авторитетов национализма и сформировавшегося в обществе неприятия крайних фундаментальных проявлений ислама рождаются в последние десятилетия XX – начале XXI в. своеобразные симбиозные течения политического ислама с новой идеологией, пытающиеся синтезировать доктрину национализма с концепцией исламской демократии. В этой связи происходит пересмотр представлений об исламской умме как общине единоверцев вне зависимости от их национальной принадлежности. В выступлениях лидеров палестинского «Хамас», ливанской «Хезболлы»,

иракского сопротивления значительно сокращен объем исламской риторики, опирающейся на традиционные догматы. Сохраняя верность и приверженность исламским канонам, оставаясь в русле исламского движения, они выступают в защиту идей социальной справедливости и равенства, которые формируются как на секулярных, так и религиозных основах [Ахмедов, 2008, с. 91–92].

Результатом синтеза и взаимовлияния секулярных и конфессиональных концепций в исламском мире стало формирование в конце XX – начале XXI в. идеологических течений «исламонационалистов» и «националисламистов». Будущее, по-видимому, в том, как отмечает В.М. Ахмедов, «насколько успешными окажутся попытки совместить аутентичный проект развития государства с элементами западной системы ценностей и мусульманский модернизм с традиционными исламскими представлениями и идеями» [3, с. 94–95].

В концепциях «националисламистов» акцент, соответственно, делается на светский элемент, а исламу отводится роль социокультурного, интегрирующего фактора. Проводится жесткое зонирование ареалов компетенции уммы и нации.

В соответствии с подходами «исламонационалистов» ислам выступает как основа самоидентификации. В теоретическом плане конечная цель – мировая мусульманская община, в практическом – приоритет национальных интересов [3, с. 90–96].

Скорее всего, комбинированные формы идеологии явятся катализатором социально-политического и экономического развития, поскольку и госнационализм и исламский фундаментализм все более становятся реликтами ушедшего XX в. Их исторические миссии можно считать выполненными. Исламский фундаментализм от ваххабитов XVIII в. до наших дней базируется на концепции теократии, согласно которой государство распространяет свою власть на все сферы жизни общества и индивида. Осуществляет тотальный контроль всего образа жизни, всех отношений в социуме: политических, экономических и культурных. Суверенитет в исламском государстве принадлежит Богу, что означает управление на основе шариата. Фундаменталисты утверждали, что они выступают за свободные выборы не ради становления демократии или индивидуальных свобод, а во имя утверждения ислама. Когда теоретики фундаментализма поднимали проблему демократии, речь вовсе не шла о ее совместимости с исламом, а о том, что концепция западной демократии трудно сочетается с исламским правлением, основой которого является шариат – закон ислама, данный Аллахом [см. подробно: Сапронова, 2008; Ахмедов, 2008].

В этой связи рождается политический парадокс-закономерность, заключающийся во взаимобратном эффекте демократизации: чем шире демократические права и свободы в ряде исламских стран, чем свободнее и конкурентнее выборный процесс, тем выше вероятность прихода к власти исламистов. Свободные демократические выборы могут привести к победе исламистов, поскольку их риторика близка населению мусульманского мира. Вопрос в том, насколько предвыборные лозунги соответствуют истинным намерениям фундаменталистов.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Коран. Пер. И.Ю. Крачковского. М., 1990.
2. Аль-Кавакби Абд ар-Рахман. Природа деспотизма и гибель порабощения. М., 1965.
3. Ахмедов В.М. Социально-политические процессы в арабских странах Ближнего Востока. М., 2008.
4. Васильев Л.С. История Востока. М., 1998.
5. Гольдциер И. Культ святых в исламе (Мухаммеданские эскизы). М., 1938.
6. Губер А.А., Ким Г.Ф., Хейфец А.Н. Новая история стран Азии и Африки. М., 1982.
7. Дорошенко Е.А. Шиитская традиция и революция 1978–1979 гг. в Иране // Политические отношения на Востоке: общее и особенное. М., 1990.
8. Левин З.И. Арабские вольнодумцы XX столетия // Религия и секуляризм. М., 1993.
9. Марраш Ф.Ф. «Чаша права» // Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока (XIX–XX вв.). М., 1974.
10. Микаелян Н.Р. Мусульманский коммунизм как фактор формирования политического сознания в Пакистане (70 – конец 80-х гг.) // Политические отношения на Востоке: общее и особенное. М., 1990.
11. Мюллер А. История ислама от основания до новейших времен. Т. 1. СПб., 1895.
12. Религия и секуляризация на Востоке / ред. Полонская Л.Р. М., 1993.
13. Сикоев Р.Р. Афгани Дж. Письмо к османскому халифу // Ближний Восток и современность. № 32. М., 2007.
14. Степанянц М.Т. Ислам в философской и общественной мысли зарубежного Востока (XIX–XX вв.). М., 1974.
15. Чиркин В.Е. Традиционное мусульманское сознание и право // Идеологические процессы и массовое сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1984.
16. Adams Charles J. The Ideology of Maulana Maududi // South Asian Politics & Religion. Princeton, 1966.
17. Choudhury G.W. Constitutional Development in Pakistan. L., 1959.
18. Iqbal M. The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Lahore, 1962.
19. Keddie N., Sayyid Jamal ad-Afghani. A Political Biography. L-A, 1972.
20. Kerr M.H. Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida. Berkeley–L-A, 1966.
21. Religion, Politics and Social Changes in the Third World. N.Y.–L., 1971, p.114.

S. Voronin

ISLAM AS A MEANS OF ARTICULATION OF INTERESTS. RELIGIOUS FUNDAMENTALISM AS A KIND OF LEGITIMIZATION OF POLITICAL LEADERSHIP

*Abstract:* Made into a multilevel political-religious system, Islam has become not only a religion but a life style with its mentality of society, the style of thinking. Even initially, at an early stage of formation, politics and religion were inseparable in Islam. Politicization of Islam in history and today is closely linked to its accumulative abilities.

Discussion on the ways of development and the historical choice of the Islamic world between the national and religious idea of the creation of community, born in the 19-th century, remains valid today. Varieties of interpretations of Islam are actively used

by various political forces in the name of the articulation of their own interests.

The 2 nd half of the 20-th century formed the demonstrational effect of the coming to power of the political movements of Islam as peaceful, and by force. Against the background of rutinization of the nationalism authority and the emerged social rejection of the extreme fundamental manifestations of Islam a kind of symbiotic currents of political Islam with a new ideology are born in the last decades of the 20th century and the beginning of the 21st century, attempting to synthesize the doctrine of nationalism with the concept of Islamic democracy.

*Key words:* Islam, articulation, religious fundamentalism, leadership, jihad.

УДК 330.59

Пирогова Л.И.

## СОЦИАЛЬНОЕ УПРАВЛЕНИЕ В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ\*

*Аннотация.* В статье рассматриваются проблемы социального управления в условиях информационной цивилизации. Показано, что в информационном обществе в социальном управлении действуют как традиционные принципы, сформированные в период индустриализма, так и принципы, обусловленные новыми социотехническими и социокультурными процессами, связанными с информатизацией всех сфер общественной жизни.

*Ключевые слова:* управление, социальное управление, информация, информатизация, информационное общество, универсальные модели управления.

Изменение роли управления в современном (информационном) обществе во многом связано с тем, что оно все больше и больше опирается на знания. Подчеркивая это, известный американский футуролог Э.Тоффлер отмечал, что в условиях информационной цивилизации «... нас ждет глобальная битва за власть, но основой ее является не насилие, не деньги, а знание... Самую высококачественную власть дает применение знаний»[1]. Утверждая, что прежняя система власти на всех уровнях человеческого общества разваливается, Тоффлер связывает это с крушением *старого стиля управления* и распространением новой экономики, основанной на информации и знании, что, в общем итоге, знаменует собой глобальный пере-

ход социума в новую стадию цивилизационного развития. «...Развитая экономика не продержалась бы и 30 секунд без компьютеров, новых сложных производств, интеграции множества разнообразных (и постоянно меняющихся) технологий, без демассификации рынков, которая продолжает идти семимильными шагами, без того количества и качества информации, которые необходимы, чтобы система производила материальные ценности... Это – ключ к пониманию грядущих метаморфоз власти, и это объясняет, почему битва за контроль над знаниями и средствами коммуникации разгорается на всем мировом пространстве» [2].

Управление «вообще», то есть применительно к любым системам, есть обобщенное целенаправленное воздействие на объект (систему), осуществляемое разнообразными способами – путем трансформации связей, введением новых элементов, коррекцией алгоритмов, варьированием параметров и т.д., которые обеспечивают данному объекту (системе) придание новых свойств или состояний. Процессы управления присущи не всем целостным системам, не всем материальным образованиям. Как отмечал в свое время академик А.И.Берг, имеется три основные области, сферы управления:

а) управление системами машин, техническими процессами и вообще процессами, имеющими место при целенаправленном воздействии человека на природу;

б) управление деятельностью человеческих

\* © Пирогова Л.И.