



При поддержке Центрально-Европейской
инициативы (www.ceinet.org)



К Всемирному дню
философии ЮНЕСКО



К 80-летию Института философии
НАН Беларуси

Национальная академия наук Беларуси
Институт философии

НАЦИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ

Материалы международной
научной конференции
г. Минск, 16–17 декабря 2010 года

Минск
«Право и экономика»
2011

УДК 304.5 : 316.722 + 17.022
ББК 87.3
НЗ5

Научный редакционный совет:

А.А. Лазаревич (председатель), Т.И. Адуло, В.Б. Еворовский, Н.Е. Захарова, Н.А. Кутузова,
Н.А. Лазаревич, В.А. Максимович, И.Б. Михеева, С.А. Мякчило, С.П. Онуприенко,
О.А. Павловская, Э.М. Сороко, А.Н. Спасков, Д.И. Широканов

Рецензенты:

доктор философских наук А.И. Осипов
доктор социологических наук Н.А. Барановский

Национальная философия в контексте современных глобальных процессов :
НЗ5 материалы международной научно-практической конференции, 16–17 декабря 2010 г.
/ науч. ред. совет: А.А. Лазаревич [и др.]; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии.
– Минск : Право и экономика, 2011. – 726 с.
ISBN 978-985-442-964-9.

Сборник содержит доклады и тезисы докладов, прочитанных в ходе международной научной конференции «Национальная философия в контексте современных глобальных процессов», организованной Институтом философии Национальной академии наук Беларуси при поддержке Центрально-Европейской инициативы 16–17 декабря 2010 года. Предназначен для ученых-философов, историков, культурологов, профессорско-преподавательского состава кафедр гуманитарных наук, аспирантов, магистрантов, студентов и всех, кто интересуется актуальными проблемами динамики философского знания в современном глобализирующемся социокультурном пространстве.

УДК 304.5 : 316.722 + 17.022
ББК 87.3



Подготовлено при поддержке
Центрально-Европейской инициативы

Научное издание

**НАЦИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ
СОВРЕМЕННЫХ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ**

**Материалы международной научной конференции
г. Минск, 16–17 декабря 2010 года**

Редактор *В.Г. Гавриленко*

Подписано в печать 3.06.2011 Формат 60x84 1/16 Бумага офсетная Гарнитура Roman
Печать цифровая. Усл.печ.л. 45,0 Уч.изд.л. 90,1 Тираж 180 экз. Заказ № 1257
ИООО «Право и экономика» Лицензия № 02330/0494335 от 16.03.2009
220072 Минск Сурганова 1, корп. 2 Тел. 284 18 66, 8 029 684 18 66
E-mail: pravo-v@tut.by Отпечатано на издательской системе KONICA MINOLTA
в ИООО «Право и экономика»

ISBN 978-985-442-964-9



ISBN 978-985-442-964-9

© ГНУ «Институт философии НАН Беларуси», 2011
© Оформление. ИООО «Право и экономика», 2011

ОГЛАВЛЕНИЕ

Послание Генерального директора ЮНЕСКО Ирины Боковой по случаю Всемирного дня философии.....	15
1. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ – НАЦИОНАЛЬНЫЙ, РЕГИОНАЛЬНЫЙ И УНИВЕРСАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ	16
1.1. Интеллектуальное наследие белорусской нации в системе современного философского знания	16
<i>А.А. Лазаревич.</i> Традиции и особенности современного развития белорусской академической философии	16
<i>А.И. Левко.</i> Ментальные и мировоззренческие составляющие национальной философии и их роль в познании современных глобальных процессов	20
<i>Б.М. Лепешко.</i> Испытание правдой	23
<i>И.Я. Левяш.</i> Классический Ренессанс и белорусское Возрождение в перспективе триединой Европы	25
<i>В.Б. Евароўскі.</i> Вобраз чалавека ў філасофскай думцы Беларусі эпохі Рэнэсансу	28
<i>Н.И. Мушинский.</i> Ренессансные рассуждения Ф. Скорины о справедливости как феномен интеллектуальной истории Восточной и Центральной Европы	30
<i>П.С. Карако.</i> Творчество Н. Гусовского в контексте современных глобальных проблем	32
<i>Р.Н. Дождикова.</i> Идеи Н. Гусовского и современность.....	34
<i>Г.Ч. Лянькевич.</i> Николай Лосский – классик национальной философии или основоположник органического (синергетического) глобализма?	35
<i>Л.Е. Лойко.</i> Интерпретация исторической памяти в методологических традициях Школы Анналов и Минской методологической школы.....	37
1.2. Теоретико-методологические проблемы историко-философского исследования	39
<i>Ю.В. Каркин.</i> Историчность философии.....	39
<i>С.І. Санько.</i> Адзін рэдкі беларускі касмаганічны сюжэт і касмаганічная канцэпцыя школы Джаймінія Самаведы	41
<i>А.Н. Маливский.</i> Экзистенциально-антропологическое измерение метафизики Декарта.....	43
<i>Т.Г. Румянцева.</i> Актуальные проблемы современного кантоведения.....	45
<i>О.Л. Познякова.</i> Проект "Всемирно-гражданского общества" И. Канта и его значение для обновления ценностных оснований современной культуры.....	47
<i>С.Н. Труфанов.</i> О систематическом курсе философии: гегелевская система понятий	48
<i>Gabriela Pohoţă.</i> Fr. Nietzsche and Emil Cioran – Notes on the Contemporary Nihilism	50
<i>Т.П. Короткая.</i> Трактовка паняття "нічто" в руской рэлігійна-ідеалістычнай філасофіі.....	53
<i>Н.А. Никонович.</i> Философия истории Н.А. Бердяева.....	56
<i>И.О. Шафаревич.</i> Философия диалога Мартина Бубера	57
<i>К.А. Семенюк.</i> Номадологический проект Делёза и горизонты современной культуры	59
1.3. Значение локального опыта в универсальном философском процессе	61
<i>Петко Ганчев.</i> Национальная и универсальная философия перед глобальными вызовами современной эпохи.....	61
<i>А.Л. Куши.</i> Национальная и фундаментальная философия: точки соприкосновения	63
<i>Р.М. Вабалайте.</i> Понятие назначения философии в Вильнюсском университете начала XIX века и в Литве XXI века	66

<i>М.П. Альчук. Філософсько-правовий дискурс в українській культурі кінця ХІХ – початку ХХ століть</i>	68
<i>И.Г. Ребещенкова. Традиции русской философии в современном мире: неиспользованный потенциал (философские идеи Н.Г. Дебольского)</i>	69
<i>Н.Н. Карпицкий. Творческая позиция томских философов советского периода</i>	71
<i>Е.У. Байдаров. Феномен казахской философии: история и современность</i>	74
<i>З.Н. Сарсенбаева. Казахская философская мысль об онтологии национального бытия, его ценностях и принципах</i>	78
<i>Г.Ж. Джуманова, Б.К. Кудышева. Открытость миру как ключевая идея казахской философии</i>	80
<i>А.С. Мансурова. Современная казахстанская философия в диалоге культур</i>	82
<i>Д.В. Ермолович. Проблемы регионального философского сообщества. Поиск социальной и мировоззренческой идентичности научной школы</i>	84
2. ДИНАМИКА ГЛОБАЛЬНОГО МИРА В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОМ И ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ	87
2.1. Современные цивилизационные процессы в зеркале философской мысли	87
<i>Я.С. Яскевич. Философская рефлексия в постижении динамики современного мира</i>	87
<i>В.Н. Ксенофонтов. Философия культуры мира: содержание и особенности проявления</i>	89
<i>В.Ф. Мартынов. Философские науки в динамике современных глобализационных процессов</i>	91
<i>И.В. Ильин, Т.Л. Шестова. Концепции глобального мира в научной мысли конца ХХ – начала ХХІ вв.</i>	93
<i>Mirosław Murat. Globalizacja a dyfuzja kultur</i>	94
<i>Т.Л. Евменова, Л.Ф. Евменов. Глобализация – единство позитивных и негативных аспектов</i>	95
<i>В.С. Гриценко. Глобализация: сущность и современные формы</i>	103
<i>Н.Л. Соколова. Аксиологические проблемы глобализации</i>	105
<i>Г.А. Круглова. Концепции "христианской глобалистики" в системе глобальных ценностей</i>	107
<i>О.В. Курбачёва. Статус государства восточнославянской цивилизации в контексте глобализационного влияния</i>	109
<i>И.Б. Михеева. Русская идея versus Европейская идея: "историсофский утопизм" и "исторический реализм" как две стратегии глобализации</i>	112
<i>М.С. Шайкемелев. Метаморфозы государства-нации в эпоху глобализации и мультикультурализма</i>	114
<i>С.А. Морозов. Реклама как фактор развития европейской идентичности в условиях глобализации</i>	118
<i>И.В. Чельшева. Жизнь в глобальном социокультурном пространстве: феномен медиареальности</i>	120
<i>Elżbieta Sawa-Czajka. Nowe media a bezpieczeństwo międzynarodowe</i>	122
<i>Т.В. Чиждова. Транснациональные социальные движения – новые субъекты глобального мира</i>	124
<i>Т.В. Комиссарова, В.В. Новицкий. Актуальные проблемы глобализации: терроризм</i>	126
<i>С.Г. Барышников. Философско-методологические аспекты анализа террористической деятельности</i>	128

<i>С.В. Павловская.</i> Кибертерроризм как новая социально-политическая угроза	130
<i>А.В. Грачулин.</i> Феномен терроризма в контексте глобальных проблем современности.....	132
2.2. Культурно-исторические основания национальной идентичности	134
<i>Б.М. Лепешко.</i> О некоторых актуальных вопросах развития национального самосознания.....	134
<i>А.А. Исаев.</i> Роль философии в выявлении национальной идеи	136
<i>И.Ф. Кефели.</i> Этническая идентичность славяно-православной гецивилизации (к постановке проблемы)	138
<i>А.И. Екадумов.</i> Инновационные процессы и национальная идентичность в эпоху глобализации	140
<i>И.И. Таркан.</i> Философия как способ постижения белорусской идентичности.....	142
<i>В.А. Максімовіч.</i> Традыцыя ў нацыянальнай сацыякультурнай прасторы ў эпоху глабалізацыі.....	144
<i>А.Б. Богданович.</i> Становление и развитие национального самосознания белорусов	145
<i>А.А. Селезнёва.</i> Факторы сохранения белорусской этнонациональной идентичности	147
<i>И.Н. Харитонов.</i> Ценности как основа базового определения национальной идентичности белорусов	149
<i>Е.Ю. Шинкевич.</i> Смыслжизненные ориентиры современных белорусов.....	151
<i>В.В. Шимов.</i> Проблема статуса русского языка в современном белорусском обществе	153
<i>М.Н. Волнистая, Т.Ф. Андрейчик.</i> Особенности белорусского менталитета: религиозный аспект	154
<i>С.В. Евароўская.</i> духоўная культура Беларусі ва ўспрыманні сучаснай моладзі.....	157
<i>А.Л. Ластоўскі.</i> "Імперская рэвізія" Вялікага княства Літоўскага.....	158
<i>О.И. Брусиловская.</i> Проблемы идентичности в современном польском обществе в контексте трансформации посткоммунистического государства.....	161
<i>М.Я. Мацевич, В.В. Валейтёнок.</i> По ту сторону "постмодерна"	163
<i>О.В. Щупленков.</i> Философское осмысление национальной идентичности в творчестве Н.А. Бердяева	165
<i>Ю.С. Севенко.</i> К вопросу о национальной идентичности в творчестве М.О. Гершензона....	167
2.3. Актуальные проблемы межкультурной коммуникации: философский анализ	169
<i>В.В. Позняков.</i> Разнообразие культур и межкультурные коммуникации	169
<i>С.А. Данилевич.</i> Мироззренческий диалог в глобальном обществе.....	175
<i>В.А. Самкова.</i> Проблемы и противоречия межкультурной коммуникации в контексте культурного разнообразия глобализирующегося пространства.....	177
<i>М.А. Дидык.</i> Специфика европейского способа мысли в социокультурном измерении	180
<i>С.А. Золотухин.</i> Евразийзм как стратегический путь развития в диалоге Восток–Запад в условиях стран СНГ	182
<i>Н.С. Щёкин.</i> Восточнославянская цивилизация как субъект межкультурной коммуникации	184
<i>Д.Г. Емченко.</i> Региональный аспект социокультурного трансграничья	185
<i>А.А. Суша.</i> Гістарычны вопыт міжкультурнай камунікацыі ў Беларусі ў кантэксце развіцця культурнага ўзаемадзеяння ў будучыні	187
<i>М.И. Веренич.</i> Феномен "новых диаспор" в структуре современных миграционных процессов (на примере Республики Молдова)	189
<i>А. Ленсмент, И. Ахмет.</i> Особенности идентичности русских в Эстонии.....	191

<i>В.В. Подкопаев.</i> Перспективы развития научного сотрудничества в рамках инициативы Европейского Союза "Восточное партнерство"	193
<i>В.В. Шконда.</i> Проблемы высшего образования в контексте евроинтеграции.....	195
<i>Н.Б. Яблонская.</i> Информатизация и глобализация в контексте межкультурных коммуникаций философского образования.....	197
<i>О.Б. Володина.</i> Создание сетевого культурного взаимодействия как средство успешной межкультурной коммуникации	199
<i>Д.М. Проскурено.</i> Академическая мобильность как средство для продуктивной межкультурной коммуникации	201
<i>Г.М. Грибов.</i> Ценности студенческой молодежи как основание межкультурной коммуникации	202
2.4. Ценностно-мировоззренческие аспекты становления гражданского общества	205
<i>И.В. Котляров.</i> Гражданское общество как философская проблема	205
<i>О.А. Павловская.</i> Духовно-нравственные аспекты формирования современного гражданского общества	213
<i>З.Я. Капустина.</i> Ценностные координаты гражданского общества: духовность, нравственность и вера	216
<i>Ю.А. Семёнова.</i> Становление гражданского общества в глобализирующемся мире: аксиологический аспект	218
<i>Р.С. Лаво.</i> Этнокультуры как фактор гетерогенности гражданского общества.....	220
<i>К.О. Котикова.</i> Ценность творчества и мировоззренческого диалога в современном гражданском обществе	222
<i>Е.М. Таранова.</i> Свобода совести как ценностный ориентир гражданского общества.....	223
<i>А.В. Ерёмкина, А.И. Страпко.</i> Роль традиций толерантности и согласия в гражданском обществе.....	225
<i>И.Л. Васильева.</i> Социокультурные факторы проектирования и управления общественной организацией.....	227
<i>А.В. Кудинова.</i> Корпоративизм в условиях глобализации	229
<i>К.В. Стволыгин.</i> Отказ от военной службы вследствие убеждений и альтернативная гражданская служба как ценностные координаты современного гражданского общества ...	231
2.5. Толерантность в системе ценностей демократического общества	233
<i>Л.Г. Титаренко.</i> Диалог культур и толерантность как ценностные координаты развития белорусского общества.....	233
<i>А.И. Сытник, И.А. Ковальчук.</i> Толерантность как социогуманитарная проблема современности.....	236
<i>А.П. Мельников.</i> Толерантность как категория политической науки	238
<i>Е.И. Степанов.</i> Ключевое значение для развития современной философии участия во внедрении и распространении в глобальном масштабе культуры мира и сотрудничества ...	240
<i>М.В. Золотых.</i> Культура толерантности и ее формирование в многонациональном обществе.....	245
<i>М.В. Колинько.</i> Толерантность как норма сосуществования субъектов культурного мира...	246
<i>В.Е. Зарайченко.</i> К вопросу о толерантности как принципе межэтнических отношений.....	248
<i>А.М. Черныш.</i> Судьба европейской традиции толерантности в XXI веке	250
<i>Ю.И. Штилькин.</i> Евразийская толерантность как фактор интеграции.....	253
<i>Ю.В. Пайгунова.</i> Этнокультурные различия в понимании и проявлении толерантности	255
<i>Л.В. Вонсович.</i> Традиции толерантности в менталитете белорусского народа	258

<i>О.Я. Надыбская.</i> Толерантность как ведущий мировоззренческий приоритет современного украинского общества	260
<i>В.С. Шаповалова.</i> Региональные возможности формирования этнической толерантности у молодежи Донского края (Россия)	263
<i>Т.В. Бирюлина.</i> Религиозная толерантность как выражение духовности	265
<i>О.А. Сыско, Е.В. Урбанович.</i> Традиции толерантности белорусского народа	267
2.6. Политическая философия как инструмент постижения и регулирования социальных отношений	269
<i>Ю.Г. Тамбиянц, В.Н. Ракачев.</i> Политическая философия на современном этапе	269
<i>Л.В. Старовойтова, В.С. Михайловский.</i> Политическая философия как способ познания политического	271
<i>А.М. Бобр, В.Т. Новиков.</i> Рациональное и интуитивное как предмет политической философии	273
<i>Victor Moraru.</i> Spectacularizarea politicii ca stratagemă mediatică	274
<i>А.В. Тутов.</i> Философские аспекты выбора стратегии в государственном управлении	275
<i>Н.А. Антанович.</i> Политико-философские основания и следствия концепта "государство"	277
<i>О.В. Забирова.</i> Культура парламентаризма: проблемы формирования	280
<i>Ion Rusanu.</i> Aspecte politologice și inovationale ale securității naționale	281
<i>В.С. Мартьянов.</i> Тезисы об эволюции политической концепции модерна	282
<i>М.Д. Рослякова.</i> Феноменология политического субъекта Поля Рикёра	284
<i>А.В. Чемоданова.</i> Неинституциональный подход в политической теории	286
<i>Т.Е. Новицкая.</i> Современное социальное пространство как форма репрезентации власти ...	288
2.7. Человек и общество в глобализирующемся мире: проблемы адаптации и стратегии безопасности	290
<i>О.В. Плебанек.</i> Тренды глобального мира: антропологический аспект	290
<i>О.В. Новикова.</i> Человек в глобализирующемся мире: философско-антропологическое измерение рациональности	293
<i>Н.И. Губарев.</i> Человек – важнейший фактор динамичного развития социума	295
<i>М.З. Изотов.</i> Национально-культурная основа формирования и развития человеческого капитала	297
<i>Д.В. Полежаев.</i> Ментальные основания социального интеллекта: историко-философские аспекты	300
<i>В.А. Зелневский.</i> Понятие справедливости в интерпретации славяно-русов	303
<i>Т.В. Чернявская.</i> Образы верховных божеств как проекции представлений древних славян о власти	305
<i>Н.С. Ильюшенко.</i> Роль социальных практик в формировании самосознания	307
<i>М.А. Абрамова.</i> Традиции и социализация личности	309
<i>А.Э. Саликов.</i> Специфика динамики идентичности субъекта в современных социокультурных условиях	311
<i>Ю.П. СерEDA.</i> "Пластичная идентичность" как маркер социальной динамики современного общества	313
<i>В.Н. Серебрянская.</i> Гендерная социализация в обществе глобальной коммуникации	316
<i>С.Г. Савина.</i> Гендерная социализация в современной Беларуси	318
<i>З.М. Кодар.</i> Сущность термина "gender"	319

<i>Ю.С. Фишук.</i> Доверие как качественный показатель социализации личности	321
<i>Е.А. Солодка.</i> Поиск истины в "обществе потребления"	324
<i>Е.Ф. Гонгало.</i> Homo Ludens в контексте культурологических проектов современности.....	326
<i>К.В. Прозументик.</i> Феномен отчуждения в глобальной сети Интернет ("Web-Alienation")	328
<i>О.А. Карканица.</i> Евгеника в контексте мировоззренческих трансформаций XX–XXI вв.....	330
2.8. Философско-правовой и экономический анализ современных общественных процессов	332
<i>В.И. Павлов.</i> Отечественная философия права на путях эпистемологического самоопределения.....	332
<i>М.Н. Хурс.</i> Востребованность социологической науки в контексте перспектив социально-экономического развития Беларуси	334
<i>Н.В. Бекетов.</i> Экономика интеллектуальных знаний как нравственно-этическая форма инновационного развития	339
<i>Геннадие Чобану.</i> Междисциплинарная подготовка экономистов в условиях построения общества знаний.....	343
<i>Svetlana Ciutac.</i> Prioritări de dezvoltare social-economică a Republicii Moldova.....	345
<i>Денис Желималай.</i> Инвестиционная политика Республики Молдова: проблемы и перспективы.....	346
<i>И.А. Червинская.</i> Методологические основания исследования антидемпингового регулирования как фактора защиты национальных интересов Республики Беларусь	348
<i>А.С. Белокрылов.</i> Рекрутинговая модель для малого и среднего бизнеса	349
3. ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ СОВРЕМЕННОГО СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ	352
3.1. Трансформация идеалов рациональности в современной интеллектуальной культуре	352
<i>А.Д. Урсул, Т.А. Урсул.</i> На пути к ноосферной рациональности	352
<i>Д.И. Широков.</i> Диалектика эмпирического и логического в содержании понятия	354
<i>Andrzej Góralski.</i> Twórczość jako przeżycie powinności	356
<i>В.И. Чуешов.</i> Риторика и новая диалектика	358
<i>Э.М. Сороко.</i> Метапринципы бытия и познания: диалектика как раздвоенное единство.....	362
<i>А.В. Туркулец.</i> Рационалика: постановка проблемы.....	365
<i>В.Л. Петрушак.</i> Онтологическое триединство сущего как организационный принцип относительной стабильности бытия.....	367
<i>О.В. Мацитько.</i> Методологический аспект современных религиозно-философских исследований языка	369
<i>А.Н. Спасков.</i> Целостная структура времени как системное качество	371
<i>И.Л. Васильева.</i> Интенциональная модель организации метатеоретического знания в современном системном проектировании	374
<i>Л.М. Ботух, А.В. Даниленко.</i> Возможности неклассической методологии: нарративный подход в психологии.....	376
<i>В.А. Ерошенко, О.В. Гулина.</i> Релевантность философского контекста в современной методологии обоснования "гуманитарной математики"	377
<i>В.А. Ерошенко, Е.К. Щетникович.</i> "Тройная спираль Эриксона" в философской проблеме математического понимания	380

<i>А.В. Кокорев.</i> Репрезентация технического знания как особого типа научной рациональности.....	382
<i>И.П. Мамыкин.</i> Технические изобретения философов: факты и интерпретации	384
<i>А.А. Спектор.</i> Философский потенциал современной биологии	386
<i>В.И. Додонова.</i> Социальная рациональность в системе типов рациональности	388
<i>В.Т. Новиков, А.А. Легчилин.</i> Проблема генезиса общественнознания как предмет философско-методологического анализа	391
<i>В.Н. Яхно.</i> Дискурс как способ постижения социальной реальности	392
<i>А.С. Свирид.</i> Социально-философский дискурс XXI века: аналитическая версия	394
<i>Natalia Vanschikova.</i> Culturally conditioned variety of the discourse change and the subject interdependence	396
<i>Л.А. Киселёва.</i> Свобода научного творчества и социальная ответственность научного работника.....	398
<i>Ю.А. Коваленко, Е.Р. Кулич.</i> Философская рациональность на пути решения глобальных проблем.....	403
3.2. Философия в системе научного знания и в интеллектуально-духовной жизни общества: проблемы мировоззренческого статуса	404
<i>В.Н. Калмыков.</i> Философия как способ постижения структуры и динамики социума.....	404
<i>Т.И. Адуло.</i> Философия как досуг и вид профессиональной деятельности	406
<i>В.М. Крюков.</i> Философия как механизм ценностной и мировоззренческой ориентации в обществе знания.....	410
<i>Т.А. Хорошок.</i> Философия как стремление к мудрости	413
<i>М.Ф. Печенко.</i> Философствование как способ бытия философии.....	415
<i>А.М. Воин.</i> Современная философия в контексте глобального кризиса человечества.....	417
<i>Е.В. Папченко, Е.А. Помигуева.</i> Место философии в современной духовной культуре и системе гуманитарного знания.....	419
<i>Л.Г. Интымакова, Н.П. Чередникова.</i> Компаративный анализ обыденного и философского мировоззрения	420
<i>Т.М. Тузова.</i> Перспективизм и объективность социогуманитарного дискурса.....	422
<i>Е.А. Алексеева.</i> Аксиологическое измерение и объективность социогуманитарного познания.....	424
<i>А.Ю. Хворостов.</i> От философии общей – к философии профессиональной.....	426
3.3. Университетская и академическая философия: синтез парадигм	428
<i>А.И. Зеленков.</i> Философия как фундаментальная ценность современного образования	428
<i>О.П. Пунченко.</i> О модернизации современного философского образования в условиях глобализации	430
<i>Г.М. Никитин.</i> Философия в ВУЗе и академическая философия	432
<i>О.С. Павлова.</i> Новые возможности и проблемы в практике преподавателя социогуманитарных дисциплин	433
<i>А.Ю. Дудчик.</i> Философия в университете: о возможностях изучения	435
<i>А.А. Тесля.</i> Трансформация статуса философии в современном университетском образовании.....	437
<i>О.А. Блинова.</i> Философия: на пользу или во вред (предварительные замечания)	439
<i>В.И. Наумова.</i> Нужно ли студенту изучать философию?	441
<i>В.Й. Огородник, И.С. Огородник.</i> Станет ли философия в ВУЗе для студентов "любовью к мудрости".....	443

<i>В.С. Щур, В.В. Ивчик.</i> Адаптация преподавания философии к профилю ВУЗа.....	445
<i>О.П. Котовска.</i> Теоретико-методологические основы преподавания философских дисциплин (на примере курса "Методология и организация научных исследований")	447
<i>А.И. Воронов.</i> Философия техники в инженерном ВУЗе как часть академической философии: общность целей в специфике преподавания.....	449
3.4. Философско-методологические предпосылки и стратегии научно-инновационного развития.....	451
<i>В.К. Лукашевич.</i> Инновационное пространство как основа общего интеллектуального и ценностно-смыслового пространства в исторической перспективе	451
<i>Г.А. Матвеева.</i> Философия как основа формирования национальной инновационной стратегии.....	453
<i>И.Н. Браницкая.</i> Основные характеристики инновационного процесса с позиции философской методологии.....	455
<i>Габриэл Настасе.</i> Философия инновационного менеджмента в Румынии в современных социально-экономических условиях	458
<i>Н.В. Борушко, В.А. Иноземцев.</i> Инновации и творчество как фактор формирования виртуальной реальности и процессы социальной синергии.....	460
<i>Г.И. Касперович.</i> Философско-синергетический образ инновационного мышления	462
<i>Т.И. Егорова-Гудкова, Э.М. Сороко.</i> Наука – путь самоорганизации и общесистемного синтеза: диалектика → тектология → кибернетика → информатика → системология → диатропика→синергетика → гармонистика	464
<i>И.Я. Левяш.</i> Синергетика: потенциал и пределы.....	466
<i>П.В. Кикель, Э.М. Сороко.</i> Контуры синергетики методологического универсума	469
<i>Р.Г. Баранцев.</i> Синергетика и семиодинамика	473
<i>Д.И. Захаров.</i> Синергетическая ориентация в глобальных процессах.....	476
3.5. Современная философия как рефлексия путей и перспектив становления постиндустриального общества	478
<i>М.А. Слемнёв.</i> Техногенная цивилизация в поисках новых мировоззренческих ориентиров.....	478
<i>В.В. Карпинский.</i> Философия и технонаучные вызовы XXI века	480
<i>В.В. Цепкало, В.П. Старжинский.</i> От идеологии модернизации к высоким технологиям....	482
<i>М.А. Дедюлина.</i> Философия ориентирования в мире высоких технологий	484
<i>И.Н. Витковская.</i> Общество знания: философские проблемы.....	486
<i>П.М. Бурак.</i> Общество знания: мировоззренческая безопасность и устойчивость	488
<i>Адриан Панэ.</i> Принципы построения общества знаний и новой экономики в странах Центральной и Восточной Европы	490
<i>Magdalena Velciu.</i> Adaptability and flexibility – the new milestones of development in the knowledge society.....	492
<i>В.А. Белокрылова.</i> Трансформация труда в постиндустриальной перспективе как объект социогуманитарной рефлексии	494
<i>В.Н. Сокольчик.</i> Информационное общество: симуляция действительности и ее влияние на самобытность личности.....	496
<i>С.А. Мякчило.</i> Гуманитарные аспекты менеджмента информационных технологий.....	498
<i>Т.А. Капитонова.</i> К вопросу об интеграции образной и знаково-логической систем познания в человекомерных информационных технологиях.....	503

3.6. Социально-экологические и психолого-образовательные проблемы современного мира	506
<i>Florina Bran.</i> Environmental risk management's failure during crisis.....	506
<i>А.И. Лойко.</i> Национальная философия постчернобыльской эпохи	508
<i>Н.Е. Захарова.</i> Экологический дискурс белорусской социальной философии.....	509
<i>А.С. Червинский.</i> Методологическая роль философии в решении проблема качества окружающей среды в Беларуси	512
<i>Г.В. Косых, Б.Н. Черкашин.</i> Философско-акмеологические основы формирования мировоззрения современного человека	513
<i>Н.Г. Севостьянова.</i> Экофильные установки национального самосознания.....	515
<i>Е.А. Хмеленок.</i> Философия Симеона Полоцкого и ее место в системе экологического мировоззрения.....	517
<i>Т.В. Зайковская.</i> Образование как фактор формирования экологической культуры в глобальном обществе	519
<i>И.М. Слемнёва.</i> "Философская поэзия" как средство экологизации сознания студенческой молодежи	521
4. КУЛЬТУРА, ОБРАЗОВАНИЕ И НРАВСТВЕННОСТЬ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ СОЦИУМЕ	524
4.1. Этическая теория и социальная практика: проблемы соотношения	524
<i>Т.В. Мишаткина.</i> Прикладная этика как "практическая философия"	524
<i>Н.Н. Жоголь.</i> Философское осмысление динамики социальных процессов через призму моральных ценностей.....	526
<i>В.И. Каравкин.</i> Содержание культуры и душевно-сердечный потенциал личности.....	527
<i>В.Н. Варич.</i> Антиномии ценностей и нравственный выбор	530
<i>В.В. Ксенофонов.</i> Моральные аспекты глобализирующегося мира	532
<i>Е.В. Беляева.</i> Судьба традиционной нравственности в глобальном мире	534
<i>Т.В. Мещерякова.</i> Биоэтика как следствие глобализации.....	535
<i>Л.И. Лукьянова.</i> Значение этической философии как руководства в профессиональной деятельности врача	537
<i>С.П. Жукова.</i> Профессиональная этика в системе современного образования.....	539
<i>О.В. Богомаз.</i> Проблема смерти в философском измерении: этические аспекты дискуссий о достойном окончании человеческой жизни	541
<i>Н.Н. Куксачёв.</i> Понятия добра и зла в философии Н.О. Лосского	543
<i>М.С. Жетписбаева.</i> Этическая концепция в трудах А. Букейханова и М. Шокая	545
<i>Э.Д. Хафизов.</i> Этические воззрения Г.Д. Гурвича в публицистике русского послеоктябрьского зарубежья	547
4.2. Религия в системе факторов устойчивого развития современного общества	549
<i>Е.М. Бабосов.</i> Влияние библейской картины мира на диалог науки и религии.....	549
<i>В.В. Кудрявцев.</i> Значение философии в формировании и совершенствовании методологии религиоведения на современном этапе	553
<i>П.Ф. Дик.</i> К единому научно-философскому понятию религии	555
<i>М.А. Можейко.</i> Современные концепции религии: религия в зеркале постмодерна.....	557
<i>В.В. Старостенко.</i> Свобода совести, образование и религия в Республике Беларусь	560
<i>Л.Е. Земляков.</i> Политико-правовой механизм реализации свободы совести в Республике Беларусь	562

<i>Н.А. Кутузова.</i> Религиозный фактор в контексте общественной и государственной политики в Беларуси и проблема толерантности	564
<i>Л.И. Брага.</i> Религия и политика в меняющемся обществе	567
<i>И.В. Хмель.</i> Церковно-государственные взаимоотношения на Украине: личностный и гражданский аспекты.....	569
<i>И.Э. Надольский, В.В. Надольская.</i> Церковь в транзитивном обществе (на примере Украины).....	571
<i>Ю.В. Дмитрюк.</i> Вооруженные Силы и Православная Церковь – диалог возможен	573
<i>М.Ю. Ширманова.</i> Православная культура в глобализирующемся мире	575
<i>В.А. Михайлов.</i> О роли христианских нравственных ценностей в системе образования Республики Беларусь	577
<i>Г.В. Тулинова.</i> Типологизация религиозности молодежной субкультуры	579
<i>М.В. Анцыповіч.</i> Рэлігійная свядомасць як сакральная канфліктнасць	581
4.3. Философия образовательного и воспитательного процесса: инновационные подходы и традиционные ценности.....	585
<i>В.И. Кудашов.</i> Философские основания современного образования	585
<i>М.Т. Авсиевич.</i> Философские аспекты современного образования.....	587
<i>Т.Н. Буйко.</i> Конструктивизм в философии образования: к исследованию проблем гражданского воспитания студенчества в контексте глобальных процессов.....	589
<i>Б.А. Медведев.</i> Философские проблемы образования ума и сердца	592
<i>А.В. Кальянов.</i> Философские основы гуманизации образования в контексте формирования духовности.....	594
<i>А.А. Габинская.</i> Антропологический аспект философии образования.....	595
<i>К.Ю. Королёва.</i> Роль образования в социокультурной адаптации личности: социально-философский аспект	597
<i>О.А. Левко.</i> Рационально-духовные основы становления личности учащегося.....	599
<i>Н.Е. Шилина.</i> Образовательный процесс как основной фактор овладения знанием в информационном обществе	602
<i>П.Г. Давидов.</i> Синергетический анализ концепции непрерывного образования	604
<i>С.Ю. Павицкая.</i> Синергетическая метатеория в системе образования	606
<i>О.Л. Сташкевич.</i> Синтез разнообразия в образовательном пространстве	608
<i>А.А. Соловьёв.</i> Принципы рассмотрения методологического плюрализма в образовании ...	610
<i>С.Г. Новиков.</i> Воспитание российской молодежи как инструмент социокультурного воспроизводства в условиях глобализации	612
<i>Е.Н. Роготнева.</i> Функциональная роль утопии в создании педагогических теорий.....	614
<i>М.С. Швед.</i> Предпосылки формирования социально-критической педагогики в эпоху постмодернизма	616
<i>П.М. Буршит.</i> Диалогизм как методологический принцип осуществления инклюзивного образования.....	618
<i>Е.В. Борьлько.</i> Формы знания и образование: актуальность концепции М. Шелера.....	619
<i>Д.М. Зайцев.</i> Ягеллонский университет: европейское образовательное пространство	621
4.4. Ценностно-методологические ориентиры реформы образовательно-воспитательной системы	623
<i>Л.С. Яковлев.</i> Философия реформы образования в постсоветском пространстве: контексты идентификации	623

<i>Т.Д. Скуднова.</i> Социально-философский анализ трансформации российского гуманитарного образования.....	625
<i>Е.И. Мещангина.</i> Формирование гуманистического мировоззрения в условиях модернизации России.....	628
<i>В.В. Хмель.</i> Украина в поиске новой образовательной парадигмы	630
<i>Г.И. Калиева.</i> Современные подходы к воспитанию студенческой молодежи в национальной системе образования Республики Казахстан	632
<i>М.И. Артюхин.</i> Социально-профессиональная адаптация молодых специалистов: теоретико-методологические аспекты.....	634
<i>Ю.А. Смолячкова.</i> Особенности социально-психологической адаптации молодых специалистов	636
<i>О.Г. Лукашова.</i> Профессиональное самоопределение молодежи в условиях инновационных изменений в системе образования	638
<i>О.П. Котикова.</i> Теоретические подходы к содержанию педагогического образования: специфика и качество.....	640
<i>С.Ю. Шалова.</i> Аксиологические ориентиры педагогического образования.....	642
<i>О.М. Матейко.</i> Информатизация образования как новая культурно-историческая традиция на примере географических специальностей.....	644
<i>О.Н. Яковлева.</i> Влияние ритуала как ценностно-символического компонента культуры на развитие личности ребенка	646
<i>Л.А. Грищай.</i> Национальные традиции детско-родительских взаимоотношений и их трансформация в условиях глобального общества	648
<i>М.Е. Минова.</i> Нравственные ценности детского общественного объединения	650
<i>Л.Ф. Букша, А.И. Янчий.</i> Представления об идеальном человеке у современных подростков.....	652
<i>А.В. Караманов.</i> Межкультурные аспекты развития музейной педагогики в современном образовательном пространстве	654
<i>С.А. Мышенуд.</i> Мировоззренческий диалог и традиции толерантности – ценностные координаты воспитания студенческой молодежи.....	656
<i>В.Г. Наталевіч.</i> Роля беларускай мовы як асновы полілінгвістычнай адукацыі ва ўмовах глабалізацыі грамадства.....	658
4.5. Философско-мировоззренческие основы и социально-преобразовательный потенциал художественной практики: литература, изобразительное искусство, музыка, кино.....	660
<i>В.А. Салеев.</i> Метакатегориальная система эстетики	660
<i>Т.В. Габрусь.</i> Сакральные образы в контексте эволюции художественного творчества	671
<i>У.М. Конан.</i> Эсхаталагічныя архетыпы беларускай класічнай паэзіі.....	673
<i>П. Вельятага.</i> Литовская эстетика в первой половине XX века: вопрос эстетической ценности искусства.....	682
<i>І.Ф. Лобан.</i> Роля Еўфрасіні Полацкай у сучаснай духоўнай культуры (на матэрыяле твораў беларускай літаратуры)	685
<i>Ж.С. Шаладонава.</i> Прастор у мастацкай карціне свету Якуба Коласа, Мікалая Гоголя, Тараса Шаўчэнкі	687
<i>С.У. Калядка.</i> Анталагічны канфлікт "Я – быццё" ў паэзіі Янкі Купалы.....	689
<i>Л.Н. Попова.</i> Социализация личности главного героя поэмы Я. Коласа "Новая Зямля"	692
<i>М.У. Мікуліч.</i> Паэзія Заходняй Беларусі: сістэмныя асновы духоўна-ірацыянальнай стылявой плыні	694

<i>Т.П. Барысюк.</i> Пошуки бессмяротнасці ў паэзіі Васіля Зуёнка	696
<i>Л.У. Іконнікава.</i> Сацыялізацыя і яе інстытуты ў п'есах Г. Марчука.....	698
<i>И.Н. Сидоренко.</i> Литературная критика как новая задача философии В. Беньямина	700
<i>Н.В. Ламеко.</i> Проблема онтологической бесприютности в "Повести о господине Зоммере" Патрика Зюскинда	702
<i>О.Ю. Баранова.</i> Национальные литературы на русском языке в глобализующемся мире	705
<i>Е.А. Цымбалюк .</i> Толерантность в музыкально-образовательном пространстве: поиск основ.....	707
<i>Т.Г. Мдивани.</i> Проявления самоорганизации в авангардном композиторском творчестве ...	708
<i>Л.А. Цибизова.</i> Феноменологический подход к интерпретации кинематографа (на примере творчества А. Сокурова).....	711
<i>А.В. Маркова.</i> Актуализация социальных ценностей средствами ситкома.....	712
<i>А.С. Шамрук.</i> Интеллектуально-духовные традиции как фактор формообразования новейшей архитектуры.....	713
<i>Л.Е. Романенко.</i> Художественное образование на рубеже XX-XXI вв.: культурфилософская интерпретация	715
<i>В.В. Гуринович.</i> Об эстетической природе фантазии.....	717
<i>А.В. Калашишникова.</i> Фестивальная деятельность как средство межкультурной коммуникации	718
<i>Н.Н. Петух.</i> Фестиваль "Берагіня" и практика возрождения культурных традиций	720
Резолюция международной научной конференции "Национальная философия в контексте современных глобальных процессов"	722
Международная научная конференция "Национальная философия в контексте современных глобальных процессов" организована и проведена при поддержке Центрально-Европейской инициативы.....	725

Послание Генерального директора ЮНЕСКО Ирины Боковой по случаю Всемирного дня философии

18 ноября 2010 г.

Ежегодно Всемирный день философии предоставляет уникальную возможность объединить усилия представителей международного философского сообщества и стимулировать анализ современных проблем.

В соответствии с положениями Устава ЮНЕСКО она стремится содействовать свободному анализу и диалогу посредством своей деятельности в областях образования, культуры, науки и коммуникации. Поскольку укоренять идею защиты мира следует в сознании людей, наш долг заключается в том, чтобы укрепить это сознание посредством критического мышления и взаимопонимания.

В 2010 г. Всемирный день философии вписывается также в рамки Международного года сближения культур и приобретает в связи с этим особую актуальность. Философия, по существу, является школой разнообразия благодаря богатству философских течений всех эпох и на всех континентах.

Сложность современных проблем побуждает нас воспользоваться этим богатством, чтобы увеличить нашу способность к проведению реального анализа. Активизация всевозможных обменов многое обещает в плане получения взаимной пользы, но содержит также опасность возникновения недопонимания или напряженности. Нам необходимо совместно удвоить усилия, чтобы обеспечить для всех качественное образование и среду, реально позволяющую каждому человеку – мужчине или женщине – излагать свои идеи и обогащать публичную дискуссию в интересах справедливости и мира.

Международные организации и, в первую очередь, ЮНЕСКО должны играть важную роль в этом отношении при поддержке со стороны всех представителей академических, научных и культурных кругов с участием университетов, средств информации, гражданского общества и правительств. Философия является требованием нашей эпохи, и ее укрепление – это одно из главных направлений моих усилий в поддержку нового гуманизма.

По случаю этого Всемирного дня философии ЮНЕСКО собирает философов, просвещенных граждан или просто любознательных людей на совещаниях за круглым столом, конференциях и коллоквиумах, с тем чтобы лучше понять современные проблемы. Как совместить всеобщие ценности с разнообразием культур? Какую роль может играть философия в сближении народов? Во всем мире организуется 80 международных манифестаций при поддержке со стороны наших партнеров, кафедр ЮНЕСКО, национальных комиссий и сетей экспертов, таких как Международная сеть женщин-философов, для того, чтобы люди как можно чаще задавали вопросы, с которых и начинается мудрость.

1. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ – НАЦИОНАЛЬНЫЙ, РЕГИОНАЛЬНЫЙ И УНИВЕРСАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ

1.1. ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ БЕЛОРУССКОЙ НАЦИИ В СИСТЕМЕ СОВРЕМЕННОГО ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

ТРАДИЦИИ И ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОГО РАЗВИТИЯ БЕЛОРУССКОЙ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

А.А. Лазаревич

Белорусская академическая философия формируется на рубеже 20-х – 30-х годов XX века. На протяжении последующих десятилетий создаются собственные традиции, направления исследований, научные школы. Публикуется ряд фундаментальных научных трудов, получивших известность как в нашей стране, так и за ее пределами. Распад Советского Союза, процессы глобализации научного и духовно-культурного пространства заметно повлияли на организацию и тематику философских исследований, содержание философского знания, саму практику философствования. Актуализировался ряд вызовов, которые связаны, во-первых, с необходимостью для национальной философии обрести себя в глобальном философском контексте рубежа XX–XXI веков. Во-вторых, возникает необходимость найти свое место не только в глобальной системе универсалий цивилизации, но и в системе национальной культуры и идеологии. В-третьих, особым вызовом становится столкновение с восточной традицией мышления, которое не является философским, в европейски-рационалистическом понимании этого слова, но претендует занять ту же мировоззренческую и нравственно-этическую нишу, а также с множеством форм паранаучного, религиозно и мистически мотивированного мышления.

Утратив соразмерность между социально-критической и научно-методологической функциями, советская философская традиция утратила и внутренний динамизм, жизнестойкость, значимое место в общественном сознании. Сегодня, на предельно сжатом историческом отрезке, белорусская и постсоветская в целом философия призвана сознательно, последовательно, настойчиво осуществить то, к чему философия европейская естественным образом шла в течение двух столетий своего постклассического развития: синтез гуманитарных и научно-рациональных стратегий.

Постсоветские годы жизни Беларуси внесли свои изменения как в организационные структуры существования философии, так и в ее тематику и методологические ориентиры. Прежде всего, это обусловлено разрушением устоявшихся экономических и интеллектуальных связей, уменьшением финансирования научных исследований. Резко сократилось снабжение библиотек научной литературой, выходящей в дальнем и ближнем зарубежье. Перед академическими коллективами занимающимися фундаментальными исследованиями, в т.ч. философскими, встала зачастую почти не разрешимая задача финансового самообеспечения. В этой ситуации в академических исследованиях распространился уклон в сторону прикладных и практикоориентированных разработок, связанных с научным обеспечением насущных социально-экономических задач развития общества. Сложные процессы перехода страны к рыночной экономике скорректировали кадровый состав преподавателей и научных работников в области философских наук. По сути дела, мы наблюдаем феномен разрыва поколений, когда на одном полюсе находятся ученые, которые либо приближаются, либо достигли пенсионного возраста, а с другой, еще немногочисленные молодые ученые, которые находятся в начале своей научной карьеры.

Отличительной особенностью белорусской философской науки был и остается высокий уровень философского образования. В советское время учебные программы высшей школы в

Беларуси отличались широким и качественным преподаванием этики, эстетики, логики, истории философии, что сыграло позитивную роль в формировании высоких профессиональных и нравственных качеств отечественных специалистов. Сегодня же в Беларуси, как и в соседних государствах, преподавание философских дисциплин постепенно сокращается – и с точки зрения объема, и с точки зрения содержательности учебных планов, представленности и полноты изложения гуманитарных дисциплин.

В силу этих причин процесс развития философии в современной Беларуси, как и на всем постсоветском пространстве, можно оценить как внутренне противоречивый и неоднозначный. Мы сталкиваемся с таким негативным феноменом, как заметное снижение (или даже падение) престижа философии как научной дисциплины. Мы все еще преодолеваем последствия «наката» на нее конца XX века – жесткого, хотя и не всегда достаточно аргументированного ее обвинения в «догматизме», «идеологической ангажированности» и прочих грехах. И тем не менее сегодня философия в Беларуси обретает новый шанс в своем развитии. От нее больше не требуют партийной принадлежности, она избавляется от абстрактных теоретических схем и утопических подходов. Достаточно заметным является поворот к усилению принципов научно обоснованного анализа, объективности, гуманизма. Универсальные человеческие ценности становятся центром внимания философского анализа наряду с вопросами общественного и государственного развития, национально-культурного самосознания. Эта работа не может осуществляться на «пустом месте» и требует обращения к достигнутым результатам, например в изучении историко-философской мысли Беларуси, теории и методологии научного познания, вопросов социально-экологического возрождения. В этом ряду фундаментальных наработок, возможно, беднее выглядит опыт критического анализа социальных процессов, общественно-политических явлений и особенностей национально-государственного строительства. Поэтому здесь полезно опираться на общефилософские достижения, логику и методологию научного анализа и поиска, индивидуальный опыт критического мышления. Главное, чтобы в этом деле на философию не возлагались не свойственные ей функции журналистики, политологии, социологии и т.п.

Специально следует подчеркнуть роль и значение философии в разработке духовных основ национально-культурной идентичности, что приобретает особую актуальность в современную глобальную эпоху. Философия ценна не только и, может быть, даже не столько результатом, сколько способом постижения мира, обладающим неповторимой спецификой как на личном уровне, так и на уровне общественного сознания. В качестве примера спецификации способа постижения мира может рассматриваться творческая переработка национального историко-философского наследия. В постсоветский период этот процесс в Беларуси заметно активизировался, что вполне соответствует мировым тенденциям. Выявление новых или малоисследованных областей национальной философской мысли, реконструкция целостных картин отдельных эпох, проведение сравнительных исследований, а также рассмотрение национальной философии в ее соотнесенности с общеевропейским контекстом – таковы характерные черты современной интеллектуально-культурной ситуации стран Центральной и Восточной Европы, свойственные, безусловно, и Беларуси. Работы по созданию целостной истории национальной философской и общественно-политической мысли уже выполнены во многих странах европейского континента.

В Республике Беларусь целенаправленные исследования по истории философской, социально-экономической, общественно-политической и духовной жизни белорусского общества проводятся с 20-х гг. прошлого века. Координирующим научным центром по данной проблематике является Институт философии белорусской Академии наук. Еще в 20-е гг. прошлого столетия проводились системные исследования идейного содержания эпохи гуманистического и реформационного движения в Беларуси XVI в., творчества мыслителей XVI–XVII вв. Изучение истории философской мысли Беларуси активизировалось в послевоенный период. Исследовались политические, социально-экономические и идейные предпосылки появления гуманистических идей в Беларуси, мировоззренческое содержание Статутов Великого княжества Литовского 1529, 1566, 1588 гг., деятельность православных братств, Брестская церковная уния, полеми-

ческая литература, другие аспекты национального интеллектуального наследия.

Начиная с 2004 года на основании ранее накопленного опыта, в Институте философии НАН Беларуси проводится масштабная программа по подготовке шеститомного издания по истории философской, общественно-политической, этической и эстетической мысли Беларуси. Впервые в нашей республике в нем принят полистратегический подход, воплощен реальный методологический плюрализм. Это позволило достичь объемности, стереоскопичности, панорамности интеллектуальной картины соответствующей эпохи, воспроизводимой с использованием различных интерпретативных и реконструктивных техник. Осуществляется обновление и расширение методологии историко-философского исследования, его источниковедческой базы с учетом отечественного и современного зарубежного опыта. Судьбы философского знания на белорусских землях раскрываются в контексте общеевропейской истории философии и с учетом специфики исторической судьбы белорусов, своеобразия национального менталитета, выявления фундаментальных ценностно-мировоззренческих ориентаций белорусского народа и их роли в деле национально-культурного возрождения и самоидентификации.

В ноябре 2008 года стартовый этап этой работы завершается изданием первого тома «Истории философской и общественно-политической мысли Беларуси». Он отражает то чрезвычайно важное место в становлении белорусской культуры и философии, которое занимает период X–XV вв. Именно в эпоху Средневековья на Беларуси зародилось теоретико-рефлексивное мышление, складывались основные понятия, категории, что связано с распространением письменности у восточных славян, расцветом духовной культуры, эстетизацией умственной деятельности, формированием своеобразной историософии. Обоснован вывод о том, что эти феномены могут и должны стать предметом собственно философской рефлексии, позволяющей построить единую философскую «матрицу» совокупности различных культурных феноменов той или иной эпохи. В декабре 2010 года издан второй том, посвященный эпохе Проторенессанса и Возрождения.

Национальная проблематика в историко-философском дискурсе продолжает оставаться преобладающей. Вместе с тем, с точки зрения перспектив развития философского знания в Республике Беларусь следовало бы активизировать исследования в области русской и зарубежной философии, как западной, так и восточной. Молодые ученые проявляют весьма живой интерес к зарубежным опытам философствования, и следовало бы поставить их работу на профессионально организованную основу. В этом направлении в Республике Беларусь предпринимаются лишь первые, зачастую неуверенные и неоднозначные шаги. И все же организационное оформление специальных научных подразделений и вузовских кафедр, выпуск серии энциклопедических изданий по истории философии способствовали привлечению внимания научной общественности к этому важнейшему исследовательскому направлению, и можно надеяться, что эти семена в обозримом будущем дадут хорошие интеллектуальные всходы.

Плодотворно развивающимся направлением философского анализа в Беларуси являются исследования в области логики, теории и методологии познания, философии науки, имеющие прямое отношение к развитию интеллектуального потенциала личности, общества, культуры, к совершенствованию норм научного познания и деятельности, философскому осмыслению гуманистических ценностей. Отвечая на запросы и нужды общественного развития, белорусские философы формулируют важнейшие концептуальные подходы к пониманию и обоснованию стилей мышления, научных картин мира, логико-методологических и социально-культурных оснований генезиса и динамики знания, трансформации научно-рациональных практик человечества, разрабатывают проблемы методологии государственного строительства, социального управления, образования и воспитания, коммуникации, межкультурного взаимодействия и интеграции.

Сформированные в белорусской философской культуре традиции философско-методологического анализа науки повлияли на развитие актуального для отечественной философии направления исследований, касающегося критического осмысления перспектив техногенной цивилизации. Философско-методологические презумпции в данном случае строятся на том, что современный социум не в состоянии отказаться от достижений индустриальной эпохи,

поэтому возникает задача реконструкции на основе социально значимых элементов индустриального общества новых постиндустриальных структур, которые были бы восприимчивы к науке и ориентировались на наукоемкие и интеллектуальные технологии, на информацию и знания как главный ресурс общества, а также имели при этом возрастающую гуманистическую значимость. Анализ этих структур и механизмы их включения в систему социально-экономических, социоприродных и духовно-культурных отношений общества составляет важнейшую задачу в синтезе современного обществоведческого и науковедческого знания.

Если интерес к методологии естественнонаучного познания в республике всегда был высоким, то к вопросам специфики теории и методологии философского и социально-гуманитарного познания он начал возрастать лишь в последние годы. В этой области проводится исследование основных концепций сознания, определивших профиль методологии гуманитарного познания в западноевропейской философии XIX–XX вв. Анализируются трансформации представлений о сознании в современной европейской философии, эксплицируются их последствия для оснований современного гуманитарного познания. Сегодня эта тематика рассматривается как перспективная и прорывная, поскольку долгое время рациональность гуманитарного познания в отечественной литературе понималась по аналогии с рациональностью естественнонаучного познания, что приводило к непризнанию специфической природы объектов гуманитарного познания, недооценке самостоятельности и своеобразия его методологии.

Проблема сознательных предпосылок и оснований социально-гуманитарного познания все еще находится в центре бурных дискуссий, по многим ее аспектам нет согласия и взаимопонимания. До сих пор не предпринят целостный анализ истории обоснования специфики гуманитарного познания, не поставлен ключевой вопрос о связи между интерпретациями сознания и пониманием специфики объектов и методов гуманитарного познания.

Другим важнейшим приоритетом современной белорусской философии является исследование философских проблем человека. Еще в 30-е годы XX века в АН БССР академиком С.Я. Вольфсоном, членом-корреспондентом И.М. Ильюшиным и другими учеными были заложены фундаментальные основы философской антропологии. В послевоенные и особенно в 70–80-е годы научно-исследовательская работа в этом направлении была значительно углублена. Рубеж XX – XXI вв. с особой остротой поставил вопрос о специфике жизнедеятельности человека в ситуациях быстрых социальных преобразований, экономического, экологического, духовно-культурного и т.п. кризисов. Поэтому деятельность философов-антропологов, включающая в себя системный анализ человеческого бытия и разработку стратегии интеллектуального развития человека, является актуальной и практически значимой.

С 60-х гг. XX века в Беларуси проводятся систематические исследования в области *философии религии*. За это время была создана полноценная академическая школа религиоведения, которая характеризуется последовательной научной и светской ориентацией и практико-экспертной направленностью. Основными аспектами деятельности отечественной школы религиоведения являются историко-философская и методологическая концептуализация религии и атеизма в духовном наследии Беларуси, философская гносеология и семиотика религии, политико-правовые аспекты государственно-конфессиональных отношений, проблемы национальной безопасности, проблемы нетрадиционной религиозности, социальных, политических, моральных аспектов деятельности некультовых групп, проблемы диагностики и социально-культурной профилактики религиозного радикализма, фундаментализма и религиозно мотивированного экстремизма.

Серьезное внимание в современной белорусской философии уделяется исследованию проблем духовно-нравственного развития человека и общества. Именно в рамках философии представляется возможным вести конструктивный, научно обоснованный, исторически выверенный разговор о сути, содержании нравственных ценностей, особенностях их отражения в сознании и поведении личности, перспективах духовного развития социума. В настоящее время в Республике Беларусь ведется разработка теоретико-методологических и прикладных проблем формирования духовно-нравственной культуры в условиях современных социальных трансформаций.

Большое внимание белорусские философы уделяют разработкам социально-философских аспектов проблем экологии. Традиции философской школы социально-экологических и демографических проблем зародились в Институте философии АН БССР, где с конца 70-х гг. XX в. начались первые в республике исследования по философским аспектам социоприродного взаимодействия. Сотрудниками Института философии НАН Беларуси и их коллегами из ВУЗов республики разработана целостная концепция экологической безопасности, ставшая органичной частью стратегии устойчивого развития Беларуси. Перспективность этих исследований для нашей страны связана с тем, что экологическая культура, ее социальная продуктивность и эвристичность в XXI в. становятся важнейшим критерием гуманизации общественных отношений. Социально-философские аспекты экологизации образования и воспитания выступают важным механизмом обеспечения целостности человеческого сознания и форм реализации человеческого потенциала, условием возрастания гуманистического, творчески активного содержания созидательной деятельности человека.

Перспективы развития философского знания в Республике Беларусь, настоятельность задачи восстановления утраченного авторитета философии предполагают продуктивное осмысление всех возможных форм духовности – не только научно-рациональных, но также эстетических, этических, религиозных. Для того, чтобы философия в полной мере смогла восстановить свой авторитет, а социально-гуманитарные науки стали полноценным и продуктивным участником инновационных процессов, необходимо не только преодолеть узко-техническую ориентацию мышления, но и реально обеспечить приоритет философско-методологических исследований, а также расширить объем преподавания философских и социально-гуманитарных дисциплин в вузах.

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г09МС–027 от 15.04.2009 г.

МЕНТАЛЬНЫЕ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ СОСТАВЛЯЮЩИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ИХ РОЛЬ В ПОЗНАНИИ СОВРЕМЕННЫХ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ

А.И. Левко

Без ментальных и мировоззренческих составляющих, определяющих отношение личности к миру, без ценностных ориентаций, смысловых установок и мотивов, вопреки утверждениям традиционной гносеологии, процесс познания невозможен. Прежде всего, нам надлежит ответить на вопросы: сводится ли процесс познания лишь к отражению объективной реальности нашей нервной системой, в частности, мозгом, или же он представляет собой некий исторически изменяемый и парадигмально организуемый социально-культурный феномен, имеющий индивидуальную форму своего проявления в жизнедеятельности отдельного человека? Какие формы познания можно выделить и как определить их достоверность? Является ли философия наукой или она представляет собой некую форму интегративного знания, не сводимую лишь к одной форме общественного сознания?

Многообразие ответов поставленные вопросы, как правило, соответствует многообразию избираемых мировоззренческих позиций. Одни авторы относят к науке и саму философию. К тому же научность трактуется ими как тождественность материалистическому мировоззрению, согласно которому все мировые процессы, в том числе и жизнь человека, имеют материальные, вещественные или субстанциональные основы. Жизнь же человека в данном случае отрывается от ее родовой, социальной и духовной сущности и трактуется как сугубо естественный индивидуальный процесс. Проблема духовности здесь даже не ставится.

Другие авторы наряду с наукой выделяют духовно-практические, инновационно-конструктивные, опытно-эмпирические, теоретико-методологические и другие формы познания, порождаемые мифологическим, религиозным, обыденным, философским и другими фор-

мами общественного сознания. Сами же эти формы общественного сознания подразделяются на рациональные, мысле-деятельностные и чувственно-иррациональные. На абсолютизации рациональных форм познания и возрождении философских идей Платона, Августина Блаженного, Гегеля, Соловьева строится, например, системная методология инновационной деятельности [2]. Благодаря обращению к чувственно иррациональному аспекту познания разрабатывается методология коллективного бессознательного и современного психоанализа в целом [4]. Национальная философия интегрирует в себе и те, и другие исходные предпосылки и в силу этого она не ограничивается познанием лишь сущего, но и в состоянии определять пределы должного, образ истинного человека, выступать основой целеполагания и познания экологических, экономических, политических, социальных, духовно-нравственных и других современных глобальных процессов.

Путей восстановления должного, по мнению, например, О. Аугустовска, – всего два. Первый путь – брать понятия из культуры и переводить бескультурное в культурное. Это предполагает тщательное, скрупулезное изучение культуры и истории, чтобы обеспечить преемственность культуры, преемственность поколений, воспроизводство жизни и деятельности. Второй путь – широкая демократическая дискуссия и полемика о понятиях, ценностях, о должном и истинном» [1, с. 6].

Такая исходная позиция определяется тем, что сама рациональность и иррациональные формы познания в данном случае воспринимаются как свойство отдельного индивида или общества в целом, а не как национальные, региональные или поселенческие образы. Ведь сама социальная интеграция различных форм познания и их проявление в национальной философии выступает в виде некой внешне не воспринимаемой, скрытой (латентной) переменной. Менталитет народа, его социально-культурная природа как бы ускользают от мышления. В силу этого познать самого себя, свои возможности и перспективы в виде должного вне обращения к национальной философии человек не может. Наука дает ему возможность определить средства достижения цели, но не саму цель, ее социальный смысл и ценность. На это обратили внимание еще И. Кант и его последователи. Так К. Ясперс указывал, что «...искаженность образа человека ведет к искаженности самого человека. Ибо образ человека, который мы считаем истинным, сам становится фактором нашей жизни. Он предрекает характер нашего обращения с нами самими и с другими людьми, жизненную настроенность и выбор задач» [5, с. 448–449].

Особенности социального пространства и социального времени, национальные образы, порождающие те или иные научные проблемы, при этом не только не учитываются, но и не осознаются. В результате этого само знание предстает не как социально-культурный феномен, а как простая информация, элемент кибернетических систем, выраженный и измеряемый в битах и лишенный определенного смыслового содержания. Соответственно истинность этого знания в рамках классической рациональности связывается лишь с его объективностью и рассматривается в отрыве от порождающего его социально-культурного контекста. В силу этого образование, например, обрело форму просвещения или приобщения к уже постигнутым научным истинам, загружаемых в индивидуальную память учащихся, а профессиональная специализация рассматривалась в отрыве от личностного знания и личностных нравственно-волевых национальных качеств. Такие концептуальные основания сводили образование, экологию, социальную работу к антропологической сущности и по существу лишали их социально-культурного содержания. В таком случае говорить об национальной философии и ее роли познании современных глобальных процессов говорить уже не приходилось. В результате сама философия столкнулась с неразрешимыми до сих пор в познании противоречиями: между общественным и личным сознанием; между коллективным сознанием и коллективным бессознательным; между объективным отражением действительности и субъективным ее восприятием; между материальными и духовными предпосылками познания и т.д.

Действие материальных и духовных предпосылок познания диаметрально-противоположно. На уровне объективного отражения постигается суть того или иного явления, то, что есть в действительности. На уровне субъективного восприятия фиксируется духовная основа отношения к этой действительности, ее восприятию и представлению. В силу этого ин-

дивид может игнорировать объективные требования многих своих естественных потребностей и моделировать свою жизнь в соответствии с ценностями и нормами культуры. В этом и выражается суть инновационной деятельности и роль национальной философии в определении ее целей.

Между познаваемой сущностью естественных и социальных явлений и процессов и повседневными условиями существования человека, условиями его жизнедеятельности, между наукой и здравым смыслом устанавливается внешне исключаящая друг друга, а внутренне детерминируемая один другого скрытая взаимосвязь. Наука и другие формы общественного сознания не существуют лишь на уровне общечеловеческой логики и ценностей, а обретают конкретные национальные, региональные, поселенческие, половозрастные и другие формы. Ребенок мыслит по-иному, чем взрослый, а представитель одной национальной или региональной культуры по-иному, чем представитель других культур. Они живут как бы в различных социальных реальностях.

Само по себе познание объективных закономерностей позволяет определить средства достижения тех или иных целей, но оно не в состоянии сформулировать ни политические, ни нравственные, ни идеологические цели социального развития. Истоки целеполагания неотделимы от мировоззрения и менталитета соответствующих социальных общностей и социальных групп.

Определяющая роль принадлежит здесь не тому что есть, а тому чего нет, но что возможно или должно быть, не реальной, а виртуальной действительности, политическим, идеологическим, нравственным, педагогическим и другим идеалам, позволяющим конструировать действительность.

Однако возможности, содержание и формы этого социального конструирования определяется конкретным социальным пространством и временем. Для каждого социальной времени, каждой эпохи, переходного периода и т.д. в развитии общества существуют свои нерешенные проблемы, своя система ценностей и норм, смыслов и значений, образов восприятия и вкусов, стилей, моды и других социально-культурных характеристик жизнедеятельности людей. Основные характеристики социального пространства этой жизнедеятельности одновременно являются и характеристиками социального времени, которое постоянно изменяется, вслед за изменением менталитета, системы ценностей и норм. То, что было педагогической реальностью для советского времени, не является таковой для современной педагогической системы. Чем стремительнее под воздействием антропогенных причин изменяется среда обитания человека и условия ведения им хозяйства, тем скорее по принципу обратной связи происходит перемена в социально-экологических свойствах человека, экономическом и техническом развитии общества. В то же время нет никаких оснований надеяться на построение искусственных сообществ, обеспечивающих стабилизацию окружающей среды с той же степенью точности, что и естественные сообщества. Возобновимые природные ресурсы делаются невозобновимыми в случае глубокого изменения природной среды. Повышение удельного вложения в агроэкосистему не дает адекватного пропорционального увеличения ее продуктивности. Эколого-социально-экономическая эффективность технических устройств, обеспечивающих «жесткое» управление природными системами и процессами, со временем снижается, а экономические (материальные, трудовые, денежные) расходы на их поддержание возрастают. Таковы законы социальной экологии, во многом определяющие современные глобальные процессы.

Таким образом, ментальные и мировоззренческие составляющие национальной философии являются определяющими в познании современных глобальных процессов. Тем не менее, на это до сих пор или не обращается никакого внимания, или же сама проблема воспринимается как псевдопроблема, несовместимая с позитивистской научной методологией. Глобальные процессы и их познание по-прежнему рассматриваются как некие общие характеристики и проблемы постиндустриального общества никак не связанные с национальным менталитетом, национальными образами мира и мировоззрением народа. Так ли это?

Литература

1. Аугустовска, О. Расколдовывание педагогики // Мацкевич В.В. Об образовании: полемические этюды. – Минск, 2008.
2. Демчук, М.И. Системная методология инновационной деятельности: учеб. пособие / М.И. Демчук, А.Т. Юркевич. – Минск, 2007.
3. Мещеряков, Б.Г. Психологические проблемы антропологизации образования // Вопросы психологии. – 1988. – № 1. – С. 21–31.
4. Юнг, К.Г. Собрание сочинений: в 19 т. – Том 15. Феномен духа в искусстве и науке / Пер с нем. – М., 1992.
5. Ясперс, К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

ИСПЫТАНИЕ ПРАВДОЙ

Б.М. Лепешко

Позвольте несколько соображений вне контекста празднования юбилея белорусской академической философии. В частности, обоснования нашей отсталости, не оригинальности, собственно, отсутствию оригинальных трудов, концепций в части философского мышления. И меньше всего хотелось бы опираться в этой констатации на известные замечания М. Кояловича («мы так бедны, что не можем допустить праздных теорий и отвлеченных мечтаний»), этнографа М. Богдановича, отца национального поэта («мы духовно бедны», «наши обряды дики» и т.д.), Я. Купалы («беларусы ж нічога не маюць») и многих иных известных авторов. Используя академическую фразеологию, «на защиту» хотелось бы вынести только один тезис: национальная философская мысль в концептуальном виде отсутствует вовсе, мы до сих пор пробавляемся «задами» достижений мировой мысли, все, чем мы богаты – это непонятные «практики мышления» и некоторые идеи уже далекого XVI века. «Практики мышления» в данном контексте означают лукавый фразеологический оборот, за которым скрывается общий культурный фон, включающий в себя все, что угодно, от эпистолярного жанра до эссе. И, предваряя основной вывод, главная задача людей, пытающихся профессионально думать на нашей земле, заключается в признании этой правды, что позволит расстаться с иллюзиями и заняться реальным процессом формирования того предметного мира, который мы называем философией.

Процесс такого рода у нас явно затянулся, чему есть объяснение: годы жизни в СССР и, следовательно, успешное заимствование чужого интеллектуального капитала. Мы привыкли думать, что Владимир Соловьев и Николай Бердяев – это «свои мыслители», мыслители «наши». Мы привыкли чувствовать себя комфортно под сенью философских достижений Василия Розанова, Фердинанда Асмуса, Алексея Лосева, Эвальда Ильенкова, Питирима Сорокина – и не потому, что они велики, а в связи с тем, что мы под сенью их идей выглядели достойно. А теперь, когда пришла пора говорить о «идентичности», стало ясно: или пресловутая идентичность, или Василий Розанов с Эвальдом Ильенковым. Тут получается строгая дизъюнкция, а если кто начинает говорить о дизъюнкции слабой, то сразу возникают вопросы к характеру и сути этой самой идентичности.

В белорусской, интеллектуальной традиции до второй половины XIX века говорить о «чистой» философии («чистой», в смысле имеющей свою, четко обозначенную предметную область) невозможно, поскольку она фактически отсутствует. Исследователи, которым данная констатация не нравится, которые относятся к таким утверждениям критически, выдвигают формулу, основанную на упомянутых «практиках мышления». То есть, да, соглашаются они, таких развернутых текстов, как платоновские и сократовские размышления, своей «Суммы теологии» и разного рода «Критик» мы не создали, зато можем достаточно уверенно говорить о «практиках мышления». «Практики мышления» в данном контексте – все тексты, чаще всего, общекультурного содержания, которые можно представлять как тексты рефлексивные, а потому философские. Скажем, работы крупных писателей, поэтов. Публицистические произведения и глубокомысленные эссе. И всегда присутствует констатация, связанная с термином «проме-

жуточность». Отвлекаясь, замечу, что пресловутая «промежуточность» подобна некому спасительному кругу, который бросается утопающему всякий раз, когда он глотнет забортной воды. Утопающие – это мы. Ведь странно получается: та цивилизация, которую мы называем «западно-латинской» создала свои выдающиеся образцы философской, в частности, мысли. Нечто похожее, но существенно позже создано и «православно-евразийской» цивилизацией. А вот мы – ничего не создали. Хотя можем и себе присвоить некое цивилизационное имя, скажем, униатско-промежуточная цивилизация. Или все же создали «практики мышления». Почему? Потому что «промежуточные». Ложный посыл, ложный тезис. Почему он возникает, понятно: речь идет о поисках идентичности, пресловутой идентичности, без которой и мы не мы, и история наша – не наша, и достижения наши трудноуловимы. «Промежуточность» как форма овеществления идентичности – спорная, как минимум, формула.

Здесь вообще возникает коллизия, решение которой трудноосуществимо. В самом деле, первый тезис звучит так: мы – особенные, мы обладаем идентичностью. Что ж, примем это за рабочую гипотезу. Но звучит второй тезис: мы «промежуточные», для нас наше культурное состояние может квалифицироваться как некая «накладка», мы имеем опосредованное отношение к культуре западной и восточной, то есть, православно-евразийской. Тогда возникает закономерный вопрос о специфике нашей «самости», а вот здесь и начинаются специфические трудности. Потому что специфика эта не выявляется, не прослеживается, а потому начинаются спекуляции с помощью «практик мышления». Да и соотношение понятий «идентичность» и «промежуточность» вызывает вопросы с точки зрения требований формальной логики, в частности, законов противоречия и достаточного основания.

Почему и на основе чего возникают споры относительно национальной принадлежности того или иного культурного деятеля, философа на территории современной Литвы, Украины, Беларуси, частично – Польши? Именно на основе пресловутой «промежуточности». Что вообще может возникнуть на основе «промежуточности»? Здесь возможно двойное развитие сюжетов: либо продолжается поиск идентичности на основе «промежуточности», либо апробируется известная мысль о том, что наша цивилизация – восточнославянская, и тогда все встает на свои места.

Скажут: а как же со строительством национального государства, необходимостью понимания своей идентичности? А что, государству этому самому будет намного легче существовать на основе понимания собственной промежуточности и такой же идентичности? Странное тяготение к крайним формам выражения своей самости. Белорусское национальное государство самим фактом своего появления в XX веке положило конец всем спекуляциям относительно статуса «промежуточности»: нет никакой «прамежкавасці», есть реальный исторический факт.

Возникает и такой вопрос: можно ли формировать, изучать «локальную историю» мышления, то есть национальную по сути философскую, историческую, правовую, политическую мысль вне мирового (западного) контекста? Ведь все мы действительно «выросли» на Аристотеле и Платоне, Канте и Гегеле. Ответ, который в ряде случаев дается, звучит так: Аристотеля и Гегеля надо брать, но брать их «як "лакальныя" падзеі, а іх універсальнасць (у Заходнім каноне) звязаная не з іх універсальнай прыродай, а з пэўнымі гістарычна лакалізаванымі практыкамі "універсалізацыі", практыкамі уласна стварэння канона, – а сам канон разглядаць як гісторыка-культурны прадукт». То есть, «канон» Аристотеля и иже с ним есть лишь один из культурных продуктов, «локальность» Аристотеля – явление того же порядка, как и иные «локальные» культуры, универсальность тогда имеет смысл, когда увязана с историческими проявлениями национального духа. Непонятно только, почему нельзя связывать «их универсальность» с их «универсальной природой». Мысль, сформулированная нечетко, поскольку основывается на таких нечетких категориях, как «практики универсализации», «практики мышления» и т.д.

Не учитывается, что «западный канон» мысли, представленный гениальными умами, не потому универсален, что универсальна западная цивилизация, а в связи с тем, что в работах мыслителей «западного канона» представлены универсальные поиски человеческого духа. Мало того, что они представлены, они получили адекватное воплощение в концепциях, трудах, прозрениях. Есть не только вопросы, но и ответы.

Но речь не только о западной цивилизации, и ее духовных, в том числе философских достижениях. Есть образцы более близкой нам (ментально, цивилизационно) цивилизации, цивилизации восточнославянской. Почему нам духовно более близок Владимир Соловьев, нежели, например, его современник, Огюст Конт? Да потому, что духовные поиски Владимира Соловьева легко ложатся в канву наших собственных духовных поисков. Скажем, вместо пресловутой «прамежквасці» – изучение экуменических процессов и поиск основ для будущего сближения христианских конфессий. Ведь насколько это для нас актуально! (Кстати, попутно замечу: «национально ориентированные» философы предпочитают цитировать С. Кьеркегора, но не В. Соловьева, Ф. Ницше, но не А. Лосева. Ну, как же: «Европа»). Далее, вместо «болтания» между «западным» и «восточным» канонами – соборность, «всеединство», софийность, теократия. Вместо особенной идентичности – восточнославянская идентичность. При всех особенностях и всей региональной специфике.

У нас же поиски основ для убеждения самих себя в собственной идентичности приняли ненужную форму духовного самоистязания. Иногда можно услышать: на такого рода констатациях сложно выстроить то, что можно было бы квалифицировать как национальная философская мысль. И все же лучше правда, нежели «промежуточность» и «практики мышления».

КЛАССИЧЕСКИЙ РЕНЕССАНС И БЕЛОРУССКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ В ПЕРСПЕКТИВЕ ТРИЕДИНОЙ ЕВРОПЫ

И.Я. Левяш

Постижение итальянского ренессансного гения поучительно прежде всего своей *универсалистской перспективой*. В докладе внимание сосредоточивается на трех ключевых проблемах: 1) природа панъевропейского резонанса итальянского универсализма; 2) классический Ренессанс и ренессансы; 3) культурная миссия белорусского Возрождения как ареала триединой Европы.

1. Природа панъевропейского резонанса итальянского универсализма

*«Кто может идти к источнику, не должен идти
к кувшину»*

Леонардо да Винчи

В историческом плане эпоха европейского Высокого средневековья (XVI–XVII вв.) была временем первой жатвы многовекового посева становящейся единой Европы. Духовную самоидентификацию незримой *Respublica Christiana* выразил выдающийся мыслитель Возрождения Эней Сильвий Пикколомини (с 1458 г. – Папа Пий II). Он написал первую книгу, озаглавленную словом «*Европа*» (Pius II. In Europam. Memmingen. Albrecht Kunne. Marst 1491).

Подлинный духовный переворот, по крайней мере в элитарных кругах, произвела «Божественная комедия» Данте Алигьери (XIV в.). Признанной вершиной ценностно-смысловой программы Возрождения стал трактат 23-летнего Пико де Мирандолы (XV в.). Его апофеоз: «Человека по праву называют и считают великим чудом, живым существом, действительно достойным восхищения... Я поставил тебя в средоточие мира» [1, с. 248].

Насколько актуальной была эта революционная антропоцентристская идея для мира в целом – открытый вопрос, но очевидно, что это «был золотой век нашего тысячелетия, несмотря на все его пятна и пороки» [2, с. 367]. К этому времени сформировалась предпосылка высокой «...европейской культуры во всей ее совокупности» [3, с. 80].

2. Классический Ренессанс и ренессансы

*«Кто не знает своего отечества, у того нет меры
для чужих стран»*

И.В. Гёте [4, с. 469]

В этом афоризме заключается выходящий за национальные рамки общеметодологический смысл термина «Возрождение». С точки зрения А. Тойнби, «метафорическое использование французского слова *renaissance* для обозначения возрождения умершей культуры или усыхающей ветви живой культуры вошло в плоть современного западного лексикона. Этим понятием обозначается целый класс социальных явлений». Мыслитель был убежден, что «употреблять слово "ренессанс" как имя собственное неправильно, ибо совершенно ошибочно считать событие или факт уникальным, когда на самом деле это не более чем пример постоянно повторяющегося исторического феномена...поэтому следует говорить не "ренессанс", а "ренессансы"... Ренессанс есть одна из форм контактов. Но этот контакт осуществляется не в пространственном измерении, а во временном» [5, с. 86–87].

Действительно, классическое итальянское Возрождение выявляет свой универалистский *логос* и абстрагируется от национальных и иных различий в странах тогдашней Европы [6, с. 574]. Имплицитно она уже находилась на пороге своего становления как *единства в многообразии*.

3. Культурная миссия белорусского Возрождения как ареала двуединой Европы

*«Каждое время и каждое место живет
для себя самого»*

И.Г. Гердер (цит. по: [7, с. 177])

В калейдоскопе европейского Возрождения необычное место занимает белорусский феномен. Это объясняется рядом факторов, начиная с того, что «корень обычно не бывает по виду похож на плод, но между силою и сочностью корня и красотой и вкусом плода есть несомненная связь» (Розанов).

В структурно-историческом плане Беларусь изначально и в течение многих веков была органической составной не Восточной, а *Центральной* Европы (далее – ЦЕ) (см. ряд работ автора 1994–2010 гг.: [8] [9] [10] [11] [12] [13] [14] [15]), и для нас важна не просто сопричастность, а *органическая вовлеченность* старожитной Беларуси в ренессансный поток, но по-своему.

Во-первых, в этом своеобразии была закономерность, общая для всей семьи народов ЦЕ, прежде всего, отмеченный выше процесс ее дифференциации, и, разумеется, в неразрывной связи почвы и плодов. «"Вестернизацию" средневековых белорусских земель нельзя преувеличивать... Но и отвергать *историческую особость* белорусов... также неверно... Можно лишь констатировать: славянская основа и одновременно связь с западной культурой позволили Беларуси стать мостом между западным и восточным типами культур в XVII в.» [16, с. 181].

Во-вторых, уникальность белорусской культуры в том, что она творилась во многом не благодаря, а вопреки обстоятельствам, под прессингом затяжной и мощной разнонаправленной гравитации Речи Посполитой и Московской Руси. Витальная сила этой культуры напоминает пение фрейдовского кенаря в клетке. «Так как он не может достигнуть своей цели – канарейки, он поет еще прекраснее и неутомимее. Пение превращается в самоцель, в искусство, в утешение; любовное томление отделилось от недостигаемой самки, и пение озарилось всем блеском либидо» [17, с. 137].

Это было подлинно ренессанское пение, утверждающее «право и общество». Выдающиеся сыны Беларуси творили в лоне официальной польской культуры, но не забывали отчих корней (феномен Адама Мицкевича). В поздний период европейского Ренессанса в Беларуси произошло культурное обновление, которое обрело общеевропейскую ценность. В это время было создано отечественное книгопечатание, основаны университеты и академии, основаны университеты и академии (в 1531 г. – «греко-латинская» Академия в Смоленске, в 1569 г. – Виленская иезуитская Академия). Культурный мир обогатился творениями Франциска Скорины, Симеона Полоцкого, Миколы Гусовского, Михалона Литвина, Сымона Будного, Лаврентия и Стефана Зизаниев, Васыля Цяпинского, Андрея Волана, Андрея Римши и многих других подвижников христианского гуманизма.

Франциск Скорина как белорусский и общеславянский просветитель и всеевропейский

культурный гигант. «Его деятельность способствовала усилению и расширению духовных связей европейских народов задолго до того, как в среде политиков созрели абстрактные еще идеи общеевропейского дома» [18, с. 67]. В 1979 г. по инициативе ЮНЕСКО была подготовлена и издана в Париже книга «Франциск Скорина», и феномен *Скоринианы* – международных исследований этого замечательного мыслителя и общественного деятеля – отмечен непреходящей актуальностью.

Аналогичного внимания заслуживают творения и других названных выше мастеров высокой белорусско-литовской художественной культуры, и их «открытие» требует глубоких и специализированных исследований.

Особый вопрос – реанимация богатейшего наследия ренессансного по своему пафосу белорусского фольклора, знаменитого, родственного мольеровскому, народного театра «Батлейка», шире – национальной метафористики. Авторская лепта в эту увлекательную работу – в тексте доклада «Медведь: белорусская ипостась» в рамках международного проекта «Русский Медведь: семиотика и политика» [14].

Вечные ценности не знают масштаба времени, и одна из них – это отмеченная А. Тойнби взаимосвязь культуры и политики, точнее – формирование *политической культуры*. В XVII в. в Беларуси произошло кардинальное культурно-политическое обновление, которое обрело *общеевропейскую* ценность. Статут ВКЛ 1588 г. – яркое свидетельство белорусской субъектности. Известный политик Речи Посполитой Г. Коллонтай сказал о Статуте как «о той книге, которую нельзя вспомнить без великого восхищения... Статут дает уважение человеческому уму... его можно считать самой совершенной книгой законов во всей Европе» [19].

Так полнокровно и многогранно старожитная Беларусь выполняла свою культурную миссию в тогда еще *двуединой* Европе. Двуединой потому, что, переходя к леонтьевской «цветущей сложности» различных ареалов Европы, она не только не утратила ее единый ценностный и институциональный ренессансно-гуманистический стержень, но и упрочила и обогатила его.

И все же европейский потенциал Беларуси оказался вынужденно неполным, хотя в этом – не столько историческая вина, сколько беда белорусской стороны. В обстановке жесткого геополитического противостояния Речи Посполитой и государства Российского, позднее империи, направленный на Россию культурный импульс давал ощутимые результаты. Так, книгопечатание в Московской Руси основали белорусы Петр Мстиславец и Иван Федорович (Федоров). Гильяш Копиевич усовершенствовал алфавит кириллицы (отсюда – «копиевка», утвержденная Петром как гражданская грамота). Положения белорусского Статута 1588 г. вошли в российское Соборное уложение. Позднее Симеон Полоцкий – просветитель, поэт, драматург, автор первого устава Московской академии – был духовным наставником Петра I. Однако этот процесс был верхушечным и не достигал системной цели – *европеизации* огромной страны. Допетровская Россия, обладающая немерянными ресурсами экстенсивного роста, в этом не нуждалась.

Поскольку Россия, по Бердяеву, всегда была страной двух культур – европейской «сверхкультуры» и азиатской «недокультуры», мощный ренессансный поток порой достигал и ее. Однако Россия переживала «конец Ренессанса и кризис гуманизма острее, чем где бы то ни было на Западе, не пережив самого Ренессанса. В этом – своеобразие и оригинальность русской исторической судьбы... В русской литературе и русской культуре был лишь один момент, одна вспышка, когда блеснула возможность Ренессанса – это явление Пушкинского творчества, это – культурная эпоха Александра I... Но это был лишь короткий период, не определивший судьбы русского духа... Нам не было дано пережить радость Ренессанса, у нас, русских, никогда не было настоящего пафоса гуманизма, мы не познали радости свободной игры творческих избыточных сил» [20, с. 143]. Это – необратимая потеря, но и всемирно-историческое обретение иного рода – культурного декаданса Гоголя-Достоевского.

Вернуться в прошлое невозможно, в него можно только впасть. Мы не можем жить без музеев, но не можем и жить в музеях. Хотя «до очередного Возрождения еще далеко» [21, с. 149], наше общее с Россией Возрождение в ином – в «великом возвращении» к ренессансной всеевропейской идее «права и общества» деятельных и свободных личностей. В таком контек-

сте миссия независимой, древней и вечно молодой Беларуси – использовать весь культурно-политический потенциал своего богатого наследия и легитимации в современной Европе для того, чтобы склонить Россию к необратимому европейскому выбору и тем самым внести весомый вклад в строительство *триединой* Европы.

Литература

1. Эстетика Ренессанса. В 2 т. Т.1. – М., 1981.
2. Ницше, Ф. Сочинения в 2 т. – М., 1998. – Т.1.
3. Ницше, Ф. Воля к власти. – М., 1994.
4. Гёте, И.В. Собр. соч. в 10 т. – М., 1978. – Т.7.
5. Тойнби, А. Цивилизация перед судом истории. – М., 2003.
6. История философии в кратком изложении / пер. с чеш. И.И. Богута. – М., 1994.
7. О великом инквизиторе. Достоевский и последующие / Под ред. Ю. Селиверстова. – М., 1991.
8. Левяш, И.Я (ред.). Восточная Европа: политический и социокультурный выбор. – Минск, 1994.
9. Левяш, И.Я. Средняя Европа: структура и геополитический выбор // Полис. – 1995. – № 1. – С. 58–67
10. Левяш, И.Я. Белорусская идея: в поисках идентичности // Беларуская думка. – 2001. – № 11.
11. Левяш, И.Я. Логос фронтиров христианской Европы // Drog i rozdroza kultury chrzescianskiej Europy. – Czestochowa, 2003.
12. Левяш, И.Я. Беларусь между Европой и Евразией: геософское измерение // Мировоззренческие и философско-методологические основания инновационного развития современного общества: Беларусь, регион, мир. – Минск, 2008. – С. 469–475.
13. Левяш, И.Я. Беларусь как terra incognita в мире страновых имиджей // Международный научно-практический симпозиум «Имидж государства / региона в современном информационном пространстве» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.statebrand.ru. – Дата доступа: 01.03.2011.
14. Левяш, И.Я. Медведь: белорусская ипостась // Межд. научный семинар «Русский Медведь: история, семиотика, политика». Иваново, 21–22 мая 2009 г [Электронный ресурс]. – Режим доступа: cens.ivanovo.ac.ru/conference/2009medved/2009-russianbear_photo.html. – Дата доступа: 01.03.2011.
15. Левяш, И.Я. От народа «в себе» к народу «для себя» // Беларуская думка. – 2010. – № 8. – С. 67–76.
16. Риер, Я. Цивилизации средневековой Европы // Вестник Европы. – М., 2006. – Т. XIX–XX. – С. 165–187.
17. Виттельс, Ф. Фрейд, его личность, учение и школа. – Ленинград, 1991.
18. Мальдзіс, А.І. Францыск Скарына як прыхільнік збліжэння і узаемаразумення людзей і народаў. – Мінск, 1988.
19. Кожедуб, А. «Власть и вольность в руках своих имеем» // «Литературная газета». – 2008. – 29.10–4.11.
20. Бердяев, Н. Смысл истории. – М., 1990.
21. Пэрэг, Х. Подходим к новому Средневековью // Полис. – М., 2010. – С. 147–149.

ВОБРАЗ ЧАЛАВЕКА Ў ФІЛАСОФСКАЙ ДУМЦЫ БЕЛАРУСІ ЭПОХІ РЭНЕСАНСУ

В.Б. Евароўскі

Нягледзячы на імкненне шматлікіх філосафаў думаць універсальна, прасторава-часавая матрыца заўсёды лакальная і, больш таго, не толькі лакальная, але і селектыўная. Так, напрыклад, ў Беларусі розныя групы насельніцтва, як на працягу тых стагоддзяў, якія мы адносім да Сярэднявечча альбо да Адраджэння, так і тых, што наступілі пазней, жывуць быццам бы ў розных тэмпаральных асяроддзях. Таму культурныя пласты ў духоўнай прасторы Вялікага княства Літоўскага ніколі не змянялі адзін аднаго і нават большай часткай не напластоўваліся. Культурныя артэфакты, рухі, кірункі, светапоглядныя парадыгмы, стылі мыслення ў нашых краях траплялі ў агульную сістэму разрознена, часам адрывіста, але заўсёды былі апасродкаваны густамі, прыхільнасцямі, кірункамі вандраванняў і іншымі суб'ектыўнымі фактарамі.

Тая першасная аснова, на якую накладваліся ўсе пазнейшыя інтэлектуальныя ўплывы, – гэта традыцыйная ці архаічная культура, базавыя светапоглядныя параметры якой забяспечвала

сістэма звычайнага права ці так званы комплекс праўд, прывязаны да пэўных этнічных структур. Узнікаючы на шляху дэсакралізацыі міфалагічнай свядомасці, традыцыйная культура будавала сваю светапоглядную парадыгму не праз характэрныя для рэлігіі і міфалогіі ўзаемадзейненні зямнога і нябеснага, але праз своеасаблівую разметку штодзённасці. Архаічная свядомасць заснавана на вельмі выразнай разгортцы чалавечых патэнцый ад цэнтра свету – дома – праз блізкі свет суседскай абшчыны да свету далёкага, які ўключае ў сябе ўвесь асноўны свет – пазнаны і непазнаны. Менавіта гэтыя кагнітыўныя структуры штодзённасці забяспечваюць той фон, калі падабенствы заўсёды пераважаюць над адрозненнямі.

У эпоху Сярэднявечча ў нашым рэгіёне Паўночна-Усходняй Еўропы рабіліся першыя спробы палітычнага і тэарэтычнага асэнсавання мікра- і макракосмаў, складваліся асноўныя паняцці, катэгорыі, сімвалы і метафары, што звязана з распаўсюджаннем сярод усходніх славян пісьменства, росквітам духоўнай культуры, эстэтызацыяй разумовай дзейнасці, фарміраваннем своеасаблівай гістарыясофіі. Пры разглядзе форм, у якіх жыве чалавечая думка, і іх суадносін з ідэальным светам мы бачым, што філасофскія праявы свету і чалавека, спекулятыўныя ўяўленні аб існым, належным і магчымым уплечены амаль ва ўсе феномены культуры. Таму яны і з'яўляюцца аб'ектам нашай уласна філасофскай рэфлексіі, якая рэканструіруе і экспліцыруе (згодна са сваімі ўласнымі правіламі) прысутнасць гэтых філасофскіх сэнсаў, вобразаў і ўяўленняў. Іх эксплікацыя дазваляе пабудаваць адзіную філасофскую «матрыцу» сукупнасці розных культурных феноменаў той або іншай эпохі.

Что датычыцца Адраджэння, то яно азначала для Беларусі, яе культуры і сацыяльнай структуры сапраўды рэвалюцыйны скок, бо менавіта з гэтага часу мы назіраем кардынальную ломку светапоглядных арыенціраў, кумулятыўнае назапашванне як агульнай адукаванасці соцыума, так і патэнцый быць «выбітнымі людзьмі», якія ў разглядаемы перыяд з'яўляліся галоўнай каштоўнасцю і прызнаваліся пераважнай рухаючай сілай рэнесанснага грамадства. Па сутнасці, гэтая радыкальная сінхранізацыя сацыяльнага і духоўнага жыцця Вялікага княства Літоўскага з галоўнымі трэндамі еўрапейскага гуманізму (пры безумоўнай рэгіянальнай спецыфіцы, пра якую мы пісалі вышэй) можа быць з поўным правам названая трэцяй (пасля праваслаўнай і каталіцкай інвазіі) інкультурацыяй беларускага грамадства. Калі ж мы будзем выкарыстоўваць канцэпцыю Ж. Дзюбі, то зможам казаць і пра другую феадальную рэвалюцыю. Такі падыход стане правамерным абагульненнем відавочных працэсаў пераходу ад трохузроўневай структуры феадальнага агульнага Сярэднявечча да рэнесанснай мазаічнасці сацыяльнага жыцця і значным праявам чалавечай волі, змест якіх зараз з'яўляецца не толькі гісторыяй беларускага Рэнесансу, але і важнай, прызнанай часткай сусветнай культурнай спадчыны.

Неабходны той антыген, які адценіць усё характэрнае як агульнаеўрапейскага падабенства так і рэгіянальных ці краінавых адрозненняў. І ў гэтым дачыненні менавіта інтэлектуальная культура, як нейкае стварэнне протарэнесанснай інтэлігенцыі з яе традыцыйнай капрызнасцю, прыярытэтам асабістага густу, скандальнасцю прыхільнасцяў ці антыпатый, стала субстратам утварэння новага. Дадзены феномен, дзякуючы патэнцыям індывідуальнай волі, накладванню на тую ці іншую лакальную і рэгіянальную культуру свайго спецыфічнага веера культурных, рэлігійных ці цывілізацыйных уплываў, садзейнічае фармаванню новай верхняй субканструкцыі, якая ў нашых канкрэтных умовах становіцца «культурай Адраджэння Беларусі».

Праз свабоду рэфлексійнай і эстэтычнай творчасці гэтыя навацыі прыводзяць да фармавання верхніх інтэлектуальных канструкцый, ці гісторыі думкі ў вузкім і пэўным значэнні гэтага слова. З гэтага пункта гледжання канец XV – пачатак XVI ст. у гісторыі Беларусі ўяўляе сабою новы рэвалюцыйны скок, бо менавіта з гэтага часу, пасля дзвюх хрысціянскіх інвазіяў, мы зноў назіраем кардынальную ломку светапоглядных арыенціраў, імклівае назапашванне адукаванасці соцыума, выразнае пазначэнне магчымасцяў быць «выбітнымі людзьмі». З іншага боку, тут мы можам заўважыць і відавочную сінхранізацыю духоўнай культуры ВКЛ з галоўнымі трэндамі еўрапейскага гуманізму. Усе гэтыя працэсы разглядаюцца як феномен другой феадальнай рэвалюцыі, якая ў нашых пэўных умовах становіцца «культурай Адраджэння Беларусі».

РЕНЕСАНСНЫЕ РАССУЖДЕНИЯ Ф. СКОРИНЫ О СПРАВЕДЛИВОСТИ КАК ФЕНОМЕН ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИСТОРИИ ВОСТОЧНОЙ И ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЕВРОПЫ

Н.И. Мушинский

Национальная философия Беларуси в контексте современных глобальных процессов играет важную роль в качестве теоретико-методологической основы национально-культурной идентичности. В условиях трансграничных социокультурных взаимодействий она призвана эффективно осуществлять гармонизацию межэтнических и межконфессиональных отношений внутри нашей страны. Перед ней в новых условиях со всей актуальностью встает задача обоснования философских принципов становления рационального, основанного на строгих доказательных знаниях, и аксиологически детерминированного мировоззрения. Рассматривая становление белорусской национальной философии в исторической перспективе, приходится признать, что в ней заложен обширный потенциал координации и диалога разнообразных интеллектуально-культурных систем народов Центральной и Восточной Европы как основы общего ценностно-смыслового пространства. Уже в эпоху своего становления белорусская национальная философия соединила в себе этнокультурное своеобразие со стремлением к передовым достижениям европейского культурного наследия, выраженным, в частности, в философии Возрождения. Типичный образец такого рода представляют собой рассуждения известного белорусского мыслителя Ф. Скорины (1490–1551) о сущности *справедливости*.

Эпоха Возрождения является важной вехой в развитии мировой духовной культуры, во многом предопределившей научно-технический переворот современности. Распространение ренессансных идей на землях Центральной и Восточной Европы в XV–XVI вв. оказало непосредственное влияние на процессы формирования белорусского этноса, послужило стимулом созидательной деятельности белорусских гуманистов и просветителей. В частности, рассуждения Ф. Скорины о *справедливости* дают наглядный пример того, как духовные ценности эпохи Ренессанса находят свое выражение посредством белорусского народного языка, приобщают славянское население Великого княжества Литовского к передовым достижениям западноевропейского социума.

Феномен культуры Возрождения представляет собой необходимый этап развития человеческой цивилизации. Его специфика отражена в самом названии, – это возрождение, восстановление того уровня науки, искусства и философии, который был достигнут в эпоху античности, однако исторически оказался во многом утрачен в период «переселения народов» и распада Римской империи, повлекших интеллектуальный упадок раннего средневековья. При этом, вооружившись более передовыми достижениями технологии, мыслители Возрождения продвинулись в изучении окружающей природы значительно дальше своих античных предшественников, заложили основы естествознания современного типа. В области духовной жизни им удалось во многом преодолеть ограниченность догматического средневекового теоцентризма. На основе концепции «пантеизма» (отождествлявшей понятия «Бога» и «Природы») философия Возрождения сумела наполнить религиозную веру живым содержанием, обратить ее к человеку («гуманизм»), использовать для распространения возвышенных нравственных идеалов. Интерес к природе и человеку проявлялся во всем, не только в возвышенных философских исканиях, но и в материальной культуре, в художественном творчестве: «Ренессанс, как реакция на средневековый теоцентризм, вносит изменения во все области человеческой деятельности» [1, с. 94]. Так в живописи и скульптуре Леонардо да Винчи, Микеланджело, Рафаэля библейские сюжеты соединяются с портретными изображениями реальных людей; литературные произведения Данте, Боккаччо помещают священнослужителей в конкретные жизненные ситуации, зачастую в ко-

мическом контексте. Белорусские мыслители XV–XVI вв. испытали в полной мере воздействие пантеистических тенденций философии Возрождения, использовали религиозные тексты для просвещения широких народных масс, развития национального языка и формирования новых этнокультурных традиций.

Как известно, Ф. Скорина, уроженец белорусского города Полоцка, изучал «свободные искусства» в Кракове (Польша), а затем в университете Падуи (Италия) получил ученые степени доктора философии и медицины, приобщился к передовой ренессансной культуре. В дальнейшем, занимаясь книгопечатанием и просветительством, Скорина вычленил в библейских текстах их нравственно-этический аспект; отступая от узкого догматизма, он видел в них источник популяризации научно-гуманистических идей *справедливости*. «И что ест, чего в псалмах не найдешь? ... Там ест справедливость... Там ест наука всякое правды. Там ест мудрость и разум doskonały» [2, с. 17–18]. Испытывая влияние философии Возрождения, Скорина в своей трактовке *справедливости* широко использует античные реминисценции, рассматривает указанную категорию в контексте «теории добродетели». Подобно древнеримским стоикам (Сенека, Марк Аврелий), белорусский философ определяет добродетель через «золотое правило» нравственности, предписывает «то чинити иным всем, что самому любо ест от иных всех, и того не чинити иным, чего сам не хочещи от иных имети» [2, с. 62].

Скорина четко разграничивает «неписанные» законы, заложенные в самой человеческой природе и постигаемые интуитивно, посредством разума и морального чувства справедливости, и возникающее на их основе «публичное право», зафиксированное в письменных законодательных актах (земское право, религиозные заповеди и т.п.). Он подчеркивает, что «каждый человек, имея разум, познаеть, иже... несправедливость... и иныя тым подобныя злая быти, понеже сам таковых речей от иных не хочещи терпети» [2, с. 62], и в этом все люди схожи между собой. В то же время, записанные законы имеют свою специфику для разных стран и народов; поэтому философ должен подняться над национальными и религиозными противоречиями, обратиться к первоначальным общечеловеческим истокам *справедливости*. Все люди «только в том хотят ся згожати, абы были права их, или закон... справедливый» [2, с. 64]. Скорина не просто переводит Библию на белорусский язык (славяноязычные канонические переводы уже существовали в рамках православной конфессии со времен Кирилла и Мефодия). Он стремится обогатить национальную культуру, возродить в широких массах интерес к научно-рационалистическому наследию античной цивилизации, реализовать тем самым основополагающие ренессансные интенции. Рассуждения белорусского мыслителя о понятии «справедливость» в значительной мере могут трактоваться как вполне репрезентативные реминисценции этики и философии Возрождения, привитые на белорусскую почву в рамках общего становления духовной культуры стран Центральной и Восточной Европы.

Анализируя на примере рассуждений Ф. Скорины о справедливости особенности формирования и развития этико-философской мысли Беларуси, необходимо отметить, что она диалектически сочетает национальный элемент с общеевропейским и общечеловеческим духовным наследием, религиозный аспект (на основе межконфессионального диалога) с творческим стремлением к реализации научно-рационалистического эвристического потенциала. Подобные историко-философские феномены требуют подробного изучения и более глубокого осмысления, поскольку именно они способны идеологически обеспечить новое качество взаимопонимания и сотрудничества между государствами Центральной и Восточной Европы. Стратегия и конкретные пути трансграничного сотрудничества в области возрождения, систематизации и продвижения в научно-образовательную практику общих ценностей историко-культурного наследия региона неизбежно строятся на адекватном осмыслении универсальных этико-философских критериев справедливости.

Литература

1. Глосикова, О. Онтологический анализ коэволюционной взаимосвязи социокультурной реальности и природы. – Минск, 2001.
2. Скарына, Ф. Творы: Прадмовы, сказанні, пасляслоўі, акафісты, пасхалія. – Минск, 1990.

ТВОРЧЕСТВО Н. ГУСОВСКОГО В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ

П.С. Карако

В период, когда происходит нарастание разного рода разрушительных процессов в современном обществе, население Беларуси, да и России, демонстрирует безразличие, например, к состоянию природной среды, т.е. оно согласно жить «в гармонии» с ее ухудшающимися состояниями. Не возмущается оно и тем, что происходит деэкологизация системы образования и общественного сознания.

Но данные вопросы выходят за рамки отдельных стран и народов. В настоящее время они приобрели планетарную значимость. В этом плане заслуживают внимания суждения видного французского философа и социолога Э. Морена. Для ЮНЕСКО им подготовлен документ, в котором изложены основные направления совершенствования современной системы образования. Текст документа переведен на многие языки мира, в том числе и русский. Морен считает, что современное образование «должно быть направлено на то, чтобы концентрически связывать все родное для нас: семейное, региональное, национальное, европейское – и интегрировать все эти сферы в конкретный универсум земной родины». Далее им обращается внимание на важность постижения людьми творческого наследия и культуры своих стран для решения современных проблем: «Только черпая ресурсы в своем прошлом, – пишет он, – группа людей заряжается энергией, для того, чтобы безбоязненно встречать настоящее и готовиться к будущему. Стремление к лучшему будущему должно дополнять, а не противостоять обращению к накопленному в прошлом опыту. Жизнь каждого человека или каждого коллектива должна поддерживаться в результате непрерывной циркуляции между его прошлым, где он, ощущая связь с предшественниками, удостоверяет свою идентичность, его настоящим, где он заявляет о своих потребностях, и будущим, куда он проецирует свои стремления и направляет усилия» [1, с. 66].

Для современных жителей Беларуси особое значение может иметь творчество Николая Гусовского. В гениальной поэме «Песнь о зубре» (1523) им представлена многогранная картина природы родного ему края – Великого княжества Литовского, в состав которого в период жизни Гусовского входила Беларусь. С любовью и нежностью он называет ее «нашим отечеством». Свою страну он называл и «благодатным краем» для всех его обитателей, в том числе и человека. Его поражало разнообразие и богатство природных ресурсов этого края. С восхищением он писал и о красоте родной ему природы. В ней он видел основу эстетического, нравственного и патриотического воспитания человека. Природа была и источником здоровья и долголетия его земляков.

Экономическая, эстетическая, нравственная и рекреационная ценность природы есть, по Гусовскому, выражение ее богатства. Но это богатство требует бережливого использования. Гусовским впервые в славянской духовной культуре поднимается вопрос о разумном использовании ресурсов природы:

*Край наш природа таким наделила богатством,
Что переизбыток дает нам свободу добычи.*

Человек может потреблять только «переизбыток» ресурсов природы. Все другие формы ее потребления поэтом осуждаются. Н. Гусовский показывает, что присущей красоте родной ему природы, богатству ее ресурсов, угрожает сам человек. Автор осуждает такие качества как жадность, нерадивое отношение к природе, неумение разумно потреблять ее ресурсы, не видеть последствий таких действий для будущего природы. Свои наблюдения подобного отношения к природе Гусовский выражает весьма ясно и определенно: «У бережливых чрезмерно и птиц и зверя». А вот у небережливых людей все это «зря пропадает». Он констатирует, что много раз видел в «нерестовьях груды задохшейся рыбы». Но она могла бы быть потреблена человеком, если бы он вовремя ее выловил. Из-за недосмотра человеком приходят и «сады в запустенье». А когда «нива не сжата», то и «поле родить перестает».

Существенный вред природе, особенно облагороженной человеком, и населению страны

наносит войны. Гусовский высказывает свой протест против тех, кто развязывает войны, разрушает природу и губит людей. Он обращается к деве Марии, чтобы она защитила его народ и возделываемые им земли от возможной их гибели:

*Взор обрати свой на наши поля, по которым
Войны жестокие катят, как волны морские.*

Войны нарушают естественный ход процессов в природе. Они разрушают и уничтожают и все то, что создал человек и прежде всего окультуренную им природу. Гусовский видит всю противоестественную сущность войн, так как они разрушают не только природу, но и уничтожают человека, лишают его права на жизнь. Вот почему поэт-гуманист во весь голос высказывает свое неприятие войны:

*Хватит убийства! Возбужденная совесть и разум
Властно велят мне тревогу поднять, ополчиться
Против разбоя...*

В отмеченных и других строках своей поэмы Гусовский выражает тревогу за будущее состояние природы своей страны и ее населения. В этой связи особую ценность представляют его мысли относительно необходимости охраны природы, роли властных структур в ее осуществлении. В его поэме дается и первое упоминание об охране природы на территории Беларуси. Первоначально она касалась только охраны зубра:

*Княжий указ, охраняющий мать и потомство,
Преумножает тем самым сокровища края.*

Но эти «сокровища» были и предметом безжалостного уничтожения. Гусовским рисуются дикие сцены охоты на основного обитателя белорусских пуш – зубра. Сановные особы ради своей забавы истребляли этих животных. Он резко осуждает таких охотников, отмечает их корыстолюбие и пренебрежение к природе родного ему края.

Но совсем по-другому он описывает жизнедеятельность и поведение в природе простых людей страны, ее населения. На страницах его поэмы раскрывается и характер отношения многих категорий населения страны (полесовщиков, охотников, земледельцев) к природе. Для них она одушевлена и обладает теми качествами, которые присущи и им самим. Именно антропоморфизация ими природы позволяла понимать ее как соразмерную человеку. Данное восприятие природы составляло основу духовного мира белорусов, определяло и высокий уровень их духовности. Последнее способствовало становлению бережного и рачительного отношения к природе. Вот почему Гусовский весьма уважительно относился к тем людям, которые демонстрировали такое отношение. Для него они составляли и особую ценность в «княжестве нашем». Им он адресует свои симпатии и уважение. Совокупное богатство страны Гусовский видит в ее природе, экономике и трудолюбивых людях, их высокой духовности. Он неустанно подчеркивает и необходимость сохранения этого богатства, но через сохранение его составляющих элементов. Именно сохранение природных условий жизни белорусского народа, как особого этноса, его культуры и духовности – красная нить его поэмы. Можно только сожалеть, что в современной учебной литературе, касающейся истории Беларуси, истории философской и гуманистической мысли, истории белорусской художественной литературы, такая идея не просматривается и не освещается. Тем самым образовательный и воспитательный потенциал поэмы Гусовского используется не в полной мере.

А ведь поэтом-философом создана оригинальная модель разумного взаимоотношения человека и природы. В ней нашли отражение многие ценностные аспекты природы, патристические, нравственные и правовые воззрения человека как факторов его отношений к природе. Тем самым данная модель соответствует тем научным и идейным исканиям, которые осуществляются и в наши дни в связи с обострением экологических проблем. Гусовский был одним из первых мыслителей, который увидел возможные причины их зарождения и высказал верные суждения относительно направления действий людей в установлении их разумных взаимоотношений с природой. Все это и обуславливает интерес к его творчеству.

Литература

1. Морен, Э. Образование в будущем: семь неотложных задач // Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М., 2007.

ИДЕИ Н. ГУСОВСКОГО И СОВРЕМЕННОСТЬ

Р.Н. Дождикова

Идеи белорусского поэта, мыслителя и просветителя эпохи Возрождения Николая Гусовского (Hussoviani) (ок. 1470 – после 1533) актуальны и сегодня. Это касается, прежде всего, его патриотических и экологических идей гармонии человека, общества и природы, охраны окружающей среды, рационального ее использования, умножения богатств родины и единения народов перед лицом общей опасности. Гусовский выступал за единение соседских славянских народов, утверждал, что их раздоры выгодны их врагам, предупреждал об опасности подобной политики: «Явные знаки опасности видящий видит» [1, с. 145]. В своей поэме «Песня о зубре» (1523) он говорит о славянских корнях своего происхождения и образования: «Древний наш мир изучал я по книгам славянским – грамотам русским, написанным греческой буквой» [1, с. 131], подчеркивает важность образования и науки для расцвета и силы государства. Так, поэма содержит посвящение королеве Боне Сфорца, в котором Николай из Гусова просит взять под государственное покровительство талантливых людей науки и искусства, говорит о том, что «государство опирается больше на доблесть духа, чем на силу тела, о чем свидетельствуют как греки, так и римляне. Наиболее могущественны они были тогда, когда расцветали науки. А как только начали исчезать таланты, силы упали, а с падением последних обрушилась их держава» [1, с. 126]. От расцвета наук и искусства «будет и государству большая польза» и «высокая слава» главе государства [1, с. 127]. Гусовиан призывал к единению и дружбе разных по вере и культуре европейских народов перед угрозой чужеземного нашествия («страшный нас враг осаждает и жаждет под корень нас истребить»), за веротерпимость, так как «тот, кому вера велит ненавидеть другого, вряд ли достоин господнего благоволения», выступал против войны: «Войны! Презренное дело войны вызывает гнев мой, и слезы, и боль» [1, с. 144]. Зубр – «ратоборец», аллегорический образ родного края, его свободолюбия и могущества.

«Песня о зубре» Н. Гусовского – это гимн родной земле, ее красоте, силе, богатству и загадочности («наше отечество – край и чудес и загадок»), а также мужеству и трудолюбию белорусского народа. В поэме ярко отражена жизнь мужественных, трудолюбивых и свободолюбивых людей: охотников, воинов, бортников, пахарей, их трудовая и военная деятельность, быт, обычаи, картины охоты, создан идеализированный образ великого князя Витовта, который «превыше богатства и счастья ставил он духа богатство и благоговейно с верой глубокою чтит всемогущего Бога» [1, с. 157]. Гусовский отвергал «все домыслы», выступал против идолопоклонничества, колдунов и суеверий: «Древним поверьям любого народа свойственно все объяснять сверхъестественной силой. Правды в них мало, считаю» [1, с. 142].

Природа – это источник здоровья, радости, «блага страны», а леса – «кладезь бездонный богатства» [1, с. 137], «музыка наших лесов сладкозвучнее лиры» [1, с. 135]. Согласно Гусовскому, «лучшей наметкой для глаза, лекарством для уха служит охота», «труд в ней и отдых – полезная пища для духа» [1, с. 140]. В то же время Гусовский говорил о необходимости заботливого отношения к природным богатствам, хозяйского «досмотра», без которого приходят леса и «сады в запустенье, поле родить перестанет, где нива не сжата» [1, с. 139].

Как философ Гусовский говорит о «жажде познания», о неуловимой сущности явлений, «ведь сущность – как ты расскажешь», о том, что «правда – внутри», о скоротечности жизни: «Гонишься вслед за утраченным временем, смертный, – не догоняешь – убито» [1, с. 132]. Жизнь и судьба человека зависят от него самого: «Своими руками ... держишь судьбу свою: выпустишь – все потеряешь. Жизнь на весах, коль сплошаешь – пощады не будет» [1, с. 146]. Гусовский видел в народной мудрости неисчерпаемый источник творчества, знаний и одну из

причин стойкости народного духа.

Литература

1. Гусоўскі, М. Песня пра зубра: На лацін., беларус., рус. мовах / пер. на рус. мову Я. Парэцкага і Я. Семязона. – Минск, 1980.

НИКОЛАЙ ЛОССКИЙ – КЛАССИК НАЦИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ИЛИ ОСНОВОПОЛОЖНИК ОРГАНИЧЕСКОГО (СИНЕРГЕТИЧЕСКОГО) ГЛОБАЛИЗМА?

Г. Ч. Лянькевич

Многие годы и десятилетия было принято считать, что творчество известного философа Николая Лосского (1870–1965), оставившего заметный след в культуре России, Беларуси, Чехии, Словакии, Франции, а также США и др. стран, принадлежит исключительно к русской философской традиции. И лишь в последние годы стали говорить о вселенских чертах его философии.

Традиционно в советских энциклопедиях и словарях Лосский, родившийся в местечке Креславо Витебской губернии, характеризовался как «русский философ-идеалист» (иногда с дополнением – реакционный) [1, с. 422]. Потребовалось около полувека для осознания очевидного факта: в русской культуре Лосскому «принадлежит свое собственное – почетное и выдающееся место» [2, с. 3]. Добавим, что человеку, чей жизненный и творческий путь начинался в Беларуси (в Витебске будущий философ учился в гимназии), а заканчивался в США и Франции, принадлежит не менее заметное место и в мировой философской культуре. К сожалению, по ряду причин, главным образом политического и идеологического характера, до начала XXI в. творчество Лосского было мало известно отечественным ученым, в том числе и на родине философа – в Беларуси. Правда, «в последнее время» ситуация начала изменяться к лучшему [13, с. 9].

Вместе с тем белорусским исследователям остаются малодоступными ряд произведений Лосского, в частности книги, изданные в Чехословакии в 1920–40-х годах прошлого века [9]. Может быть, поэтому очень упрощенно у нас истолковываются суждения ученого о белорусском языке, о книгах на белорусском языке, издававшихся в то время в Польше и Чехословакии (В Праге был центр белорусской эмиграции и, вероятно, не случайно именно здесь, а не в Париже или Варшаве предпочел работать наш выдающийся земляк-философ, назвавший себя в конце жизни белорусом). Николай Лосский пламенно любил не только свою большую родину Россию, но и испытывал нежные чувства к тому поистине райскому уголку природы, где он родился и вырос. Об этом свидетельствуют не только мемуары философа, его другие произведения, но и воспоминания детей, в частности Бориса Николаевича – видного искусствоведа и историка Франции [3, с. 139–140, 190–192]. Чувство глубокого уважения испытывал Лосский и к Чехословакии, ее народу, давшему ему «возможность продолжать философскую работу в годы изгнания» [5, с. 481].

Справедливости ради, отметим, что достаточно взвешенная и по сути верная (правда, предельно краткая) характеристика творчества Лосского была дана в отечественной философской литературе еще в начале 1980-х годов. В «Философском энциклопедическом словаре» (1983) не только отмечалось, что значительная часть творческого наследия Николая Лосского принадлежит мировой философской культуре, но по сути, впервые обращалось внимание на важный содержательный аспект, имеющий прямое отношение к глобализации и ее теоретическому осмыслению – глобализму. Еще более существенно, что здесь подчеркивалось: важнейшая задача философии (по Лосскому) – построить «теорию о мире как едином целом» [4, с. 326].

Правда, здесь же, в духе времени, авторы энциклопедической статьи, ссылавшиеся на исследования И.П. Чуевой и др. ученых, утверждали, что поставленную перед собой задачу

Лосский стремился решить «на основе прежде всего религиозного опыта» [4, с. 326]. Так ли это было на самом деле? Сразу заметим, что до революции основополагающим в философских конструкциях Лосского был не религиозный аспект (кстати, из Витебской гимназии будущий ученый был исключен за атеизм), а именно философский и общенаучный опыты. Не забудем, что философ учился не только на философском и историко-филологическом факультетах, но и на естественнонаучном отделении (физико-математического факультета) двух университетов в России и Швейцарии [5, с. 4].

Поэтому для начального этапа творчества Лосского более достоверным представляется другое суждение: духовная эволюция философа отмечена «неспешным движением... к религиозно окрашенному идеал-реализму» [2], а также к органическому (синергетическому) глобализму.

Можно предположить, что в первой половине XX века на формирование истоков синергетического мышления у ряда классиков, в особенности Ильи Пригожина (в годы юности одного из основоположников синергетики на Западе активно изучались и обсуждались труды Лосского), могли повлиять книги его выдающегося соотечественника. В частности, – многочисленные примеры из этих книг, а также факты и иллюстрации теоретических конструкций, взятые из математики, физики, химии [5, с. 340–341]. Например, один из краеугольных тезисов в синергетической парадигме И. Пригожина – «целое и сумма его частей – качественно различные структуры» очень созвучен философии Лосского: «множественность не образует целого» и к нему имеет лишь некоторое отношение [10, с. 653] [5, с. 341].

Подчеркнем, что еще в начале XX века на основе интуитивизма (идеал-реализма и всей своей гносеологической теории). Лосский приступал «к рассмотрению вопроса о мире как органическом целом» [5, с. 399]. При этом философ ставил себе задачу построения «гармоничного цельного мировоззрения». По убеждению Лосского, в качестве его основы может и должна служить концепция интуитивизма, открывавшая простор для сочетания самых разнообразных философских «учений о различных глубоко отличающихся друг от друга царствах мира и сторонах бытия...» [5, с. 399].

В условиях системного кризиса, который переживает мир в начале XXI века, не исключено, что в современных синергетических теориях центральным звеном станет не управление хаосом, а проблема «согласованного действия различных компонентов сложных развивающихся систем» [12, с. 20]. При таком подходе может быть полезным понимание мира как целостной системы, как «органического целого», в котором существует «всепроникающая и всеопутывающая» сеть многообразных отношений [5, с. 351].

Если согласиться с мнением редактора журнала «Россия в глобальной политике» Ф. Лукьянова о том, что «грузинская война напугала всех... и Европу в том числе» (2008), то можно представить какую актуальность приобретают мысли Лосского для будущего человечества в связи с событиями в Средиземноморье и др. регионах [14] [15]. Конечно не следует забывать и то, что у Лосского, как уже отмечалось, мир гармонии – это творение Бога. С другой стороны, даже у позднего Лосского мы можем найти глубокие рассуждения о глобальных проблемах человечества без упоминания Бога.

Так, в последние годы своей творческой жизни Н. Лосский, неоднократно пересекавший Атлантический океан по пути из США в Европу и обратно, часто размышлял о философских, политических проблемах глобализации. В своих воспоминаниях, в частности, он утверждал: опыт полетов на самолетах (их философ называл по традиции аэропланами) «наглядно показывает одну из многочисленных сторон объединения земного шара, происходящего в наше время» (конец 1950-х – начало 1960-х гг.). «Оно настоятельно требует создания сверхгосударственной организации человечества, на первых порах хотя бы федерации Западной Европы». Формирование такой организации – ЕС – началось еще при жизни философа и успешно продолжается в начале XXI века [11].

По мнению Лосского, следует «преодолеть национальную гордыню государств, противостоящую ограничению суверенитета...» [7, с. 146]. В этом контексте следует, вероятно, осмысливать и известные заявления философа «о подделках истории, производимых фанатиками

украинского сепаратизма» – тезиса, которым, кстати, завершаются воспоминания Н. Лосского [7, с. 150]. Заметим, что, вопреки устоявшемуся суждению, в данном тезисе нет упоминания о фанатиках белорусского сепаратизма. Вероятно, их деятельность в США в большей степени устраивала философа, рассматривавшего белорусов, украинцев и великороссов как три исторические ветви одного народа – русского [9, с. 394].

Таким образом, следует отметить, во-первых, что весь жизненный путь и творческая эволюция Николая Лосского позволяли ему ощущать себя не только русским (белорусом), но и «человеком Мира». Именно через призму своего мировоззрения Лосский оценивал и роль русской культуры. По его убеждению, она имеет «всемирное значение», а «русская философия, несомненно, окажет большое влияние на судьбы всей цивилизации» [8, с. 319]. Во-вторых, и это не менее важно, можно утверждать: вся жизнь Лосского подтверждает, что истинный философ может и должен быть «человеком чистой нравственности, доброты и твердых убеждений, – не только мыслителем-профессионалом, но и бескорыстным служителем Истины» [8, с. 16].

Литература

1. Большая советская энциклопедия / Гл. ред. Б.А. Введенский; 2-е изд. – М., 1954.
2. Кувакин, В.А., Маслин М.А. Предисловие // Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991.
3. Лосский, Б.Н. Предисловие и примечания // Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. – 1991. – № 10. – С. 139–140, 150–153.
4. Философский энциклопедический словарь / Гл. ред. Л.Ф. Ильичев [и др.]. – М., 1983.
5. Лосский, Н.О. Избранное / сост. В.П. Филатов. – М., 1991.
6. Лосский, Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь / Предисловие и примечания Б.Н. Лосского // Вопросы философии. – 1991. – № 10. – С. 139–192.
7. Лосский, Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. Предисловие и примечания Б.Н. Лосского // Вопросы философии. – 1991. – № 12. – С. 92–153.
8. Лосский, Н.О. История русской философии. – М., 1991.
9. Конан, У. Лоскі // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. – Мінск, 1997.
10. Пригожин // Большой энциклопедический словарь: философия, социология, религия... / Главн. научн. ред. и сост. С.Ю. Солодовников. – Минск, 2002.
11. Достанко, Е.А. Политика расширения Европейского Союза на Восток / Е.А. Достанко, Т.В. Воротницкая. – Минск, 2007.
12. Зеленков, А.И. Пластичная рациональность и управление хаосом // Философия и рациональность в культуре глобализирующегося мира: материалы Междунар. научн. конф. Минск, 22–23 октября 2009 / редкол.: А.И. Зеленков [и др.]. – Минск, 2009.
13. Философы XX века: Николай Лосский. Материалы республиканских чтений. Минск, 2000.
14. Лукашенко, А.Г. Защитники // «СБ – Беларусь сегодня». – 23.02.2011.
15. Борисова, Т. Поверх барьеров // «СБ – Беларусь сегодня». – 4.12.2010.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ В МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЯХ ШКОЛЫ АННАЛОВ И МИНСКОЙ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ ШКОЛЫ

Л.Е. Лойко

В современной исторической науке процедура интерпретации детерминирована культурным фоном с двух позиций. Во-первых, контекстуальным уровнем, когда историческое знание аккумулирует в снятом виде культурно-исторический фон. Во-вторых, уровнем актуальной детерминации, которая реализуется в пространстве субъект-объектного взаимодействия непосредственно. Она определяется содержанием ценностно-смысловой сферы, приоритетами общественного сознания.

Как только наука вводит в свой аппарат понятие, она задает и некоторое представление о границах смысла, который оно отражает. Эти границы носят относительный характер, поскольку теоретические понятия истории необходимы не столько для того, чтобы фиксировать результат эмпирического исследования, сколько для того, чтобы помочь исследователю увидеть

историю живой, такой, какая она была в определенную историческую эпоху. Инструментальный смысл понятий в таком исследовании очевиден.

Такова ключевая идея в подходе к интерпретации представителей французской школы Анналов. При этом инструментальность понятий они дополняют их содержательными аспектами. Узловые понятия типа времени концентрируют внимание исследователя на определенном языковом поле истории, культуры. Выбирать в этом поле смысловые единицы – задача историка. Она реализуется благодаря знанию диалектики случайности и необходимости.

Ф. Бродель благодаря такому умению не только написал историю трех столетий Европы, но и убедительно продемонстрировал эвристические возможности нового методологического подхода. В используемом им понятии «время мира» отражены ключевые элементы, по которым можно судить об экономической жизни общества определенной эпохи. За основу взяты узловые точки истории, в данном случае – крупные города. Понятийная матрица исторического времени может выбираться совершенно случайно, но под этой случайностью скрыта необходимость культуры. Ф. Бродель пишет, что «некоторые процессы, протекавшие между XV и XVII веком, нуждаются в особом названии. Присмотревшись к ним, убеждаешься, что простое отнесение их к рыночной экономике в обычном понимании граничит с абсурдом. Слово же, которое при этом само приходит на ум – это капитализм. В раздражении вы гоните его в дверь – оно тут же возвращается в окно. Ибо вы не находите для него адекватной замены – и это симптоматично» [1, с. 50–57].

Инструментальный смысл понятий истории состоит в том, что они совершенно свободно выбираются как метод исследования и интерпретации, вне узких рамок дисциплин. Каждое случайное понятие в аспекте времени затрагивает комплекс экономических, социальных, психологических связей. Вопрос заключается в том, какое узловое понятие выберет историк, чтобы в рамках интерпретации организовать время истории. В качестве конкретизации узлового понятия времени выступают понятия: «город», «капитализм», «реформация», «время мира», «мир-экономика», «ментальность». Наибольшее развитие этот подход получил в фундаментальном труде Ф. Броделя «Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVIII вв.». Опираясь на концепцию «длительной временной протяженности», ученый обнаруживает, что хозяйственная жизнь людей данного периода, наряду с известными и давно освоенными в экономической науке измерениями, включает и качественно иные слои, ускользавшие от описания. Детальное описание материальной цивилизации позволило Ф. Броделю перейти к описанию рыночной экономики и дать характеристику их взаимосвязи.

Аналогичный подход к интерпретации истории осуществили Ж. Дюби, М. Блок, Ж. Ле Гофф, Л. Февр, Р. Мандру, что позволило говорить о формировании в 20-х гг. XX в. во Франции новой методологической школы.

В 60-е гг. XX в. в Беларуси в работах В.С. Стёпина был реализован интерес к методологическим аспектам интерпретации культуры и механизмов развития науки с точки зрения выявления категориально-понятийных структур исторического сознания. Эти структуры обозначаются отечественным методологом как универсалии культуры, которые формируют категориальные структуры сознания, являются результатом естественной социальной эволюции. Сложившаяся в культуре система универсалий и их смыслов сохраняется до тех пор, пока она «обеспечивает воспроизводство, генерацию и сцепление необходимых обществу видов деятельности, поведения и общения» [2, с. 45].

Если французская школа Анналов стремилась к отображению исторических эпох в феноменологическом разнообразии их повседневной жизни, то отечественная школа методологии, сформировавшаяся на основе диалектико-материалистической методологии, была акцентирована на динамике исторических эпох, линейности исторического процесса. Поэтому категориальные структуры, выражавшие суть исторической эпохи, интерпретировались в аспекте их трансформации, изменения их смыслов. Момент исторического перехода от одной эпохи к другой и соответствующие трансформации смыслов объяснялись тем, что эти структуры были неспособны «ассимилировать новый, важный для людей социальный опыт, соединить его с традицией и передавать от поколения к поколению» [2 с. 45].

В такие исторические переходные периоды в различных сферах культуры происходит интенсивная переоценка ценностей. Воспроизводство и развитие неорганического тела цивилизации, социальных связей и отношений людей оказываются скоррелированными друг с другом. В качестве примера функционирования категориальных структур В.С. Стёпин избирает средневековую культуру с последующим переходом ее в форму техногенной цивилизации, что позволило, следуя высказыванию Ф. Броделя, увидеть новые грани исторического многообразия новоевропейской жизни, в границах которой эволюционировали наука, религия, экономика, политика, право, этика.

Литература

1. Бродель, Ф. Динамика капитализма. – Смоленск, 1993.
2. Стёпин, В.С. Философская антропология и философия науки. – М., 1992.

1.2. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

ИСТОРИЧНОСТЬ ФИЛОСОФИИ

Ю.В. Каркин

Философия занимает определенное место в ряду форм культуры, к числу которых относятся искусство, религия, право, наука и др. Очевидно также, что философия в первую очередь связана с той частью культуры, которую принято характеризовать как гуманитарную. Последняя ставит в центр своего внимания человека и особенности его бытия. Философия отвечает определенной потребности человеческого духа.

Философия возникла в VII–VI вв. до н.э. в Средиземноморском регионе, точнее, в Древней Греции и на сопредельных территориях. Мировоззренческие системы, выработанные в Древнем Египте, Вавилонии, Индии и Китае, нельзя безоговорочно отнести к философским. Чаще всего эти системы называют предфилософией, поскольку в них доминировали мифологические и религиозные представления и, соответственно, способ философствования базировался не на рациональных (в частности, логических) приемах рассуждения, а на аналогиях и метафорах преимущественно антропоморфного характера. В древнегреческой философии сохранились остатки прежнего способа мышления, однако доминировали приемы, основанные на логических правилах и принципах рационального, в том числе научного, мышления.

Какие процессы и явления общественной жизни способствовали возникновению нового типа мировоззрения, основанного не на эмоциях, фантазии и обыденном опыте, а на интеллектуальных способностях человека и продуктах его разумной деятельности? Почему оказались недостаточными в мировоззренческом плане мифология и религия еще в то далекое время, хотя и поныне не только религия, но и мифология не утратили своей социальной значимости?

Первостепенное значение имело установление демократического социального строя, предполагавшего участие в общественных делах, в решении политических хозяйственных вопросов основной массы свободного населения. Процедура принятия важных решений путем коллективного обсуждения требовала от ее участников умения вырабатывать индивидуальную позицию и аргументировать ее результатами собственных интеллектуальных усилий. Эти усилия направлялись на анализ реальной военно-политической, социальной или хозяйственной ситуации, структура которой была намного сложнее той, которая описывалась в мифологических сюжетах. Необходимо было совершенствовать механизмы интеллектуальной работы, и философия в наибольшей мере поощряла такую установку [1, с. 17–19].

Одной из основных причин интеллектуального характера, стимулирующей зарождение философии, было сомнение в мировоззренческой состоятельности и практической достаточности мифологических представлений и норм обыденного сознания. Древнегреческие философы обвиняли мифологию в логической непоследовательности, апологетике безнравственности, а

обыденное сознание – в ограниченности представлений и противоречивости установок.

Это сомнение выразилось в теоретически обоснованной ими и практически окрашенной необходимости различать мнение и знание. Мнение – это то, что основано на традиции или обыденном опыте и, как правило, является мнением большинства. Знание – это то, что истинно в действительности, соответствует реальному положению вещей и ходу событий и менее всего зависит от позиции большинства по данному вопросу. Сомнение в достаточности общепринятого мнения, поведения и образа действий является наиболее древним стимулом к возникновению философии.

Для более полного осмысления генезиса философии ответы на вопросы «Почему оказались недостаточными мировоззренческие представления, предшествующие философским?», «Почему возникла философия и возникла в определенном месте?» должны быть дополнены более детальными сведениями о ее интеллектуальных предпосылках, которые так или иначе использовала зарождающаяся философия. К их числу относятся:

– во-первых, мифология, поставившая мировоззренческие вопросы о происхождении и структуре мироздания;

– во-вторых, обыденное сознание, в рамках которого в определенный период начали довольно интенсивно развиваться зачатки мировоззренческих представлений;

– в-третьих, зарождающаяся наука, накапливающая сведения о мире «в его собственных характеристиках», относительно свободные от деформирующего воздействия мифологических схем и мнения большинства.

В разные исторические периоды поочередно доминировали различные предпосылки. Исследователи отмечают «экзотичный» период, называемый «эпохой семи мудрецов» (конец VII–начало VI в. до н.э.), когда духовную атмосферу древнегреческого общества уже не могли определять ни дискредитировавшая себя мифология, ни зарождающаяся философия, ни тем более не обладающая сколько-нибудь заметной социальной нишей наука. Основные мировоззренческие ориентации задавались установками, аккумулирующими и обобщающими опыт обыденного сознания в жанре «гномов» – коротких изречений. Наиболее известные из них: «Больше всего – пространство, ибо оно все объемлет», «Сильнее всего – необходимость, ибо она одолевает всех», «Быстрее всех – мысль, ибо она бежит без остановки», «Находясь у власти, управляй самим собой», «Не наживай богатства нечестным путем», «Не множество слов доказывает рассудительность мнения» (Фалес); «Бери убеждением, а не силой» (Биант), «Трудно быть добрым» (Питтак), «Избегай удовольствия, рождающего страдания», «Не спеши приобретать друзей, а приобретенных не спеши отвергнуть», «О тайном догадывайся по явному» (Солон).

Авторы приведенных высказываний составляли как бы «устойчивое ядро» мыслителей, причисляемых к семи мудрецам. В другую, «переменную», часть этой группы поочередно включали Периандра, Клеобула, Хилона, Мелисса и др. В более поздний период усилилась роль науки как фактора генезиса философии. Первые философы, начиная с Фалеса, зачастую были одними из первых ученых. Это в определенной мере дает право говорить о философии как о совокупности объективных знаний о мире, из которой впоследствии отпочковались конкретные науки о природе, обществе и человеке. Данный процесс продолжается и в настоящее время, что подтверждает актуальность вопроса о предмете философии и структуре философского знания [2, с. 15–18].

Пожалуй, ни об одном явлении культуры мыслящее человечество не высказывало столь разнообразные и разноречивые суждения, как о философии.

Философия – «любовь к мудрости» (от греч. *phileo* – люблю и *sophia* – мудрость) – возникает в VII–VI веках до н.э. в Древней Греции и на Востоке – в Индии и Китае.

Для греческого философа Платона философия – это мышление о вечном и непреходящем. Пифагор усматривал в философии не обнаружение окончательной истины, а лишь любовь к мудрости и к нравственной жизни. Аристотель видел корень философии в удивлении, а предмет ее – в исследовании «первых начал и причин».

Так центр философских размышлений переносился то в сферу науки, то в область нравственности, порой философия оказывалась неотличима от поэзии. Немецкий философ

И.Г. Фихте (1762–1814) считал, что философия не только всеобщая наука, но и предпосылка всякого знания, свою систему он назвал «наукоучением».

В XX веке философию все чаще выводят за границы науки, за границы познания мира вообще. «Не в мире, а в человеке философия должна искать внутреннюю связь своих познаний», – писал немецкий философ, представитель «философии жизни» В. Дильтей.

Многие философы сближают философию с искусством. Испанский философ М. Унамуно (1864–1936) писал: «...философия значительно ближе к поэзии, чем к науке. Все философские системы, задуманные как предельное обобщение конечных результатов частных наук за тот или иной период времени, были гораздо менее содержательны и жизнеспособны, чем системы, в которых выразилась во всей своей полноте духовная страсть их автора» [3, с. 5–8].

Таким образом, философия затрагивает человеческие интересы, хотя и далека от примитивной полезности. Решая проблему смысла человеческой жизни, философия решает ее как проблему смысла жизни вообще, то есть философия стремится к универсальным, всеобщим ответам.

Литература

1. Калмыков, В.Н. Основы философии. – Минск, 2003.
2. Философия. Ч. 1. История философии / Под ред. В.И. Кириллова, С.И. Попова. – М., 1996.
3. Чуешов, В.И. Введение в современную философию. – Минск, 1997.

АДЗІН РЭДКІ БЕЛАРУСКІ КАСМАГАНІЧНЫ СЮЖЭТ І КАСМАГАНІЧНАЯ КАНЦЭПЦЫЯ ШКОЛЫ ДЖАЙМІНІЯ САМАВЕДЫ

С.І. Санько

Сярод шэрагу беларускіх версій дуалістычнага касмаганічнага падання ёсць адна, якая вылучаецца сваёй эксклюзіўнасцю на еўразійскім абшары. Прынамсі, В.С. Кузняцова, якая нядаўна адмыслова вывучала дуалістычныя касмагоніі, аналагаў ёй не адзначала. Вось пачатак гэтага падання:

«Шель Спась по синему морю, видит море начинает пѣниться, начинаютъ битъ необыкновенно сильныя волны, появился громаднѣйшій водяной столбъ. Спась подходитъ къ этому столбу посмотрѣть, и видитъ въ срединѣ этого столба живого великана, поворачивающагося, но не могущаго встать. Спась взялъ этого великана и выбросилъ на берегъ. Явился такой красавецъ, что красотѣ его изумился самъ Спась. Спась взялъ этого красавца и поставилъ его начальникомъ надъ всѣми ангелами. Этотъ красавецъ и началъ внушать ангеламъ неповиновение къ Богу» [1, с. 340–341].

У гэтым тэксце найперш адзначым два моманты: 1) з’яўленне аграмаднага вадзянога стаўба (адмена першаснай неаднароднасці) у выніку сутыкнення хваляў і 2) нараджэнне ў гэтым стаўбе прыгажуня волата.

У двух другіх варыянтах ([2, с. 428–429] [3]) адсутнічае матыў сутыкнення хваляў, але прысутнічае вобраз першанароджанай істоты, заключанай у «вадзяным пузыры».

Аналаг беларускай версіі знаходзіцца ў касмагоніі школы Джаймінія (Талавакара). Самаведы або Веды (рытуальных) спеваў). Для ведыйскай традыцыі версія школы Джаймінія такая ж вылучная, як і беларуская. Галоўная крыніца – «Джаймінія-брахмана» (Jaiminīya-Bṛāhmaṇa). Вось фрагмент, які апісвае пачатак касмагенезу (JB III.360): āpo vā idam agre mahat salilam āsīd ity etās tā āpas; ta ūrmaṃyāḥ samāsyanta phālphālīti; tad hiraṇyam aṇḍaṃ samaiṣat – водамі гэта было спачатку, вялікай марскоў безданню; і вось гэтая вада пачынае булькаецца ад сутыкнення хваляў і тады згарнула ся залатое яйка.

Гэты пачатак перагукаецца з версіяй «Джаймінія-Упанішад-Брахманы» (Jāiminīya Upaniṣad Bṛāhmaṇa): āpo vā idam agre mahat salilam āsīt. sa ūrmiṣ ūrmim askandat. tato hiraṇmayāu

kukṣyāu samabhavatām – водамі гэта было спачатку, вялікай марской безданню; хваля ўздымалася на хвалю; тады ўзнікла пара залатых улонняў (JUB I.56.1).

А вось далейшая адпаведнасць падаецца ўжо Шатапатха-Брахманай (Śatapatha-Brahmaṇa): āpo ha vā idamāgre salilāmevāsa / tā akāmayanta katham nu prājāyemahīti tā aśrāmyamstāstāpo'taryanta tāsu tāpastaryāmānāsu hiraṇmāyamāṇḍam sambabhūvājāto ... tādidam hiraṇmāyamāṇḍam yāvatsamvatsarāsyā vėlā tāvatpāryaplavata // tātaḥ samvatsare rūruṣaḥ samābhavat – Папраўдзе, спачатку гэта было вадой, вялікай марской безданню. Гэтыя воды забажалі: «Як можам мы прынесці нашчадкаў?» Яны стараліся, аддаваліся тапасу (аскезе); калі ж яны разагрэліся, утварылася залатое яйка... гэтае залатое яйка плавала столькі, колькі доўжыцца год. Праз гадавы тэрмін з яго паўстаў гэты Праджапаці... (ŚB XI.1.6.1–2). Гэтая версія, хоць і цьмяна падае ўяўленне пра сутыкненне хваляў, у выніку якога воды самаразагрэліся настолькі, каб узнікла залатое яйка, але цікавая менавіта тым, што апавядае пра паўстанне чалавечай першаістоты – Праджапаці (Prajāpati літар. «гаспадар параджэнняў (стварэнняў)»). Падобна да беларускага «волата», Праджапаці, абярнуўшыся вепруком, здабывае з глыбінь пракаветнага акіяну зародак зямлі. Паводле «Шатапатха-Брахманы»: ... ha vā iyamāgre / pṛthivyāsa prādeśamātrī tāmemūsa īti varāha ūjjaghāna sò'syāḥ rātiḥ prajāpati... – сапраўды, на пачатку гэтая зямля была толькі памерам у пядзь. Вяпрук Эмуша падняў яе, і гэта быў яе валадар Праджапаці... (ŚB XIV.1.2.11). Праджапаці дзейнічае адзін, без напарніка, але, так бы мовіць, у дзвюх іпастазях – у сваёй уласнай і ў абліччы вепрука. У гэтым можна бачыць водгулле колішняй дуалістычнай касмагоніі. У індуйскай міфалогіі ў гэтым жа сюжэце фігуруюць ужо Брахма [4, р. 24] і Вішну.

Такім чынам, у групе прыведзеных тэкстаў мы маем усе галоўныя складнікі, уласцівыя беларускім касмаганічным паданням.

Аднак да разгляднага сюжэта можна прывесці касмаганічную версію, верагодна, адной са школ орфікаў, вядомую, праўда, з адносна позніх пераказаў, што прыпісваюцца Кляменту Рымскаму (Clement Homiliae VI.4): συνέβη ποτὲ αὐτοῦ τοῦ ἀπειροῦ πελάγους, ὑπὸ ἰδίᾳς φύσεως περιωθουμένου κινήσει φυσικῆ, εὐτάκτως ῥυῆναι ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ αὐτό, ὥσπερ ἴλιγγα, καὶ μῖξαι τὰς οὐσίας, καὶ οὕτως ἐξ ἀκουστοῦ τῶν πάντων τὸ νοστιμώτατον, ὅπερ πρὸς γέννησιν ζώου ἐπιτηδειότατον ἦν, ὥσπερ ἐν χώνη κατὰ μέσου ῥυῆναι τοῦ παντός, καὶ ὑπὸ τῆς πάντα φερούσης ἴλιγγος χωρῆσαι εἰς βάθος, καὶ τὸ περικείμενον πνεῦμα ἐπισπάσασθαι, καὶ ὡς εἰς γονιμώτατον συλληφθὲν ποιεῖν κριτικὴν σύστασιν. ὥσπερ γὰρ ἐν ὑγρῷ φιλεῖ γίνεσθαι πομφόλυξ, οὕτως σφαιροειδὲς πανταχόθεν συνελήφθη κύτος. ἔπειτα αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ κυθὲν, ὑπὸ τοῦ παρεληφότος θειώδους πνεύματος ἀναφερόμενον, προέκυψεν εἰς φῶς μέγιστόν τι τοῦτο ἀποκύημα, ὡς ἂν ἐκ παντός τοῦ ἀπειροῦ βυθοῦ ἀποκεκυημένον ἔμψυχον δημιούργημα, καὶ τῆ περιφερείᾳ τῶν ὠδῶν προσεοικὸς, καὶ τῷ τάχει τῆς πτήσεως. – Аднаго разу здарылася так, што само безгранічнае мора, прыведзенае ўласнай прыродай у свой натуральны рух, стала цекці ўладкавана ад сябе да сябе, як вір, і змешваць першаскладнікі такім чынам, што кожны з іх, найбольш прыдатны для нараджэння жывой істоты, стаў найбольш зваротным і пачаў цекці, як у віры, да сярэдзіны ўсяго гэтага, і гэтым усянёслым вадаваротам быў скіраваны ў глыбіню і ўцягнуў за сабой навакольную пнеўму, і, будучы гатовы для зачачця, стварыў адасоблены згустак. Падобна да таго, як у вадзе звычайна з'яўляецца пухір, так узнялася куляпадобная з усіх бакоў абалонка. Потым, зачачшы сама ў сабе, была ўзнесена боскай пнеўмай на паверхню – найвялікшы зародак з тых, што калісьці з'яўляліся на свет, нібы адушаўлёнае стварэнне, народжанае з усёй бясконцай бездані, круглатой падобнае да яек, а шпаркасю – да птушак.

Далей (Clement Homiliae VI.5) апавядаецца, як з гэтага прымардыяльнага яйка нараджаецца «нейкая мужажаночая жывая істота» (ζῶόν τι ἀρρενόθηλυ), якую Арфей называе Фанетам (ὄν Φάνητα Ὀρφεὺς καλεῖ).

Такім чынам, у трох групах касмаганічных тэкстаў мы маем агульны набор сюжэтастваральных элементаў, за выняткам таго, што ў беларускіх тэкстах народжаны ў пачатковых водах «пузыр» не называецца яйкам, але касмаганічная сімволіка яйка засведчана мноствам іншых фальклорных тэкстаў. Эсксклюзіўнасць разгледжанага сюжэта, прасторавая і часавая ізаляванасць, выключаюць магчымасць запазычанняў або робяць яе мізэрна малой. Таму можна ў

дадзеным выпадку казаць пра распрацоўку ўспадкаванай касмаганічнай тэмы на глебе канкрэтнай культуры.

Работа выканана пры падтрымцы Беларускага рэспубліканскага фонда фундаментальных даследаванняў, дагавор № Г09–148 ад 15.04.2009 г.

Літаратура

1. Шейн, П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края. – СПб., 1893. – Т. I.
2. Шейн, П.В. Белорусские народные песни с относящимися к ним обрядами, обычаями и суевериями. – СПб., 1874.
3. Романов, Е.Р. Белорусский сборник. – Витебск, 1891. – Вып. 5.
4. Leeming, D.A., Leeming M.A. A Dictionary of Creation Myths. – Oxford, 2009.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ ДЕКАРТА

А.Н. Маливский

Признание фундаментальной роли метафизики в философии является инвариантным моментом в истории европейской мысли, значимость которого все чаще подвергается сомнению в последнее время. Внимательное отношение к этим противоречивым тенденциям позволяет разглядеть за внешней изменчивостью процесс существенного обновления базисных положений метафизики. Здесь целесообразно обратить внимание, что базисная (насушная и неизбывная) потребность человека во надвременных, абсолютных смыслах традиционно в европейской культуре удовлетворялась в рамках религиозно – философского мировоззрения, а формой ее экспликации выступает метафизика.

В центре философской мысли современной эпохи находится проблема адекватного отношения к классической метафизике эпохи Модерна, точнее, судьба ее экзистенциального измерения. Особую остроту и драматичность она приобретает на протяжении XIX-XX веков в форме нигилизма по отношению к классической философии, который угрожает разрушением оснований самой цивилизации.

Предпосылкой содержательного изложения темы является внимание к тенденции реабилитации метафизики в современной культуре в ходе поиска путей конструктивного преодоления кризиса духовных оснований европейской цивилизации.

Очерчивая структурные изменения в сознании нашего современника, целесообразно подчеркнуть провал идеи эмпирического обоснования мировоззрения и, как следствие, реабилитацию тех внеопытных (внеэмпирических) и необъективирующих форм постижения мира, которые до сих пор находились на втором плане, а именно – метафизики и религиозных форм знания.

Традиционно метафизика Картезия воспринимается в усеченном, редуцированном виде. Как правило, внимание акцентируется или на методологической направленности его учения, или же на его техноморфно истолковываемой метафизике. Казалось бы, к такому однозначному варианту понимания его наследия нас побуждает и сам французский мыслитель (если вспомнить такие его работы как «Правила для руководства ума» и «Рассуждения о методе»).

Внимательное отношение к текстам Декарта свидетельствует о наличии тех измерений его наследия, которые до недавних пор незаслуженно обделялись вниманием. Момент возникновения интереса к экзистенциально – антропологической метафизике – это момент рождения Декарта как философа, начало которого он обозначает словами «чудесное открытие», а содержательно формулирует в виде проблемы: «По какому жизненному пути я последую?...» [1, с. 574].

Обоснование правомерности антропологической интерпретации учения французского мыслителя предполагает усиленное внимание к глубинным интенциям его творчества. В ходе

написания «Правил для руководства ума» ключевой проблемой (и главным предметом своих размышлений) в одном из частных писем он называет проблему оснований должного способа человеческого бытия, а именно поиска ответа на вопрос: «Чем мне необходимо руководствоваться в жизни?» [1, с. 584].

Анализируя проблему наличия и форм проявления антропологической интенции Декарта в более зрелых работах философа, целесообразно обратить внимание на первоначальное название работы, известной сегодня как «Рассуждения о методе», а именно «Проект всеобщей науки, которая способна поднять нашу природу на более высокую ступень совершенства». Результаты дальнейших размышлений Декарта зафиксированы в определении предмета философии как доказательстве существования Бога и бессмертия души.

Для того, чтобы сделать более очевидным факт наличия экзистенциального выбора в философии Декарта и его фундаментальной роли в учении, а также акцентировать производный характер предложенного им понимания предмета философии, целесообразно реконструировать ту ситуацию выбора, которая была исходным пунктом его размышлений.

Несамостоятельность человека Нового времени проявляется уже в его первичном ощущении себя как существа зависимого и несамодостаточного. Во времена Декарта прежде всего Бог был тем началом, зависимость от которого постоянно ощущал человек. Но уже современник его Паскаль восставал как против истолкования Бога только как «Бога ученых и философов», так и подчеркивал «подвешенный» характер человеческого бытия, формы проявления которого не исчерпываются зависимостью от Бога. Б. Паскаль особенно остро ощущал всю зыбкость человеческого существования и постоянную угрозу ему со стороны небытия. В современной философии для обозначения небытия часто употребляется один из его синонимов – Ничто. Критически оценивая метафизические основания современной культуры философы склонны определять как союз человека и Ничто, подчеркивая изначальный характер Ничто и ничтоженствования. Таковы, в частности, позиции Хайдеггера и Сартра.

В основе вышеприведенных поверхностных подходов лежит отождествление редуционистской установки с метафизикой Декарта.

Одной из предпосылок критического преодоления нигилистического истолкования антропологического измерения картезианской метафизики является обращение к тому варианту его интерпретации, который предложил автор «фундаментальной онтологии». Провозглашаемое М. Хайдеггером как экзистенциалистом внимание к отдельному человеческому бытию, казалось бы, должно здесь проявиться в герменевтическом анализе наследия Декарта и обнаружению родственных антропологических мотивов. Поводом для оптимистической окраски наших ожиданий выступают те высказывания мыслителя на страницах «Европейского нигилизма», которые побуждают нас к пересмотру устоявшихся хрестоматийных истолкований картезианства. Это, в частности, тезисы о несоответствии формы изложения реальному содержанию метафизики, неоднозначности содержания понятий рационализма и математичности как чего-то самоочевидного, тезисы о невозможности понять *cogito* как силлогизм и о наличии у *cogito* собственных предпосылок.

Тем не менее, Хайдеггер не склонен воспринимать французского философа как потенциального собеседника в ходе поиска путей конструктивного осмысления современной кризисной ситуации, авершенное, схематизируя содержание картезианской метафизики, сглаживая ее противоречия и неоднозначные моменты в угоду своей монистически-линейной схеме истории философии.

Литература

1. Декарт, Р. Небольшие статьи 1619–1621 гг. // Соч. в 2-х т. – М., 1989. – Т. 1.

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО КАНТОВЕДЕНИЯ

Т.Г. Румянцева

В структуре историко-философских исследований значительное место принадлежит сегодня кантоведению, являющемуся, без преувеличений, одной из наиболее развитых и востребованных областей этого вида знаний. В данной статье предпринята попытка выявить наиболее актуальные проблемы современного кантоведения, которые выдвигаются на передний план самим развитием общества в эпоху глобализации. Показано также, что многие фундаментальные идеи и суждения великого немецкого мыслителя сегодня не просто актуальны, но и злободневны; они вовлекаются в новейший философский дискурс, участвуют в самых острых и насущных дискуссиях о возможных сценариях человеческого будущего. «Двадцатое столетие с изумлением засвидетельствовало дальновидность Канта – занялось парадоксом его отсроченного реалистического идеализма... вечный Кант оказывается Кантом злободневным», а его «наследие, почитаемое в качестве классического», несет «в себе долгосрочный проективный смысл» [1, с. 4].

С первых дней своего возникновения учение И. Канта находилось в эпицентре историко-философских дискуссий. Его идеи успешно развивались, усваивались и защищались или же, наоборот, исправлялись и подвергались беспощадной критике со стороны его многочисленных адептов и оппонентов. Попытки интерпретации творчества И. Канта предпринимались такими его известными современниками, как М. Мендельсон, К. Рейнгольд, Ф. Якоби, И. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. Гегель и др. Упомянув более поздних авторов, так или иначе оставивших значительный след в истории кантоведения, нельзя не назвать имена А. Шопенгауэра и М. Хайдеггера. Было бы несправедливо, однако, не отметить некоторую избыточность их интерпретаторского своеволия, обнаруживаемого всякий раз, когда речь заходила о том, *что* же все-таки следует считать «аутентичным» в кантовской философии или, как позднее это будет сформулировано, что же на самом деле имел в виду И. Кант? «Дерзкие рейды» этих мыслителей в трансцендентальные «джунгли» их великого соотечественника станут на долгие годы предметом специального изучения (прежде всего, поставленные ими вопросы об аутентичности 2-го издания «Критики чистого разума» и философско-эвристическом статусе самой этой работы).

Особо следует отметить и такую важную главу в развитии кантоведения (и самого учения И. Канта), как неокантианство, широко представленного его верными адептами, а порой и просто эпигонами. Масштабы неокантианского движения были столь велики, что они потрясли интеллектуальное пространство уже не только Германии, но и всей континентальной Европы, включая и Россию. Хотя тема «И. Кант и Россия», как, впрочем, и обзор основных этапов становления и развития российского кантоведения, в силу ее грандиозности и неисчерпаемости нуждается, разумеется, в специальном анализе. Особенно важно было бы остановиться здесь на освещении того этапа в развитии отечественного кантоведения, когда были прерваны все традиции российской культуры и ее взаимодействие с духовной культурой Запада; этапа, начало которому фактически было положено «малограмотным обличением» [2, с. 49]. И. Канта В.И. Лениным в работе «Материализм и эмпириокритицизм». Увы, идеологические штампы и стереотипы тех лет и сегодня нередко воспроизводятся в студенческих аудиториях и учебных пособиях. Имеются в виду пресловутый «буржуазный идеализм» И. Канта, его т.н. «агностицизм» и ставшая поистине «сакраментальной» энгельсовская трактовка кантовской вещи в себе, когда ее принципиальная непознаваемость была ошибочно отождествлена с непознанностью, и многие др.т.н. «ошибки» и «заблуждения» великого философа, «с одной стороны, материалиста, а с другой – идеалиста». Применительно же к учению Г. Гегеля некоторые отечественные «корифеи» до сих пор твердят о важности исключительно его диалектики, которой их самих обучили еще в те времена, когда вклад этого мыслителя оценивался только в контексте присвоенного ему статуса «одного из теоретических источников марксизма», «поставленного» классиками «с головы на ноги». Хотя во всем мире чрезвычайно актуальными признаны сегодня идеи политической философии Г. Гегеля, в контексте которых выстраиваются достаточно продуктивные модели описания процессов глобализации, а также его суждения по вопросу о специфи-

ке саморазвивающихся систем, позволившие философу сформировать новое видение исторической эволюции (см. [3, с. 5–20]). Возвращаясь к И. Канту, замечу, что, не считая блестящих работ В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги и Т.И. Ойзермана, которые также были вынуждены демонстрировать, по крайней мере, на словах, верность ленинским оценкам философии этого мыслителя, многие годы советской истории оказались, по сути, потеряны для отечественного кантоведения. Нельзя не отметить однако, к чести академика Т.И. Ойзермана, недавно вышедшую из печати его монографию «Кант и Гегель: опыт сравнительного исследования», в которой ее автор честно признается в идеологической ангажированности ряда его оценок кантовской философии.

Отношение к кантовской мысли, которое может показаться сугубо внутренним делом историков философии, в действительности стало довольно точным *барометром*, фиксирующим не только состояние культуры, назревающие и происходящие в ней изменения, но и характер более общих социально-исторических процессов. Иначе говоря, каждое движение под лозунгом «назад к Канту» есть выражение глубинного обновления человеческого духа, духовного подъема и взлета культуры, его борьбы за свободу. Наоборот, негативное отношение к максимам его философии было всегда связано с тоталитарным подавлением свободы и особенно суровым идеологическим диктатом (см. [2, с. 44]). Многочисленные примеры, иллюстрирующие эту связь, можно с избытком найти в отечественной интеллектуальной истории. Поэтому не случайно, начиная с конца 80-х – начала 90-х гг. на просторах СНГ наблюдается огромный интерес к наследию И. Канта, издаются и переиздаются его собрания сочинений и отдельные работы, фундаментальные монографические исследования его идей и концепций, защищаются диссертации, посвященные его философии. Большим шагом в этом направлении стало открытие на базе Российского университета им.И. Канта (Калининград) одноименного института, координирующего всю исследовательскую работу в данной области. В Калининграде регулярно проводятся Международные Кантовские Чтения, в работе которых стали активно участвовать и наши белорусские философы. Особый всплеск исследовательского интереса к творчеству великого мыслителя был связан с объявлением ЮНЕСКО 2004 г. годом И. Канта в связи с 250-летием со дня рождения и 200-летием со дня его смерти. Тогда по всему миру в его честь прошли представительные международные форумы, в том числе и в Минске, на базе факультета философии и социальных наук БГУ. По результатам белорусской конференции был издан сборник статей, в которых отражены самые различные стороны учения И. Канта, в том числе и те, которые непосредственно связаны с актуальными проблемами современного мира.

В новейших исследованиях философии И. Канта решающее значение отводится сегодня тем ее аспектам, которые так или иначе увязаны с осмыслением глобальной проблематики. Имеются в виду кантовские идеи «вечного мира» и союза государств; его философия права, органической составляющей которой являются представления мыслителя о правах, свободах и достоинстве личности. Важное место принадлежит и кантовскому учению о ценностях, которое особенно актуально в связи с трудными поисками ценностных оснований единства современной Европы и всего мира, а также кардинальной переоценкой ценностей в контексте перспектив глобализации и европейского объединения. Прежде всего, речь идет о ценностях политики и демократии, знания и образования, всеобщих, особенных и индивидуальных ценностях.

Большое место в современном кантоведении отводится также осмыслению выдвинутого немецким философом «всемирно-гражданского проекта». Органически соединяя опыт предшествующей традиции с новейшими достижениями философской мысли, современные исследователи пытаются осмыслить в его рамках истоки кризиса современной европейской цивилизации. Они анализируют конкретные проблемы и трудности европейского объединения в условиях т.н. «расколотого Запада» (Ю. Хабермас), продумывают перспективы развития гражданского общества и государства в условиях глобализации, особенно применительно к опыту тех стран, которые только недавно обрели национальный суверенитет. Речь идет и о том, чтобы защитить ценности разума и просвещения, в том числе и при обсуждении и решении проблем, связанных с обострением терроризма. Следовало бы упомянуть и ряд других актуальных вопросов, решение которых так или иначе вплетено в контекст осмысления кантовской философии, не умаляя при этом, разумеется, и традиционно связанную с его именем логико-гносеологическую проблема-

тику, учение о методе и морали, ставших неотъемлемой и важной составляющей развития современной философии науки, основы которой, надо заметить, также были заложены великим немецким мыслителем. Однако куда важнее другое – показать, что и в XXI веке идеи великого немецкого философа продолжают вызывать огромный исследовательский интерес, помогая нам скрупулезно и тщательно, как это всегда делал сам И. Кант, обдумывать и постоянно вопрошать о нашем бытии и о нас самих сегодняшних.

Литература

1. Иммануил Кант: наследие и проект / Под. ред. В.С. Стёпина, Н.В. Мотрошиловой. – М., 2007.
2. Мотрошилова, Н.В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. – М., 2010.
3. Стёпин, В.С. Гегелевская концепция саморазвития и наука XXI столетия // Философия и социальные науки. – 2010. – № 1. – С. 5–20.

ПРОЕКТ «ВСЕМИРНО-ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА» И. КАНТА И ЕГО ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ОБНОВЛЕНИЯ ЦЕННОСТНЫХ ОСНОВАНИЙ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

О.Л. Познякова

Сегодня кантоведение является одной из наиболее востребованных отраслей как отечественного, так и зарубежного историко-философского знания. Причем, наряду с традиционным осмыслением трансцендентализма и критицизма И. Канта философы все чаще обращаются к анализу социально-философской составляющей его учения, о чем свидетельствуют, в частности последние работы и выступления на международных конгрессах одного из корифеев современной мировой философской мысли Ю. Хабермаса. Предпринимаются попытки не просто рассмотреть идеи И. Канта о «вечном мире», гражданском обществе и государстве, но и показать актуальность кантовского наследия в контексте осмысления современных процессов глобализации, трудных поисков ценностных оснований современной Европы, европейской идентичности.

На рубеже XX и XXI веков в условиях развертывания европейского объединения и мировой глобализации актуальным становится вопрос о ценностных основаниях современной культуры. Причем целесообразным представляется реконструкция аутентичного звучания базовых новоевропейских единящих общечеловеческих принципов, нежели изобретение неких новых универсальных человеческих ценностей. В заданном контексте важно определить, какой смысл в философии эпохи Нового времени приобрели идеи и ценности разума, просвещения, свободы, права, общественного согласия, которые на протяжении нескольких столетий эффективно выполняли интегративную функцию в обществе.

В этой связи особый интерес у современных исследователей вызывает кантовский проект «Всемирно-гражданского общества», в котором немецкий мыслитель заложил основы т.н. универсальных, общечеловеческих ценностей, среди которых центральное место занимают категории Разума, Просвещения и Общественного договора. Помимо этого, в своем учении И. Кант фактически предсказывает многие «всемирно-гражданские» тенденции в развитии будущего человечества и одновременно указывает на те сложности и противоречия, которые ожидают людей на пути осуществления этого будущего.

Сущность идеи всемирно-гражданского устройства И. Кант излагает в сочинениях, написанных им после 1781 года. Это целый ряд статей и трактатов критического периода, охватывающих, по сути, все центральные темы его практической философии. Среди них мы находим такие произведения, как «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), «Ответ на вопрос: что такое просвещение» (1784), «Предполагаемое начало человеческой истории» (1786), «О поговорке "Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики"» (1793), трактат «К вечному миру» (1795).

Исторический процесс, по Канту, есть результат свободной воли и свободных действий

человека. Из этого следует, что человек – это единственный субъект динамики исторического развития, в основе которого лежит полное и целесообразное развитие природных задатков человека. По И. Канту, это и есть замысел и конечная цель природы, но в то же время не является простым продуктом природы. Благодаря своей деятельности и труду человек сам себя из состояния «дикости» выводит в состояние «культуры» при помощи механизма «антагонизма необщительности», т.е. в ходе общения с другими людьми.

Немецкий мыслитель подчеркивает, что «постоянный антагонизм» порождает проблему объединения людей на основе права и свободы. При этом И. Кант указывает на то, что формирование «гражданского общества», управляемого на основе права, является величайшей проблемой человеческого рода. Совершенное государственное устройство возможно только во всемирно-гражданском состоянии, чего можно ожидать только от «союза народов». Именно при таком положении вещей возможно преодоление антагонизма между народами, порождающего бесконечные войны и конфликты.

Таков «всемирно-гражданский план» истории и основной закон развития человечества, который, с точки зрения И. Канта, может быть реализован только во «всемирно-гражданском» состоянии. Именно при таких обстоятельствах люди смогут реализовать свои самые лучшие природные задатки, достичь вечного мира и воплотить в жизнь ценности, представляющие сегодня особую значимость в свете трудных поисков ценностных оснований современной Европы, а именно ценности разума, «вечного мира», просвещения, права, свободы и общественного согласия.

Литература

1. Кант, И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Б. Тушлинга и Н.В. Мотрошиловой. – М., 1994. – Т.1. – С. 79–123.
2. Кант, И. К вечному миру // Сочинения на немецком и русском языках / Под ред. Б. Тушлинга и Н.В. Мотрошиловой. – М., 1994. – Т.1. – С. 353–477.
3. Мотрошилова, Н.В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов. – М., 2010.
4. Румянцева, Т.Г. Философия жизни как проект тотальной критики разума // Философия и социальные науки. – 2010. – № 1. – С. 20–23.

О СИСТЕМАТИЧЕСКОМ КУРСЕ ФИЛОСОФИИ: ГЕГЕЛЕВСКАЯ СИСТЕМА ПОНЯТИЙ

С.Н. Труфанов

1. Утвердившийся в период Средневековья христианский догмат о сотворении мира единым Богом развернул мировоззрение людей на 180°. Мир стал восприниматься ими как единое целое, а все его части и единичные образования – принадлежащими его целостности и подчиненными ей. Если сознание древнего *языческого* человека еще «плясало» от окружающих его единичных предметов, то сознание нового *монотеистического* человека уже стояло на точке зрения мира как целого и исходило из нее как единственно данной.

2. Этот же догмат о сотворении мира единым Богом побуждал человека Нового времени не только пассивно созерцать мир, но и активно познавать его. Логика проста: коль скоро мир создан по слову Божьему, то, следовательно, изучая его (мир), мы будем познавать Бога в его внешнем проявлении.

3. Успешное развитие частных наук вело к тому, что в сознании человека Нового времени стало формироваться противоречие между сферой его образного *представления* и сферой его *мышления*. Господствующая в представлении монотеистическая картина мира, показывающая его как единое целое, требовала такого же отношения к нему и со стороны мышления. Но мышление, обретшее свою свободу в частных науках, продуцировало материал противоположного свойства. Оно наполняло себя разрозненными понятиями и определениями, которые показывали мир лишь по частям и фрагментам. И чем больше развивались науки, чем богаче стано-

вился арсенал эксплуатируемых ими понятий, тем острее делалось это противоречие.

4. Что бы преодолеть его требовалось свести все уже выработанные и эксплуатируемые мышлением научные понятия в единую систему – всеобщую науку. Одним из первых идею создания такой науки высказал Декарт. Затем ее подхватил Лейбниц, который всерьез планировал написать фундаментальный труд о всеобщей науке, но в итоге так и не написавший его.

5. Работа по созданию всеобщей системы понятий была осуществлена в три этапа. На первом этапе французские ученые Д'Аламбер, Дидро и другие, собрав вместе все известные к тому времени научные понятия, разные факты и просто сведения, свели все эти материалы в одну книгу, где расположили их постатейно в простом *алфавитном* порядке. В результате на свет появился энциклопедический словарь.

6. На втором этапе Хр. Вольф предложил иной принцип всеобщей систематизации понятий – в порядке их внутренней связи, где каждое последующее понятие должно быть связано с предыдущим и одно предполагать другое. Если алфавитные энциклопедии представляли собой агрегат знаний, то Вольф намеревался выстроить свою систему в виде организма: «Системой поистине называется скопление, связанное между собой посредством собственных принципов» [7, с. 63].

Однако на деле Вольфу удалось воплотить свои грандиозные планы лишь частично. Он не сумел построить заявленную систему «строго доказательным дедуктивным методом». Более или менее успешно он реализовал лишь *отраслевой* принцип распределения понятий. С этой целью он выделил и описал несколько десятков наук. Но в рамках каждой такой науки он действовал не «строго доказательным дедуктивным методом», а его противоположностью – *методом философской эклектики*. Это значит, что очертания выделенных наук не имели у него четких границ. Преемственная связь между ними отсутствовала. Понятия распределялись произвольно, а их содержание излагалось догматическим способом, допускающим любые разрывы и перескоки мысли. «Все его заявления относительно ясности и отчетливости в понятиях и принципах, обоснованности и строгой доказательности связи между ними, его претензии на создание целостной и универсальной системы философского знания, построенной на основании единого и точного метода, во многом оказались не более чем декларацией о намерениях, выполненной крайне искусственным и внешним образом, с многочисленными огрехами и нестыковками как логического, так и содержательного порядка» [3, с. 18].

7. На третьем этапе был разработан принцип всеобщей систематизации понятий в порядке *логической преемственности их смысла*. В этом приняли участие все четыре представителя великой немецкой классической философии: Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель. Отправной точкой стал отказ всех четверых от вольфовской системы философии. Сам же принцип был сформулирован Иоганном Готлибом Фихте, а реализован Г.В.Ф. Гегелем.

8. В своей трехтомной «Энциклопедии философских наук» он разобрал все арсеналы мыслительных определений, которыми пользуется в своей работе человеческий разум, и выстроил их в порядке *логической преемственности их смысла*, где из одного понятия выводится смысл другого, из него – третьего и т.д. (Из «Энциклопедии...» вытекают и к ней сводятся все другие его произведения, в которых более подробным образом излагаются ее отдельные разделы). В итоге Гегель расставил все основные понятия по своим местам, в силу чего каждое из них раскрылось во всем богатстве своего содержания. Благодаря этому он, с одной стороны, навел порядок в сознании человека, а с другой, раскрыл строение самого человеческого *разума*.

9. С исторической точки зрения появление «Энциклопедии философских наук» представляло собой закономерное возрастное событие в жизни человечества – переход мышления со ступени рассудка на ступень разума. Достигается такой переход путем наведения порядка в том массиве многообразных знаний о мире, которые уже накоплены им (человечеством) и составляют имманентное содержание его духа. А сама процедура наведения порядка предстает как специальная наука, основы которой и были заложены Гегелем в его «Энциклопедии».

10. Разработанная Гегелем система понятий содержит в себе богатейший эвристический потенциал, который имеет большое значение для современного мира.

а) Она представляет собой первый набросок единой *научной картины мира*. В рамках

этой картины все частные науки получают свое определенное место, что позволяет каждой из них обрести свой внутренний *остов* – последовательный ряд несущих ее конструкцию понятий. Для частных наук в их нынешнем состоянии это далеко не лишнее приобретение. Достаточно полистать учебники, чтобы убедиться в том, что они представляют собой довольно архаичные образования, состоящие в основном из разнообразных сведений прикладного характера.

б) «Энциклопедия философских наук» – это единственное произведение на планете, в котором описывается *дерево понятий естественного человеческого разума*. В этом качестве она представляет собой новый образовательный предмет – науку о разуме, о той самой «гармошке в голове», которую необходимо иметь каждому человеку. Все частные науки только внедряют в сознание человека свои «объемы» знаний. Но ни одна из них не нацелена на наведение порядка в нем самом.

в) «Энциклопедия философских наук» Гегеля представляет собой всеобщий духовный знаменатель, показывающий единство всех людей планеты в качестве обладателей разума. Объединяющей основой каждого отдельного народа является его национальный язык. Для определенной группы народов такой основой выступает исповедуемая ими религия. А для всего человечества таким всеобщим духовным знаменателем является та данность, что все люди *разумны*.

г) Гегелевская система понятий необходима сегодня для всех тех специалистов, которые, так или иначе, работают над созданием искусственного интеллекта (разума). Описанное им *дерево понятий естественного человеческого разума*, играет в данном случае роль матрицы для разработки его искусственного аналога. Уже только по этой причине к «Энциклопедии философских наук» и другим произведениям Гегеля следовало бы отнестись с предельным вниманием.

11. Научная система Гегеля является не законченным делом одного философа, а научным направлением, которое требует своего дальнейшего развития, так как ее предметом является единый для всех стран и народов общечеловеческий разум. Все то, что успел в свое время сделать этот человек, обладавший абсолютным слухом на понятия, все то, что он разобрал и систематизировал, представляет для современной философии исключительный интерес.

Литература

1. Гегель, Г.В.Ф. Лекции по истории философии: соч. в 14 т. – М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1935. – Кн. 3. – Т. XI.
2. Христиан Вольф и философия в России / Редактор-составитель В.А. Жучков. – СПб., 2001.
3. Кант, И. Критика чистого разума: соч. в 6 т. – М., 1964. – Т. 3.
4. Кассирер, Э. Философия Просвещения. – М., 2004.
5. Крупнин, Г.Н. Философия Хр. Вольфа в контексте теоретической проблематики Нового времени / Г.Н. Крупнин // Философский век. Альманах 3. Хр. Вольф и русское вольфианство. К 275-летию Академии наук. – СПб., 1998. – С. 47–72.

FR. NIETZSCHE AND EMIL CIORAN – NOTES ON THE CONTEMPORARY NIHILISM

Gabriela Pohoățã

In philosophy, the relationship between a thinker and divinity is essential for defining his own identity and, implicitly, his general view of world. Nae Ionescu supports that there is no philosophic system completely finished that, sooner or later, will not arrive at a certain critical point to God, regardless if this God is matter, the Universe of the Pantheists, the supreme Idea of Good by Plato, etc.. All of them reach a certain dead-end, ultimate spring of life and reality [1, p. 116].

But, on the other hand, as E. Cioran writes, it is not easy to talk of God when you are not a believer, nor an atheist; and it is, without a shadow of doubt, our own tragedy, including here theologians as well, that we can be neither [2, p. 76].

The way in which this issue was approached until now determined specialized criticism to as-

sociate our two protagonist thinkers as landmarks of contemporary Nihilism: Fr. Nietzsche – German thinker who lived in the second half of the Nineteenth Century (1844–1900) and Emil Cioran – Romanian thinker (1911–1995), viewed as the greatest western Nihilist since Nietzsche [3, p. 57].

1. The aim of our paper is to analyze and clearly distinguish the two conceptions, using as a starting point their common views. Temperamentally similar, the two thinkers rank first of all as impeccable stylists, approaching philosophy not systematically, but fragmentarily. In this sense, Cioran follows honestly Nietzsche: for him philosophy is possible only as fragments, in the shape of an explosion. It is no longer possible to start conceiving one chapter after another, like a treatise. In this light, Nietzsche is appreciated as being highly liberating. He was, for Cioran, the one who sabotaged the academic philosophical style and threatened the idea of system. He was liberating, because after him there remains still a lot to be said. Now, confesses the Romanian philosopher, we all write only fragments, also when we write apparently coordinated books. That is also true for our type of civilization... In Nietzsche, in Dostoevski, all possible types of humanity and all types of experiences are present... The system has a totalitarian character, while the fragmentary thinking remains free [4, p. 201].

From this perspective, philosophy means for Cioran personal living, own experience; we could say even a dialogue with God. Regardless if he speaks about history, time or music, the one towards whom he directs his anger, epiphany or blasphemy at times, or brittle skepticism some other times, is God. Can one talk honestly about anything else than God and oneself? – asks Cioran. Here is the true question of his books, the one that must be searched between the lines. In general, what interested Cioran most is confession-philosophy. Therefore, the analogy with Augustine is inevitable [5].

But, beyond all resemblance with the way of thinking of one philosopher or another, the greatest influence ever exerted on Cioran was that of German philosophers belonging to the so called «life philosophy», such as Dilthey and Nietzsche. What brought Nietzsche even closer to Cioran was the fact that he was actually a «case», in the clinical sense of term. Cioran maintained that he is interested in everyone heading towards catastrophe and that he cannot admire anybody more than someone who was on the brink of disaster. That is the reason why he loved Nietzsche so much [4, p. 203].

Even if there are close connections between the two philosophers, the Nihilism of their ways of thinking is different. Nihilism proclaims «the nothingness», denies any transcendent value and does not pay any attention to wrecking and death.

2. Nihilism becomes a so called philosophical problematic *per se* starting with Fr. Nietzsche, who sees in the devaluation of values the logical result of more than two centuries of decadent western history. The concept of Nihilism sums up the diagnosis set by Nietzsche for the Western culture, i. e. the radical rejection of value, sense and desirability [6, p. 55].

Supreme values are devalued, the edifice of lies of the Christian way of thinking, lacking vigour, and the post Socrates philosophy are falling down.

The Christian Greek tradition bears within since forever this seed of Nihilism, whose fruit Nietzsche only observes. He even considers himself as going beyond of his contemporaries through this vision: The weak ones will reach despair due to this fact, the tough ones (the super-humans) will come to see the entire foretold ending of an order, towards a revaluation of values. Nietzsche's therapy is grounded on the proclamation of this phenomenon, which groups itself around the concept of the will to power. Nietzsche's philosophy reaches its pinnacle through its double vision of the *beyond-man* and the *eternal return*.

The concept of Nihilism was theorized by the German philosopher with much originality. Let us think, writes Nietzsche, about this idea in its most frightening form: the existence, as it is, with no direction, nor aim, but coming back, inevitably, without an end to Nothingness: «the eternal return». This means, for him, the most extreme form of Nihilism, the everlasting Nihilism or «the absurd» [7, p. 85].

Nietzsche hesitates between the postulation of a trans-historic truth – as is his assertion regarding the principle of the will to power – and some epistemological sorts of Nihilism, which doubt not only the possibility of truth, but even the need and the desire of truth. But what is most important, probably, is that Nietzsche introduces the idea that the truth belongs to human practice, as a movement

within a game where the rules are rather contingent than necessary. The evaluation of the claims for truth should be based on their effects and not on their capacity to represent a reality conceived as being separated from the human influence and independent of it.

The doctrine which made Nietzsche most famous probably is the rejection of what he calls «slave morality», meaning a traditional morality, which is rooted in the Christian spirituality and belongs to a weak crowd, whose interests were served by such values as pity, meekness and friendship.

The «Übermensch», i. e. the beyond-man, is the strong, creative individual which rises above slave morality, aiming at shaping new values and forging a new meaning of life out of the paradox and world confusion.

What Nietzsche metaphorically intends to narrate us is the history of the next two centuries. He wishes to describe things to come, things that, in his thought, cannot occur differently: the ascension of Nihilism [7, p. 86]. For him, Christianity has reached its end. Nihilism becomes more and more powerful. It is the void that comes to being when Christian values are in dissolution. «Since Copernicus, the man heads, with great velocity, from centre toward nothing» [7, p. 88].

He has lost his focal point, he killed God. In *The Gay Science* Nietzsche describes the «fool», the one that brings to the others the news of God's death.

If Nietzsche said that «God is dead», the man being now on his own account, for Emil Cioran nothing is more important than what is created in solitude, face to face with God, regardless if one is a believer or not [8, p. 99]. For him, in a certain sense, the last step of Nihilism means a sort of absorption into God.

It can be maintained that the Nihilism of the Romanian thinker gets transformed into mysticism. Nevertheless, the author says that he is not a Nihilist, although denial always tempted him [4, p. 193]. The feeling of nothingness tempted him since childhood, following an illumination that Cioran fails to define. Thus his atheism, proclaimed in his youth, conceals a great inquietude. His young age was marked by a reaction against the Church, as well as against God. He lacked faith, because he considered himself organically inapt to believe. From here stems his affirmation that he suffers from cureless doubt.

Driven by both the temptation of the Absolute and the persistent feeling of the void, Cioran could hope nevertheless that there are moments in which no matter how far away we are from faith, we don't picture a better interlocutor for us than God.

The Romanian thinker reaches a sort of ecstasy grace to some illuminating moments which led him to the knowledge of the supreme happiness Mystics were talking about. In this sense, he confesses that beyond this happiness, for which we are only exceptionally and only for a brief while called to witness, nothing possesses a true existence; we live in the realm of shadows. Anyway, if from heaven or from hell, one does not come back the same.

Mysticism is his major preoccupation, breathing through all his work: *Tears and Saints, On the Drawback of Being Born, On God*. Mysticism is for Cioran an exceptional experience. Somehow, he identifies himself with the blissfulness. It is an extreme experience which he seems to have lived more than once (four times, he confesses), maybe for converting to faith. But these experiences do not bring him to faith. He maintained that one can live such experiences with or without faith [9, p. 103].

We can say that Emil Cioran was a Mystic until a certain moment. Mystic void leads to Nothingness, but a type of Nothingness which, in the same time, means the All or the Being. Nothingness in Mysticism, says ..., is what starts after God, or, even better, after the divine – therefore we may speak here of a true osmosis between Nihilism and Mysticism.

In *Lacrimi și sfinți* («Tears and Saints»), Cioran, thinking of Nietzsche, writes that the author of *The Gay Science*, looking for the heaviest burden has found himself, and later in *Convorbiri cu Cioran* («Conversations with Cioran») we hear him concluding that ultimately he does not know more than two essential problems: how to bear life and how to bear oneself. There are no bigger difficulties, says the Romanian thinker [10, p. 47]. The starting point of Cioran's attitude should be traced back to a philosophy of fatalism. Anyway, his main thesis is the impuissance of the human being. Man is only the object of history, not its subject.

What really matters for the two thinkers is not so much the conscience of transcendence, but

the possibility of acceding to it through suffering; and perhaps this is the point where Nihilism occurs as problem for both. Under the reign of Nihilism, philosophy targets dark feelings: a «discontentment», a fear, the inquietude of living an obscure feeling of guilt. Valorising negative feelings and sad passions represent somehow the mystification by which Nihilism builds its power.

We consider that suffering is the common feature of Nietzsche's and Cioran's Nihilism. This form of spirituality is also the most accepted by a humanity which is haunted by its more or less imminent ruin.

But that what makes these two authors so great is mostly a pure metaphysical suffering generated by their incapacity to believe in the divine. The conscience of contradiction between knowing and feeling reaches at them dramatic dimensions. Nevertheless, there is some consolation in Emil Cioran's statement, that a man who does not believe in the drama of his conscience is a naive or in his confessing that if he would write another book, its title would be «Conscience as Fatality» [3, p. 52]. Thus the conscience of suffering brings the two thinkers closer. This could be also the solution for surpassing Nihilism, by means of the Nietzschean imperative, which proclaims that we must prove ourselves that we are destined to independence and to commanding [11, p. 105].

Literature

1. Ionescu, N. Lecture on Philosophy of Religion. – Cluj, 1993.
2. Cioran, E. On the Drawback of Being Born. – Bucharest, 1998.
3. Liiceanu, G. Apocalypse after Cioran. – Bucharest, 1995.
4. Conversation with Cioran. – Bucharest, 1993.
5. Augustin. Confessions. – Bucharest, 1998.
6. Nietzsche, Fr. Will Power. – Bucharest, 1999.
7. Nietzsche, Fr. Gay Science. – Bucharest, 2006.
8. Cioran, E. On God. – Bucharest, 1997.
9. Cioran, E. On the Whelm of Despair. – Bucharest, 1998.
10. Cioran, E. Tears and Saints. – Bucharest, 1996.
11. Nietzsche, Fr. Beyond Good and Evil. – Bucharest, 2006.

ТРАКТОВКА ПОНЯТИЯ «НИЧТО» В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Т.П. Короткая

Понятие «ничто» является одним из ключевых понятий онтологии. Чаще всего под ним понимают либо отсутствие определенных качеств, либо отсутствие бытия как такового. В историко-философском дискурсе – это понятие часто отождествлялось с понятием небытия и в качестве такового противопоставлялось понятиям бытие, сущее.

В христианстве утверждается, что Бог выступает как абсолютное бытие, Бог сотворил этот мир из ничего. В Библии, в книге Бытие, об этом говорится следующим образом: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт. 1,1). Не только христианство, но и все монотеистические религии настаивают на абсолютном различии Бога и мира, на невозможности вкладывать в идею Бога атрибутивные характеристики, качественные определения. Здесь содержится противопоставление и качественное отличие христианского учения от философии античности – при всей многомерности смыслового поля античной философии, для нее творение мира чаще всего выступает как оформление извечно существующей материи. Одна из ключевых проблем онтологии – проблема соотношения единого и многого - в христианстве решается таким образом – подлинным бытием обладает лишь Бог, тварное обладает бытием благодаря причастности Богу-творцу. Бог здесь не является «оформителем материи» в античном смысле слова, он является создателем, началом всего. Патристика использует термины античной философии для описания взаимоотношения Бога и мира. Важнейшими здесь становятся идеи апофатической теологии. Например, у Дионисия Ареопагита Бог является причиной всего. Однако адекватно выразить

суть Бога можно лишь путем отрицания любых характеристик, поскольку Бог превосходит любые качественные характеристики, например, употребление по отношению к Богу таких понятий как Благо, красота, сущее будет недостаточным, поскольку он есть сверхблаго, сверхсущее и т.п. [4, с. 408]. В определенном смысле Бог есть ничто, но ничто, содержащее в себе все смыслы, постичь которые можно лишь путем мистики, озарения, а не рационально, понятийно.

Понятие «ничто» становится важнейшим у русских мыслителей конца XIX – начала XX века. В этой связи, например, С.Н. Булгаков писал: «нужна величайшая сосредоточенность внимания именно при анализе этого учения о божественном Ничто, ибо в этой изначальной интуиции предопределяется уже основной строй религиозного мировоззрения. Можно сказать, что религиозная философия не знает более центральной проблемы нежели о смысле божественного Ничто» [3, с. 244]. Надо отметить, что в религиозной философии уточняются, детализируются идеи, представленные в Библии, патристике. Это именно философские идеи по поводу взаимоотношения Бога и мира, которые не всегда строго следуют христианской традиции. Поэтому русские философы опираются в данном случае не только на патристическое наследие, но на мистические учения Каббалы, немецкую средневековую мистику Я. Беме, И. Экхарта, немецкий романтизм начала XIX. века в лице Ф. Баадера, а также философские идеи Ф. Шеллинга. Их построения поэтому не всегда строго следуют догматике православия, они есть, если выражаться языком богословия «теологумены», т.е. частные мнения, или по-другому говоря, философские размышления об истинах христианской веры. Творение мира из ничего понимается как имеющее несколько ступеней. На первой ступени происходит динамическое движение внутри Бога — создается некая праматерия тварности, некое иное внутри Бога. Вторая ступень предстает как отпадение этой праматерии от Бога и создание тем самым мира, тварного. В Каббале это идея цимцума – божественного сжатия, умаления, которая получает свое развитие в теософии Я. Беме, а затем в философии Ф. Шеллинга. Я. Беме говорит о божественной основе, божественном *Ungrunde*, подоснове, истоке в Боге. Л.Фейербах дал в свое время яркую оценку как вообще учению о различении в Боге «темного истока», так непосредственно личности и учению Я. Беме. «У Я. Беме – глубоко-религиозная душа... Но в то же время в его религиозное сознание проникло то значение природы, которое она приобрела за последнее время благодаря изучению естественных наук... Природа вселила в душу Беме противоречие, и он должен был усмотреть это противоречие в самом Боге... он должен был различать в самом Боге кроткое, благодетельное и суровое, карающее существо» [5, с. 126–127].

Эти идеи развивает В.С. Соловьев, вводя различие «отрицательного ничто» и «положительного ничто» или всеединства. «Отрицательное ничто» трактуется как «чистое бытие», которое лишено всех положительных определений. Второе значение ничто связано у Соловьева с его трактовкой абсолюта; Бог определяется Соловьевым как положительное ничто: абсолют есть более чем бытие – он есть то, что обладает бытием – субъект бытия, сущее, он есть все и ничто, Абсолют по Соловьеву есть вечное всеединое или «Единое и все». Из этого вытекает тот момент, что всеединство или абсолют содержит в себе множественность, всю мировую данность. Поэтому в Абсолюте Соловьев выделяет два полюса – первый представляет собой свободу от всяких форм, второй – содержит всю множественность форм. В Абсолюте, таким образом, содержится положительная потенция бытия, т.е. Бог и отрицательная потенция бытия – хаос или первоматерия. Второй полюс является у Соловьева становящимся всеединым, начало творения мира трактуется Соловьевым как отпадение первоматерии или души мира от Бога. Мировая история понимается как богочеловеческий процесс, т.е. процесс возвращения мира к Богу. Для описания этого процесса Соловьев вводит понятие София. София в построениях русских философов, как правило, и трансцендентна миру и имманентна ему. София является и идеей Бога (принадлежит Богу в этом качестве) и она же представляет собой идеальное божественное начало в самом мире. София – нечто аналогичное понятию Мировой души у неоплатоников и энтелехии Аристотеля. София выступает как начало, организующее множественный мир, как идеальная основа мира, как первообраз для множественного материального мира. Она является неким основополагающим эйдосом, архетипом, который должен воплотиться в разнообразных конкретных формах. Именно в процессе развития человечества и мира в целом происходит реа-

лизация этого «эталона» в историческую и космическую жизнь. Последующие русские мыслители углубляли и развивали учение о Софии. Детальную разработку оно получило у С.Н. Булгакова, виднейшего представителя софианского направления в русской философии. В философии С.Н. Булгакова сам переход от Абсолютного к относительному трактуется при помощи введения различия в понимание ничто. Булгаков различает такие понятия как ничто в смысле укон и ничто в смысле меон. Первое понимание есть чистое отрицание, второе – указывает на ничто как обладающего потенцией бытия. Творение мира понимается Булгаковым как переход ничто в смысле укона в ничто, понятое как мэон. Здесь Булгаков наследует идею Соловьева об Абсолюте как всеединстве. Он развивает более глубоко и последовательно соловьевское учение о Софии. Софию Булгаков трактует как предвечный божий замысел о мире и человеке. Философ называл себя религиозным материалистом: ведь София не только понятие, но и телесность, материя. Она, таким образом, есть единство материи и идеи. Поэтому сам мир понимается как живой духовный организм, в основе которого лежит «духовная телесность», своеобразное единство идеи и вещи. Осмысленностью, «выразительностью» обладает не только социокультурное пространство, но и космос в целом. Разные пласты реальности есть определенные уровни смыслового оформления. Такое понимание мира близко не строго научному, а именно художественному мировосприятию – мир предстает как живой пульсирующий космос, пронизанный витальными энергиями, а не как пустое и холодное пространство постдекартовской философии и физики.

Иную, отличную от софиологической, трактовку ничто дает Н.А.Бердяев. Бердяев в данном вопросе также опирается на мистическую традицию, в частности, учение Я. Беме, но дает свою интерпретацию этого учения. Для Бердяева *Ungrund* становится символом не природы, как у Беме, а символом свободы. «Я склонен истолковывать *Ungrund*, – подчеркивал философ, – как изначальную, не детерминированную даже Богом меоническую свободу» [2, с. 57]. Следовательно, данное определение *Ungrund* как безосновной ничем не детерминированной свободы позволяет приписывать последней роль, которая в других системах религиозной философии отводится природе. Бердяев в отличие от Беме ставит само это Ничто, *Ungrund* понимаемое как свобода, вне Бога. Следствием этого является утверждение философа о том, что Бог рождается из свободы. Это дает возможность описания развития и становления в самом Боге. Поскольку же *Ungrund*, Ничто предстают как символ свободы, постольку для Бердяева сама проблема взаимоотношения Бога и мира, творца и творения толкуется не как переход от бесконечного к конечному, от Единого к множому, т.е не как проблема возникновения «чтойности», природы, вещи, а как проблема аксиологическая – совмещение свободы и добра, происхождения зла, теодицеи. Развитие мира и развитие человека описываются философом как «диалектика божественного и человеческого», как взаимоотношение добра и зла, свободы и божественной благодати, свободы и ценности. В отличие от Дионисия Ареопагита он ставит во главу угла проблемы этического порядка, а не проблемы отношения бытия и разума. Поэтому для Бердяева именно история является тем полем, где разыгрывается драма взаимоотношений добра и зла. Философ подчеркивает в этой связи, что «христианская метафизика есть не онтология, как пытались ее построить на почве греческой философии, а, прежде всего, философия истории, она мессианична и пророческа... Бесконечность исторического процесса лишает историю смысла и ввергает в процесс космический с его круговращением» [1, с. 341]. Следует отметить, что это предполагает своеобразный акосмизм построений философа, «тварное», природное предстает в его интерпретации как обладающее иррациональной непросветленной свободой. Подлинная христианская философия, по мнению Бердяева, должна стать сознательно антропологической. Поэтому он переосмысливает саму идею творения – ведь Бог понятый как подлинная свобода, как дух отсутствует в природном мире. Его «местонахождение» – личность, человек. Именно от человека зависит судьба мира – либо он останется в состоянии объективации, зла, греха, либо благодаря творчеству, духовным устремлениям человека и сам мир станет духовным. «...Новая эпоха Духа предполагает тотальное изменение человека... Это есть прежде всего появление новых душ... Поэтому социальное движение без духовного движения бессильно и может оказаться возобновлением старого в новой лишь одежде» [1, с. 352]. Бердяев утверждает, что миротво-

рение не закончилось, оно продолжается как творческое деяние человека в мире, как проявление его свободы, что следует понимать, по утверждению философа, как восьмой день творения.

Литература

1. Бердяев, Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. – М., 1993.
2. Бердяев, Н.А. Из этюдов о Я. Беме // Путь. – 1930. – № 20.
3. Булгаков, С.Н. Отрицательное богословие // Вопросы философии и психологии. – 1915. – Кн. 193.
4. Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье / Д. Антисери, Дж. Реале. – СПб., 2001.
5. Фейербах, Л. Избранные философские произведения. – М., 1955. – Т. 2.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ Н.А. БЕРДЯЕВА

Н.А. Никонович

В современной философской мысли актуализируется идея «конца истории», что связано с работами Ф. Фукуямы и ряда других авторов, в силу чего является актуальным анализ концепций философии истории, в которых присутствует данная идея. Одним из таких авторов является Н.А. Бердяев.

Философской мысли Н.А. Бердяева не чужда историософская проблематика. Работа «Смысл истории», в основу которой легли лекции, прочитанные Н.А. Бердяевым в Москве в 1919–1920 годах, целиком посвящена философскому постижению истории. На философию истории Н.А. Бердяева значительное влияние оказал его «персоналитический экзистенциализм». Сама история рассматривается лишь как одно из измерений бытия человеческой экзистенции.

Значительной в плане разработки историософских вопросов является работа Н.А. Бердяева «Судьба человека в современном мире» [2]. Эта работа – попытка обрисовать современной мыслителю эпохи в социально-историческом измерении. То, что румынский ученый М. Элиаде назвал «ужасом истории», у Н.А. Бердяева выражено в давящей силе объективации.

Вся работа «Смысл истории» посвящена историософской проблематике, понимаемой предельно широко – концепты *Бог, история, человек* оказываются взаимосвязанными. Эта работа посвящена осмыслению понятия истории, его развитию, завершению и трансценденсу, «эманации» исторического в культурно-социальных феноменах. В работе раскрывается понимание исторического как такового. Мыслитель видит в нем скрытое нуминозное начало, он привносит в историю метаисторический элемент. «Нельзя смотреть на "историческое" как на реальность материального порядка... "Историческое" есть некоторый спецификум, реальность особого рода, особая ступень бытия», – полагает мыслитель [1, с. 12]. Очевидно, самой значительной мыслью Н.А. Бердяева о природе исторического является мысль о том, что историческое есть ноумен [1, с. 15]. Н.А. Бердяев выделяет историческое бытие как реальность особого порядка, как нередуцируемую к какому либо основанию. «Сущность мира» оказывается репрезентированной в истории; историческое предстает как «откровение о ноуменальной действительности». В представлении о том, что историческое обнаруживает себя в конкретном, Н.А. Бердяев сближается с представителем баденской школы неокантианства Г. Риккертом, однако он идет дальше и вносит элементы антропологизма в свою концепцию истории. Здесь наиболее отчетливо виден персонализм Н.А. Бердяева, его интенция на привнесение в историю человеческого измерения. Человек по своей сути историчен, историческое и собственно человеческое начала совпадают. История происходит в самой человеческой личности. «Глубина времен есть глубочайшие сокровенные пласты внутри самого человека», – пишет автор [1, с. 19].

Интересна мысль Н.А. Бердяева о том, что философия истории нуждается в собственной теории познания. В качестве предпосылок к такой гносеологии может быть рассмотрена трехчленная периодизация Н.А. Бердяева, которая характеризует ступени восхождения к историче-

скому в разные периоды. В первом периоде познание исторического еще отсутствует, это период статики; второй период – это период кризиса «раздвоения», «рефлексии исторического познания» [1, с. 5]. Однако и в нем так же не зарождается философия истории в силу противопоставления субъекту историческому объекту. И только третий период ознаменован «возвращением к историческому». Этот период напоминает первый, с той разницей, что целостность исторического познания обретается через прохождение рефлексии.

Концепция философии истории Н.А. Бердяева является в своей сути христианской, что было отмечено рядом исследователей [3]. Фактом явления Христа задается, по Н.А. Бердяеву, парадигма христианской философии истории. Его неповторимость вносит динамизм в историю, в отличие от статистического восприятия истории. Именно здесь история становится наделенной превосходящим ее смыслом, цикличности приходит конец. Христианство, по мысли Н.А. Бердяева, положило конец «дурной бесконечности», вечной повторяемости. Интересна и мысль Н.А. Бердяева о том, что драма истории, переживаемая человеком, есть также и драма Божества. Эта мысль отличает Н.А. Бердяева от ортодоксального христианства. «Госка Бога по своему иному», – причина создания тварного мира.

Следует отметить то огромное влияние, которое оказала на Н.А. Бердяева средневековая немецкая мысль в лице Я. Беме, А. Силезиуса и др. Понятие Я. Беме «Ungrund», которое Н.А. Бердяев переводит как «Бездна», «Безосновность», является, согласно русскому мыслителю, «темной природой» Бога.

Таким образом, смысл историософской концепции Н.А. Бердяева заключается в интенции выхода истории к завершающему концу, который придаст бы ей цель и смысл. Историю наделяет смыслом ее завершение. Историософия русского мыслителя модифицируется в эсхатологию с отчетливо выраженной идеей конца. Модель философии истории Н.А. Бердяева можно обозначить как метаисторическую.

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г09–195 от 15.04.2009 г.

Литература

1. Бердяев, Н. Смысл истории. – М., 1990.
2. Бердяев, Н.А. Судьба человека в современном мире // Философия свободного духа. – М., 1999.
3. Фон Вригт, Г.Х. Три мыслителя. – СПб., 2000.

ФИЛОСОФИЯ ДИАЛОГА МАРТИНА БУБЕРА

И.О. Шафаревич

Мартин Бубер – один из представителей философии диалогизма XX века. Фактически, мыслитель первый ввел тему диалога в философию, и сквозь ее призму рассматривал все остальные философские темы.

Проблема творчества Мартина Бубера сегодня является наиболее значимым объектом исследования в различных сферах гуманитарного знания. Уникальность философии Бубера заключается в принадлежности его к двум культурным различным традициям: европейской и иудаистской. Бубер полагал, что наиболее общие положения христианства и иудаизма могут способствовать взаимному диалогу между этими конфессиями и решению межэтнических конфликтов.

Вершина творчества Бубера – книга «Я и Ты», вышедшая в 1922 году в Берлине. Центральная тема произведения – бытие как диалог человека с Богом, человека с миром. В этой работе Бубер выделяет два типа отношений человека к миру. Первый тип – это отношение «Я–Оно». В этом отношении «Оно» – это мир «бездушных» объектов познания, противостоящих человеку и равнодушных по отношению к нему. «Мир не сопричастен процессу познания. Он позволяет изучать себя, но ему нет до этого дела...» [2, с. 296]. Отношение «Я–Оно» полагает

мир как инструмент, как средство и способ удовлетворение своих желаний и стремлений.

И совсем другое отношение – «Я – Ты». Мир предстает в виде живого существа, к которому не применимы категории «средства», «полезности». Это выход из одиночества, так как одиночество и возможно только в обыденной реальности. Сфера «Ты» – это бунт против повседневности, в которой невозможно непосредственное отношение с миром по принципу «Я – Ты». Что не менее важно, в сфере «Ты» всегда присутствует взаимность, а значит и – равноценность, равнозначность. Поэтому Бубер и считает, что в границах отношения «Я – Ты» всегда присутствует любовь, ни ненависти, ни равнодушия здесь не бывает. Как пишет в своей статье о Бубере Т.П. Лифинцева, «идея абсолютной равнозначности Я и Ты – субъекта и объекта – это и есть, по существу открытие Бубера... именно у Бубера диалогизм становится онтологическим, именно он разрабатывает учение о "встрече" и диалоге с наибольшей обстоятельностью» [5, с. 4].

Бубер различает три вида диалога: «подлинный», «технический» и «монолог, замаскированный под диалог». Настоящий диалог встречается достаточно редко. В нем каждый из участников рассматривает собеседника только как личность. «Технический» диалог преследует цель обеспечить согласование действий индивидов их слаженность в достижении цели. Третий вид – «замаскированный монолог» – это попытка утвердиться за счет своего собеседника, создать впечатление, подчеркнуть свой авторитет, «дружеский разговор, в котором каждый считает себя абсолютной и законной величиной, а другого – относительной и сомнительной; беседа влюбленных, в которой каждая из сторон наслаждается величию своей души и ее драгоценным переживанием...» [1, с. 109].

Буберовское отношение «Я–Оно» построено по схеме субъект-объектных отношений в процессе познания, где в качестве объекта могут выступать не только различные вещи и предметы, окружающие человека, но и сам человек. Этот тип отношений можно квалифицировать как овеществление межчеловеческих отношений. Другие в таком случае рассматриваются как объекты потребительского, инструментального, манипуляторного и утилитарного подхода; отношение к миру полностью монологизировано, отчуждение реальности от личности достигает своей вершины.

Описанное Бубером отношение «Я – Ты» построено совсем по другим принципам. Другой (другие) в этом случае рассматривается как себе подобное существо – человек, в равной степени наделенный живой субъективностью. Отношение к другой личности персонализировано. Другой человек здесь выступает в качестве конечной цели, а не средством для достижений определенной личной цели. Инструментализм и утилитаризм в этом случае заменяется определенным бескорыстием и альтруизмом. Участник такого типа общения стоит перед двумя задачами: с одной стороны – понять партнера, вникнуть в его внутренний мир; с другой стороны, он стремится быть адекватно понятым со стороны партнера общения. Так Бубер пишет: «Тот, кто говорит Ты, не обладает никаким Нечто как объектом. Ибо там, где есть Нечто, есть и другое Нечто; каждое Оно граничит с другими Оно; Оно существует лишь в силу того, что граничит с другими. Но когда говорится Ты, нет никакого Нечто. Ты безгранично... Тот, кто говорит Ты, не обладает никаким Нечто, он не обладает ничем. Но он со-стоит в отношении» [2, с. 25].

Но в отличие от других философов-экзистенциалистов, Бубер понимал под Другим не только человека, но и животных, растения, мир произведений искусства. Вот как Бубер описывает свою встречу с «Ты» в послесловии к «Я и Ты»: «В наше понятие растения входит то, что оно не может реагировать на наше действие, не может "ответить". Однако это не означает, что здесь нам совершенно не уделено никакой взаимности. Деяния или соотнесения отдельного существа здесь, разумеется, нет, однако есть взаимность самого бытия, взаимность, суцая в бытии, и никакая иная. Живая цельность и единство дерева, которые ускользают от взгляда того, кто лишь исследует, и раскрываются тому, кто говорит Ты, присутствуют именно тогда, когда он присутствует, он дает дереву проявлять эту живую цельность и единство, и теперь дерево, суцее в бытии, ее проявляет» [1, с. 124].

Но главное все-таки для Бубера – отношение между человеком и человеком. И здесь особое значение приобретает сфера «между», которая характеризуется своей причастностью к

межчеловеческому событию. Так, диалог осуществляется не в участниках диалога, а между участника диалога. Сам Бубер говорит: «По ту сторону субъективного, по эту сторону объективного, на узкой кромке, где встречаются Я и Ты, лежит область Между» [2, с. 142]. Эта сфера «между» предстает как место и носитель межчеловеческой субъективности. Жизнь, считает Бубер, это и есть комплекс межличностных отношений, главное в котором обращаться, взывать к Другому и отвечать на зов Другого. В буберовской теории диалога нет самостоятельных понятий «Я» или «Ты». «Я» и «Ты» появляются только в отношении между ними. Они определяют друг друга, воздействуют друг на друга и не могут существовать друг без друга.

Бубер, как известно, различает два отношения: «Я – Оно» и «Я – Ты». Он считает «Я–Ты» первичным и основным отношением, потому что полноценное и самодостаточное Я формируется именно в рамках именно этого отношения: «Я основа слова Я – Ты проявляется как личность и осознает себя как субъективность» [2, с. 69]. Отношениям «Я – Ты» не предшествует опыт и знания из прошлого, они существуют только в настоящем. Первое отношение предполагает «Я» как индивидуума, второе «Я» как личность. В случае «Я–Оно» индивидуум самоопределяется посредством других, в случае же «Я–Ты» личность определяется через непосредственный контакт с другими, которые воспринимаются как «Ты».

«Диалог и разговор с самим собой умолкают. Без Ты, но и без Я маршируют связанные друг с другом люди – слева те, кто хочет устранить память, справа те, кто хочет ее регулировать, – в разделенных враждой толпах, продвигаясь вместе к бездне» [2, с. 98].

Таким образом, философию Бубера можно рассматривать как целостную систему. Тем не менее, применение разработанных им понятий «Я – Ты» и «Я – Оно» к различным сферам философского знания оказывается вполне возможным и оправданным. Бубер отказывается от строгого рационализма для того, чтобы показать целостность и конкретность бытия человека в этом мире.

Литература

1. Бубер, М. Два образа веры. – М., 1995.
2. Бубер, М. Я и Ты / пер. Н. Файнгольда // Альманах «Квинтэссенция»; под ред. В.И. Мудрагея. – М., 1992.
3. Гуревич, П.С. Экзистенциализм Бубера // Альманах «Квинтэссенция»; под ред. В.И. Мудрагея. – М., 1992.
4. Демидов, А.Б. Феномены человеческого бытия. – Минск, 1997.
5. Лифинцева, Т.П. Философия диалога Мартина Бубера. – М., 1999.

НОМАДОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ ДЕЛЁЗА И ГОРИЗОНТЫ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

К.А. Семенюк

По «странному стечению обстоятельств» западноевропейский философский дискурс, который на протяжении двух с лишком тысячелетий формировался под знаком тождества, стремился к «слиянности» мышления и бытия, человека и Бога, субъекта и объекта, вот уже полтора столетия как пытается от него откеститься. Стоило ли отыскивать дом бытия, свой собственный дом, чтобы в итоге объявить себя номадом без рода, без племени? Какова причина этого поворота? Только ли дело в попытках «спасти неповторимый внутренний мир субъекта от диктата внешних сил. Человеческую индивидуальность – от диктата всеобщего, свободу и творчество – от регламентации, чувства – от рассудочных форм» [1, с. 163]. Насколько был радикален этот поворот и каковы его культурные последствия? Вопросы эти не новы и составляют уже своеобразный интеллектуальный фон затянувшегося синдрома *fin de siècle*. Без претензии на окончательное и всеобъемлющее решение подобных вопросов, в рамках данной статьи предпринимается попытка раскрыть лишь некоторые аспекты, касающиеся метафорического и мифологического контекстов существования постмодернистской философии в современной куль-

туре. В этой связи автор обращается к одному из значимых понятий постмодернистского дискурса – «номадической сингулярности» Жюльена Делёза, в котором, на его взгляд, имплицитно содержится объяснение причин состояния современной философии и современной культуры.

Фигура Делёза представляет безусловный интерес, как для историка философии, так и для историка культуры или искусствоведа. Будучи одним из гуру современного философского mainstream'a, он, тем не менее, стоит несколько особняком. В отличие от дерридианской программы деконструкции, с которой обычно ассоциируется постмодернистская философия, Делёз в гораздо меньшей степени был ориентирован на лингвистические проблемы. Введение им понятия «номадической сингулярности» (кочующей доиндивидуальной единичности), которая противопоставляется им как субъекту классики, так и структуралистским теориям, выводит его за границы постструктуралистских исканий Деррида, Барта, Фуко, Лиотара и др. Это, с известными оговорками, «маргинальное» положение Делёза в постмодернистском ряду делает его философию интересной в качестве опорной точки в рефлексии о культуре, сосредоточившейся именно на «окраинном», маргинальном.

Номадологический проект, разработанный Делёзом вместе со своим многолетним соавтором Феликсом Гваттари, предполагает различие двух типов культур, сосуществующих в наши дни – «оседлую» и «кочевую». Первый тип культуры тяготеет к классическим образцам искусства, основанным на платоновской идее мимесиса, родственным классическим философским теориям представления, так как оно подражает природе, являясь по сути всего лишь ее дубликатом, фотографией. «Оседлая» западная культура, конечно же, еще не до конца себя исчерпала. Но, по мнению Делёза, у нее нет будущего. Искусство этого типа культуры становится пресным, эпигонским по сравнению с искусством нарождающейся кочевой культуры. «Ризома», с которой Делёз ассоциирует нарождающуюся кочевую культуру, не содержит в себе никакого стержневого корня, она растет «разом во все стороны» и в этом смысле она абсолютно нелинейна, а потому и практически неуничтожима. «Ризома» не имеет не только семантического центра, но и единого кода, который мог бы оказывать центрирующее действие. Целостность «ризомы» обеспечивается не жесткой структурой, иерархией и четко организованным порядком, но, наоборот, внутренне присущей ей нестабильностью. Ризоморфная среда, таким образом, получает огромный творческий стимул к самоорганизации. В бытии ризоморфной среды статика невозможна, так как эта среда есть нечто бесконечно изменчивое. Для «ризомы» не страшны разрывы, поскольку именно благодаря разрывам она и существует как таковая. Мы можем разорвать ризому в любом месте и перестроиться на другую линию функционирования, подобно тому как, читая в Интернете новости, мы, перескакивая от ссылки к ссылке, пишем какую-то совершенно бесконечную историю. Таким образом, ризома – среда принципиально открытая во всех возможных смыслах. Ризома растет и развивается как бы из «середины», а потому не имеет ни начала, ни конца и организуется по принципу «нон-селекции», т.е. среди виртуальных структур «ризомы» мы не можем выделить какую-то в качестве доминантной. Все ответвления «ризомы» в любой момент могут переплетаться самым непредсказуемым образом, образуя временные «плато».

Проект Делёза часто воспринимается критикой постмодернизма как обширный культурный канцероматоз, в который как бы вовлечена современная культура, так как нефинальность и нонселекция ризомы чем-то сродни недифференцируемому раку, т.е. тому виду и стадии заболевания, когда материнская опухоль пускает метастазы во все близлежащие ткани и когда уже невозможно отличить ткань одного органа от другого (литературу от литературной критики, например). Бесконтрольно делящаяся и разрастающаяся, ризоморфная кочующая современная культура смешивает все ценности, традиции, в их кошмарном симбиозе. Однако целью проекта был именно вывод человека за рамки жестко заданных границ пространства и времени, чтобы подобно океану деструктурированный Соляриса из фильма Тарковского, подарить возможность повторения неповторимого. Поэтому Делёз так активно использует ницшеанскую идею Вечного Возвращения и интерпретирует Вечное Возвращение как победу над временем и очевидностью законов природы, как «протест против времени и "было" и стремление воли изменить порядок вещей...» [1, с. 167]

Этот бунт против неизбежности, многократно повторялся под тем или иным обликом в истории культуры. И если говорить о западноевропейской культуре, то одной из ее мифологических доминант всегда был миф о бунтаре (вспомнить хотя бы героев Камю или Сартра), отказавшемся от рода и племени ради собственного, уникального пути. В самом архетипичном виде этот миф отразился в евангельской притче о блудном сыне. С героем этой притчи в западной традиции ассоциировалось человечество, отпавшее от божественной благодати и пожелавшее искать собственного пути.

Данная метафорическая аналогия, конечно же, не сможет заменить логического объяснения, но позволяет высветить те стороны сокровенного культурного подсознания, которые не всегда очевидны – бунт неклассической философии против логоцентризма классики проигрывает старый миф о блудном сыне. Как это может сказаться на культуре, «гибель» которой теперь так модно предрекать?

Да, действительно, «культура – это вся сфера бытия и деятельности человека, включая ее результаты, иницируемая и направляемая Духом, и, соответственно, ориентированная (осознанно или бессознательно), только и исключительно на творческую, нравственно полноценную, духовно наполненную жизнь» [2, с. 556]. Постмодернистская же философия с ее обостренным желанием стереть все бинарные оппозиции, с ее отрицанием идеального (ведь «платонизм нужно перевернуть вверх ногами» [3, с. 226]), редуцирует человека к телу, что заводит философские и культурные поиски в тупик. Однако если вспомнить о том, что вся постмодернистская философия была замешана на эстетике (недаром Бодрийяр говорит о трансэстетике, как одной из характеристик современной культуры), то возникает один очень важный момент в анализе номадизма. Именно на примере искусства Делёз парадоксальным образом утверждает уникальность духовного. Как пишет Е.В. Марева, «перечитать роман или заново посмотреть любимый фильм – это значит погрузиться в ту же самую реальность. Искусство, подобно памяти, демонстрирует возможность повторения неповторимого и служит примером универсальности уникального. Особенное как неповторимое, рассчитанное на бесконечное повторение, проявляет себя именно в области духа» [1, с. 168–169]. Это означает, что существует сфера, в которую бездомный номад будет приносить именно ценности Духа, развивая культуру, а не уничтожая ее.

Таким образом, Делёзовский номадизм, будучи одной из ярких метафор современной культуры, проистекающий из вечного желания человечества жить согласно своему разумению (что чревато, безусловно, растратой культурных ценностей, этическим релятивизмом, смертью искусства и т.д.) утверждает вовсе не бесцельные скитания оставленного Духом тела, а во многом трагичный, духовный поиск человека на пути культурного развития.

Литература

1. Мареева, Е.И. Ж. Делёз как историк философии // Вопросы философии. – 2003. – № 8.
2. Бычков, В., Бычкова Л. Предельные метаморфозы культуры – итог XX века // Лексикон неклассики. Художественно-эстетическая культура XX века. – М., 2003.
3. Делёз, Ж. Платон и симулякр // Интенциональность и интертекстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск, 1998.

1.3. ЗНАЧЕНИЕ ЛОКАЛЬНОГО ОПЫТА В УНИВЕРСАЛЬНОМ ФИЛОСОФСКОМ ПРОЦЕССЕ

НАЦИОНАЛЬНАЯ И УНИВЕРСАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ПЕРЕД ГЛОБАЛЬНЫМИ ВЫЗОВАМИ СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ

Петко Ганчев

Бесспорен факт, что в последние десятилетия XX-го и в начале XXI века, в силу своего инерционного исторического движения, человечество зашло глубоко в зону глобального риска,

о котором еще в 70-е гг. XX века начали предупреждать ученые «Римского клуба» и который, наконец, был осознан ведущими политиками мира и ощущается всеми разумными людьми на планете.

Разразившийся несколько лет назад мировой финансовый и экономический кризис, который потряс большинство стран, придерживающихся доминирующих с начала 80-х годов XX века принципов неолиберализма, т.е. универсального маркетинга, не просто представляет собой верхушку айсберга, который сделал глубокую пробоину в корабле мировой цивилизации. Он дает жесткое предупреждение, что если не будут сделаны своевременные и радикальные коррективы в историческом курсе человечества, его ждут еще более масштабные катастрофические катаклизмы.

К сожалению, попытки лидеров ведущих государств мира в разных форматах – G-8 и G-20 – сделать что-либо, не привели к ощутимым результатам, и это во многом потому, что они не вышли из идейного гипноза неолиберализма и не осмелились выработать программы радикальной перемены глобального курса исторического движения человечества. Причины у этого разные, но, прежде всего, они заключаются в том, что в публичном пространстве не был выработан единый целостный диалектический подход к пониманию накопившихся мировых проблем. Другими словами, человечество не выработало адекватной философии, которая могла бы содействовать пониманию единства и синергии взаимодействия глобальных вызовов и угроз и поиска верных решений.

В то же время, на фоне глобального кризиса, который не может устраниться сам собой, почти каждый день мировые медиа «выхватывают» в поле зрения то одно, то другое кризисное явление: например, продолжающееся таяние ледников Антарктиды, исчезающие каждый год десятки и сотни видов животных и растений, лесные пожары, ураганы, наводнения и землетрясения, уносящие тысячи жизней террористические акты. С другой стороны, достоянием публики становятся изображения сногшибательных коттеджей, замков, яхт, принадлежащих мультимиллионерам и миллиардерам, новости о коррупционных скандалах на сотни миллионов долларов, и о находящихся в средневековой бедности и отсталости миллиардах людей в Азии, Африке, Латинской Америке. Для внешних наблюдателей – это калейдоскоп, причудливая мозаика жизни планеты. Конечно, раздаются и призывы о помощи людям, переживающим гуманитарную катастрофу, но масштабы этих явлений с каждым годом нарастают, и для каждого разумно мыслящего человека ясно, что в мире сложились устрашающие тенденции. При этом человечество не только не помогает пострадавшим в должной мере, но в скором времени и вообще не будет в состоянии им помочь.

В сущности, все эти явления глубоко взаимосвязаны. И именно они создают ощущение приближающейся глобальной катастрофы. Потому что зона глобального риска, в которую вошло человечество, является и зоной глобальных неравновесий, которые, синергетически взаимодействуя, усиливают эффект, обозначаемый как вызов и угроза.

Эти глобальные неравновесия, угрозы и вызовы впервые за всю историю человека разумного выдвинули перед ним судьбоносный вопрос «Быть или не быть?»

На первом месте по степени тяжести последствий для цивилизации и жизни на планете Земля, безусловно, находится экологический дисбаланс между социумом и окружающей средой. Масштабы этого дисбаланса стали катастрофическими вследствие многосторонней уничтожающей, разрушающей и загрязняющей деятельности человечества, которая ведется не только и не столько для удовлетворения разумных жизненных потребностей людей, но для накопления вещного богатства нескольких процентов миллиардеров и миллионеров. Кроме того, если цивилизация продолжит следовать тем образцам потребления ресурсов, которым следует 12–15% населения Земли, живущие в Северной Америке и Европе, то в следующие десятилетия людям понадобятся четыре такие планеты, как Земля. На самом деле, с уверенностью можно предсказывать нарастание в ближайшие годы природных катаклизмов разного характера, потому что живая система Земли – литосфера, гидросфера, атмосфера и так называемая ноосфера, т.е. человеческая цивилизация, находившаяся до середины прошлого века в равновесном состоянии и обладавшая способностью компенсировать те или другие нарушения целост-

ности, – уже вошла в состояние глубокого дисбаланса, расстройтва.

На втором месте по производству негативных эффектов, угрожающих будущему цивилизации, находится усугубляющаяся бедность огромной части человечества. По разным данным, около 1,5 млрд. человек из нынешних 7 млрд. на планете живут менее чем на один доллар в день. Примерно такое же количество людей не имеет доступа к чистой питьевой воде. Примерно такое же количество людей неграмотно. Но именно за счет народов и стран с самым бедным населением происходит демографический бум, наблюдается нарастание демографического дисбаланса с развитыми странами. Этот факт не только иллюстрирует действие биологического закона динамики популяции, но объясняет и множество других явлений. Потому что именно такие бедные неграмотные слои населения уничтожают по разным мотивам природу, выращивают наркотические культуры, пополняют ряды преступников и террористов и тем самым являются инструментом обогащения элит, будь то исламского или западного мира.

На третьем месте, как фактор создающий напряжение по всему пространству человеческой цивилизации, – культурные неравновесия. Уже несколько десятилетий как нарастает волна процессов глобализации, в результате которых сформировались незнакомые для прежних эпох глобальные информационные, финансовые, экономические и транспортные сети, опоясавшие весь мир. Идет процесс возникновения так называемой глобальной культуры, которая вызывает напряжения и противодействия со стороны региональных и локальных культур, формировавшихся столетиями на основе других принципов и ценностей.

Все дело в том, что как процесс глобализации в целом, так и процесс создания новой глобальной культуры протекает не как синтез усилий всех народов, принципов и ценностей всех культур, а под давлением американской культуры и финансово-экономических интересов США. Созданные после Второй Мировой войны влиятельные глобальные и региональные институты и организации, такие как ООН, МВФ, МБ, МТО и НАТО, фактически являются, по признанию многих американских аналитиков, инструментами США. Кроме того, эти организации и институты созданы в эпоху национального капитализма, а мир уже вступил в эпоху капитализма наднационального и ощущает потребность в новых формах и институтах управления мировыми делами.

Чтобы найти верные решения для проведения эффективной, рациональной и действительно гуманистической политики как на национальном уровне, так и на наднациональном – в системе международных отношений, – человечество остро нуждается в действительно научном целостном системном и стратегическом анализе, то есть анализе философском. Современная постнеклассическая наука и современное высокое искусство подготовили множество идей для становления такой философии. Какой бы она ни была – национальной или универсальной, – она бы всегда выражала целостное универсальное отношение человека к миру и к самому себе как высшей ступени универсальной эволюции Вселенной. Она бы не только помогала ему давать оценку и реализовывать стратегию своего спасения и культурного прогресса, но и позволяла понять свое высшее предназначение для универсальной эволюции, т.е. свою свободу творить, а также и свою ответственность, свой долг перед ней.

НАЦИОНАЛЬНАЯ И ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ТОЧКИ СОПРИКОСНОВЕНИЯ

А.Л. Куши

Философское знание является одной основой духовной жизни общества. Оно не только существует в виде самостоятельной системы категорий и принципов, но входит как неотъемлемая часть в иные типы человеческого знания, такие как мифология, религия, искусство, наука, обыденное знание. Существует немало определений философского знания, которые отражают различные его аспекты. Мы будем исходить из подхода, в котором находят свое отражение общностные и сущностные аспекты бытия. То есть, под философией будем понимать *область*

человеческого знания о наиболее общих законах бытия природы (мира), общества (человека), познания (знания) и их взаимосвязи.

Важными для нашего анализа являются проблемы структуры и уровней философского знания. Будем основываться на том, что в структуре философского знания существуют такие области, как онтология, гносеология, философия природы, философия человека и философия общества, философия сознания, аксиология, праксиология, – а также специальные области философского знания (такие как, например, философии науки, философия права, философия культуры и многие другие). В этой наиболее распространенной классификации прослеживается *два уровня философского знания*: фундаментальное и, – для философии, наверное, будет не совсем уместно употреблять термин «прикладное», – знание о некоторых конкретных областях бытия.

Под фундаментальным философским знанием будем понимать область философии, в которой решаются общетеоретические, фундаментальные, концептуальные его проблемы, описываются наиболее общие свойства и аспекты бытия, наиболее характерные его сущностные черты. Исходя из такого определения фундаментальной философии к ней следует отнести, прежде всего, такие области как онтология и гносеология. Онтология изучает общие вопросы устройства мира, сущность, структуру и организацию бытия и взаимосвязи его элементов. Представления о бытии оформляются в той или иной концептуальной форме, что уводит нас уже в область представлений о человеческом знании, в область гносеологии. Проблематика гносеологии – это общие вопросы теории познания, различные аспекты познавательного процесса, проблема истины, проблемы методологии исследования, которые лежат в основе той или иной исследовательской деятельности.

К фундаментальному философскому знанию следует также отнести и метафилософское знание. Если говорить об этом типе знания, то оно анализирует проблемы сущности и структуры философского знания, его назначение, цели и задачи, место и роль в структуре человеческого знания, его особенности, отличия от других типов знания.

Перечисленная выше проблематика фундаментальной философии определяет базис, основы, сущность философского знания, как одного из способов бытия знания человеческого. Эта проблематика имеет общеполитический характер, и она интернациональна в плане предмета и способов его исследования.

Если же обратиться к анализу философского знания о некоторой конкретной области бытия, то здесь можно выделить знание основное и специальное. Все это знание обладает своей спецификой, которая основывается на специфике предмета исследования, постановки проблем, выбора исследовательской методологии. К основным типам философского знания относятся следующие: философия природы, философия человека, философия общества, философия идеального (сознания), праксиология. К специальным областям философского знания относятся философия науки, философия образования, философия техники, философия истории и многие другие. Они находятся как бы дальше от фундаментального философского знания, все более глубоко проникая в конкретные области бытия, анализируя их с позиций философского подхода.

В свете изложенных представлений попытаемся определить национальную философию и связать ее с философией фундаментальной.

Понятие фундаментальной философии можно определить с двух сторон. С одной стороны, в основе характеристики этой области философского знания лежит ее предмет. С этих позиций сущность национальной философии заключается в анализе и осмыслении бытия той или иной целостной, определенным образом организованной (как правило, на основе общего языка, культуры, политики, национально-государственных интересов, идеологии, генетики, а зачастую и экономики, территории и других факторов) общности людей. Область ее действия, – это, прежде всего, функционирование и развитие указанной выше общности, как в ее материальном, так и в духовном измерениях. Проблематика – это осмысление различных аспектов бытия указанной общности, ее возникновение, особенности функционирования как единого целого (как самого по себе, так и в той или иной среде), ее потенциал (материальный и духовный), ее развитие (цели и задачи, перспективы, особенности исторического пути, анализ

самоидентификации социума).

Собственно, национальная философия позволяет осмыслить жизненный путь (во всех основных своих измерениях) своего народа, оценить потенциал и перспективы его развития, что является, как правило, основой для формирования стратегии развития нации, формирования ее социального идеала, разработки планов ее развития в различных областях и т.д. В этом плане национальная философия является мощным духовным источником развития нации, который не только лежит у основ ее устойчивого функционирования, но и питает ее идеями дальнейшего развития.

Национальная философия неразрывно взаимосвязана и оказывает влияние на национальный характер, национальную культуру, национальный менталитет. Она является основой обучения и воспитания нации, формирования национального мировоззрения, национальной культуры как способа деятельности нации. Способом проявления национальной философии является интерес к национальным вопросам, их глубокий анализ, попытки ответа на них с позиций разных философских подходов, с использованием разных методологий. Это спектр вопросов, от онтологических, к которым можно отнести такие как: «Кто мы?», «Откуда мы пришли в этот мир?», «Каков наш национальный потенциал?», «Что из себя представляет наш национальный характер?», «Какова внешняя среда, в которой мы существуем?» и т.п. до вопросов футуристических «Каковы наши возможности развития?», «Где лежат наши перспективы?», «Каков наш социальный (и личностный) идеал?», «Каково наше место в мире?», «Каким должен быть путь нашего развития?» и т.д.

Вторая сторона функционирования национальной философии связана с особенностями решения (*с позиций* или с учетом национальной философии) тех или иных философских задач, как фундаментального характера, так и характера специального и прикладного. При этом способ философствования и стиль мышления носят национальный характер и накладывают свой отпечаток на анализ фундаментальных проблем. Философия, в зависимости от того, кто ее развивает, приобретает национальный (и личностный) оттенок. Наличие разных национальных подходов к анализу фундаментальных проблем философского знания позволяет шире использовать их методологический потенциал, получать разные, порой неожиданные решения различных фундаментальных проблем. Но при этом надо помнить, что национальный подход сам по себе специфичен и ограничивает широту поля исследования. В связи с этим уместнее будет говорить о национальном аспекте или ракурсе в рассмотрении фундаментальных проблем и или о национальной составляющей в их анализе.

Каково же воздействие фундаментальной философии на философию национальную? Следует признать, что оно не менее значимо. Создаваемая в недрах фундаментальной философии система концептуального, общего для философии знания дает возможность формировать концептуальные подходы к анализу предмета исследований в национальной философии, составляет ей систему представлений, категорий, логических схем, методов исследования, способов решения возникающих в процессе исследования задач. Естественно, вышеперечисленные элементы исследовательского процесса не проецируются автоматически на исследуемый предмет. Происходит их трансформация, адаптация к конкретному исследовательскому процессу, а порой и разработка на их основе новых элементов исследования и новых представлений о предмете. Но, тем не менее, фундаментальные знания играют существенную роль в формировании онтологических и методологических оснований национальной философии.

Более глубокое разграничение этих областей философского знания, определение их места и роли позволяет более точно определить их проблематику, более направленно вести исследовательскую деятельность в этих областях, более тщательно осмысливать их точки соприкосновения и взаимодействия.

ПОНЯТИЕ НАЗНАЧЕНИЯ ФИЛОСОФИИ В ВИЛЬНЮССКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ НАЧАЛА XIX ВЕКА И В ЛИТВЕ XXI ВЕКА

Р.М. Вабалайте

Цель доклада – показать значение философии в Вильнюсском университете начала XIX века и изменения в его понимании в основных университетах нынешней Литвы. Материалом для исследования послужили трактаты профессоров философии Вильнюсского университета Й.Г. Абихта, А. Довгирда, Ю. Голуховского и программы по философии, а также учебники, которые используются сегодняшними литовскими студентами. Актуальность этой темы состоит в том, что некоторые мысли, выраженные в начале XIX века, во многом совпадают с идеями исследований назначения фундаментального университетского образования последних десятилетий, в которых выражается уверенность в важности гуманитарных знаний для всех студентов, стремящихся получить образование, соответствующее задачам, возникающим в современном мире. Так исследователь университетского образования С. Штремгольм признает, что в программы всех специальностей «должны быть включены и минимальные гуманитарные знания, и введение в научное мышление» [6, с. 180].

С 1804 года в Вильнюсском университете философию преподавал довольно известный кантианец Йоганн Хайнрих Абихт (Johann Heinrich Abicht, 1762–1816). После его смерти его заменил пиарский священник Анел Довгирд (Anioł Dowgird, 1776–1835), в результате официального конкурса на должность профессора философии с ноября 1823 года до конца января 1824 года лекции читал сторонник послекантовской немецкой философии Юзеф Голуховски (Józef Gołuchowski, 1797–1858).

В этот период экзамен по философии являлся необходимым для соискателей ученой степени с разных факультетов. Философию сдавали студенты физико-математического факультета, факультета моральных и политических наук – литературы и свободных искусств. Как известно, в это время в университете курс философии состоял из логики, метафизики и философии морали (к началу XIX века физику отделили от философии). Различия проявлялись в представлении более узких частей этих дисциплин, их взаимосвязей и в самих философских мыслях преподавателей.

Й.Г. Абихт понимал философию в кантовском духе. В трактате «Начала так называемой действительной философии» (*Initia philosophiae proprie sic dictae*, 1814) он писал, что философия обсуждает вопросы «что такое человеческая жизнь, откуда она происходит, куда направляется, могу ли я жить счастливо исключительно лишь благодаря своей воле, и если да, то на какие ее способности я могу опираться» [1, с. 92]. Благодаря лекциям слушатели знакомились в то время новыми идеями И. Канта и абихтовской их интерпретацией.

А. Довгирд вернулся к философии «здорового рассудка» (*common sense*). В своем конкурсном трактате он не давал общего определения философии, ссылаясь на разногласия по поводу ее понимания среди самых знаменитых ее представителей. Вместе с этим он подчеркивал, что истины являются единственными и вечными, что он сам «является врагом каждого бесполезного новшества и далеким от поиска пустой славы при помощи оригинального способа мышления» [3, с. 38]. Он подвергал критике скептицизм и идеализм в идеях современников и философов нового времени.

Победа на конкурсе и успех среди слушателей показали значимость романтических взглядов Ю. Голуховского. В своих трудах он неоднократно доказывал особое назначение философии в жизни каждого народа. В конкурсном трактате будущий профессор объяснял, что философия как наука всех наук может их углубить и оценить. В книге «Значение философии в жизни целых народов и отдельных людей» он писал, что «не иметь философии для народа и ее не хотеть – просто стыдно», что философия не должна являться «заграничным товаром», «что только высокая философия может нас спасти от духовной бедности» [2, с. 63, 82, 80]. Во втором томе «Мыслей о величайших задачах человека» автор писал специальные главы, посвященные обсуждению роли философии в личном и национальном самосознании. Одну – для объяснения различий в философском мышлении разных народов, вторую – для описания различий славян-

ской и немецкой философии. Этим он хотел доказать, что для читателей его народа необходимо представить новейшую немецкую философию в особом изложении.

В понимании назначения философии Ю. Голуховского можно выделить два аспекта. Во-первых, он выступает за самодостаточность и внутреннюю ценность философской мысли, противопоставляет ее утилитарным интересам своей эпохи, проникающим даже в университетское образование; во-вторых, непрестанно указывает на необходимость философских идей для государства. Философия должна быть средством для образования народа, для воспитания общественного сознания, возвышения от эгоистических интересов к созданию общей духовности, для выполнения высокого предназначения выражения своеобразного духа, присущего каждой нации.

Исследование понимания назначения философии в Вильнюсском университете начала XIX века позволяет убедиться, что это понимание не отставало от общеевропейского. В это время верили, что университет служит для практически незаинтересованного поиска истинных знаний. По словам известного исследователя Э. Шильса, функция университета состояла в «сохранении, распространении и увеличении различных основных частей истинного знания» [5, с. 287]. В то время не было необходимости доказывать значение гуманитарных наук и их основы – философских знаний – для полноценного существования общества.

Для понимания назначения философии в нынешней Литве я исследовала программы по философии того же Вильнюсского университета, а также два популярных «Введения в философию», по которым сегодня изучают философию литовские студенты. В программах для первой ступени философского образования (бакалавр философии) целью является подготовка специалистов широкого гуманитарного профиля, которые могли бы работать там, где сотрудникам необходимы универсальная образованность, творческие способности, умение быстро и квалифицированно принимать стратегические решения, значение которых растет в связи с ускорением процесса глобализации. В программах для второй ступени (магистр философии) утверждается, что, наряду с традиционной потребностью в познании философии морали, культуры, искусства, социальной и политической философии, необходимость теоретического подхода исходит от все увеличивающейся полидисциплинарности современных академических исследований и все возрастающей их взаимосвязанности. Без адекватного знания дискурса нынешней философии невозможна полноценная концептуальная основа, необходимая для фундаментальных исследований разных гуманитарных, социальных и даже естественных наук.

В литовских учебниках дается традиционное понимание философии, так же традиционно выделяются ее составляющие части. Вероятно, что самым лучшим является «Введение в философию» знаменитого литовского философа аналитической традиции Э. Некрашаса. В Литве изданы три тиража второй редакции этого учебника. Автор пишет, что философия, «производит огромное влияние на убеждения людей, их идеалы, их ценностные ориентации», «философские идеи влияют на мировоззрение и на культуру эпохи» [4, с. 34].

Сравнив понимания сущности философии и ее назначения в начале XIX –ого и начале XXI-ого веков, можно сделать следующие выводы. Сама структура изложения начального курса по философии мало изменилась. Признание философии как фундамента мировоззрения, как основы для системного теоретического подхода к вопросам все более специализирующихся, но при этом и между собой пересекающихся наук остается неизменным среди профессиональных философов и преподавателей. Однако следует отметить, что такое понимание становится чуждым для ученых других специальностей и других лиц, решающих стратегические вопросы университетского образования и развития научных исследований в Литве.

Литература

1. Abichtas, J.H. Vadinamosios tikrosios filosofijos pagrindiniai teiginiai // Filosofija Vilniaus universitete 1579–1832. – Vilnius, 1979. – С. 92–94.
2. Goluchowski, J. Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen. – Erlangen, 1822.
3. Daugirdas, A. Raštai. – Vilnius, 2006.
4. Nekrašas, E. Filosofijos įvadas. – Vilnius, 2006.

5. Shils, E. The Calling of Education: the Academic Ethic and Other Essays on Higher Education. – Chicago and London, 1997.

6. Strömholm, S. Summing up // The European Research University. An Historical Parenthesis? / G. Neave, K. Blückert and Th. Nyborn. – New York, Houndmills, 2006. – С. 177–181.

ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИЙ ДИСКУРС В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТЬ

М.П. Альчук

Філософія права як наука і навчальна дисципліна знову розвивається та переосмислюється у незалежній Україні в кінці ХХ на початку ХХІ століть. Відбувається інтенсивний поступ української філософії права у європейському просторі. Філософи та юристи досліджують теоретичні та практичні проблеми науки. Визначаються предмет, зміст, структура, методи дослідження філософії права як самостійної науки. Розкривається гуманістична суть права, історія становлення та його роль у житті людей. Видаються монографії, енциклопедії, підручники, словники, перекладаються праці зарубіжних представників філософії права. Також перевидаються праці українських філософів права – П. Юркевича, Б. Кістяківського, Є. Спекторського. У 2002 році заснована громадська організація «Всеукраїнська Асоціація філософії права і соціальної філософії». Метою діяльності асоціації є формування засад правничих і соціальних наук, що ґрунтуються на ідеях верховенства права, демократії та прав людини. Українська асоціація увійшла на правах національної секції до Міжнародної Асоціації філософії права та соціальної філософії (IVR). Із 2003 року видається міжнародний теоретичний журнал «Проблеми філософії права». На сторінках часопису відбувається дискусія між філософами і правниками щодо співвідношення філософії права та загальної теорії держави і права, філософсько-правової методології, дуалізму природного та позитивного права, протиставлення права і закону. В. Бабкін, В. Бачинін, К. Жоль, А. Козловський, В. Кузнецов, С. Максимов, В. Шкода досліджують історію філософсько-правової думки в Україні, філософсько-правову методологію, онтологію права, гносеологію права, аксіологію права, філософію прав людини.

У другій половині ХІХ і на початку ХХ століть філософія права розвивалась і в дореволюційній Росії. Філософія права як обов'язкова навчальна дисципліна викладалась у Київському, Одеському, Харківському університетах. Даний період відзначався інтенсивною інтелектуальною напругою, зіткненням суперечливих підходів у культурі, філософії, політиці, правознавстві. Українські науковці, зокрема, С. Дністрянський, Б. Кістяківський, М. Ковалевський, Є. Спекторський, П. Юркевич викладали та досліджували проблеми філософії права, аргументуючи власне розуміння та їх вирішення. У журналі «Юридический Вестник» розгорнулася дискусія про кризу юриспруденції, що виникла у зв'язку із крахом старих теорій і виникненням нових поглядів на право. Підкреслювався тісний зв'язок із кризою правосвідомості та успадкованими теоріями про право і державу. Богдан Кістяківський, який редагував журнал (1913–1917), відмічав те, що юристам потрібно впевнено висувати принципи автономії права і юриспруденції. Лише тоді право стане міцною опорою сучасної культури. Науки про суспільство, особливо, філософія мають сприяти вдосконаленню та розвитку правознавства. Та жодна із цих наук не повинні, навіть частково, поглинати чи займати місце юриспруденції. Правознавці мають серйозно віднестись до філософії, що допоможе їм краще зрозуміти суть права і належно оцінити нові модні течії. Філософський підхід розкриває теоретичну і практичну мету правознавства, засоби її досягнення та очікувані результати. Отже, філософія права як специфічна сфера, розкриває і вирішує метафізичні, етичні та гносеологічні проблеми юриспруденції. Дискусія щодо реформи юриспруденції перетворилась у дискурс, в якому прийняли участь філософи, соціологи, психологи, юристи. Опубліковані статті П. Михайлова, Б. Кістяківського, П. Новгородцева, Л. Петражицького, Є. Спекторського, в яких автори критично аналізували догматичний формалізм і невизначеність термінів.

Богдан Олександрович Кістяківський (1868–1920) – видатний український мислитель,

що заклав основи української філософії права. У своїх працях він аналізував і всебічно досліджував соціокультурний зміст права, методологічну природу правознавства. Його методологічні пошуки – це дослідження та розкриття способів, понять, що допомагають знаходити і творити наукове знання у соціальній філософії, у правознавстві. Філософ розкривав право як соціальне явище, яке виражає культуру суспільства, виходячи із плюралістичного підходу та доповнюваності методів. Зосередження уваги на культурно-філософських засадах науки про право, як і визнання її однією із гуманітарних наук має важливе значення для практики правозастосування. Для сучасного періоду становлення правової держави та формування належної правової культури громадян є важливими такі ідеї мислителя: компроміс між різними партіями і соціальними групами у творенні нового законодавства; визнання необхідності реорганізації державної влади із влади сили у владу права; утвердження правової держави як вищої форми державного буття; визнання людиноорієнтованої суті держави; класифікація прав на два види – права особи та об'єктивний правовий порядок і визнання первинності перших щодо другого; виокремлення правових норм як елементу духовного світу людини, що знаходять своє зовнішнє застосування у поведінці та регламентуючому впливові законів на суспільні відносини; встановлення суворого контролю і свободи критики діянь влади як окремими особами так і громадами і підзаконність влади у правовій державі; констатація того факту, що відсутність правового порядку в повсякденному житті народу зумовлює низький рівень його правосвідомості. Змістовність цих ідей орієнтують на розкриття їх гуманітарної суті та закладають теоретичні основи розбудови сучасної правової держави і демократичного врядування. Наукова спадщина Богдана Кістяківського викликає інтерес не лише в історичному значенні, але й у встановленні сучасної української філософії права.

У сучасних філософсько-правових дослідженнях увага зосереджується на філософсько-методологічному дискурсі. Вважається, що загальна філософія відображає інтелектуальний розвиток нації, а філософія права – її практичний розум. Філософи права компетентно аналізують проблеми і непорозуміння, критикуючи окремі положення опонентів, для перспективного плідного діалогу та дружнього ставлення до протилежних поглядів. Філософи, політологи, правознавці у дискусіях критично осмислюють реальний стан суспільства та шукають шляхи його розвитку. Дискусія як культурна цінність перетворюється в дискурс, коли досягається результативна концептуальна комунікація. Філософія права у період кризи і занепаду країни стає специфічною формою самосвідомості нації. Наукова еліта несе відповідальність за культуру мислення і національний дух народу. Сьогодні українська філософія права вирішує такі ж проблеми становлення як і на початку ХХ століття.

ТРАДИЦИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: НЕИСПОЛЬЗОВАННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ (ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ Н.Г. ДЕБОЛЬСКОГО)

И.Г. Ребещенкова

В современном мире, в котором идут интенсивные процессы информатизации, глобализации, расширения масштабов электронной культуры, нивелирующей национальные особенности социокультурного опыта, усиливается риск утраты интеллектуально-духовных достижений отдельных народов, наций. Такой риск существовал и раньше. Были и реальные утраты.

В значительной мере пострадала в прошлом веке, как известно, русская философия. Это произошло в результате установления гегемонии марксизма и устранения всех иных, немарксистских идей, взглядов и подходов.

В ряду русских философов, преданных на долгие годы забвению, находится Николай Григорьевич Дебольский (1842–1918). Его творческое наследие, несомненно, заслуживает достойного исследовательского внимания именно как важный фрагмент обширной совокупности отечественных традиций гуманитарного знания.

Нельзя сказать, что взгляды Н.Г. Дебольского не рассматривались до настоящего времени. Так, еще при его жизни был проявлен интерес к предложенной им теории «феноменального формализма» [1], также ему были посвящены статьи в авторитетных справочных изданиях [2, с. 72] [3, с. 133], его философские взгляды в середине XX века были представлены известными религиозными философами Русского зарубежья В.В. Зеньковским [4, с. 166–172], Н.О. Лосским [5, с. 187–188], в советский период было рассмотрено отношение его философских идей к учениям Канта и Гегеля [6, с. 81–113] [7]. В последние годы внимание к личности Н.Г. Дебольского и его учению проявил Н.П. Ильин [8].

О жизни Н.Г. Дебольского известно не так много. Он родился в семье священника – протоиерея Григория Сергеевича Дебольского, окончил Санкт-Петербургский горный институт и естественный факультет Санкт-Петербургского университета. При этом можно отметить то, что в горном институте и в настоящее время помнят и чтут память этого мыслителя [9, с. 35].

Н.Г. Дебольский был не только философом, но и ученым-математиком, переводчиком трудов Гегеля, известным в Санкт-Петербурге педагогом. Он служил воспитателем в военной гимназии, преподавателем педагогики в женской гимназии кн. АА. Оболенской, метафизики, логики и психологии в Петербургской Духовной академии, а также – вице-директором Департамента народного просвещения, членом Совета Министерства народного просвещения, одним из создателей и учредителей Философского общества в Петербурге, а с 1903 года – его почетным членом.

Творческое наследие Н.Г. Дебольского разнопланово и содержит работы по разным отраслям гуманитарного знания: метафизике, логике, этике, эстетике, педагогике, истории философии, националогии, гносеологии и др., которые по большей части все еще недостаточно известны научному сообществу. О широте его интересов свидетельствует, например, работа, посвященная теме происхождения человека [10]. Он стремился построить философскую систему феноменального формализма, которую изложил в специальном трактате [11].

Несколько работ Н.Г. Дебольский посвятил вопросам теории познания в том числе и свою первую работу [12], а также более поздние [13] [14]. Ему же принадлежит одна из первых в России довольно обстоятельная статья «Теория познания» в Энциклопедическом словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона (1890–1907). Рассмотрим более подробно вклад этого философа в развитие гносеологической проблематики.

Н.Г. Дебольский стремился, в первую очередь, определить место теории познания как относительно самостоятельного раздела философии. Действительно, этот вопрос к XIX веку назрел в результате возникновения на Западе и в России многочисленных вариантов и модификаций теории познания.

В этой связи Н.Г. Дебольский правомерно рассматривал широкий и «тесный», по его выражению, смысл этого понятия. В широком смысле он противопоставлял «теорию» познания «практике» познания. Следствием этого стало то, что в центре внимания оказывалось понятие истины, которая может пониматься в условном и безусловном смыслах.

Необходимость поиска оснований достоверности истины приводит к «тесному» значению термина «теория познания», т.е. как учения, согласно Н.Г. Дебольскому, о познании, достоверность которого признается нами не предположительно, но с очевидностью. И тогда теория познания, по его определению, есть та часть или та сторона философского учения, которая оправдывает самый факт его существования как опирающегося на некоторое основоположение, выдаваемое за безусловную истину.

Н.Г. Дебольский один из первых предложил классификацию учений о познании, сложившихся на разных этапах развития философии, начиная с античного времени, зачаток которых он видел в утверждении представителей элейской школы о том, что сущее постигается лишь мышлением, чувственность же дает нам познание мнимое. В качестве основания этой классификации он предложил использовать возможные познавательные суждения о сущем в себе или абсолютном, которое может быть мыслимо или непознаваемым, или познаваемым.

Признание непознаваемости сущего в себе Н.Г. Дебольский определил как скептицизм или как отрицательную метафизику; признание его познаваемости – как основание положи-

тельной метафизики. В результате применения указанного критерия к совокупности утверждений относительно познания возникла следующая схема гносеологических теорий: I. Отрицательная метафизика, или скептицизм в двух формах: крайней и умеренной. II. Положительная метафизика в трех формах: во-первых, в форме реализма, который, в свою очередь, включает материализм и спиритуализм, а также их соединение; во-вторых, в форме мистицизма; в-третьих, в форме рационализма догматического и критического.

Н.Г. Дебольский отдавал себе отчет в том, что предложенная им схема носит относительный характер, полагая, что в историческом процессе постепенного формирования учений о познании они смешивались между собою, допускали взаимные заимствования и потому никогда не представляются во вполне чистом виде.

Заслуга Н.Г. Дебольского не ограничивается уточнением смысла понятия «теория познания» и схематизацией гносеологических учений, он подробно рассмотрел основные этапы становления этого раздела философии, доведя его до рубежа XIX–XX веков и показав преемственность и различия этих этапов, уделив при этом значительное внимание учению Канта.

Таким образом, творчество Н.Г. Дебольского содержит пока еще недостаточно использованный потенциал. Представляется, что именно в современных условиях – в информационном обществе, когда понятие «знание» становится, по сути, центральным, должны быть восстановлены и использованы отечественные традиции его осмысления.

Литература

1. Ланге, Н.Н. Философия феноменального формализма Н.Г. Дебольского // Журнал Министерства народного просвещения. – 1900. – Ч. 328.
2. Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии / Под ред. Радлова Э.Л. – СПб., 1904.
3. Русская философия. Словарь / Под общ. ред. М. Маслина. – М., 1996.
4. Зеньковский, В.В. История русской философии. В 2 т. Т. 2. Ч. 1. – Ленинград, 1991.
5. Лосский, Н.О. История русской философии. – М., 1991.
6. Абрамов, А.И. Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России: Сб. ст. / Отв. ред. З.А. Каменский, В.А. Жучков. – М., 1994.
7. Асмус, В.Ф. Консервативное гегельянство второй половины XIX века // Гегель и философия в России. 30-е гг. XIX в. – 20-е гг. XX в. – М., 1974.
8. Ильин, Н.П. Этика и метафизика национализма в трудах Н.Г. Дебольского // Русское самосознание. – 1995. – № 2.
9. Горшков, Л.К. Горный институт: вклад в социально-культурное развитие России // Горный институт и петербургская высшая школа в пространстве образования, науки и культуры. – СПб., 2005.
10. Дебольский, Н.Г. Вопрос о происхождении человека с точки зрения биологии и этики. – СПб., 1883.
11. Дебольский, Н.Г. Философия феноменального формализма. – СПб., 1892.
12. Дебольский, Н.Г. Введение в учение о познании. – СПб., 1870.
13. Дебольский, Н.Г. Безусловный скептицизм как средство оздоровления философии // Журнал Министерства народного просвещения. – 1914. – № 1–4.
14. Дебольский, Н.Г. О непосредственном знании. – СПб., 1917.

ТВОРЧЕСКАЯ ПОЗИЦИЯ ТОМСКИХ ФИЛОСОФОВ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА

Н.Н. Карпицкий

В советский период дегуманизирующая тенденция в научном познании проявлялась в форме редуционизма, вызванного использованием методов познания за сферой их применения. В свое время естественные науки (генетика и кибернетика) пострадали от идеологического редуционизма точно так же, как духовная сфера страдала от редуционизма естественнонаучного. В этих условиях томские философы советского периода, исследовавшие границы применимости методов познания, защищали свободу научного творчества.

Гуманизация научной деятельности состоит в возможности самореализоваться личности

в научном творчестве. Если у человека призвание – быть естествоиспытателем, то он раскроет себя как личность именно в научных поисках. Но если перед ним поставят задачу подчинить научное знание мировоззренческой позиции, то эта позиция переродится в идеологическую установку, ограничивающую возможность самореализации в свободном творчестве, что проявится в возникновении дегуманизирующей тенденции. Стремление преодолеть дегуманизирующее влияние идеологии проявлялось всегда, даже в период господства только одной государственной идеологии.

В советский период в томской философской среде господствовал марксизм, в котором подспудно боролись две тенденции: идеологический марксизм, отражавший позицию партийной бюрократии, и просветительский марксизм, направленный на усвоение самых разных оригинальных философских идей. Не выступая против основных положений марксистской идеологии, представители просветительского марксизма стремились провести границу между идеологией и наукой, расчищая свободное пространство для научного творчества. Это стремление обнаруживалось в творчестве томских философов советского периода: П.В. Копнина, А.К. Сухотина, Э.Г. Юдина, В.А. Смирнова, В.Н. Сагатовского и др.

Основоположником традиции академического философского преподавания в Томске был П.В. Копнин (27 января 1922 г. – 27 июня 1971 г.), заведовавший кафедрой философии в Томском государственном университете с 1947 по 1955 гг. Он исследовал принципы систематизации всеобщих понятий, логику научного исследования, формы организации и практической реализации знания. А.К. Сухотин подчеркивает неприятие П.В. Копниным идеологической формы марксизма: «Заслугой Копнина как раз и является то, что он настойчиво проводил работу по очищению методологии и гносеологии от засилья идеологии» [1, с. 8]. П.В. Копнин полагал, что общепринятая в советской литературе трактовка философии как учения об общих законах природы, общества и мышления еще не выявляет ее специфики, так как каждая научная дисциплина формулирует общие законы своей области. Установка на описание общих законов либо делает философию избыточной, либо же внушает наивное убеждение, что философия готова ответить на все проблемы познания. Философию можно определить только через вопрос об отношении бытия и мышления. А.К. Сухотин подчеркивает оппозиционность этой идеи официальной марксистской позиции того времени: «Господствовал тезис о том, что философия есть наука о наиболее общих, всеобщих законах природы, общества и мышления... П. Копнин осмеливается прорвать этот догматический подход и развить теорию познания, опираясь на диалектику, принимаемую им в ее логическом проявлении, диалектику как логику... Основное обвинение, которое предъявляли, состояло в отстаивании им позиции "узкого гносеологизма", в сведении диалектики лишь к познавательному процессу и игнорировании ее как учения об общем, и прежде всего – о бытии» [1, с. 7]. Следует отметить, что когда П.В. Копнин говорил о диалектике как логике, он имел в виду не особую логику в противовес формальной, а логику как методологию исследования, которая не может нарушать законы формальной логики.

По мнению П.В. Копнина, предмет философии включает в себя свойства бытия и свойства мышления не сами по себе, а во взаимоотношении, на основе их тождества. Идея тождества мышления и бытия, заключается в совпадении законов природы, общества и мышления. На основе этой идеи П.В. Копнин представляет диалектику как логику, которая позволяет рассматривать проблемы методологии науки. Для того времени эта идея, как считает А.К. Сухотин, выглядела радикальной: «А если прочертить его подход более откровенно, то речь идет о философии, понимаемой им как наука о тождестве бытия и мышления, что и вовсе оборачивалось расогласованностью с партийной философской догмой. П. Копнин пишет: "Существует одна философская наука – материалистическая диалектика, которая одновременно выполняет функцию и онтологии, и гносеологии, и логики, не являясь в прежнем понимании ни тем, ни другим, ни третьим: есть одна наука, которую можно назвать как угодно: диалектикой, логикой или теорией познания". Оттого и обрушивались обвинения на голову Копнина в том, что он подменяет материалистическую диалектику гносеологией, сводит философский материализм к теории познания. В связи с этим вспоминается, как смело, неожиданно остро прозвучало где-то в начале 70-х годов заявление единомышленника Копнина В. Лекторского: "Без субъекта нет объекта".

Ныне аналогичные высказывания – вполне рядовое событие, принимаемое в качестве должного. Однако в те застойные времена такое воспринималось как вызов, ибо опять же размывало догматизм принципиальных установлений о первичности материи и вторичности ее субъективных образований в голове человека: объект дан независимо и до всякого субъекта» [1, с. 8].

Другим путем освобождения научного творчества от идеологии в советский период было развитие логических исследований, и здесь огромный вклад сделал Владимир Александрович Смирнов (2 марта 1931, Москва – 12 февраля 1996, Москва) – российский логик и философ, широко известный работами по символической логике, когнитологии и методологии науки. Окончив философский факультет МГУ в 1954 г., В.А. Смирнов в 1957–1961 гг. работал старшим преподавателем кафедры философии Томского политехнического института вместе с другим талантливым томским преподавателем и философом А.Н. Книгиным. В 1961 году он переходит работать в Институт философии АН СССР. В 1950–60 гг. В.А. Смирнов защищал подход к логике как самостоятельной дисциплине, обязательной для изучающих философию. По его мнению, не может быть никакой особой диалектической логики в противовес формальной, поэтому диалектика – это только методология философского познания, которая обязана считаться с требованиями формальной и математической логики. В 1970–80 гг. ситуация изменилась, и В.А. Смирнову уже пришлось защищать логику от попыток свести ее только к одному из разделов методологии науки.

На протяжении десятилетий в томской философской среде атмосфера творческого поиска во многом определялась личностью А.К. Сухотина. Анатолий Константинович Сухотин (р. 20 октября 1922 года) в разное время возглавлял философские кафедры в Томском медицинском институте и в Томском государственном университете, в 1987 году стал основоположником философского факультета и первым его деканом. А.К. Сухотин является талантливым популяризатором философии, и именно благодаря ему в просветительском течении, ранее представленном логикой и методологией науки, тематизировались проблемы научного и художественного творчества. Его книга «Парадоксы науки», написанная в популярной форме живым языком, открыла многим читателям, что философия может быть интересной не только для философов, но и для всех остальных людей. Используя «модель полноты», в основе которой лежит идея того, что «смысл текста превышает авторское понимание» [1, с. 7], А.К. Сухотин в своих философско-популярных книгах постоянно расширял ассоциативное поле восприятия идей, раскрывая их на стыках различных философских контекстов. Просветительская позиция А.К. Сухотина воплотилась как в его популярных, так и в научных трудах. Показав в своей диссертации ограниченность позитивистской концепции науки, А.К. Сухотин обосновал идею емкости знания. Для этого он ввел критерий емкости – минимальность. Характеризуя научные взгляды А.К. Сухотина, В.Н. Сагатовский пишет: «Занимаясь "уплотнением" знаний, концентрацией его объема и повышением информационной емкости в высших формах знания – законах и теориях, он естественным образом вышел на проблемы типологии и соотношения методов познания (внутрипарадигмального, общенаучного и философского) и творчества. ...А.К. Сухотин сумел продолжить традиции, заложенные П.В. Копниным, и без его научной и организаторской деятельности трудно представить формирование и развитие томской философии» [2, с. 19–20]. В советские годы свой идеологический нейтралитет А.К. Сухотин специально не демонстрировал, но проводил его очень последовательно. В частности, он всегда защищал право студента на собственное мнение, даже такое, с которым категорически не был согласен. Под его началом на философском факультете процветал идейный и философский плюрализм, ставший благодатной почвой для философского творчества.

Литература

1. Сухотин, А.К. Павел Васильевич Копнин – Основатель томской школы методологии науки // Труды всероссийского философского семинара молодых ученых им. П.В. Копнина. – Томск, 2002. – С. 5–10.
2. Сагатовский, В.Н. Анатолий Константинович Сухотин – человек и философ // Вестник томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – № 1 (1). – 2007. – С. 18–20.

ФЕНОМЕН КАЗАХСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Е.У. Байдаров

Система духовной культуры казахского народа начиналась с древних элементов философской мысли и в современных условиях составила основу полнокровной классической философии. История становления и развития национальной философии богата традициями и интересными философскими изысканиями, которые не потеряли своего значения и до наших дней. При этом *казахская философия* – это не просто философская система, показывающая особенности определенного этноса. Это – мировоззрение, основанное и «говорящее» на казахском языке.

В качестве новой дисциплины на философских факультетах Республики Казахстан история казахской философии берет свое начало в конце XX–начале XXI веков. Дело в том, что в советское время эта сфера традиционно ограничивалась такими бесспорно значимыми именами мыслителей, как Ч. Валиханов, А. Кунанбаев, И. Алтынсарин и фактически не изучалась. Да и сегодня среди определенной части философов бытует мнение, отрицающее ее существование. Однако, несмотря ни на что, казахская философия была и есть. Причем, по мнению ее исследователей, она имеет 25-вековую историю. Ее основными направлениями были:

- наивно-диалектические мысли;
- первоначальные мировоззренческие ориентиры;
- философские размышления о религии и формах свободомыслия;
- проблемы нравственности;
- человекознание;
- идеи ненасилия, национального согласия и др.

Сказатели и певцы, акыны и жырау, батыры и ханы – все они на разных уровнях в силу своего таланта и ума мыслили и, рассуждали о свойствах объективного мира, человеке и человеческих взаимоотношениях и внесли определенный вклад в философскую традицию народа. Однако они не могли создать в силу объективных обстоятельств развитое философское учение, хотя и выразили основную тенденцию общественного развития своей эпохи. Элементами этого учения выступили:

- характеристика некоторых сторон знания;
- основы свободомыслия;
- деистические и пантеистические взгляды;
- гуманизм;
- этические вопросы;
- политика права и философские рассуждения о государстве, обществе, значении человеческой личности.

Эти аспекты становления национальной философии были направлены против однобокости познавательной деятельности человека, консерватизма и застоя, призывали к овладению знаниями, были направлены против сил, которые препятствовали прогрессивному развитию казахского народа. В этом заключалось своеобразие развития национальной философии, которая культивировала истинный патриотизм, любовь к отечеству и народу, почитание предков, стремление к лучшему будущему.

Богатая жизненная практика казахов позволила народной мудрости найти особый способ мышления – устное творчество, которое удивительным образом сохраняло, приумножало и передавало в течение веков из поколения в поколение живительную влагу сокровенных мыслей, впоследствии составившую уникальное философское явление в истории философии вообще. Изображение жизни народа, его самосознания и самопознания, мысли о будущем, правдивые элементы истинной духовности, страдание за родину и близких, стремление к единению с кровнородственными племенами нашли широкое освещение в народном миропонимании, которое составляет важнейшую сторону становления и развития национальной философии. Народные эпосы, былины и легенды, лирико-бытовые поэмы, пословицы и поговорки, взаимоотношения человека и природы, политико-экономические суждения свидетельствуют о достаточно развитом уровне мировоззрения соответствующего теории познания своего времени.

История казахской философии является самой содержательной частью истории народа. Именно в философском знании нашли отражение богатейшие элементы национальных идей и способов их познания. Это составляет отличительную особенность казахской философии, поскольку историческое богатство и национальная мысль слились вместе, взаимно обогатившись, составили основу национальной философии.

Анализируя в целом историю мировой философии и соотнесенность казахской философии с ней, известный казахский философ, академик НАН РК Г. Есим приходит к интересным выводам. В частности, он считает, что нет мировой философии, а есть отдельные этнические (национальные) философские системы, составляющие ее. Философия формируется на основе этнического бытия и менталитета этноса, находит отражение в его языке. Поэтому Г. Есим, соглашаясь с мнением М. Хайдеггера (язык есть дом истины бытия), считает, что, не зная языка этноса, невозможно постичь философию.

Историю казахской философии можно разделить на три этапа:

– *предфилософия* (с древних эпох до IX века) – отмечаются слабо сформированное сознание, нечетко различающее субъективное и объективное противоречие внутреннего мышления, которое не может построить достаточно стройную, аргументированную и доказательную теорию; психологический образ построен на эмоциональном уровне, без четкой связи мыслей;

– *собственно философский период* (с XI века и до конца XIX века) – здесь объективное и субъективное четко различается на развитом во многих отношениях уровне сознания; его основу составляют категории и понятия, по-своему понятые мыслителями и применяемые ими через формально-логические операции, ведущие к теории и формированию определенных концепций; расширились круг и арсенал самих философских учений, углубилась степень мышления и увеличились объем и достоверность получаемых результатов;

– *современный период* (с начала XX века) – отличается оформленностью в классицизм, стремлением охватить весь мировой историко-философский процесс, обогатиться теоретико-методологическим багажом, социокультурными ценностями и все это повернуть на освоение собственно национальной философии в ее общих и особенных моментах; стремление, прежде всего, найти свой исследовательский инструментарий, исторические источники, облик своего философствования, обозначить природу национальной философии, ее обусловленность разными факторами, свою нишу в общечеловеческой общественно-философской мысли.

С обретением Казахстана независимости философский потенциал казахстанской гуманитаристики раскрывается. Словно падает пелена с глаз. Открываются наглухо запечатанные прежде страницы мировой культуры, все богатство мировой философской мысли Востока и Запада. Казахская философская школа получила небывалые импульсы для своего развития и роста. Впервые в орбиту исследования оказалась включенной философская мысль казахского народа. Прежде даже сам термин «*казахская философия*» считался недозволенным, отдающим национализмом. Но разве существует самостоятельная самобытная культура, не владеющая своей философией? Разве справедливо, когда за единственный образец философской мысли признается западный тип мышления, а всем остальным моделям философствования отказывается в праве на жизнь?

Нам пришлось многое испытать, прежде чем был признан термин «казахская философия» и определено проблемное поле предстоящих исследований. Так, например, в Институте философии и политологии Комитета науки МОН РК был открыт отдел казахской философии, и это сейчас один из ведущих, базовых отделов. С тех пор опубликованы циклы работ, раскрывающих самобытность, уникальность поэтического казахского мироотношения, жизнеутверждающей номадической философии, выражающей свободолюбивый дух степной цивилизации.

И сегодня в эпоху глобализации понимание особенности кочевого типа цивилизации существенно пересматривается с основательной критикой европоцентризма, признанием ценности истории кочевых народов, их материальной и духовной культуры, общественного и государственного устройства. «Вопрос о формах развития философского мировосприятия в условиях кочевничества заслуживает пристального внимания. Философия как самостоятельное теоретическое знание и мыслительная традиция, – отмечает академик НАН РК, доктор философских

наук, профессор А.Н. Нысанбаев, – возникает и развивается отнюдь не только в оседлых странах... Философское осмысление в действительности может развиваться в латентной форме, скажем, в философии религиозной, философии художественной, в философии поэтической. Казахская философия – самосознание степной культуры, создавшей свой уникальный космос с особым поэтическим восприятием и ощущением человека и мира. Если понимать философию в ее исконном смысле, именно как любовь к мудрости, к самосознанию и постижению жизни, а не только как особый род разносторонних логических знаний, то многих степных сказителей – жырау и поэтов с полным правом можно вслед за Ч. Валихановым назвать кочевыми философами» [1, с. 163].

Первым казахским философом (Ч. Валиханов) был *Асан Сабит улы* (Асан кайгы, XV в.) – выдающаяся личность, создатель нового учения о «Жер-ұйық» («Земля обетованная»), ставшего духовной основой концепции постороения независимого казахского ханства. В этой стране отсутствуют голод и болезни, ему никогда не угрожали враги, а сами люди Жер-Уюка не знают вражды и ненависти. Там царит равноправие и всеобщий материальный достаток. В этой стране не случается природных катастроф, реки и озера полны чистой воды, травы сочны и густы. Все наполнено таким глубоким покоем и безмятежностью, что «*жаворонки вьют свои гнезда в густой шерсти баранов*».

По существу Асан Кайгы является не только первым казахским философом, но и первым географом и топографом, составителем рекомендаций по организации разумного использования земель. Определение территорий, обоснование правил и принципов государственного управления, особенностей формирования единой нации – все эти вопросы поднимал и предпринимал попытку их решать Асан кайгы. Еще одним подтверждением того, что он первым заложил краеугольный камень казахской философии, является прибавление к его имени эпитета «кайгы» (печаль). Данный эпитет употребляется по отношению к людям высокой нравственности, много видевшим, тонко чувствующим и мудрым. Светлой печалью пронизаны его мысли о будущем. Его одолевают сомнения: смогут ли последующие поколения удержать независимость, укрепить государственность и остаться обладателями земли обетованной, доставшейся им в наследство?

Асан Кайгы не только родоначальник отечественной философии, но и первый кто заложил исторические формы национальной идеи. В современном географическом осмыслении Жер-ұйық – нынешняя Республика Казахстан. Мировоззрение Асана зиждется на размышлениях и определениях экзистенциалистского содержания, поэтому он выражает свои мысли в жанре кайгы. Его позиция основывается на двух философских категориях: жизни (Өмир) и существования (Өмир сүру). В этом смысле Асан Кайгы является преемником мировоззренческих взглядов выдающегося тюркского мыслителя *Коркыта*. Концепция фатализма, выраженная в словах: «Куда бы ни пошел, везде тебя ищет могила Коркыта» (Қайда барсаң, Қорқытың көрі), перекликается с концептуальной идеей грядущих необратимых перемен Асана кайгы «Қилы заман» (Эпоха перемен).

Другим родоначальником казахской философской мысли был видный общественный деятель, поэт, писатель, полководец, правитель – *Мухаммад Хайдар Дулати* (1499–1551). В своей книге «Тарих-и-Рашиди» он убедительно показывает духовное единство тюрков и прослеживает их связь с мировой цивилизацией. В ней содержится не только история Могулистана и Казахского ханства. Заслугой автора является то, что он впервые в отечественной науке, освещает философские проблемы истории, такие как время, судьба, история религии, смысл жизни, принципы государственного управления и др.

Однако самой многогранной, многоплановой и в содержательном плане многозначной в истории казахской философии, была фигура *Абая Кунанбаева* (1945–1904). Свидетельством этого является то, что каждое поколение прочитывает и осмысливает его по-новому, открывая в нем каждый раз, новые грани и оттенки. Каждое новое поколение философов находит особые нюансы и «повороты» в его творчестве. Абай, это своего рода «зеркало казахской цивилизации» (А. Сарым).

Происходит это по той причине, что философия Абая – концентрированное выражение

духовности казахского народа. Его творчество – стонущая от боли и переживаний за настоящее и будущее душа всего народа, в отчаянном порыве мучительно ищущая ответ на экзистенциальные вопросы.

«Абай, как никто другой, глубоко переживал проблемы самоопределения казахского народа, с чем связана его острая критика пороков казахского общества тех времен. Но это была созидательная, а не разрушающая, критика, необходимая для движения к будущему совершенству на путях Разума, Добра, Человечности, Справедливости» [2, с. 152].

Таким образом, именно с Абая берет свое начало новая философия казахов, олицетворением которой в начале XX века стали его племянник *Шакарим Кудайбердыулы* и *Маихур-Жусуп Копейулы*.

В своем творчестве *Шакарим Кудайбердыулы* (1858–1931) продолжил и далее развил идеи исламской философии. В «Трех истинах» Шакарима размышления мыслителя о душе содержат решение философской проблемы субстанции, решение вопроса о природе человека, а также проблемы субстанциональной основы бытия человека. В размышлениях Шакарима о нравственных ценностях содержится позиция Шакарима по вопросу о сущности человека. Глубинным содержанием всех его философских размышлений является утверждение свободной сущности человека.

Человек как единство тела и души имеет два бытия: его «*бытие-в-мире*», являющееся его предметным бытием, и бытие его души или самосознания. Если в предметном мире человек руководствуется интеллектом, а подлинным бытием человека является бытие его души, то одного интеллекта для него недостаточно, необходима совесть. Совесть как качество души не детерминирована предметными связями действительности. «Совесть есть потребность души... Совестью обладает душа не только в земной жизни, но и потусторонней...» [3, с. 89]. Люди могут и не иметь совесть. Не имеющий совесть руководствуется только разумом. Размышления Шакарима о совести находятся в рамках философской проблемы свободы и созвучны идеям М. Хайдеггера о модусах в самосознании человека. В самосознании людей, отрицающих душу после смерти, преобладает модус настоящего. Бытие таких людей ограничивается бытием в предметном мире. Такие люди обычно не имеют совести. И создают лишь видимость совести ради общения.

Лишь тогда, «когда каждый человек, согласно Шакариму, уверует в Творца и посмертную жизнь души и в то, что совесть – первейшая ее потребность, тогда сердце его никогда не очерствеет, и он станет на единственно правильный жизненный путь. Таков высочайший Завет Шакарима своим потомкам» [2, с. 154–155].

Одним из оригинальнейших казахских мыслителей начала XX столетия, был знаменитый *Маихур Жусуп Копейулы* (1858–1921), который был не только выдающимся философом-мыслителем, но и поэтом, историком, исследователем казахского устного народного творчества, знатоком восточной литературы и теории ислама,

Блестящее знание арабского и персидского языков, природный поэтический дар, великолепное знание культуры и истории родного народа, аналитические способности помогли ему глубже и яснее, чем многим современникам, понимать суть происходящих событий и явлений, оценивать их, соизмеряя со своими просветительскими воззрениями.

Одним из самых выдающихся философских произведений М.-Ж. Копейулы является его поэма «*Жер мен Кок*» («Земля и Небо»). Поэма построена в форме философской и нравоучительной проповеди-беседы, и носит, прежде всего, религиозную функцию. В ней он близок к Данте, Мильтону, Сведенборгу, Шеллингу, Фихте и др. западноевропейским мыслителями. М.-Ж. Копейулы выступает здесь не только как поэт, но и как истинный философ, по-своему трактующий религиозные положения, древние учения о космогенезе, народные предания и легенды, эзотерическую мудрость. Поэма сочетала в себе сюжеты греко-римской античности, библейских и коранических образов и текстов с казахским народным религиозным сознанием. Поэма содержит вопросы религии и морали, веры и разума, жизни и смерти, смысла божественных заповедей в синтезе учений мировых религий и наследия мудрости древних адептов. М.-Ж. Копейулы стремится к постижению мира, передавая его картины (сотворение мира, перво-

родного греха и др.) через собственные воззрение и воображение. Мыслитель рассуждает о равновесии между Небом и Землей, созданных могуществом Единого Бога. Человеческий путь к нему осуществляется добрыми поступками. В поэме мы встречаемся с нетрадиционным подходом к трактовке сотворения мира, земли и человека. М.-Ж. Копейулы наделяет новым смыслом известные канонизированные образы, создает различные символы предметов и явлений, которые не совпадают с традиционными представлениями о земном и небесном. Священное самосветящееся дерево Аллаха с благовонными маслами в «верхнем» пространстве ассоциируется с «Древом жизни» как началом всей земной растительности, упоминающемся в Библии, с «Древом Познания» – в библейских притчах о божествах, Мировым деревом (Байтерек – казахов) – центром мира – у тюркских народов. Светящееся дерево в поэме – это духовный луч, Первородный Свет, единое дерево – само божество, невидимое человеку, беспредельное и вечно проявляющееся в многомерном мире.

Особенностью его концепции является, что Вселенная многообразна и бесконечна, состоит из бесчисленно изменяющихся миров. Его религиозное сознание также находится в движении, к познанию пространства и времени, человека, Бога. В религиозном учении заключена эзотерическая символика Света и Тьмы, Добра и Зла, взаимодействующих друг с другом. Небесное и Земное у него объединены, взаимосвязаны, т.е. всеобщим разумом является Бог. Как мы видим, философия М.-Ж. Копейулы актуальна и дискуссионна, содержит влияние множества религиозно-философских идей, трансформированных в духовной традиции казахского народа.

В советское время было запрещено говорить о казахской философии. Многие до сих пор думают, что казахской философии нет. Но, то, кто так думает, глубоко заблуждается. Сегодня антология казахской мудрости уже становится предметом философского знания, качественная глубина которого будет зависеть от людей, его изучающих [4].

Литература

1. Нысанбаев, А.Н. Космос казахской философии // Философия взаимопонимания. – Алматы, 2001.
2. Нысанбаев, А.Н. Становление исламской философии в Казахстане // Философия взаимопонимания. – Алматы, 2001.
3. Алем: Альманах. – Алма-Ата, 1991.
4. Байдаров, Е.У. Казахская философия // Философия: учебное пособие для студентов экономических специальностей. – Алматы, 2010.

КАЗАХСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ОБ ОНТОЛОГИИ НАЦИОНАЛЬНОГО БЫТИЯ, ЕГО ЦЕННОСТЯХ И ПРИНЦИПАХ

З.Н. Сарсенбаева

В постсоветский период отмечается рост идентификационных процессов, связанный с изменением геополитических реалий, и актуализацией самоопределения их носителями специфики национальных культур и миров. Сегодня поиск объединяющих ценностей и символов важен не только для самоидентификации представителей титульных наций, сколько для привлечения, приобщения других этносов, населяющих Казахстан в силу исторических традиций, к духовно-нравственным и мировоззренческим ценностям казахского народа. Отсюда важно сохранить все глубоко этническое и предельно ценное, что имелось в казахской традиционной культуре, причем не просто сохранить как исторический феномен, как культурный пласт прошлого, но и актуализировать ценнейшие для казахов традиции, приблизить их к настоящему, каким-то образом осовременить, донести до других этносов, проживающих в Казахстане, сделать достоянием мировой культуры.

Стартовавший в Казахстане стратегический национальный проект «Культурное наследие» (2009–2010 гг.) направлен на решение целого ряда важнейших стратегических задач – приобщение к мировому культурному наследию, сохранению преемственности и духовных свя-

зей человечества, формирование патриотизма, гражданского самосознания, определение культурной идентичности, уважение и признание культурного и языкового разнообразия, и, наконец, признание национального культурного наследия. Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев в одном из своих выступлений особо отметил, что «наши предки защищали и передали нам в наследство огромную территорию нынешнего Казахстана, самобытную культуру и особый дух восприятия и познания жизни. Это дух свободолюбия и степной доблести не был растрочен на крутых переломах истории, его сумели сохранить предыдущие поколения, на долю которых выпали невиданные испытания» [1].

Сохранение культурного наследия является функцией любого по-настоящему независимого государства, в котором народ активно использует накопленный культурный опыт. Казахский народ сохранил в своей памяти великие события и имена выдающихся личностей. Из поколения в поколение, передавались предания и легенды, традиции народа. Имевшие место высокие моменты нашей истории благодаря деятельности носителей традиционной культуры – акынов-жырау, сал и сері – до сих пор поднимают наш дух, а ошибки и поражения заставляют задуматься над культурным, общественным и личностным значением явлений и феноменов, отраженных в национальных ценностях. Посредством культурно-исторических портретов воссоздается эпоха, ее облик и дыхание, краски и оттенки прошлых времен.

Обращение к философскому наследию связано не только с переосмыслением накопленной человечеством мудрости, но и с поиском ответов на многие вопросы сегодняшнего дня – что такое добро и зло в новых условиях, как научиться жить в постоянно меняющемся мире, как ответить на новые вызовы, представляющие угрозу всей мировой цивилизации. В контексте нынешнего кризиса, высветившего проблему отсутствия духовности у большинства стран, возведших на пьедестал ссудный процент, обращение к истокам духовности отвечает насущным запросам современности.

Философия казахского народа сохранила в себе гармоническое миропонимание и мироотношение, которое сегодня в западной философии XXI века осознается как необходимое условие возвращения к онтологии, ориентирующей на гармоничное целостное отношение человека к миру. Сегодня Хайдеггер связывает спасение западной цивилизации с обращением к богатому духовному опыту Востока. Он старается вернуть западному человеку то мироощущение, которое в философии Абая называется «разумным сердцем».

Древние номады носили все свое с собой, быстро ориентировались, строили коэволюционные отношения со средой, Укорененность в бытии, сопряженность собственного существования с естественными природными ритмами, простота нравов, наполненность стихийной силой, живого вкуса к этой беспощадной жизни – это те черты, которых нет у современных номадов, т.е. тех обитателей, которые беспрестанно колесят по свету, меняя города и страны, в поисках надежного заработка и устойчивой карьеры [2, с. 54]. Такие «номады» не способны оставить какой-то след во времени: они живут «здесь-и-сегодня», вне прошлого и без будущего. Они плод атомизированного мира.

Традиционная и современная культура задают индивиду разные ценностные ориентации: если первая имеет стройную систему понятий, то вторая мозаична, состоит из множества несоприкасаемых фрагментов, где нет отсчета, общего понятия. В рамках традиционной культуры задача человека видится не в том, чтобы активно воздействовать на окружающий мир, а в том, чтобы попытаться понять то, что по-настоящему ценно: не сиюминутно и преходяще, а вечно и нетленно. Средства постижения – углубленное созерцание и сосредоточенное размышление над единой природой всего сущего, стремление уловить то, что роднит человеческий, природный и божественный миры (а не разъединяет или противопоставляет их), нравственная оценка поступков и деяний.

Ценности являются реальными только тогда, когда за ними стоит нравственность, определенный тип мышления, ритмы жизни, идеалы, ожидания, надежды. Отсутствие вовлеченности, сопричастности общему делу лишает индивида человеческого и гражданского достоинства. Через века до нас дошел страстный призыв великого Абая «Адам бол!» (будь человеком): народ должен быть самим собой, сохранить себя от растворения и рассеяния. Без духовной укоренен-

ности нет ни человека, ни народа. Особую духовность этим отношениям придает не просто в следование определенным нравственным императивам, а устремленность каждого осуществить абсолютный смысл бытия.

Общность народов Центральной Азии не могла задаваться социальными или духовными факторами, действующими в пределах каких-то локальных общностей. Она формировалась как высшее начало, трансцендентное по отношению к обществу в целом, в виде *сверхпринципа*. Можно сказать, что особую духовность этим отношениям придавало не просто в следование определенным моральным нормам и результатам, а *устремленность каждого осуществить абсолютный смысл бытия*.

Великие империи тюрков держались на двух сверхпринципах, абсолютных смыслах бытия – военной храбрости и безусловной верности: высший смысл жизни виделся в беззаветной верности эль и безусловной храбрости. Для тюрка высшими ценностями жизни были эль (дух) и свобода. Людей не делили по религиям и этничности. Соблюдение девяти заповедей «могли дать гражданство» любому желающему стать тюрком. Достаточно было строго следовать следующим заповедям: верь в Божий суд; не бойся слез, сострадай ближнему; чти адаты своего народа; ищи правду и не бойся ее; храни добрые чувства ко всем людям; будь чист сердцем и делом; не допускай ссор, стремись к миру; помогай страдающим за правду; верь душой, а не разумом

Тюрки предлагали свой путь многокультуризации за счет слияния отдельных черт разных народов для создания более высокой цивилизации и жизненного пространства путем синтеза отдельных черт, отдельных областей культуры разных народов, признанных на тот момент лучшими. Победители-тюрки отказывались от своего родного языка, культуры, письменности, религии ради чужого, пусть даже побежденных народов, ради того, чтобы все чувствовали себя причастными к общему. В квадрогосударстве каждый из народов был способен к поступку, делегировать одно из своих качеств для всеобщего распределения. Всеобщим становилось – лучшее, передовое, прогрессивное. Тотальными были лучшие качества, но не одного, а разных народов.

И сегодня культурное пространство нашего государства должно выстраиваться вокруг культурного ядра казахского народа, в которое входят такие ценности, как Атамекен – любовь, преданность земле предков, духовная связь с духами предков; любовь к родному языку, клямам; благоговейное мифопоэтическое отношение ко всему живому на Земле; служение народу, его идеалам и ценностям, Родине. Казахская культура должна объективно стать тем ядром, вокруг которого будет выстраиваться, но, не растворяя культурную общность весь казахстанский народ. Под флагом общенациональной идеи могут объединиться представители разных национальностей.

Литература

1. Назарбаев, Н.А. Лекция Президента Республики Казахстан в ЕНУ имени Н. Гумилева «К экономике знаний через инновации и образование», Астана, 26.05.2006 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.akorda.kz. – Дата доступа: 01.03.2011.
2. Левинас, Э. Время и Другой. – СПб., 1998.

ОТКРЫТОСТЬ МИРУ КАК КЛЮЧЕВАЯ ИДЕЯ КАЗАХСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Г.Ж. Джуманова, Б.К. Кудышева

В современном глобализирующемся мире все большее значение приобретает укрепление духовных, нравственных основ человеческого развития. Среди приоритетов евроатлантической и евразийской безопасности и сотрудничества наряду с военно-политическим и экономико-экологическим блоками, особый акцент получает гуманитарная составляющая.

Знаменательно, что человеческое измерение – один из важных вопросов повестки дня

Саммита Организации по безопасности и сотрудничеству в Европе (ОБСЕ), который в 2010 году впервые был проведен в самом центре Евразии – столице Казахстана Астане, по праву называемой уникальным воплощением Духа Степной цивилизации.

Истоки открытости Казахстана миру заключены в традиционном менталитете народа, жизнь которого на протяжении многих веков протекала на Великом шелковом пути, являвшем собой место встречи ценностей Востока и Запада, диалога различных народов, культур и религий (шаманизма, тенгрианства, зороастризма, буддизма, манихейства, христианства, ислама).

Философию кочевого народа достаточно емко характеризует традиционный для казахов институт *гостеприимства*. Согласно народным представлениям, гостеприимство – главная этическая добродетель человека. Гостеприимство по-казахски – так называемая неразделенная доля – по преданию, было завещано народу первопредком. Расходы на гостя считались обратимыми. Казахи верили, что они могли быть возвращены сверхъестественным путем, благодаря магическому воздействию, притом в большем объеме, нежели затраты на обслуживание гостя.

Исследователи отмечают, что подлинные корни гостеприимства связаны с феноменом *общения*, который в условиях кочевого образа жизни имел особое значение [1, с. 15]. Казахи кочевали небольшими группами. И чем засушливее становился климат, тем более распяленной, разрозненной была кочевая община. В таких условиях многократно возрастала потребность в общении, и кочевник-казак неизменно был рад встрече с людьми. Кочевник давал своего рода наказ потомкам: «Если встретишь человека, обрадуй его: может быть, ты видишь его в последний раз». Таково философское понимание подлинного гостеприимства в степи.

Общение как универсальная нравственная ценность определяет суть национальной идеологии, одухотворяет все уровни отношений человека с миром. Для кочевников исключительно важным было стремление понять друг друга. Наиболее высокий и глубокий смысл общения – это общение на душевно-духовном уровне. Такому общению присущи истинная искренняя взаиморасположенность, взаимораскрытость, взаимообщение, великая терпимость народа [2].

Идея открытости миру получила яркое развитие в творчестве великого казахского мыслителя, поэта Абая Кунанбаева, который основу общения и единения людей видел в нравственности, человечности, любви и справедливости. Абай был убежден, что человек может быть счастливым лишь тогда, когда его понимают другие и полностью разделяют с ним его душевные стремления и чаяния. Он призывал народ к взаимопониманию, миру и согласию. Именно из любви к своим соотечественникам Абай предлагал им отказаться от вражды, племенной заносчивости и кичливости, учиться у других народов всему доброму и полезному. В своей «Книге Слов», являющейся плодом многолетних раздумий, Абай призывает наших современников к размышлению, разумному отношению к себе и к миру [3, с. 64, 75].

В контексте глобализации мира в современном Казахстане актуально звучит призыв великого Абая учиться у всех народов, сохраняя при этом свое собственное лицо, национальное и человеческое достоинство, умножая число друзей, укрепляя дружбу со всем миром.

Близкими Абаю были взгляды другого духовного учителя казахского народа, выдающегося мыслителя Шакарима Кудайберды-улы, который утверждал, что основой единства и сотрудничества народов и отдельных людей являются нравственность и совесть.

По Шакариму, бессмертие души и способность ее перевоплощения являются необходимым условием достижения человеческого счастья. Шакарим смог убедительно обосновать собственную концепцию возрождения человека. Он писал: «Люди, имеющие разум, совесть, питающие милосердие к братьям своим, не могут жить, истребляя, губя друг друга. По моему разумению, – продолжает он, – основой для хорошей жизни человека должны стать *честный труд, совестливый разум, искреннее сердце*. Вот три качества, которые должны властвовать над всем. Без них не обрести в жизни мира и согласия».

Сегодня заветы казахских мыслителей, духовных учителей народа Абая и Шакарима о единении людей на началах нравственности, человечности, любви и справедливости, практически воплощаются в политике национального единства, толерантности и согласия Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева. В одном из своих выступлений он отметил: «Нам, от-

кровенно говоря, не стоит искать обоснования наших добрых начинаний где-то извне. Все находим у Абая... На его завете "Люби, мой брат, все человечество" зиждется не просто философия существования, а основополагающий принцип всечеловеческого единства и братства». Нравственность человека, наделенного подлинной внутренней свободой, достоинством, личной ответственностью и толерантностью есть гарантия безопасности и плодотворного сотрудничества разных стран современного мира.

Эти идеи национальной казахской философии стали духовной основой интеграции, объединения, взаимопонимания как между представителями разных этнических групп внутри страны, так и во взаимоотношениях с народами других государств.

Глубинную суть казахстанского общества составляют взаимное понимание, терпимость, бережное восприятие духовных и культурных ценностей людей разных национальностей. Стабильность в республике, гражданский мир и межэтническое согласие – это, во-первых, проявление менталитета всех казахстанцев, их толерантности, дружелюбия, доброжелательности, во-вторых, результат целенаправленной государственной национальной политики, отраженной в формуле «единство в многообразии». Благодаря этим основополагающим детерминантам в последнее время Казахстан все чаще становится диалоговой площадкой для проведения международных интеграционных форумов (Саммит ОБСЕ, Съезды лидеров мировых и традиционных религий и др.).

Литература

1. Сулейменов, Т. Человек как параметр цивилизационного подхода к кочевому социуму // Евразийское сообщество. – 1999. – № 2.
2. Нурланова, К. Символика мира в традиционном искусстве казахов // Кочевники. Эстетика: Познание мира традиционным казахским искусством. – Алматы, 1993.
3. Абай. Книга слов. – Алматы, 1993.
4. Кудайбердиев, Ш. Три истины. – Алматы, 1991.

СОВРЕМЕННАЯ КАЗАХСТАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР

А.С. Мансурова

В конце XX века не только Казахстан, но и весь мир находился в состоянии, которое можно охарактеризовать термином «переломный». При всех достижениях качественно поставивших XX столетие на высоту в истории человечества, для этого столетия, особенно при завершении его пути, стали совершенно явственными присущие ему кризисные проявления, острые противоречия и системная исчерпанность ранее применяемых моделей развития. Мировое развитие стало заходить в тупик, требуя качественных перемен. Справедливо говорит академик В.С. Стёпин о том, что «современные перемены нашей жизни выпали на особую, уникальную эпоху в истории человечества. Многочисленные кризисы, с которыми оно столкнулось во второй половине XX в., остро ставят проблемы смены стратегий цивилизационного развития» [1]. Поиск путей развития цивилизации оказывается сопряженным с проблемой синтеза культур и формирования нового типа рациональности. В этой связи возникают вопросы о месте и роли картины мира в поисках новых мировоззренческих ориентаций, обеспечивающих возможность выживания человечества.

В связи с этим в данной статье мы попытаемся раскрыть проблемы и перспективы современной казахстанской философии в диалоге культур. Вся история человечества – это диалог, так как он является по своей сути средством осуществления коммуникационных связей, условие взаимопонимания людей. Кроме того, взаимодействие культур, их диалог – наиболее благоприятная основа для развития межэтнических, межнациональных отношений.

Характеризуя философию советского времени, академик А.Н. Нысанбаев в своих трудах отмечает: «В советские времена философия, как известно, была возведена в ранг государственной идеологии. Было уничтожено многообразие историко-философских форм, характеризую-

щих многоцветную палитру культур Востока и Запада. Официальное признание получила европоцентристская марксистская концепция, принятая на вооружение идеологическими инстанциями. Это была жесткая диктатура мысли, не допускающая отклонений от общепринятых схем и заученных формулировок. Инакомыслие искоренялось со всей строгостью закона. Подлинная философия, выражающая свободный духовный опыт, задыхалась в этой удушливой атмосфере...» [2].

Действительно, складывавшиеся в Казахстане культурные процессы того времени отражали кризис советской системы. После распада Советского Союза мировоззрение людей постсоветского пространства стало меняться. Процесс этот оказался болезненным. Подтверждением этому являются высказывания академика Г. Есима о том, что «Одной из труднейших проблем для любого народа является ломка стереотипов, отрицание старой идеологии и формирование нового, прогрессивного мышления, в нашем случае, цивилизационного сознания. Базисом цивилизационного сознания можно назвать наличие национальной независимости, развитой национальной экономики, национального языка, и культуры. Сущность цивилизационного сознания – в гуманизме, в уважении прав и достоинств каждого человека, личности, признании его индивидуальности и самодостаточности» [3]. Правда заключается в том, что многие противоречия и конфликты современного мира имеют свой исток в забвении и игнорировании этих самых ценностей национальных культур.

В настоящее время культурные процессы, происходящие в Казахстане, многолики и разнообразны. С приобретением независимости «казахстанская философская школа получила небывалые импульсы для своего развития и роста. Впервые в орбиту исследования оказалась включенная философская мысль казахского народа. Прежде даже сам термин «казахская философия» считался недозволенным, отдающим национализмом. Но разве существует самостоятельная самобытная культура, не владеющая своей философией?

Нам пришлось многое испытать, прежде чем был признан термин «казахская философия» и определено проблемное поле предстоящих исследований. В Институте философии и политологии был открыт отдел казахской философии и эстетики, и это сейчас один из ведущих, базовых отделов. С тех пор опубликованы циклы работ, раскрывающих самобытность, уникальность поэтического казахского мироотношения, жизнеутверждающей номадической философии, выражающей «свободолюбивый дух степной цивилизации» [2]. По причине комплекса исторических обстоятельств Казахстан является государством с полиэтничным обществом. Поэтому культурный процесс здесь вбирает в себя явления, связанные с взаимодействием и взаимовлиянием национальных культур. «Целостность восприятия мира и человека, единство разума и сердца, духовно-нравственные приоритеты добра, истины и справедливости, особый тип толерантности и доброжелательности – все эти уроки Великой степи вобрала в себя казахская философия, оказавшаяся тем самым удивительно современной» [4].

В этой связи диалог является одним из аспектов интенсивного взаимодействия различных культур, характерного для современного цивилизационного развития, а культура, в свою очередь, представляет собой «системно-целостное единство» [5]. В данном случае понятие «системно-целостного единства» мы понимаем не как унификацию одной культуры в другой, а наоборот, как культурное многообразие в единстве. Нам хотелось бы отметить, что по инициативе Казахстана ООН провозгласил 2010 год Международным годом сближения культур. По словам Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева: «Этот новый мир должен стать миром всеобщего доверия и уважения, партнерства и диалога» [6].

Кроме того, если говорить о конструктивном диалоге культур и о необходимости достижения взаимопонимания, согласия и единства, мы, прежде всего, имеем в виду тот диалог, при котором возможно искреннее видение различными культурами поставленных ими целей и задач. Казахстанская философия в эпоху глобализации готова войти в пространство диалога культур и цивилизаций. Данное вхождение в открытый диалог не только поможет лучше познать традиции своего народа, но и через сравнение с богатейшими традициями мировой культуры наша страна сможет сохранить свою национальную самобытность, которая, несомненно, является одной из уникальнейших в мире. Умение учиться у других стран и народов, заимствовать и

воспринимать достижения человеческой цивилизации есть источник непрерывного развития и процветания любого государства. В одном из своих выступлений председатель Верховного суда Республики Казахстан К. Маами отметил: «Мы гордимся тем, что живем на земле с богатым прошлым, давшей миру совершенно уникальное наследие» [7].

Учитывая вышесказанное, можно с уверенностью констатировать, что казахстанская философия органично включена в диалог культур и нацелена на решение важнейших проблем выхода из современных глобальных кризисов.

Литература

1. Стёпин, В.С. Эпоха перемен и сценарии будущего // Философия и жизнь. Научно-популярная серия. – М.: Знание, 1990. – № 11.
2. Нысанбаев, А.Н. Эпоха, схваченная в мысли // «Казахстанская правда». – 20.04.2006.
3. Қазақ елі – жерұйық. Гуманитарный исследовательский проект [Электронный ресурс]. – Режим доступа: kazakheli.kz/scientific-school/salutatory/message. – Дата доступа: 01.03.2011.
4. Нысанбаев, А.Н. Согласию надо учиться // «Юридическая газета». – 19.10.2009.
5. Каган, М.С. Философия культуры. – Ч. 1. – СПб, 1996.
6. Казахстанская модель будущего [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.neonomad.kz/neonomadika/politika/index.php?ELEMENT_ID=5614. – Дата доступа: 01.03.2011.
7. Маами, К. Сокровище кочевой цивилизации – казахский суд биев // «Казахстанская правда». – 13.06.2008.

ПРОБЛЕМЫ РЕГИОНАЛЬНОГО ФИЛОСОФСКОГО СООБЩЕСТВА. ПОИСК СОЦИАЛЬНОЙ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ НАУЧНОЙ ШКОЛЫ

Д.В. Ермолович

В формирующейся академической среде (университетах) академическая проблематика в умах студентов устойчиво получает самый низкий рейтинг.

А. Принципиальная позиция по поводу общеакадемических приоритетов учебного и научного заведения «зрелого» типа.

1. Ориентация на создание школы – марка, преемственность, система, интеллектуальная элитарность «не провинциального, но регионального стандарта» (в смысле: кадры готовятся не вообще, а вполне конкретно): не школярство, не ведомственные стандарты, не манипулятивные достижения, не муштра и натаскивание, не социальная или экономическая элитарность; не сравнивать себя по технологиям, условиям, возможностям, а только по результатам деятельности.

2. Академические отношения строятся по логике опережающей профессионализации, образования и общего интеллектуального развития: не столько эрудиция, сколько способность к синтезированию, обобщению: межпредметность, взаимоналожение, взаимосвязь, «здесь и теперь» используемое полученное знание, гуманистический (планетарный) масштаб деятельности «академистов».

3. Педагогическое воздействие направлено на мировоззренческое развитие непреходящего толка, создание образовательного базиса, имеющего интегративный характер: не модные, как и не модернистские течения, не скопище, пусть и в той или иной степени систематизированное, отдельных показателей развития, а создание условий для опосредованного воздействия на обучающегося: направленно воздействовать должна не конкретно для этого предлагаемая деятельность, а предмет изучения, знание обучающегося, его человеческие качества.

4. Обеспечение свободы для диалога обучающегося и учащегося, диалектическое (отчуждаемое) мышление, проблемность обучения, формирование убежденности, но не веры: не формально-логическая доказательность, не эмоциональная убедительность (без истинности), не давление авторитетности («долгой авторитеты»), не свобода обучающегося, не свобода обучающегося, а поиск пути от индукции к дедукции, от анализа к синтезу, от распремечивания к

опредмечиванию и постановка задач не только пока еще не решаемых обучающимися, но и еще не решенных обучающими.

5. Формирование способности к самообучению, самоактуализации и гармонизации, формирование внутренней готовности к следованию избранным приоритетам, коллегиальная самоорганизация, духовная и идеологическая самодостаточность: приоритет приоритетному, не подражание по образцам, не размывание индивидуального, не «духовная» бюрократия, не идеологическое попечительство.

В. О мировоззренческой роли в формировании научной школы.

Следуя озабоченности Э.В. Ильенкова 40-летней давности (см. Эвальд Васильевич Ильенков / Под ред. В.И. Толстых. Москва: РОССПЭН, 2008, с. 378–387: реальный текст значительно сокращен, адаптирован и в ряде мест фактически «раскавычен») необходимо еще раз обратить внимание современников на практическую роль философии в развитии общественной жизни и естествознания, а в некоторых моментах и на формирование научной школы. Эта роль ничтожна. Имеется в виду, разумеется, *активно деятельностьная философия*, «диалектический материализм», ибо в той мере, в какой падает влияние материалистической диалектики, возрастает влияние других школ и концепций.

В естествознании это различные «волны» позитивизма, т.е. очищенная от всякого философско-мировоззренческого аспекта, чисто инструменталистски толкуемая «логика» (математическая логика) или принципиально формализуемое описание действительности. Поскольку естествоведы настойчиво и бесцеремонно проникают в область гуманитарно-социальных проблем, но оперируют при этом чаще всего терминами кибернетики, информатики, синергетики и др. («информация», «бифуркация», «эффективность», «оптимальность», «нелинейность» etc.), то продуктом их «научной деятельности» становятся различные виртуальные (искусственные) модели искусственно создаваемых интеллектуальных (или не очень) систем, т.е. особым образом понимаемый сциентистский оптимизм. В результате естествознание незаметно превращается в «искусствознание». В общественных науках эта тенденция также очень сильна, выступая под благородным лозунгом «внедрения передовых знаний и методов» «естествознания в общественные науки», хотя на деле все сводится к банальному схематизму и социально-утопическому экспериментированию.

В гуманитарных науках чаще всего встречается другое, антропологически-экзистенциалистское построение. Отчасти его можно понять как известную реакцию на систематизаторско-математическую агрессию, как попытки отстоять «несводимость» человека и всех связанных с ним понятий к естественнонаучному, математическому «описанию». К сожалению, эта тенденция выливается в оппозицию к «рационализму» вообще (ибо математическая логика претендует на монопольное представительство «научного рационализма»), сочетаясь с симпатиями вплоть до эзотерики и различных форм откровенного мракобесия.

В целом же науки сталкиваются с постмодернистским «умерщвлением» как автора, так и «соавтора-потребителя», а в результате и тотальной их безответственностью за плоды своей деятельности. Не скрываемый пессимизм – реальный продукт такой «философии» (здесь уж не до «любви к мудрости»).

Как представляются эти проблемы со стороны МД-философии.

1. Полнейший и абсолютнейший разброд в понимании предмета философии как особой науки, в понимании круга ее специальных проблем. Другими словами – полная разногласица в понимании основной задачи, основной роли и функции, которую философия обязана играть в разделении труда, оставаясь философией. И как следствие, отсутствие ведущей философской школы, полноценной профессиональной среды, полная неясность в отношении того, что философия должна делать как философия.

Чем только не занимаются наши «философы»! На первый взгляд философы «помогают» теоретикам других наук, активно вмешиваются во все, связывают философию с практикой, с жизнью. На деле – посредственное и поверхностное рассмотрение общих теоретических проблем, «философское рассуждательство» по их поводу. Поэтому в глазах естествоведов название «философия» стало синонимом поверхностно-дилетантского освещения тех *самых проблем*,

которые естественники решают на профессиональном уровне. Такую «философию» естественники изучать *не хотят и не будут* – сколько их тому ни учи, сколько их к тому ни призывай. У такой «философии» им учиться *нечему*. Ибо она просто описывает, пересказывает «в общем виде» те же самые методы мышления, которые они прекрасно практикуют и без философии, – просто повторяют в абстрактных терминах то же самое, что делает естествознание.

А это получается неизбежно, если основной задачей философии считают решение «методологических проблем современного научного познания», т.е. других наук. Но прежде чем призывать философов к «применению философии» к другим наукам, «к жизни», к практике, надо хорошенько проверить: а есть ли у нее – что «применять»? В лучшем такое применение даст не критическое обобщение того, что есть описание той «логики», которую и без этого практикует сознательно любой ученый. И в этом «лучшем» случае получится та самая логика, которая давно систематизирована неопозитивистами – так называемая «логика современной науки» – схоластицированная математическая логика. И ни в коем случае не понимание предмета философии как особой науки – *диалектики как логики и теории познания современного материализма*.

Нынче же «новаторство» в философии понимается прежде всего как стремление модернизировать философию применительно к «новейшим достижениям» информатики, синергетики, физики, экономики, – областей, которые до подлинной диалектики еще не доросли. Поскольку это, как правило, происходит на основе плохого знания философии, – постольку ведет, в первую очередь, к позитивистскому извращению философии и ложному оптимизму.

2. Главная беда нынешнего состояния философии – это положение с подготовкой кадров. Способные абитуриенты избегают поступать на философские специальности, и если ситуация не изменится, то можно сказать уверенно: через 15-20 лет у нас в стране вообще не останется людей, серьезно и глубоко занимающихся философией. В связи с этим на вопрос о том, что может дать философия молодым людям Э.В. Ильенков отвечал: «философия – наука о мышлении» и потому изучение философии развивает «культуру интеллекта»... Сложившееся положение требует незамедлительных мер.

С. Меры, полумеры и просто предложения

1. Презентационный мировоззренческий маркетинг, обращенный к молодой аудитории, необходимость мировоззренческой «сшибки»: активная кружковая, просветительская работа на подростковом (не потерять бы «нового» Ницше) и «рабфаковском» (не потерять бы «нового» Дицгена) уровне.

2. Радикальное преобразование философского образования. Если нет возможности актуализировать свои центры подготовки, то необходимо сделать государственный заказ: Европе, Украине, России.

3. Не допустить присвоения монополии на «истину в философии», на роль «воплощения разума», оживить интеллектуальную среду, открыть полемику «школ, направлений» без клики, без «административного» ресурса.

2. ДИНАМИКА ГЛОБАЛЬНОГО МИРА В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОМ И ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ ОСМЫСЛЕНИИ

2.1. СОВРЕМЕННЫЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В ЗЕРКАЛЕ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ В ПОСТИЖЕНИИ ДИНАМИКИ СОВРЕМЕННОГО МИРА

Я.С. Яскевич

В лоне современной философии сегодня осуществляется антропологический поворот, формируя новый тип глобальной философско-методологической рефлексии, связанной с включением в ее арсенал идеалов гуманизма, плюрализма, целостности, толерантности, диалога, синтеза и взаимообогащения. Глобализация мировой истории, радикальный процесс демократизации государственной, правовой, политической и духовной систем постсоциалистических стран, сопровождается качественными изменениями целей, задач и функций современной философии.

Предназначение философии состоит не только в том, чтобы обосновывать необходимость перемен, но и определять возможные варианты и векторы изменений, перехода на качественно новый виток развития в социальном, духовном, культурном отношениях. В постижении динамики и проблем современного мира, глобализационных процессов, поиска мировоззренческих оснований межкультурной коммуникации, механизмов преодоления мирового экономического кризиса и обоснования путей демократического развития общества философская рефлексия выходит на обсуждение ряда важнейших тем и направлений.

В рамках философской рефлексии сегодня необходимо выявить *динамику ценностного поворота*, осуществляемого современным человечеством, которое с неотвратимостью приблизилось к необходимости построения *новой модели современного мироустройства*, когда для его выживания требуются фундаментально обновленные нравственные ориентиры и духовные ценности, ибо ориентация на приоритеты материального богатства и выгоды не решает все проблемы современного общества, а постиндустриальное общество не в состоянии обеспечить этический подход в различных областях жизнедеятельности человека. Следует признать, что массовая культура в силу выполняемых ею функций приводит к ценностному релятивизму, нивелированию, маркетизации, прагматизации системы ценностей, экспансии потребительских установок.

Глубокого философского осмысления заслуживает *феномен глобализации*, ее воздействие на национальную культуру, экономику, политику, выявление зависимости национальной экономики от глобальных финансовых рынков и транснациональных корпораций, оптимального характера рыночного регулирования, механизмов формирования экономически единого мира, инвестиционных и товарных потоков. Возникает ряд парадоксов, требующих философско-методологического анализа средствами философии и социально-гуманитарных наук: повышает или нивелирует глобализация ценности самобытности, специфики, неповторимости каждой из объединяющих ее «единиц», национальных государств, сообществ; каковы механизмы сдерживания откровенного эгоизма развитых стран во имя разрешения собственных стратегических проблем, ибо свобода действий сильных мира сего, ориентация на коммерческий успех и выгода любую цену сегодня раздирает достаточно устойчивую до сих пор систему капитализма; какова судьба и статус национальных культур в контексте глобализационных процессов; каковы последствия развития и распространения информационных технологий в эпоху глобализации, усиливающих сложившийся разрыв между развитыми и развивающимися странами, а также процессы перетекания интеллектуальных ресурсов в наиболее развитые страны и др.

Важнейшая тема современной философии – это *проблема взаимоотношения глобального и национального, сохранения национальных приоритетов*. Некоторые исследователи утверждают, что современная глобализация унифицирует национальные интересы и приводит к пост-национальному обществу, наднациональной всеобщей политической культуре, к солидарности граждан, не прибегая к духовной укорененности в конкретной нации, ее истории и самобытности. Ученые гуманитарии должны дать оценку и альтернативным моделям объяснения развития Европы, статуса конкретных государств, которые рассматривают как нацию, так и национальное государство своими основными ориентирами. Перед учеными возникает открытый вопрос, требующий специального изучения – насколько актуальны традиционные формы институциональной организации общемирового общежития в лице взаимодействия национальных государств, каковы механизмы национальной самоидентификации.

Вступив в XXI столетие человечество столкнулось с новыми опасными вызовами, противостоять которым можно только обеспечив *глубинный межкультурный, межконфессиональный и межнациональный диалог* различных народов мира, их взаимопонимание, уважение, ценностный плюрализм и толерантность по отношению друг к другу и к национально-культурной самобытности и самодостаточности отдельных стран и народов. Особое внимание в связи с этим философы должны уделять исследованию *коммуникации в современном обществе на этническом, межнациональном и цивилизационно-глобальном уровнях, статусу и роли национальной культуры, общеславянским духовным ценностям* с целью сохранения культурно-цивилизационной идентичности в глобализирующемся мире, исторического самоопределения и выбора путей дальнейшего развития.

Актуальное направление современной философии, требующее углубленного анализа – проблема *трансдисциплинарно-синергетического взаимодействия естественнонаучного, технического и гуманитарного знания*, разработка и внедрение в практику междисциплинарных научно-исследовательских проектов и программ, этика научного поиска, проведение оперативных междисциплинарных исследований по обоснованию социально-экономического, государственно-правового, культурного и духовного развития своей страны, моделирование общественных процессов, выработка конкретных научных предложений по перспективному развитию общества.

Обострение глобальных проблем современности ставит новые задачи перед философией и этикой науки, политики, экономики, права, экологической этикой во имя выживания человечества, медицинской этикой при решении проблем эвтаназии, трансплантации органов, выводит на первый план этические проблемы права (вопрос об отмене смертной казни), международной политики (этические аспекты борьбы с терроризмом) и т.д. На современном этапе перед философами возникает реальная задача по *синтезу различных подходов, наработанных в сфере осмысления нравственных поворотов, происходящих в политике, праве, экономике, науке*, с целью формирования фундаментальной общественной морали, задающей идеалы ценностного поведения личности и общества. Сегодня уже появляются новые институты морали – этические комитеты по этике и биоэтике, комиссии по экологии, комиссии по этической оценке и экспертизе научных проектов, советы по корпоративной и профессиональной этике и т.д., то есть формируется своего рода социальный заказ на разработку регулятивов общественной морали и нравственных норм в самых различных областях науки и культуры, а *философия при этом становится все более практикоориентированной*.

В условиях радикального изменения современного общества важно исследовать *механизмы трансформации как общеевропейской, так и мировой демократии* с учетом национально-государственной специфики и приоритетов. Философы, политологи, юристы и другие ученые должны оценить меру общего кризиса современной демократии, уточнить содержательное наполнение понятия «суверенная демократия», выявить причины растущего критицизма и недоверия населения разных стран мира к западным либеральным ценностям, т.к. наблюдающиеся в XXI веке явления насильственной, «учреждаемой» через военное вмешательство демократии противоречат самой ее сути, что свидетельствует о «дефиците демократии», выхолащивании демократических форм. Важно понять, что процессы создания демократического, правового-

го, социального государства, формирования его гуманистической направленности требуют фундаментального научного обеспечения.

Современный философский дискурс включает в свое проблемное поле и взаимодействие с политическими, правовыми и другими социально-гуманитарными науками. В соответствии с этим важнейшей задачей современной философии является аксиологическое измерение и определение эффективности деятельности институтов государственной власти, оптимальных механизмов взаимодействия законодательной, исполнительной и судебной властей, формирования гражданского общества, выявление роли регулирующего центра, в лице которого выступает государство, ибо государство должно взять на себя принятие решений, которые необходимы обществу. Задача состоит в том, чтобы найти оптимальную меру и наиболее эффективные формы сочетания национального и глобального, максимальной социальной эффективности и нравственных ориентиров, динамичного развития национальной философии в глобальном социокультурном пространстве и ее использования для решения задач гармонизации современного общества и укрепления взаимопонимания между странами и народами.

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г10Р–029 от 15.04.2010 г.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ МИРА: СОДЕРЖАНИЕ И ОСОБЕННОСТИ ПРОЯВЛЕНИЯ

В.Н. Ксенофонов

В условиях процесса глобализации значительное влияние приобретает концепция «культура мира». Ее ключевыми положениями в складывающихся международных отношениях являются:

1. Принципиально новое понимание диапазона миротворчества как отношений не только между государствами планеты, регулирование институтов, которое реализуется с опорой на правовые механизмы, но и отношения между культурными, религиозными и этническими группами внутри страны, учитывая также (помимо юридических аспектов) социальные, культурологические, конфессиональные, этнические факторы, специфику национальной психологии, традиции и обычаи народов.

2. Взаимосвязь миротворчества с гуманизацией и развитием общественных систем, их отношений раскрывается как существенная предпосылка перехода от культуры войны к культуре мира. Развитие, выступая по своему содержанию общественным процессом, тесным образом связано с обеспечением мира, защиты прав человека и демократией как способом управления социально-политическими процессами.

3. Ярко выраженная ориентация в поддержании мира, предотвращении военных конфликтов и применения насилия на меры превентивного, образовательного характера, формирование у людей идей мира, активизацию диалога в области культур народов, свободного доступа к их информации.

4. Аргументирование дифференциального подхода в понимании возникающих постконфликтных ситуаций и трактовке упреждающих действий, направленных на предотвращение назревающих конфликтов и их развития, в чем особая роль отводится превентивной дипломатии конкретного государства или коалиции государств.

Представление о развитии мира как процессе сближения народов и государств в условиях складывающихся между ними отношений может быть рассмотрено через ряд положений:

Придание такому сложному процессу развития приоритетности в области прав человека. Именно поэтому Всемирная конференция по правам человека в Вене (1993 г.) признала право как неотъемлемую часть основных прав человека.

Развитие миротворческого процесса должно носить ярко выраженный социальный характер. Необходимо заметить, что экономика, являясь двигателем развития между государствами, рассматривается как на глобальном, так и национальном уровне в соподчиненном плане по

отношению к развитию социальному.

Социально-политическое развитие в мире охватывает достаточно широкий круг показателей как на международной арене, так и внутри конкретной общественной системы. Это такие, как экономический рост, социальная справедливость, степень демократизации управления властными структурами, экологическая устойчивость, этнический конфликт.

Смена биполярного мира на его многовекторную конфигурацию на рубеже третьего тысячелетия при сохранении монополюсно лидирующей роли США не привела к миру стабильности и снятию международной напряженности. Вот почему, исходя из реальности складывающихся международных отношений, правомерно говорить о том, что вместо единого и противоречивого двухполюсного мира сегодня формируются различные, развивающиеся по своей логике пространства.

Магистральным направлением миротворческой деятельности выступает развитие мер сотрудничества между государствами планеты в ряде областей.

В *политической области* меры сотрудничества могут быть реализованы через согласование военно-политических и стратегических концепций между Россией и США. Среди них такие, которые регламентируют цели и задачи военной политики, а также необходимые для их достижения многообразные средства, ресурсы и методы действия. Решение такой проблемы различными государствами имеет жизненно важное значение в деле политической стабильности в мире и его различных регионах, блокировании агрессивных сил. Находя правовое отражение и закрепление в конституциях государств, правительственных заявлениях и декларациях, представительных директивных документах, эти концепции определяют в конечном счете характер, содержание и направленность военно-стратегической деятельности. Поэтапное согласование военно-политических и стратегических концепций создает благоприятные предпосылки для изменения военных доктрин государств планеты в сторону действительно оборонительных.

Следует заметить, что если прежде военные доктрины представляли концепции государств (либо их коалиций), направленные на подготовку или ведение войн (справедливых или несправедливых), то, отражая процессы, основанные на новом подходе, они могут быть доктринами предотвращения войны, исключения ее из жизни человечества.

В *гуманитарной области* меры сотрудничества концентрируются на либерализации политических отношений между различными государствами и их армиями. Ее реализация создает прочные основы для очищения международных отношений от стереотипов и штампов типа «образ врага», мешающих развитию взаимопонимания между народами и их вооруженными силами; расширения контактов между военнослужащими различных армий (Россия и США) через многообразные культурно-художественные и исторические программы; развития связей по вопросам обмена информацией в области современной военной политики, обучения и воспитания воинов, военной истории и др.; распространения объективной информации через печать, радио и телевидение по проблемам состояния и тенденций развития политических отношений.

Нельзя недооценивать роль политологов, философов и социологов в таком партнерстве. Оно может проводиться в форме совместных «круглых столов», симпозиумов, двух – и многосторонних конференций, тематических лекций, читаемых в академиях и военных училищах (колледжах) различных стран. Их темы затрагивают широкий спектр вопросов: актуальные проблемы военно-доктринальных концепций, изменение военно-политических структур, расширение политических функций в мире под эгидой ООН, поиск эффективных совместных путей решения экологических проблем, вопросы критериев национальной и всеобщей безопасности.

В *правовой области* меры сотрудничества различных государств, прежде всего России и США, могут быть направлены на заключение новых международно-правовых соглашений с последующим императивным соблюдением соответствующих юридических норм и принципов. Важно заметить, что нормы и принципы международного права тем эффективнее, чем скорее и полнее они инкорпорируются во внутреннее законодательство страны.

Важной нормой международного права выступает *запрещение использования окружаю-*

щей среды в качестве средства ведения войны. Сюда относится и космическое пространство. Еще 18 мая 1977 г. в Женеве была подписана специальная Конвенция «О запрещении военного или любого иного враждебного использования средств воздействия на природную среду». Под ним Конвенция (ст. II) понимает любые средства, направленные на изменение динамики, состава, структуры Земли или космического пространства. Известно, что наша страна предпринимает активные усилия для того, чтобы не допустить распространение гонки вооружений на космос.

Другим важным принципом, способным развивать сотрудничество между США и Россией, является принцип гуманизма, отвечающий общечеловеческим ценностям. Его содержание в условиях ядерного времени может быть реализовано в недопущении расползания ядерного оружия по планете. Такие устремления, в которых объективно заинтересовано все человечество, могут проявляться в конкретных действиях аппарата ООН с согласия ее членов. Кроме того, реализация принципа гуманизма в военной политике требует объединения усилий государств в предупредительных и демонстративных мерах в случае реальной угрозы со стороны потенциального агрессора.

Таким образом, реалии современного мира, включая деятельность России на международной арене по его поддержанию, со всей очевидностью диктуют необходимость нового подхода, включающего всю сложную систему социальных, политических и культурологических факторов в условиях глобализации.

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ В ДИНАМИКЕ СОВРЕМЕННЫХ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

В.Ф. Мартынов

Поступательное развитие общества в XXI веке невозможно представить не только без качественной профессиональной подготовки специалиста, но и кардинального решения вопросов, направленных на формирование личности с богатым духовным потенциалом, устойчивой гуманистической установкой. Мировой опыт убедительно свидетельствует, что сегодня не столько природные богатства, выгодное географическое положение, сколько консолидированный на духовных принципах социум в состоянии успешно противостоять глобальным вызовам и обеспечивать стабильное развитие по всем базовым направлениям. Необходимость формирования качественно иного уровня духовности на основе актуализации креативных сил личности в мультикультурном социуме обусловлена целым рядом принципиально новых факторов.

Во-первых, мы живем в мире открытого информационного пространства, столкновения противоречивых ценностных установок, что приводит к маргинализации сознания, размыванию четких духовных ориентиров. Сегодня даже зрелой личности непросто разобраться в смешении эклектичных установок необъятного информационного потока, распознать истинное и ложное в стремительно меняющемся коммуникативном процессе. Девальвация духовности проявляется и в ослаблении патриотических настроений, в миграции созидательных, конструктивных сил в страны, чей имидж воспринимается как более привлекательный. Размывается чувство национального достоинства, укореняется потребность в постоянном заимствовании, подражании другим культурам без учета собственной специфики. Сегодня проникновение многоликих иноземных ориентаций беспрецедентно.

Во-вторых, нарастание унификации, стандартизации, рационализации в техногенном обществе порождает существенное обеднение внутреннего мира личности. Возникает настоятельная необходимость в культивировании креативной направленности индивида. Известно, что духовная направленность личности определяется не многознанием, не расширением объема научных знаний, но глубиной творческого усвоения культурных достижений.

В-третьих, одна из негативных и очень тревожных тенденций в динамике современного общества связана с вытеснением богатства культурного опыта информацией, специализирован-

ным знанием, что предопределяет формирование одномерной, сугубо функциональной личности. Наиболее распространенные последствия данного явления можно охарактеризовать как доминирование утилитарного, потребительского подхода к жизни, жесткий прагматизм.

В-четвертых, овладение стремительно возрастающим объемом культуры требует существенной корректировки форм и методов обучения, отражающих развитие поисковых навыков студентов на основе кардинального изменения роли управляемой самостоятельной работы.

В-пятых, мировидение современного человека требует преодоления фрагментарности, расщепленности, мозаичности с целью интеграции всех сил и способностей индивида на основе сохранения единой духовной константы.

В-шестых, мир, в котором живет и который создает сам человек, становится все более сложным, запутанным, противоречивым, непредсказуемым, насыщенным гипертрофированным динамизмом, что требует нестандартных, творческих и нередко мгновенных решений от каждого человека. И в этом смысле роль философского образования в современном мире переоценить трудно, так как в первую очередь в системе образования формируется будущая элита страны.

Все это налагает особую ответственность за компетентность, предельную выверенность принимаемых решений на всех участников поиска эффективных путей, нацеленных на духовное совершенствование личности.

Однако нынешняя модель гуманитарного образования не в полной мере способствует качественному улучшению патриотического, нравственного, эстетического, экологического воспитания молодежи. Более того, созданы реальные предпосылки для постепенного сворачивания гуманитарного цикла в стране, где фундаментальное развитие личности должно было бы стать *стратегическим ресурсом* в силу ограниченных природных возможностей, дефицита топливно-энергетического потенциала и целого ряда других факторов. Существенный недостаток нынешней парадигмы высшего образования заключается в том, что статус таких философских дисциплин как культурология, этика, эстетика, религиоведение определен как дисциплины «по выбору». Ограниченность данного подхода обусловлена нарушением ключевого принципа сопряжения цикла гуманитарных дисциплин со структурой развития мировой культуры. По существу, в социально-гуманитарном блоке необходимо четко различать: 1) базовые и 2) вспомогательные дисциплины. Базовые предметы сопрягаются с основными формами культуры, отражая важнейшие тенденции их развития (этика – морали, эстетика – искусства, религиоведение – религии и культурология – культуры как единого целого). В новой модели все эти базовые дисциплины оказались в одном ряду со вспомогательными (риторика, права человека и т.д.).

Внедрение такого паллиативного, разорванного подхода приводит к тому, что на протяжении всего времени обучения в университете студенты лишь фрагментарно приобщаются к достижениям мирового и национального культурного опыта, не соприкасаясь с нравственной, художественной, религиозной, культурологической проблематикой, выпадая из целостного духовного пространства. Более того, нынешний вариант создает реальную возможность для полного отказа от этих базовых дисциплин, что уже активно и происходит в системе высшего образования. Налицо стремление к максимальной *функционализации сознания* студентов в ущерб духовному развитию. Чтобы не абсолютизировать роль специализированной информации в системе высшего образования, следует учитывать один принципиальный фактор. Совершенствование профессиональных знаний и навыков в постдипломный период осуществляется в системе переподготовки кадров, которая дает возможность оперативно реагировать на существенные изменения в сфере научной информации. Известно, что сегодня научное знание достаточно быстро устаревает, теряя свою актуальность, востребованность. Поэтому невозможно запастись знаниями впрок по химии, физике, биологии, менеджменту и т.д. А вот углубление знаний в философском направлении для многих специалистов после окончания вуза будет всецело зависеть только от их личной инициативы, так как постдипломное образование не предусматривает дальнейшее развитие личностной культуры.

Вот почему только целенаправленная, комплексная, а не фрагментарная гуманитаризация в системе высшего образования может и должна стать надежным гарантом формирования

духовно развитой личности, пробудив в будущих политиках, руководителях министерств, ведомств, директорах, ректорах и т.д. интерес к личностному культурному развитию, нравственному возвышению. Других эффективных возможностей просто не существует. Фрагментарное сознание всегда было и остается существенным тормозом в наращивании творческого потенциала.

Ситуация может измениться, если в структуре гуманитарных дисциплин сделать обязательными не только философию, но и культурологию, религиоведение, этику, эстетику, которые являются базовыми формами передачи совокупного духовного опыта.

Технические инновации должны в полной мере обеспечиваться качественно иной мерой духовной ответственности каждого участника процесса социальной коммуникации. Вот почему новая модель гуманитарного образования, с помощью которой необходимо решать стратегические вопросы страны, требует корректировки. В XXI веке крайне опасно двигаться методом проб и ошибок, утрат и потерь. Только гуманистически развитое общество способно выработать адекватные меры по защите национальной культуры, обеспечивая духовную безопасность народа. Именно системное гуманитарное обучение, *усиление философской составляющей* должно стать подлинным приоритетом белорусской модели высшего образования.

КОНЦЕПЦИИ ГЛОБАЛЬНОГО МИРА В НАУЧНОЙ МЫСЛИ КОНЦА XX – НАЧАЛА XXI ВВ.

И.В. Ильин, Т.Л. Шестова

В 1960-х– 70-х гг. в научной мысли возникло направление, занимавшееся изучением глобальных проблем. Осевым стержнем данного направления было основное «глобальное противоречие» XX века – противоречие между миром капитала и миром социализма. Вокруг этого противоречия формировалась основная проблематика обществоведческой мысли вплоть до падения берлинской стены, когда с разрешением объективного противоречия исчез предмет исследований целых дисциплин (и у нас, и на западе).

Многие помнят заголовки статей в отечественных общественнонаучных журналах конца 1980-х – начала 90-х гг., в которых прямо заявлялось о кризисе современного обществознания. С уходом в прошлое марксистской парадигмы требовалось найти новое теоретико-методологическое основание для социально-гуманитарных концепций. Монополия марксизма сменилась ярмарочным плюрализмом, создававшим фрагментарную, лишенную концептуальной целостности постмодернистскую картину социального мира.

Постепенно в общем потоке социального знания выделилось несколько довольно крупных течений, объединивших (либо вокруг какого-либо метода, либо вокруг предметной области) в себе теории и концепции представителей различных школ, направлений и стилей. Получила особое развитие междисциплинарность как принцип организации исследовательской деятельности.

Одной из таких междисциплинарных областей стала глобалистика – область знаний о глобальном мире. Ученые, занимавшиеся в 1970–80-х гг. изучением глобальных проблем, в 1990-х гг. получили возможность выйти из достаточно узких предметных границ и объединить свои усилия в новой междисциплинарной сфере.

Сегодня мы остановимся на четырех крупнейших концепциях глобального мира, сложившихся в 1990-х – 2000-х гг.: И. Валлерстайна, Р. Робертсона, У. Бека и А.Н. Чумакова. Каждая из этих концепций имеет свою предметную направленность, отражающую взгляды не только этих исследователей, но и целой школы.

И. Валлерстайн создает *экономико-центрическую модель* глобального мира. За его концепцией – целое направление исследований мир-экономики, начиная от первых идей изучения генезиса мир-экономики в работах Ф. Броделя, А.Г. Франка до теории длинных волн и изучения динамики глобального кризиса в трудах Дж. Модельски, Т. Хопкинса, У. Томпсона,

Дж. Арриги и др. исследователей).

Р. Робертсон создает *социокультурную концепцию глобализации*, намечая в своих трудах контуры формирующегося единого социокультурного пространства. Аспекты изучения глобального мира, представленные в концепции Робертсона, рассматриваются также в работах Э. Гидденса, А. Аппадурай, К. Олдса, А. Мартинелли и др. исследователей. Это направление сосредотачивается на изучении становления глобальных социальных институтов и, особенно, норм и принципов, закладываемых в их основание. Именно этой школе принадлежит начало системных исследований процесса глобализации, а также истории формирования так называемого «глобального сознания», под которым понимается сфера духовной рефлексии над проблемами целостного мира.

Ульрих Бек сосредотачивается на *политической стороне глобализации*, отчетливо показывая, как с развитием мирового рынка теряют свои функции институты национальной государственности. Эта же сторона вопроса интересует Ю. Хабермаса и других немецких теоретиков. Немецкая школа всегда ориентировалась, прежде всего, на государствоведческую проблематику, что отразилось и в крупнейших концепциях глобального мира.

А.Н. Чумаков, продолжая традиции отечественной философской школы, создает *универсальную концепцию глобального мира*. Источниками его теории эпиметаморфоза геобиосоциосферы (или триосферы) являются работы русских и советских ученых в области изучения биосферы (В.И. Вернадский, Н.В. Тимофеев-Ресовский), глобального эволюционизма (Н.Н. Моисеев, А.Д. Урсул) и глобальных проблем (И.Т. Фролов, В.В. Загладин и др.).

Эти четыре школы, конечно, не исчерпывают всего разнообразия современных глобальных исследований, однако в них ярко выражены четыре подхода к рассмотрению глобальных процессов современной научной мыслью.

GLOBALIZACJA A DYFUZJA KULTUR

Mirosław Murat

Początek trzeciego tysiąclecia jest czasem postępującego komplikowania się rzeczywistości międzynarodowej. Geoprzestrzeń europejska jest areną podzieloną na dwie podstruktury. Pierwsza, to Unia Europejska, która w dążeniu do uwspólnienia Europy poszukuje wspólnych jej członkom wartości i symboli mogących ją zjednoczyć. Druga podstruktura, to nowopowstałe kraje poszukujące punktów odniesienia dla zbudowania tożsamości narodowej. Współczesna filozofia (filozofia społeczna, aksjologia, filozofia polityki, filozofia kultury), stoi przed odpowiedzialnym zadaniem wskazania wspólnej drogi ku przyszłości. Wspólnej drogi, na której każdy z kroczących nią będzie miał poczucie uczestniczenia we wspólnym wysiłku zachowując swoją niepowtarzalność kulturową.

Przyjmijmy, że kultura jest pewną przestrzenią, w której znajdują się wytwory o odpowiednio przypisanym im znaczeniu. Dla mnie nie będzie miał znaczenia materialny wymiar tych wytworów. Interesować mnie będzie raczej ta ich kod komunikacyjny będący fundamentem języka znaczeń kulturowych. Już na samym początku należy zdać sobie sprawę, że jest on bardzo zróżnicowany i niejednowymiarowy, albo może lepiej niejednoznaczny. Wynika to z tego, że dzisiejsza kultura, bez względu czy będziemy analizowali jej wymiar bardziej ogólny, np. kultura europejska [1, s. 23–25], czy ograniczymy się tylko do jej pomniejszych wymiarów, kultura danego narodu, społeczeństwa, grup wyznaniowych, jest wynikiem długiego procesu, różnego rodzaju naleciałości zewnętrznych oraz przemian wewnętrznych.

W globalizującym się świecie, trudno jest mówić o kulturze jako przestrzeni wyznaczonej i dookreślonej przez jakichś zamknięty zbiór wytworów będących, wspomnianymi wyżej, nośnikami jednoznacznie rozumianej informacji. Dla potrzeb mojego wywodu przyjmę, że dzisiejszy świat i występujące w nim kultury są podobne do odwróconej piramidy, której poszczególne poziomy są wewnętrznie spójnymi, chociaż dynamicznymi całościami podlegającymi autoprzemianom wywołującym zewnętrzne zmiany. Przyjmując roboczo za prawdziwe wyżej wyartykułowane

założenie, trudno jest jednoznacznie określić, jakiego zjawiska jesteśmy świadkami i jednocześnie aktywnymi uczestnikami w sferze kultury i kultur. Można postawić tezę, że obserwujemy postępującą unifikację kulturową. Proces ten, jeżeli faktycznie zachodzi, dotyczy przede wszystkim poziomu najogólniejszego, polega na tworzeniu iluzorycznej rzeczywistości, której zadaniem jest wykreowanie odpowiednich, wcześniej zaprogramowanych potrzeb. Jest to bliższe tworzeniu ogólnoswiatowego «supermarketu», w którym są dostępne gadżety kulturowe. Albo inaczej, cywilizacja za pomocą swoich wytworów, tworzy kulturę zwalniającą z krytycznego myślenia programując jednocześnie odbiorcę do zaplanowanych zachowań. *Inżynieria obrazu* [2, s. 150–151] i poddani jej działaniu odbiorcy czują się zwolnieni z odpowiedzialności za otaczającą rzeczywistość, nie mówiąc już o potrzebie uczestniczenia w jej kreowaniu. *Cywilizacyjna kultura* daje swoim konsumentom namiastkę, wrażenie uczestniczenia w czymś wielkim, chociaż bezosobowym, często niedookreślonym i bezkształtnym.

Kiedy przejdziemy do analizy mniejszych i niżej położonych składowych piramidy kulturowej okazuje się, że w świecie są miejsca, gdzie społeczności zamykają się na wpływy zewnętrzne, kreują, często *in statu nascendi*, właściwą sobie kulturę bazując na zbiorze wartości będących wynikiem wspólnych doświadczeń. Trzeba jednak podkreślić, że doświadczenia, na bazie, których tworzy się *ad hoc* współczesne odmiany mitów i stereotypów nie zawsze pochodzą z przeszłości. Ich zadaniem jest zbudowanie u członków określonych socjostruktur zamkniętej tożsamości społecznej, będącej podłożem przekonań jednostkowych i społecznych o charakterze nacjonalistycznym. *Nowoczesne nacjonalizmy*, zdaniem Arjuna Appadurai, są wynikiem konsumowania współczesnego dorobku kulturowego właściwego określonym społecznościom [3, s. 237–238].

Jakie są zależności między opisanymi wyżej poziomami kulturowymi, czy przenikają się wymieniając między sobą w sposób kontrolowany swoje składowe, co implikowałoby wzajemny rozwój, jak zakładali przedstawiciele dyfuzjonizmu kulturowego [4, s. 46].

Świat początku XXI wieku, w wymiarze przemian kulturowych znajduje się pomiędzy dwoma wyżej wspomnianymi procesami – unifikacji na poziomie zjawisk ogólnych, dotyczących przestrzeni całego globu, albo jego dużych części oraz atomizacji, postępującego zamykania się kultur i społeczności.

Świat cywilizacji i pochodna mu przestrzeń kulturowa staje się dla wielu jej uczestników, konsumentów *czarną dziurą*, w której nie potrafią się odnaleźć. Te prawie nieograniczone możliwości przekazu ogromnej ilości informacji prowadzą do powstania chaosu w opisie tego czego on dotyczy [5, s. 35].

Mamy «przeinformowany świat» i zagubionego, nieprzygotowanego do świadomego w nim uczestnictwa odbiorcę, a w zasadzie tłumy podobnych sobie konsumentów szumu informacyjnego.

Bibliografia

1. Mroziewicz, K. Bój się wschodu // Polska – Rosja Sztuka rozumienia. – Toruń, 2007.
2. Barber, B.R. Dżihad kontra Mc Świat. – Warszawa, 2005.
3. Appaduraj, A. Nowoczesność bez granic Kulturowe wymiary globalizacji. – Kraków, 2005.
4. Brozi, K.J. Antropologia kulturowa. – T. I. – Lublin, 1992.
5. Sawa-Czajka, E. Mediatyzacja polityki – polskie doświadczenia // Konteksty dziennikarstwa / red. E. Sawa-Czajka. – Kielce, 2010.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ – ЕДИНСТВО ПОЗИТИВНЫХ И НЕГАТИВНЫХ АСПЕКТОВ

Т.Л. Евменова, Л.Ф. Евменов

Глобализация – это процесс, имеющий двойную природу: объективную и субъективную. Глобализация субъективна как идеология и объективна как реальность. Ее объективный характер проявился, например, в том, что *английский язык* стал глобальным средством делового, технического, научного и дипломатического общения; *американский доллар* – глобальной валютой; *рыночная экономика* «с человеческим лицом» – глобальной основой экономического раз-

вития; безнациональный космополитический финансовый капитал транснациональных корпораций с их политикой «джоб киллерс» (убийц рабочих мест), периодически ставящей под угрозу главное социальное право рабочих, право на труд – глобальной формой внутренней организации и самоорганизации современного капитализма. США превратились в экономического и военно-политического сверхгиганта, сверхполюс, пытающийся диктовать миру свои условия бытия, а Россия – в среднеразвивающуюся страну, отошедшую от коммунистической идеологии, без боя и сопротивления сдавшую свою плановую командно-административную экономику и роль сверхдержавы. Компьютерные биржевые спекуляции и спекулятивный капитал стали сравнительно молодым, набирающим силу видом капиталистической глобализации мира, а борьба малых народов и наций за реализацию своего международно-признанного права на самоопределение и национально-государственный суверенитет – глобальной формой поведения малых народов (каталонцы, шотландцы, ирландцы, баски, курды, корсиканцы, чеченцы, абхазы и многие другие народы не хотят сегодня быть англичанами, испанцами, французами, турками, русскими, грузинами). Схождение политики имперских государств с политикой транснациональных корпораций представляет собой глобализирующуюся тенденцию политико-экономических отношений, а проституция, преступность, алкоголизм, наркомания, эпидемия СПИДа – устойчивое глобальное объективное проявление общепланетарного развития.

Субъективный характер глобализации проявляется, например, в наличии высоких гуманистических, морально-этических и эстетических ценностей человеческого бытия и вместе с тем в этике и эстетике насилия и страха, вседозволенности и произвола, алчности и сексуальных извращений; в идеологии «открытых дверей» и господства «нового мирового порядка» государств с имперскими притязаниями, мало отличающегося от гитлеровского «*neue Weltordnung*», равно как и в пробивающейся идеологии «открытости мирового рынка» для развивающихся государств, ставящих равенство в отношениях как основную геополитическую цель и задачу. Субъективный характер проявляется также в глобализации американской массовой культуры и кинопродукции Голливуда в ущерб искусству Италии, Франции, России, в противовес культурам малых народов; в международных стандартах прав человека, сформулированных во Всеобщей декларации прав человека и Международных пактах, являющихся основой неотвратимо формирующегося общечеловеческого мировоззрения. Ибо, как сказал в докладе на второй Всемирной конференции по правам человека ее тогдашний Генеральный секретарь Бутрос-Бутрос Гали, «права человека являются *общим языком человечества*. Принимая этот язык, все народы получают возможность понимать друг друга и стать авторами своей собственной истории» (выделено мною – Л.Е.) [1, с. 58].

Говоря об истоках, о природе глобализации как социального явления, мы можем утверждать, что всякая сложившаяся система (или еще только складывающаяся) имеют в качестве своего внутреннего закона *стремление к глобализации*. Можно сказать, что *глобализация есть закон всякой системы* – идейной системы, системы знаний, системы экономических, социальных, политических, правовых, геополитических отношений. Отсюда и столкновение, противоположение систем и, соответственно, различных видов глобализации, например, капиталистической и социалистической систем, различных систем морали и нравственности, систем религиозной веры, геополитики.

Таким образом, в действительности мы имеем дело не с чем-то однозначным, одноплановым, но с явлением многозначным, многоплановым, более того – внутренне противоречивым, с постоянными отношениями борьбы в хрупком единстве противоположностей и различий *объективного и субъективного, негативного и конструктивного* в процессе глобализации мира.

В качестве конструктивного аспекта экономической глобализации выступает, например, *рыночная экономика «с человеческим лицом»*, т.е. крупный, средний и мелкий *национальный бизнес*, который работает над единением возможностей современного капитализма с социальными правами и потребностями людей труда. Это *национально заземленный* капитализм Великобритании, Швеции, Норвегии, Финляндии, Германии, Франции, Дании, Италии и других развитых западных стран. В качестве негативного аспекта современной экономической глобализации мы видим транснациональные космополитические банки и корпорации, главный лозунг ко-

торых: «максимум прибыли – минимум социальных издержек». А отсюда: долой права личности, и более того – права народов и наций.

Еще более негативным проявлением экономической глобализации являются сегодня компьютерно-биржевые объединения со спекуляцией как главным видом бизнеса. Они представляют собой нечто наподобие тайных, закрытых мафиозных кланов.

Именно против этих негативных аспектов экономической глобализации в течение пяти дней и ночей выступала в Сиэтле в 1999 г. стотысячная демонстрация, сорвавшая, несмотря на беспрецедентные меры сил правопорядка, конференцию Всемирной торговой организации.

11 сентября 2001 г. многие склонны считать той датой, которая возвестила крах самой идеи глобализации мира. Крах идеи? Но ясна ли была сама идея? Действительно, какова она сама, эта идея? Каково содержание понятия «глобализация»? Это, очевидно, процесс превращения каких-то качеств, бытовавших в мире, или качеств, еще отсутствующих в нем, но желаемых передовыми умами человечества, в нечто всеобщее, универсальное? Если говорить философски, превращение реального *особенного*, целого ряда реальных особенных качеств или еще только желаемых, абстрактных качеств в нечто реально *всеобщее*.

Но каких качеств? На видеоконференции «Глобализация и проблемы формирования новой системы международных отношений» в американском культурно-образовательном центре (USIS) с участием на ее американской стороне доктора Грегора Тревертона 9 ноября 2001 г. стало ясно, что американцы рассматривают глобализацию в основном как единство двух компонентов: экономического (приводя в качестве ее примера экономическое процветание Малайзии) и информационно-технологического, что очевидно само собой, без ссылок, хотя бы на примере самой этой видео-конференции.

Других углублений в проблему доктор Тревертон не сделал, но в таком случае очевидна недостаточность содержания самого определения. Возникает вопрос, что же такое *глобализация*, каковы ее основные составные элементы? Ясно одно: экономическая составляющая выстраивается по типу США, при использовании не только ее экономической модели, но и при самом присутствии экономики США в регионах мира. В качестве примера можно привести ту же Малайзию. Составляющая информационной технологии типа Internet, которая действительно завоевывает весь мир, основными своими ресурсами и содержательной направленностью также связана сегодня с США на Западе, с Японией на Востоке. И все это, опутывая мир, стремится к чему-то единому, глобальному. «Глобализм выступает и проявляется в экономике, геополитике, международном праве, в международных институтах, в культуре и идеологии...» [2], – говорит исследователь этой проблемы Николай фон Крейтор. Где же социальная, политическая, правовая, экологическая, духовно-нравственные составляющие процесса глобализации? Почему профессор Грегор Тревертон не упоминает о них? Случайно ли это?

В этом плане вспоминаются такие термины, такие понятия западной идейно-философской мысли, как «народный капитализм», «конвергенция» (60-е годы), «общепланетарный дом» (80-е годы). Их основная направленность – соединение основных различий и интересов социального, социально-политического мира в нечто единое. Скажем, идея «народного капитализма» как идея неантагонистического соединения интересов капитала и простых работников, и как продолжение этой идеи, – понятие и явление так называемого «*третьего класса*». Идея конвергенции – схождение социально-экономических различий и интересов мира, в том числе антагонистического характера (на основе западных ценностей), в некий единый конгломерат и соединение социально-политических различий и интересов мира в некое единое демократическое устройство. Идея общепланетарного дома – универсальное единение человечества на основе политики мира и международной безопасности (Хельсинский заключительный акт) и концепции прав человека (Международный билль) под эгидой и руководством Запада. Сейчас (начиная с 90-х годов) доминирует идея глобализации. Главный ее стратегический замысел тот же: *мир объективно становится единым, глобально единым, он неумолимо идет к этому*.

Какие качества сегодняшнего мира должны все больше охватывать мир? И главное – какими путями? Здесь все весьма нечетко, размыто, неопределенно. Содержание понятия *глобализация*, его определение весьма ограничены. Здесь может создасться впечатление, что, во-

первых, этот процесс есть чисто региональный, касается в основном самих западных стран; во-вторых, что это глобализация во имя интересов не только Запада в целом, но во имя интересов его правящей политико-экономической элиты; в-третьих, что это глобализация на основе исключительно западных ценностей; в-четвертых, что этот процесс инициируется одной страной – Соединенными Штатами Америки во имя, прежде всего, ее собственных национальных интересов.

В этом плане возникает желание согласиться с такими, может быть, излишне категоричными суждениями, как «...*суть глобализма* – это американская империалистическая политика "открытых дверей", направленная на завоевание рынков других стран, и эта политика осуществляется или "мягким" способом – проникновением и подчинением себе экономики других стран – например, Чехии, Польши, Венгрии, или, если это не удастся только экономическими мерами, то при помощи сил НАТО, как в случае с Югославией, Македонией, а сегодня и бывшей советской Центральной Азией» [2].

Но глобализация, которая, не будучи четко определенной по своему содержанию и стратегическим целям, связана с одним геополитическим регионом мира, более того, с одной социальной стратой и одной страной, вызывает естественную обеспокоенность. И не только прямых недоброжелателей западных ценностей, но и самих представителей стран Запада. В Германии, Швейцарии, Франции, Италии, Чехии, даже в самих США набирают все большую силу антиглобалистские движения, даже более того – антиглобалистские бунты.

Почему? Не потому ли, что глобализм – это блюдо американской идеологической кухни, обеспечивающее идею однополярного мира под руководством США? Не случайно ведь очередной Давосский экономический форум был перенесен в Нью-Йорк. Не потому ли, что глобализм – это определенные транснациональные экономические, политические, геополитические и другие ценности и подходы, которые стремятся быть навязанными всему миру? Не потому ли, что глобализм – это некая новая форма, идеологически утонченная разновидность *тоталитаризма и неоимпериализма*? Ведь в действительности понятие *глобализм* и *глобализация* в ее официальной западной интерпретации включает в себя не только экономический и информационно-технологический компоненты, но и, безусловно, политический компонент с западными *элитарными демократическими* основами государственного политического устройства, правовой компонент с основным акцентом на *индивидуальные права человека*, на права человека в их западном толковании; духовный – с христианскими ценностями во главе угла и идеей фактического неравенства культур, неравного доступа к образованию и науке. И все эти составные – то единое, что зиждется на реалиях развитого Запада во главе с США на реалиях, как любят заявлять иные политические деятели Запада, так называемой латинской культуры.

Но почему же тогда возникают антиглобалистские бунты западной публики? Почему, как это ни странно, антиглобалистское движение в форме современного массового общественно-политического брожения в Америке развивалось более эффективно, чем в Европе? Почему параллельный Всемирному экономическому форуму в Нью-Йорке – альтернативный Всемирный социальный форум проводится в Порто Аллегро в Бразилии?

Представляется, что западное общество, как правило, молодежь бунтует против такой глобализации, в которой политико-экономическая модель США, отождествленная с транснациональными корпорациями, укрепляет свои позиции как ведущая сила мира – позиции не только с очевидными промышленными и экономическими успехами и достижениями, но и с такими все более вопиющими вещами, как по-прежнему прогрессирующее разделение общества на нищих, обездоленных, бедных и богатых, на богатых и сверхбогатых, на горстку развитых стран и держав и огромную массу их антиподов, влачащих жизнь почти первобытных общин; как элементы духовно-нравственного разложения, связанные с массовыми проявлениями преступности, наркомании, и того же внутринационального и международного терроризма.

«Реальностью является то, что власть и богатство в нашем мире распределены очень неравномерно, и что чересчур много людей обречено влачить нищенское существование.

Многие воспринимают это как вину глобализации и то, что она управляется мировой элитой, состоящей или, по крайней мере, представленной присутствующими.

Такое восприятие не является всеобщим, но оно широко распространено, особенно в таких местах, как Аргентина и Восточная Азия, которым пришлось недавно пережить серьезные финансовые кризисы, а также *среди общественного мнения развитых стран*» (выделено мною – Л.Е.), – заявил в обращении к Нью-йоркскому форуму Кофи Аннан [3].

«Здесь есть люди, которые глобализации этих качеств жизни не хотят. Ибо она, эта глобализация, уже затрагивает их собственные интересы. Их собственные права. И главное из них – право на труд. 500 крупнейших корпораций мира – все "джоб киллеры" (job killers) – убийцы рабочих мест. Их приход в страну сеет панику, потому что люди знают – скоро начнутся массовые увольнения» [4]. В результате – первые антиглобалистские бунты, и прежде всего – на Западе. Западная публика лучше знает, *что именно* глобализация этих качеств жизни (кроме чисто экономических благ отдельным регионам и слоям общества) в целом может принести конкретным людям, конкретным индивидуумам? Похоже, что западный антиглобализм – это стратегический показатель неприятия данного явления в его нынешней официальной проамериканской трактовке. Может быть, прав автор, говоря, что это протест «против американской мировой гегемонии в образе *нового мирового порядка*» (выделено мною – Л.Е.) [2]. Хотя в телеконференции 12 апреля 2002 г. выступавший с американской стороны доктор Манфред Штеггер из Университета штата Иллинойс подчеркнул, что не стоит отождествлять *глобализацию и американизацию*, факты свидетельствуют о том, что эти понятия и явления очень часто становятся тождественными. В области культуры «планета Америка» устанавливает свои нормы и стандарты в мировой культуре: «Европейские нации вынуждены смотреть в основном американские фильмы, как, впрочем, и почти весь мир. Рынок, коммерция заставляют сворачивать когда-то великолепные кинематографы Италии, Франции, Англии.

Голливуд стал "светочем" мировой культуры. Особенно упорен он в разрушении нравственных норм. Он успешно внедряет все новые сексуальные свободы... Америка создает модели игрушек для детей. Молодежь смотрит американские боевики, подражает их героям, слушает американскую музыку. *Американизация все более захлестывает повседневный быт миллионов людей.*

В Японии уже открыто около 4 тысяч "Макдональдсов". В небольшом государстве – городе Сингапуре, населенном в основном китайцами, их уже 113, во Франции – 780. А ведь китайская и французская кухня считаются лучшими в мире...

Рынок оставил ее для элиты, в том числе и для американской... Научно-техническое и экономическое могущество США ведет к их политическому и идеологическому гегемонизму. Американцы... с успехом могут навязать всем народам... свои представления о правах человека, о демократии, о свободном рыночном хозяйстве. Не могут избежать этого давления и их ближайшие союзники. Попытайся, например, европейцы торговать с Кубой, с Ираком или Ираном, и Вашингтон их немедленно призовет к порядку... Американские солдаты находятся практически во всех уголках мира. В 1998 г. они участвовали в 2500 (!) операциях в 112 странах мира. В период 1992–1997 гг. США провели 27 вооруженных интервенций, затратив 20 млрд. долларов... В свете этого многие ставят вопрос: *приближает ли глобализация по-американски к еще неведомым нравственным высотам или, как многие на Западе считают, означает не приметное вползание в новый тоталитаризм?*» [4] (выделено мною – Л.Е.). Вползание, добавим к этому, в *неоимпериализм*. Так пишет об этом виде глобализации – глобализации американской культуры, политики, идеологии, американского образа жизни – исследователь проблемы Борис Ключников.

Как реакция на такую глобализацию возникает восстание против такой глобализации *незапада*, особенно исламского фундаментализма с его политическим экстремизмом. Если западные антиглобалисты в качестве средства борьбы с идеей и наличными проявлениями глобализации мира, которая затрагивает только индивидуальные права и интересы человека, пока используют демонстрации и мирные антиглобалистские *бунты*, балансирующие на грани мирного и не-мирного, то средства, которые использует исламский фундаментализм в борьбе с глобализацией западного проамериканского толка, серьезно наступающего на права народов, наций, этносов и рас, на их независимость, культуру и достоинство, крайне радикальны. В первом слу-

чае проявлениями антиглобализма являются погромы Макдональдсов, во втором – авиатараны Всемирного торгового центра в Нью-Йорке и Пентагона в Вашингтоне. *Это бунт путем террора. Это политический терроризм, перерастающий в терроризм криминального толка, внутринациональный и международный.* Проблемы Косово и Югославии, Израиля и Палестины, Чечни и России многими своими проявлениями связаны именно с этим *криминального толка терроризмом*. Если быть более точным, взаимным терроризмом, питающимся гражданскими войнами и перерастающим в них.

Политический и криминальный террор, он живуч этот вид терроризма потому, что его *порождают, его питают, его развивают* в качестве глобальных средств против западной глобализации три главные силы. *Первая – старые и новые политические и экономические диктатуры. Вторая – религиозный фундаментализм. Третья – экстремистские политические движения.* Именно политические диктатуры обеспечивают международную политическую и дипломатическую защиту субъектов террора, как коллективных, так и индивидуальных, именно они создают идеологическое обеспечение их развертывания, именно они способствуют вооружению сил террора, именно они создают нравственно-психологические основания их деятельности, именно они постоянно рекрутируют новобранцев коллективных банд и индивидуальных смертников террора.

Случаи, когда все эти три главные силы объединены, производят эффект гремучей смеси: они чрезвычайно действенны для достижения своих целей и разрушительны для противников. Афганистан и Косово – необыкновенно яркое тому подтверждение.

Афганистан – чрезвычайно взрывоопасная смесь дремучей феодальной политической диктатуры, плюс почти первобытный фундаментализм отдельных ответвлений ислама, плюс военно-политическое и религиозное движение «Талибан». Результат – страна и государство превратились в международный центр криминального террора против США, всего западного и ему сопутствующего мира, против их идеологии и практики глобализации.

То же наблюдается и в Чечне: от нормального процесса борьбы народа за свободу от России, за свободу самоопределения, от естественной в условиях жесткого неприятия чеченских требований Россией гражданской войны процесс постепенно сполз к балансированию между политическим террором и элементарным криминальным террором и бандитизмом, причем *с обеих сторон*.

По схожему сценарию разворачивались события в Косово: политическая диктатура современного албанского государства, плюс исламский фундаментализм, плюс экстремистские военно-политические движения Косово – и этот регион в результате типичных средств и приемов внутринационального и международного терроризма, выходит из состава Сербии, образуя новое албанское государственное устройство.

Нищета, повальные эпидемии, безграмотность и безработица, бесправие огромного количества стран и народов Востока и Юга – это *объективные условия*, порождающие и воспроизводящие *терроризм*. «Вы все знаете, что делите эту маленькую планету с более чем миллиардом людей, которым отказано даже в элементарных человеческих правах... Брошенные на произвол судьбы, эти страны, вероятнее всего, будут ввергнуты в пучину конфликтов и анархии, станут прямой угрозой своим соседям и потенциальной угрозой мировому сообществу, жестким напоминанием о которой служит нам 11 сентября» [3], – заявил Генеральный секретарь ООН Кофи Аннан, обращаясь к участникам Всемирного экономического форума в Нью-Йорке.

Чтобы добиться успехов в борьбе против международного терроризма, необходимо, прежде всего, наносить удары по всем трем факторам, порождающим и поддерживающим его: по старым и новым политическим диктатурам, по религиозному фундаментализму, по экстремистским радикальным политическим движениям. Старые и новые политические диктатуры, пользуясь исключительно методами государственного террора во всех внутренних сферах жизни своих обществ, пытаются перенести эти методы вовне, порождая новые виды и факты международного терроризма и всячески поддерживая старые.

Однако следует сказать несколько слов и о новой экономической *диктатуре*. Это дикта-

тура транснациональных компаний, *диктатура*, порожденная *неоимпериализмом*, и порождающая новые виды неоимпериализма и *тоталитаризма*. Диктатура, по словам Геннадия Зюганова, технотронного фашизма. Понятия пока еще слишком сильного для отражения реальной действительности ТНК, но имеющего полное основание быть высказанным сегодня, ибо если их не остановят международные законы, то так оно может и случиться. Особенную опасность представляет собой сращивание *политической диктатуры и неоимпериализма* с политико-экономическими основаниями и ТНК. Именно в этом случае это уже не либералы в старом смысле этого понятия. «Это волки в овечьих шкурах, *диктаторы* в бархатных перчатках, истребители государств и наций с манерами джентльменов» (выделено мною, – Л.Е.) [4].

Опасен также религиозный фундаментализм, зародыши которого имеют место в каждой церкви и религии, стремящихся максимально приблизиться к государству. Когда говорят о религии как части государственной идеологии и морали, когда сегодня говорят о «православном государстве» – это уже первые шаги к фундаментализации религии. Шаги, опасные как для государства, так и для религии. Ни в коем случае и никакой своей частью религия не должна быть государственной идеологией. Когда она добивается этого, мы уже имеем дело с началом религиозного фундаментализма. От этого один шаг до различных форм экстремизма и радикализма как со стороны «государственной религии», так и со стороны «религиозного государства». Решительное отделение церкви и религии от государства – эта идея, выстраданная человеческим обществом на протяжении веков, непременно должна быть стратегической в государственно-религиозных отношениях и сегодня.

Экстремизм и радикализм различных групп политических движений типа РНЕ, бритоголовых, левацких коммунистических движений, политических движений, ведущих борьбу за самоопределение своих народов – курдов, например, независимо от стран и континентов кровнородственно связан с методами политической диктатуры, политического и криминального террора. Свидетельств этому более чем достаточно.

И, наконец, нужно решительно изменить объективные материальные условия существования многих миллионов людей мира. Их нищета, невежество и бесправие – питательная почва международного террора. Особенно следует подчеркнуть бесправие. В этом плане не могут не вызвать интереса и симпатии позиции, выраженные в предисловии к Отчетам по правам человека за 2001 г.

Государственного департамента Конгрессу США. Здесь Лори У. Крейнер, тогда помощник секретаря Государственного бюро демократии, прав человека и труда, писал, что 11 сентября 2001 г. глобальный терроризм заставил осознать всю важность универсальных прав человека, «в один момент мы осознали, что выбираем свободу и достоинство каждой отдельной личности» [5, с. 8]. «...Америка всегда будет твердо отстаивать требования человеческого достоинства: власть закона, ограничение власти государства, уважение к женщине, частную собственность, свободу слова, принципы равноправия и справедливости и религиозную терпимость... Только защищая права человека и фундаментальные свободы, международное сообщество может обезопасить себя от угрозы терроризма... Мы будем явления демократических процессов и гражданских свобод отстаивать во всех странах всеми доступными нам средствами» [5, с. 8].

Таким образом, каждый униженный и подавленный собственным государством человек может почувствовать себя незабытым и защищенным. Каждый человек, каждый гражданин любой страны. Кроме самих Соединенных Штатов Америки. Ибо анализа положения дел с правами человека в США эти отчеты не содержат. А между тем для этого есть немало оснований [6, с. 29–33]. Если же взять нарушения, причем и *грубые, и массовые*, прав человека Соединенными Штатами в других странах, то список обвинений Штатам может быть весьма длинным. Взять хотя бы экономические санкции и военные акции в Ираке: под сомнение были поставлены право на жизнь (тогда англо-американская армада применила бомбы с легким ураном, жертвами стали 280 тысяч мирных иракцев), медицинское обеспечение, достойное питание, не говоря уже о восхваляемых лидерами США *достоинстве личности и национальном достоинстве народа*.

Не случайно самой мощной антиглобалистской акцией была демонстрация в Сиэтле, в США. Не случайно и то, что авторы авиатаранов по Всемирному торговому центру и Пентагону были подготовлены в США.

Из сказанного выше можно сделать вывод, что Запад, и США в особенности, пытаясь создать новую концепцию, новую школу глобального стратегического мышления, не смогли или не пожелали учесть того, почему не сработали старые концепции, старые школы, связанные с идеями «конвергенции» систем и «общепланетарного дома». Дело в том, что глобализация как новая система стратегического мышления, как сверхидеология была посажена на старый понятийный аппарат и помещена в старые геополитические условия: понятийный аппарат и антагонистические политические и геополитические отношения холодной войны. Это понятия и отношения «протекционизма, популизма, национализма, этнического шовинизма, фанатизма и терроризма» [7] плюс нового постсоветского тоталитаризма и авторитаризма и старого империализма. Кроме того, здесь не было определено, что понятие глобализация отражает объективно существующее единство противоположностей негативных и конструктивных его аспектов. Скажем, *экономическая глобализация* несет богатство одним индивидам, слоям и регионам, но продолжает нести нищету другим индивидам, слоям, регионам и целым расам, что по-прежнему порождает социальную и международную напряженность, чреватую конфликтами и даже, в конечном итоге, *глобальным конфликтом* бедных цивилизаций против богатой цивилизации *латинской культуры*. Вот почему одним из наиболее актуальных является сегодня вопрос: «...Будет ли глобализация служить во благо бедных, или, сокращая географические расстояния, она будет расширять материальную и психологическую пропасть между привилегированными и обездоленными»? [3] Пропасть между «золотым миллиардом» и пятью шестыми человечества, не имеющими «в условиях нового глобального мирового порядка никаких реальных шансов на достойное существование» [8]. Вот почему Генеральный секретарь ООН ставит вопрос об общепланетарном выборе: «Мы должны сделать выбор между мировым рынком, которым правит жажда мгновенной прибыли, и рынком, служащим благу человека. Между мировым сообществом, которое приговаривает четверть населения земного шара к голоду и нищете, и миром, который может предложить каждому хотя бы шанс на обеспеченную жизнь в здоровой окружающей среде» [7].

Экологическая глобализация – это единство объективно существующих процессов, продолжающих разрушение природы, уничтожение основ разумной жизни и жизни в целом на Земле и процессов, направленных на спасение природы и жизни. Какие из них возьмут верх?

Духовная глобализация в ее объективно существующих условиях ведет к развитию высокого уровня большие, развитые культуры, например, имперских народов и наций, и она же ведет к вымиранию меньших культур и их квинтэссенции – национального сознания и национальных языков. Объективные устои духовной культуры человечества зиждутся на проповеди, с одной стороны, высоких морально-этических и эстетических норм *добраго и прекрасного*, с другой – мести, отчаяния, страха, насилия, алчности, вседозволенности и произвола. Объективно существующие процессы духовной глобализации несут, с одной стороны, понимание *достоинства личности и нации как высших ценностей человеческой культуры*, с другой – глобализация негативов духовной культуры ведет к разложению понятия *и реальности достоинства личности, народа*.

Какие из этих процессов восторжествуют? Говоря о «хрупкости глобализации», Кофи Аннан имел в виду, конечно, это не значит, что большинство людей хотело бы обратить вспять процесс глобализации. Это означает, что они стремятся к другой, более совершенной форме глобализации, чем та, которая существует у нас сегодня» [9]. Поэтому, чтобы снять возможность отчуждения от процесса глобализации, возможность ее неприятия, ее отрицания, чтобы сохранить идею и процесс глобализации, не стоит ли начать все сначала: с «выравнивания» самого понятия, с «уточнения» самих возможных условий и целей ее осуществления, с определения задач человечества по ограничению и полному снятию негативного в глобализации, по созданию условий реализации конструктивных ее аспектов?

Для этого с самого начала, как минимум, следует уточнить элементы, главные уровни

содержания понятия, особенно те, которые постоянно подразумеваются творцами стратегии глобализации. Подразумеваются, но по причине некорректно понятого и толкуемого *национального интереса* утаиваются. Речь идет о внутривнутриполитическом и геополитическом, о социальном, правовом, духовном и экологическом ее элементах. Ведь, думая о глобализации, ее западные творцы, конечно же, вынашивают идею демократизации на свой западный, элитарный манер всего человеческого общества, всех видов государственных устройств. То же происходит и с правовым ее элементом. Думая об утверждении идеи *абсолютной индивидуализации прав человека*, практически *отвергая или приглушая права народа и нации*, они, кроме защиты интересов личности, в не меньшей степени озабочены правами человека как универсальной отмычкой главного уставного положения ООН о неприкосновенности *суверенитета государств, народов, наций*, что выводит их уже на позиции идеологов транснационализма и нового мирового порядка. Не случайно политический лексикон международных отношений конца XX столетия пополнился такими понятиями, как «ограниченный суверенитет», «гуманитарное вмешательство» и «гуманитарная интервенция», а политическая действительность – акциями прямой агрессии против суверенных народов и государств.

Литература

1. Право быть человеком. Всемирная конференция по правам человека (Вена, 1993). – Минск, 1996.
2. Фон Крейтор, Н.К. Глобализм и национальная независимость // Философская газета. – 23 декабря 2001 г.
3. Аннан, К. Обращение Генерального секретаря к Всемирному экономическому форуму. 4.02.2002.
4. Ключников, Б. О глобализации, новом тоталитаризме и России // Наш современник. – 2000. – № 5.
5. Крейнер, У. Лори. Предисловие к Отчетам по правам человека за 2001 г. – М., 2002.
6. Евменов, Л.Ф. Тотальный кризис и права человека. – Минск, 1996.
7. Аннан, К. Выступление на Всемирном экономическом форуме. 31.01.1999.
8. Видеман, В. Глобализм и национальная независимость // Философская газета. – 23 декабря 2001 г.
9. Аннан, К. Выступление на Всемирном экономическом форуме. 28.01.2001.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ: СУЩНОСТЬ И СОВРЕМЕННЫЕ ФОРМЫ

В.С. Грищенко

Во второй половине XX в. развитые страны вступают в новую стадию развития, названную *постиндустриальным (информационным) обществом*. Интересен шведский термин «K-samhälle» (К-общество), выражающий три аспекта нового общества: kunskap (знание), kompetens (компетенция) и kommunikation (коммуникация).

Примечательным симптомом нового общества и *новой экономики* является тот факт, что в 1955 г. в США затраты на производство *информации* впервые превысили затраты на *материальное производство*. Основными чертами постиндустриального общества можно считать следующие:

1. Источником производительности и роста нового этапа общественного развития становятся знания, информация, обрабатываемая и распространяемая на все области экономической деятельности с помощью информационных технологий.

2. Экономическая деятельность смещается от производства товаров к производству услуг.

3. В новой экономике ведущую роль играют профессии, связанные с высокой насыщенностью знаниями и информацией. Ядро новой социальной структуры составляют профессионалы и техники («белые воротнички», «средний класс»).

4. В мире идет процесс глобализации. Если объяснять ее в расхожем достаточно тривиальном смысле, как общее направление социально-экономической, научно-технической и культурной интеграции, то непонятным остается усиленный рост неравенства в мире. Проанализировав данные о 73 странах, организаторы Программы Развития, разработанной ООН, констати-

ровали, что в 53 из них (80% населения Земли) неравенство прогрессирует. В то время как в богатых странах давно достигнут обязательный уровень начального образования, миллионы детей по всему миру не посещают школу: в 2001 году в Индии таких было 24%, в Пакистане – 41%.

Но наибольшие опасения должно вызывать информационное неравенство. Если в США к началу тысячелетия имело выход в Интернет 50% населения, то на всем Африканском континенте – всего 0,4% [3, с. 3–5]. Однако было бы наивно отрывать информационное неравенство от экономического. К примеру, в работах Дж. Стиглица за темой «асимметрии» информации просматривается более общая тематика, связанная с «асимметрией» собственности и экономической власти – по Стиглицу, ясна корреляция между неравным доступом к информации и неравенством в отношениях собственности.

Ситуация проясняется, если мы примем трактовку глобализации М. Кастельсом, как экономику, в которой национальные экономики зависят от деятельности глобализованного ядра, которое включает в себя финансовые рынки, международную торговлю, транснациональное производство, в определенной степени науку и технологию и соответствующие виды труда. Благодаря сетевым информационным возможностям, транзакции достоинством в миллиарды долларов осуществляются за секунды в электронных системах по всему миру. Важнейший механизм глобализации, по Кастельсу, – механизм «социального исключения» из глобальной экономики целых стран, слоев населения и регионов, например, большую часть Африки [1, с. 124]. Открытый Кастельсом *механизм исключения* – дальнейшее развитие механизмов капиталистической конкуренции и эксплуатации труда в эпоху постиндустриального общества, обновленного информационными технологиями капитализма.

Кастельс делает глубокий вывод о том, что информационализм связан с экспансией и обновлением капитализма, как индустриализм был связан с его становлением как способа производства. В конечном счете, погоня фирм за прибыльностью и мобилизация стран на достижение большей конкурентоспособности вызвали изменения в новом историческом уравнении между технологией и производительностью. В этом процессе была создана и сформирована глобальная экономика, как основная характеристика информационального капитализма.

Главными агентами глобализации выступили правительства стран Большой семерки и их международные институты, Международный валютный фонд, Мировой банк и Всемирная Торговая Организация. Три взаимосвязанных политических курса создавали основы для глобализации: дерегулирование внутренней экономической деятельности (начиная с финансовых рынков), либерализация международной торговли и инвестиций, приватизация компаний общественного сектора (зачастую продаваемых иностранным инвесторам).

Лауреат Нобелевской премии по экономике Дж. Стиглиц вскрывает идеологию двойных стандартов, которую применяют эти организации. «Развивающимся странам было сказано, чтобы они открыли свои рынки для всех форм импорта, какие только можно вообразить, включая то, в чем Америка имела неоспоримые преимущества, в частности, финансовые услуги и программное обеспечение для компьютеров. Мы же при этом сохранили жесткие торговые барьеры и крупные субсидии для американских фермеров и агробизнеса» [2, с. 67]. Стандартные рекомендации МВФ и других проамериканских международных организаций развивающимся странам включали: резкое сокращение госрасходов, без которого выход этих стран из экономического кризиса якобы затягивался, а то и вовсе срывался. Однако внутри самих США ставка на рост расходов и бюджетный дефицит по-прежнему оставалась и остается «рутинным средством» преодоления спада. Характеризуя подобную политику как сплошное лицемерие, ученый показывает, с одной стороны, что во имя реализации национальных интересов (или в более узком плане – интересов крупного бизнеса) американские правящие круги без колебаний корректируют рекомендации рыночного фундаментализма. С другой стороны, оставаясь наиболее мощной державой, Соединенные Штаты продолжают навязывать другим государствам ультралиберальный курс, что резко облегчает им внешнеэкономическую экспансию. Концепция «Вашингтонского консенсуса» изначально предназначалась для постсоветских стран и стран «третьего мира». По оценке Стиглица, первая жертва такого «обучения» – Аргентина – превратилась в «экономическую пустыню». К числу государств-неудачников он относит также Чехию,

Индонезию, Таиланд и Россию. И напротив, страны, выбравшие самостоятельный путь – Китай, Вьетнам, Малайзия – добились несомненных успехов.

Стиглиц считает, что проблема не в глобализации, а в том, как она осуществляется. В разработке собственного альтернативного варианта глобализации – «глобализации с человеческим лицом» – особое внимание он уделяет нейтрализации угроз либерализации рынка капиталов, а деятельность МВФ и других организаций, при условии известной степени их перестройки, предлагает направить в русло предоставления финансовых средств для восстановления совокупного спроса в развивающихся странах.

Вторая часть программы Стиглица носит более общий гуманитарный характер. Отмечая положительную сторону глобализации как растущее признание того, что есть сферы, где требуются глобальные коллективные действия, и для этого существенно важны системы глобального управления Стиглиц формулирует вывод: всюду, где информация на рынке является «асимметричной», необходимо вмешательство государства – даже если последнее само страдает от несовершенства информации.

Идеологии спонтанной рыночной глобализации Стиглиц противопоставляет истинно демократическую всемирную стратегию «коллективных действий», которая должна применяться для предотвращения мировых экономических кризисов, решения всемирных проблем здравоохранения и гуманитарной помощи, проблем глобальной экологии. По нашему мнению, мировые проблемы порождаются не глобализацией как таковой, а способом ее осуществления в современных условиях. Необходима разработка альтернативной международной стратегии развития.

Литература

1. Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М., 2000.
2. Стиглиц, Дж. Ревущие девяностые. Семья развала. – М., 2005.
3. Greig, A. Challenging global inequality: development theory and practice in the 21 century / Greig A., Hulme D., Turner M. – London–New York–Canberra, 2007.

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Н.Л. Соколова

Философское осмысление процессов глобализации с позиций аксиологии, теории ценностей и оценок позволяет разграничивать субъективные представления о глобализации как ценности и объективную значимость процесса глобализации для человека и человечества в целом. Проблема заключается в нахождении объективного критерия оценки явлений как положительных или отрицательных, ценных или неценных. Можно взять за основу тезис Протагора «Человек – мера всех вещей», имеющий глобальное значение и служащий ключом к пониманию социально – аксиологической проблематики. Исходным для аксиологического анализа является понятие «ценности» как объективной характеристики явления, а не оценки явления субъектом. Поскольку уже в природе понятия «ценность» заложена ее положительность, позитивность, то некорректно введение понятий «положительная ценность» и «отрицательная ценность». Не может быть отрицательных ценностей. Отрицательная ценность – это псевдоценность, квазиценность и т.п. Базисным, родовым понятием для ценности и неценности (антиценности) является понятие «значимость». Значимость поляризуется на позитивную, положительную (ценность) и негативную, отрицательную (антиценность). Оценка – это позиция человека, это субъективное отношение человека к значимости объекта для него, для группы, для общества в целом. В системе ценностей сконцентрирован весь позитивно значимый социальный опыт общества (культура), а в системе антиценностей – негативно значимый социальный опыт общества (антикультура). В противостоянии культура – антикультура доминирует культурная линия человечества, хотя в отдельные эпохи может преобладать и антикультура [1. с. 228–239]. Аксиологическое

(ценностное) противоречие – это и есть противоречие между культурой и антикультурой: справедливость – несправедливость, центризм – регионализм, патриотизм – комсомолополитизм, глобализм – изоляционизм и др. Объективная положительная или отрицательная значимость явления для человека, для человеческого рода и т.п. – это отношение объективное.

Мы остановились на базовых понятиях аксиологии не случайно. По словам Н.В. Мотрошиловой, немало специалистов, как в философии, так и в отдельных социальных, гуманитарных дисциплинах именуют ценностями все то, что им представляется необходимым и оправданным, не вдаваясь в объяснение, оправдание своего выбора, не соотнося его с понятийным составом теоретического аксиологического знания. Между тем, соответственно основным сторонам, аспектам понятия «ценность» могут быть выстроены различные, и вместе с тем взаимосвязанные уровни анализа ценностей. Ценности рассматриваются как глубинный уровень значимостей для кого-то, как нормативная модель онтологии субъективной. А то, что для нас наиболее значимо, соответствует ценному. Ценности отвечают на вопрос: ценное для кого? Для меня? Для отдельного человека? Для других людей? Для моего народа? Для человечества в целом? Для нашего времени? Для других эпох? Для вечности? Культуру, считает Н.В. Мотрошилова, однозначно нельзя объявлять позитивной областью. И культура, и цивилизация – равно пронизаны противоречиями. Не может быть принято на сколько-нибудь строгом теоретико-понятийном уровне отождествление цивилизации – со всем только дурным, злым и пагубным, а культуру – лишь со всем только светлым, высоким в развитии человечества, сосредоточием лишь красоты, добра, человечности. В число важнейших аксиологических проблем глобализации, которые, по мнению Н.В. Мотрошиловой, сегодня находятся в центре внимания жизненного мира, социально-политического дискурса и многих научных дисциплин, следует включить: проблему о том, «существуют ли общеевропейские ценности, а если существуют, как рационально их сгруппировать, подытожить»; проблему «об общих ценностях, характерных для других, неевропейских культур (цивилизаций)»; «проблему ценностей, общих, единых для всей человеческой цивилизации». При этом ценностные тенденции на рубеже XX и XXI столетий следует понимать как антиномии, противоположные стороны которых, скорее всего, не снимаемы в обозримые периоды истории, будут и дальше сопровождать человечество в его глобализирующих устремлениях [2, с. 42, 44, 272–275].

Ценностная сторона глобализации, по мнению Л.Н. Столович, заключается и в интенсивном обмене материальными и духовными ценностями, созданными и создаваемыми в локальных общностях людей, и в обнаружении и возникновении человеческого начала в ценностном богатстве мира, создающего предпосылки для новой эпохи человеческой цивилизации. В этой связи, полагает он, и встает остро проблема существования общечеловеческих ценностей, ценностей обладающих значимостью для всего человечества, человеческого общества в целом как субъекта исторического развития. Ценности образуются в результате объективного практического взаимоотношения объекта и субъекта, в котором выявляются объективные ценностные значимости объекта для субъекта. Сам субъект может быть конкретным индивидом, групповым или коллективным субъектом, человеческим обществом в целом, соответственно и ценности могут быть индивидуальными, коллективно-групповыми, общечеловеческими. Однако именно общечеловеческие ценности – высший критерий всех индивидуальных и коллективно-групповых ценностей, включая социальные или национальные ценности, как условие существования человеческого общества в целом и тех интеграционных процессов, которые в нем происходят [3, с. 87, 91, 95]. По его мнению, «принцип приоритета общечеловеческих ценностей – не просто благое пожелание и красивая фраза, а аксиологический императив, осознаваемый различными направлениями философской мысли на основе уже сейчас существующих общечеловеческих ценностей, императив, без осуществления которого человечество прекратит свое существование» [3, с. 96].

Л.В. Баева затрагивает проблему аксиологической оценки глобализации. Она считает главным направлением динамики аксиосферы современности переход от классических ценностей к ценностям неклассическим, связанный и с эпохой глобализации, эпохой потребления, информатизации и т.д. Глобальные перемены в отношениях человека к миру, природе, власти,

собственности привели к качественно новым ориентирам, сущность которых заключаются в повороте к телесности, плюрализму, толерантности, гедонизму, иррационализму и др., к трансформации и искажению целого ряда ценностей: рационализм сменился иррационализмом, прогрессизм – плюрализмом, а гуманизм – антигуманизмом. Постмодернистские установки, по ее словам, всячески избегают однозначности и категоричности, а главными ценностями провозглашают плюрализм, терпимость, игру, свободу и т.д. Спецификой современной трансформации ценностей является его всемирный характер [4, с. 229–230].

О.В. Парилов акцентирует внимание на проблеме толерантности как псевдоценности современного бытия в контексте глобальной культуры постмодерна. Он считает толерантность одной из так называемых «общечеловеческих», англо-американских ценностей. Пропаганда толерантности, с его точки зрения, сегодня предписывается как императив, как требование и этим демонстрирует явное внутреннее противоречие: «ко мне нет никакой терпимости, если я не считаю толерантность ценностью». Религиозная толерантность означает неизбежное угасание религиозности, а в ходе пропаганды национальной толерантности сегодня вообще отрицается национальное начало, проповедуется одинаковость людей, неразличение людей по национальному признаку [5, с. 101, 103].

Конечно, здесь были затронуты далеко не все аксиологические проблемы глобализации. Можно согласиться с Л.Н. Столовичем, что это обусловлено необычайной сложностью и многосторонностью самого ценностного отношения и различием философско-методологических подходов к его теоретическому осмыслению. Однако каждый философски значимый подход содержит в себе возможность плодотворного диалога [3, с. 88–89].

Литература

1. Зеленов, Л.А. История и философия науки: учеб. пособие / Л.А. Зеленов, А.А. Владимиров, В.А. Щуров. – М., 2008.
2. Мотрошилова, Н.В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов 2-е, расш.и испр. изд-е книги «Цивилизация и варварство в современную эпоху». В авторской редакции / Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М., 2010.
3. Столович, Л.Н. Об общечеловеческих ценностях // Вопросы философии. – 2004. – № 7. – С. 86–97.
4. Баева, Л.В. Неклассические ценности информационной эпохи // Неклассическое общество: векторы развития: материалы Всерос. науч.-практ. конф. – Владимир, 2008. – С. 229–232.
5. Парилов, О.В. Толерантность как псевдоценность современного бытия // Актуальные проблемы философии права и государства: сб. статей научн. семинара. – Нижний Новгород, 2010. – С. 100–105.

КОНЦЕПЦИИ «ХРИСТИАНСКОЙ ГЛОБАЛИСТИКИ» В СИСТЕМЕ ГЛОБАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Г.А. Круглова

Глобальные проблемы уже несколько десятилетий находятся в центре исследований различных наук. К их рассмотрению обращаются различные социальные институты, общественные организации. От их решения зависит жизнь не только нынешнего, но и будущих поколений людей, да и само существование нашей планеты и цивилизации в целом. Динамизм становления и развития глобальных проблем неизбежно ведет к появлению их новых особенностей и последствий. А это, в свою очередь, требует новых оценок, выводов и новых ценностных ориентиров для их решения.

Подобная установка на анализ сложнейших современных проблем в философских исследованиях выработана уже давно. Наиболее четко данная идея была сформулирована известными российскими учеными В.П. Бранским и С.Д. Пожарским, которые утверждают, что «процесс социальной самоорганизации следует рассматривать не только на онтологическом, но и на гносеологическом и аксиологическом уровне» [1, с. 36]. Именно поэтому глобальные проблемы и требуют сегодня всестороннего изучения, а также рассмотрения всевозможных трактовок и

подходов к их исследованию. И сегодня уже вполне очевидно, что «речь должна идти не только о науке, но и, – как справедливо отмечает И.Ф. Кефели, – о других элементах духовной культуры, которые также способны и призваны включиться в гуманистическое измерение процессов глобализации» [2, с. 146].

Решение глобальных проблем сегодня во многом влияет на развитие и расширение межкультурного диалога. А, кроме того, именно решение глобальных проблем предполагает и создание новой системы глобальных ценностей. Можно даже говорить о том, что именно глобальные угрозы станут той основой, которая позволит сгладить противоречия «Восток–Запад». К тому же не следует забывать о том, что в современной политике мировым религиям принадлежит далеко не последняя роль в установлении давно утраченной связи между Востоком и Западом на основе согласования интересов и взаимопроникновения ценностей двух сосуществующих миров.

Церковь всегда старалась учитывать потребности общества и по-своему объяснять различные социальные перемены в мире. Являясь одним из древнейших социальных институтов, она вынуждена была по-новому осмыслить возникающие проблемы и свои взаимоотношения с другими мировоззренческими и ценностными системами. Нарботки теоретиков христианства в сфере осмысления глобальных проблем позволяют говорить об особом самостоятельном направлении – «христианской глобалистике».

И хотя «христианская глобалистика» отличается многообразием подходов, основных позиций и оценок общечеловеческих проблем, она характеризуется и общими моментами. Сущность всех концепций в рамках «христианской глобалистики» сводится: к рассмотрению «первородного греха» в качестве основной причины возникновения глобальных проблем, духовно-нравственной трактовке сущности этих проблем и признанию «евангелизации» всего человечества главным средством преодоления глобального кризиса. Считая, что именно «глобальность греха» человечества породила все современные общецивилизационные проблемы, теологи отстаивают необходимость «фундаментальной» религиозно-этической концепции их решения. Оказывая серьезное влияние на сознание миллионов людей, богословы стремятся предложить обществу свою трактовку самых насущных проблем человечества, соответствующую «духу христианского вероучения» как единственно верную глобальную теорию.

Подчеркивая определенную ограниченность концепций «христианской глобалистики», следует все-таки признать их влияние на формирование глобальных ценностей. Поэтому идеи «христианской глобалистики» вполне могут оказать серьезную помощь в поиске новых направлений межкультурного диалога.

Давая свое специфическое понимание наиболее важных глобальных проблем, христианские мыслители демонстрируют и различную степень готовности к практическому участию в их решении. Во многом это связано с тем, что христианские конфессии занимают различное положение в обществе. Соответственно каждая из них выстраивает и свое собственное понимание сущности глобальных проблем и путей их решения.

Возрастающий интерес христианских мыслителей к мировоззренческим, социальным, ценностным аспектам глобальных проблем современности вытекает, прежде всего, из их озабоченности судьбой церкви в современных условиях. Учитывая огромную значимость глобальных проблем, они активно используют их для воздействия на общественное сознание, предлагая свою систему ценностей. В этом плане очень важно четко различать конкретную социальную ориентацию церкви и ее мировоззренческие (ценностные) установки. Стремясь «сохранить чистоту христианской религии», деятели христианства нередко наполняют позитивные установки и призывы двойственным содержанием. Этот «внутренний» подтекст религиозных разработок как раз и раскрывает истинный богословский смысл их социальных концепций. Признавая позитивное значение многих практических действий христианских церквей, ни в коей мере нельзя считать их доказательством истинности религиозных концепций в целом.

Совмещение в индивидуальном сознании человека религиозных и светских взглядов на окружающий мир нередко приводит к их отождествлению. Поэтому при научном анализе необходимо четко отделять пропагандистские призывы христианства от его теоретической сущно-

сти.

Теологи, озабоченные массовым светским характером этих действий, пытаются придать им якобы высший, «трансцендентный» смысл. Вполне рационально объяснимое беспокойство людей за мирное будущее, экологическую безопасность, социальный прогресс богословы пытаются обосновать стремлением человечества к религиозно-нравственному «оздоровлению». Религия при этом объявляется главным двигателем социального прогресса, а религиозные ценности – основополагающими в системе духовной культуры общества. Поэтому все мировоззренческие лозунги христианства нуждаются в конкретно-аналитической идеологической и социальной оценке.

При этом активное включение христианских церквей в решение глобальных проблем современности показывает, что происходящая модернизация религиозного вероучения не временное и преходящее явление. Оно является новой ориентацией религиозных структур для усиления своей значимости в обществе. Об этом же свидетельствует и особая роль религии в условиях глобализации международных отношений. Изменившиеся общественные отношения вновь потребовали от священнослужителей переориентации в вероучении и деятельности церкви, что и воплотилось на практике в различных формах. Разработкой сущности глобальных проблем и их социальных аспектов теоретики христианства занимаются уже не одно десятилетие. И в этом направлении им принадлежит ведущее место среди всех мировых религий.

На фоне современных процессов глобализации, интерес к рассмотрению данных проблем постоянно возрастает не только у теоретиков христианства. Подобными исследованиями сегодня занимаются и представители других религиозных конфессий. Об этом свидетельствует ряд экуменических конференций, посвященных проблемам войны и мира, экологии, демографии и др., в работе которых в последние годы активно участвуют представители ислама, буддизма и других религий. Поэтому в современных условиях уже целесообразно говорить не просто о «христианской глобалистике», а о широком интеллектуальном направлении «религиозной глобалистики», которое уже достаточно заняло свое особое место в теоретических исследованиях наиболее острых проблем развития нашей цивилизации. Теологи придают универсальность всем своим концептуальным разработкам и по возможности пытаются повлиять на общественное развитие в целом.

Именно поэтому «христианскую глобалистику», возможно и оправданно трактовать как существенный элемент интеллектуального потенциала людей, занимающий важное место в формировании системы глобальных ценностей и направленный на преодоление все новых и новых вызовов, предъявляемых противоречиями эволюции современного человечества.

Литература

1. Бранский, В.П. Глобализация и синергетический историзм / В.П. Бранский, С.Д. Пожарский. – СПб., 2004.
2. Кефели, И.Ф. Проблемы формирования идеологии гуманизма в условиях глобализма // Человек. Государство. Глобализация: Сб. ст./ С-Петербург. филос. об-во; Ин-т политологии АН Грузии; Под ред. В.В. Парцвания. – СПб., Тбилиси, 2005. – Вып. 3.

СТАТУС ГОСУДАРСТВА ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИОННОГО ВЛИЯНИЯ

О.В. Курбачёва

Под влиянием глобализации национально-государственные формы общественной жизни постепенно утрачивают свою самодостаточность. Посредством вовлечения государства в мировое сообщество глобализационные процессы размывают существующую национальную идею и доминанты национальной идентичности видоизменяются, а сознательное самоопределение личности и социума на основе осмысления и переживания своей принадлежности к определенной нации подвергается кризисному влиянию.

Изменение статуса государства в условиях глобализации особенно значимо для восточнославянской цивилизации, в рамках которой роль государственного начала всегда была достаточно высокой. Трансформируется ли статус и функции государства в рамках цивилизационной динамики восточных славян? Тенденция к трансформации общественного устройства с очевидностью иллюстрируется в рамках формирования международных правительственных и неправительственных организаций (ОДКБ, ЕврАзЭС, ГУУАМ, ШОС, СНГ и другие). Вместе с тем, под влиянием глобализации национальная идея преобразуется и выражает реакцию общества на внешний вызов и дестабилизацию национального пространства [1, с. 105]. В результате появляется тенденция формирования региональной идентичности (СНГ, Союз России и Беларуси) и актуализации цивилизационной общности, которая расширяет возможности сохранения автохтонных ценностей в глобализирующемся пространстве и позволяет идентифицировать цивилизацию в рамках глобального мироустройства. То есть структурные изменения функционирования государства в рамках глобализации вызывают обратную реакцию у восточных славян: с одной стороны, актуализацию региональной связи, и, с другой, канонизацию государственного начала. Сегодня отношения между странами восточного славянства регулируются и определяются форматом их регионального взаимодействия в интеграционных объединениях: экономической, финансовой, военно-политической, образовательной, технико-технологической, научной и других областях.

Почему в рамках восточного славянства сохраняется значимость и ценностное отношение к государственной власти, когда процесс глобализации инициирует ее размывание в странах постиндустриального мира? Связано ли это с тем, что страны восточного славянства находятся только на стадии приобщения к глобализирующемуся миру или это обусловлено другими обстоятельствами? Следует отметить, что государство в общественном сознании восточных славян тесно связано с религией, а власть освещается как «праведное дело», направленное на соблюдение порядка. Государство в восточнославянской цивилизации выступает оплотом стабильности, носителем мироустроительной идеи и представляет собой способ сохранения народа [2, с. 270]. В результате мессианская форма государственности, сконструированная в XV–XVI веках, повлияла на формирование сакрального, ценностного отношения к государственной власти. А геополитическое положение, в свою очередь, инициирующее возникновение сильного государства, оказало влияние на формирование в общественном сознании убеждения о необходимости мощной централизованной государственности. Поэтому государственная власть восточных славян носила патерналистский характер и понималась сквозь призму этатистских взглядов на ее роль в общественной жизни и связи с гражданским миром.

Такое понимание государства как «организма» является для восточных славян одной из смыслообразующих ценностей цивилизации и в случае трансформации, подвергло бы дисфункции матричный код восточного славянства в целом. Это обусловлено самой сущностью государственной власти, аккумулирующей общественное и личностное, духовное и геополитическое начало. Так, синтез религиозной и светской власти восточных славян повлиял на сохранение статуса и значимости государства и его роли во внешнем и внутреннем развитии в условиях глобализационного процесса. Поэтому понятие государства отождествляется со стабильностью, что в условиях транзитивного геополитического статуса обретает особое значение. Несмотря на либерализацию и демократизацию государственных институтов в странах восточного славянства, сегодня сохраняется патерналистский акцент в восприятии государственного начала. Государственность восточного славянства пронизывает все сферы социальной жизни, поэтому его редуцирование в рамках формирования нового миропорядка способствовала бы появлению социальной аномии.

Однако следует отметить, что, несмотря на тенденцию сохранения значимости государства в восточном славянстве в условиях глобализации, политическое сознание подвергается кризисному влиянию, в результате которого обнажается аполитичность общества и его низкая правовая культура. Осознание отсутствия исторической и культурной традиции правового сознания в период глобальных трансформаций с одной стороны, вызывает ощущение социальной травмы, а с другой, актуализирует значимость государственного начала, что выражается по-

средством повышения ценностного отношения к государству. Реакция государства на внешний вызов со стороны глобализации проявляется в формировании или укреплении новой идеологии, которая конституирует национальную идею, способную сплотить общество и не допустить дестабилизацию национального пространства. Социальный кризис актуализировал возрождение базовых ценностей и норм восточного славянства, которые исполняют роль несущей конструкции цивилизационной идентичности. Наблюдается усиление роли традиционных религиозно-этнических механизмов социальной регуляции.

В контексте защитно-протекционистской установки культур от воздействия глобализационных тенденций стандартизации наблюдается рост этнической самоидентичности. Используются различные механизмы возрождения или формирования национальной идеи: героизация исторических личностей, интерес к прошлому наследию, удревление национальной истории или ее искажение в соответствии с современной конъюнктурой, использование прошлого для легитимизации настоящего, выработка и усвоение национальных мифов и другие механизмы [1, с. 109]. То есть, глобализационные процессы, ориентированные на трансформацию роли государственного начала, активизируют этническое самосознание, в результате чего этнос обретает политические границы и формируется так называемый этнический национализм.

Этнические доминанты являются своеобразным противовесом кардинальным социальным трансформациям, поэтому они связываются с установкой сохранения национальной идеи. В рамках построения новой идеологии этнический национализм может стать объектом манипуляции и мобилизации элит для конструирования необходимого образа культуры и использования в прагматических целях.

Процессы возрождения этнонационального начала в культурах восточного славянства привели к двойственным результатам: позитивным для локального и неоднозначным для регионального уровня [3, с. 147]. Интерес к этнической культуре, безусловно, влияет на обогащение национальных культур и построения идентичности. Популяризируется язык, традиции, мировоззренческие установки титульной нации, что оказывает влияние на внутреннюю гармонию и стабильность культуры. Вместе с тем, артикулированное внимание к собственной локальной традиции может привести к дезинтеграции социокультурного единства восточного славянства, обнажая при этом конструктивный характер самой цивилизации. Это может быть использовано для отграничения автохтонной культуры как от других цивилизационных общностей, так и от локальных культур регионального уровня. Поэтому в контексте глобализационного влияния в восточнославянской цивилизации на первый план выходят вопросы, связанные с внутренней интеграцией или дезинтеграцией стран восточного славянства, а также вопросы, связанные с поиском новых форм отношений и перспектив развития.

Так, идея уменьшения роли государств, декларируемая в контексте возникновения международных организаций, экономических объединений в условиях глобализации, в рамках восточного славянства не нашла своего подтверждения, а общая интенция на отмирание государства вызвала обратный интерес к национальной идентичности, коррелирующей с этническим самосознанием. Безусловно, государства восточнославянской цивилизации, как и другие субъекты глобализационных изменений, не могут быть самодостаточными в области политики, экономики, экологии, технико-технологической сферы и ориентируются на взаимоструничество с другими акторами международного пространства, но вместе с тем, государство как институт сохраняет свою значимость как культурно-историческая ценность, фундирующая цивилизационное начало.

Литература

1. Левин, З.И. Восток: идентичность и глобализация. – М., 2007.
2. Кирвель, Ч.С. Современные глобальные трансформации и проблема исторического самоопределения восточнославянских народов. – Гродно, 2008.
3. Пивовар, Е.И. Постсоветское пространство: альтернативы интеграции. Исторический очерк. – СПб., 2008.

РУССКАЯ ИДЕЯ VERSUS ЕВРОПЕЙСКАЯ ИДЕЯ: «ИСТОРИСОФСКИЙ УТОПИЗМ» И «ИСТОРИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ» КАК ДВЕ СТРАТЕГИИ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

И.Б. Михеева

Изначальная и очевидная оппозиционность русской и западноевропейской философских традиций постоянно вызывала и продолжает вызывать напряженные дискуссии о правомерности претензий первой на приоритетное значение в обосновании универсалистских стратегий цивилизационной динамики. Как известно, становление и генезис русской философии происходили в режиме продуцирования с последующим вариативным воспроизводством уникального, *историсофско-утопического*, взгляда на собственное и всечеловеческое культурно-историческое развитие. Как расценивать этот специфический социально-философский проект? Выражается в нем ущербность или преимущество русской философской традиции перед западноевропейской мыслью?

Фундаментальной особенностью западной культуры можно считать то обстоятельство, что она с античных времен возвращена на интуиции изначального мирового Хаоса как первопотенции всего сущего. Борьба всеобща, говорит Гераклит, справедливость – в распре, и все рождается через распрю. Принципу онтологического Хаоса в западной космологической и социальной модели противопоставлен принцип «архе», или принцип власти, рационально-волевым усилием упорядочивающей объективную бессмысленность мира в разумную гармонию. В результате западноевропейская культура исходит из убежденности в способности Личности (божественной или человеческой) устранить изначальную иррациональность бытия, причем добиться гармонии в пределах исторического существования через постепенное усовершенствование общественного организма и природного окружения. Западный человек уверенно берется преодолеть чувство собственного дискомфорта, порождаемого в процессе его общения с неразумной действительностью, перестроить мир на началах разума и справедливости. Проблематичность обозначенной позиции сегодня, однако, предельно обнажена, ибо данный сценарий взаимоотношений с «неразумным» окружающим миром выдержан в парадигме неравноправных ролей человека и природы, пронизан духом экспансии и диктаторства по отношению к последней. «Идея "архе", воли к власти, и есть тот архетип, который в значительной мере обусловил Западную парадигму, закодировал тот тип цивилизации, против которой взбунтовались умы XIX века... "Силовой" вариант истории, жесткая система связей (ян) в наше предельное время имеет тенденцию перейти в "несиловой", в гибкую систему связей (инь) – по причине хрупкости самой жизни» [1, с. 48].

Претендующая на роль альтернативы восточная культурная и философская парадигма строит всю картину мироздания, исходя из фундаментальной ценности Одного, Целого, Гармонии. В этой системе представлений борьба с внешним окружением бессмысленна, она не может что-либо изменить, – по крайней мере, изменить позитивно. Презумпция изначального мирового Порядка (Дао) оставляет человеку единственное место приложения его усилий по какой-либо гармонизации сущего – собственный внутренний физический и духовный мир. И хотя мир очевидно несовершенен, Восток упорно пытался узреть в нем абсолютную гармонию бытия. Как говорил Лао-цзы: «Смотрю на него и не вижу, а поэтому называю его невидимым. Слушаю его и не слышу, поэтому называю его неслышимым... Не надо стремиться узнать об источнике этого, потому что это едино... Оно бесконечно и не может быть названо. Поэтому называют его неясным и туманным» (цит. по: [1, с. 55]).

Восточнославянская, в том числе русская, культурно-духовная матрица отлична от рассмотренных выше позиций своей оригинальностью. Если исходить из утверждения о том, что самобытность всякой культурной и философской традиции задается глубинными смыслами национального менталитета, то возникает задача экспликации и реконструкции таких смыслов. На наш взгляд, приоритеты русской ментальности оформились, во-первых, из интуиций восточнославянского язычества (ценностей общинного начала и пост-земного существования) и, во-вторых, из установок православного вероучения (идей телесно-духовной гармонии и Апокалипсиса) [2, с. 84]. В результате их взаимодействия сложились две ключевые установки русско-

го самосознания и философского дискурса – принцип соборности и принцип софийности. Стержневой доминантной русской культурно-философской традиции явилась синтезирующая вышеобозначенные ментальные приоритеты *Русская идея* как неизбывная устремленность к пост-историческому существованию человечества в режиме вечности. Семантика Русской идеи как специфической философемы и идеологемы определялась презумпцией непрерывных поисков внеисторической мировой гармонии, что порождало в национальной культурно-исторической традиции множество утопичных проектов. Социально-апокалиптическая утопия в своих многочисленных вариациях превратилась в устойчивый архетип национального самосознания, в культурный стереотип и своеобразный «идеологический соблазн», перманентно иницирующий обоснование и построение универсалистских проектов общечеловеческого и даже вселенского (!) устройства особого образца.

Русской идее, исходящей из представлений о тотальном объединении человечества на началах православной религиозности и о его превращении в космическую силу, продолжающую акт божественного творения, всегда противостояла *Европейская идея*, выдвинутая еще Карлом IX и центрирующая западноевропейскую философию истории. Главное отличие Европейской идеи состояло в ее выразительно «заземленном» характере и очевидно прикладном значении: в различные исторические эпохи она наполнялась хоть и иным, но непременно реально-практическим (в конечном итоге – интеграционно-политическим) смыслом [3, с. 74]. Стержнем Европейской идеи, как правило, оставался тезис о необходимости «собираания» европейских земель в целостное сильное политико-экономическое образование. Например, в XX веке конструировались и обосновывались проекты «европейского федерального союза» (межвоенный период), «Соединенных Штатов Европы» (идея возникла как в годы Первой мировой войны, так и Второй), «европейского экономического сообщества» (после Второй мировой войны) [4, с. 9]. Многовековая установка на реальное политическое, экономическое, культурное объединение давала достаточно впечатляющие и эффективные результаты, апофеозом которых на сегодняшний день является обретший осязаемые контуры феномен Европейского Сообщества.

Альтернативная семантика Европейской идеи была предопределена тем обстоятельством, что западная социальная философия на всем протяжении своей истории занималась преимущественно тактическими, нежели стратегическими задачами, разрабатывая рецептуры действенного государственного управления (Т. Гоббс), выгодной внешнеэкономической политики (Н. Макиавелли), справедливого международного права (И. Кант) и т.д. Рационально осмысляя и инструментально решая насущные проблемы повседневного социального бытия, западноевропейская философская традиция преуспела в практике реального трансформирования социума на началах демократии, свободы, гуманизма. Нарастающий оптимизм по поводу весьма удачных преобразований породил идею самоценности человеческого Разума и невольно элиминировал ценность всего внерационального и далекого от непосредственной действительности.

Однако, несмотря на впечатляющую картину социального благополучия и динамичной стабильности, самокритика западноевропейской культуры второй половины XX века вскрыла далеко не привлекательную и угрожающую существованию отдельного человека социокультурную «подоплеку» в лице сложного комплекса субъективно-экзистенциальных и объективно-глобальных проблем. Тезис об исчерпанности продуктивного потенциала европейского общества, сформулированный в русской философии еще в XIX веке, стал исходным и для западной мысли. Поэтому сегодня, на рубеже тысячелетий, в российской интеллектуальной среде нередко звучат уверенные констатации парадоксальной ситуации перевоплощения «исторического реализма» (в лице Европейской идеи) в фантом для настоящего и в реальную угрозу для будущего. В то же время «исторический утопизм» (в лице Русской идеи) рассматривается как эвристически перспективная стратегия мирового развития. Как всякая категоричная констатация, подобного рода заявления нуждаются в серьезном, объективном и неангажированном обосновании. Что окажется более реальным и конструктивным для оптимальной динамики объединенного человечества – ставка ли на рациональность и бесконечный материально-технический прогресс, упования ли на гармонизирующую человеческое бытие религиозность или вовсе формирование некоего принципиально нового – синтетического – мировоззрения, адекватного

современной ситуации социальной транзитивности и глобализации, – даст ответ время.

Литература

1. Григорьева, Т.П. Дао и логос: Встреча культур. 2-е изд. – М., 1992.
2. Михеева, И.Б. Философия «общего дела» Николая Федорова в контексте русской культурной традиции. – Минск, 2002.
3. Михеева, И.Б. Русский и европейский проекты истории как альтернативные проекты глобализации // Диалог культур и перспективы социокультурной глобализации: сб. науч. ст. – Минск, 2005. – С. 71–76.
4. Панарина, Е.А. Развитие идеи европейской интеграции в первой половине XX века: автореф. дис... канд. истор. наук. – Ставрополь, 2006.

МЕТАМОРФОЗЫ ГОСУДАРСТВА-НАЦИИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА

М.С. Шайкемелев

На Западе, вступившем в эпоху постмодернистской ценностной парадигмы, востребованным в контексте политического и социально-философского дискурсов стало утверждение о деградации и неминуемой гибели государства-нации. По мнению известного британского философа и социолога З. Баумана, правительства государств-наций все менее контролируют ситуацию на интернациональном поле, где разворачивается битва за выгодное вложение международного капитала. Уже как о свершившемся факте, в прошедшем времени он сожалеет: «Государство-нация, поддерживающее принцип этнического единства, доминирующий над всеми другими чувст-вами, было единственным успешным сообществом в наше время» [1, с. 186].

Национальные правительства в эпоху «текучей» неопределенности, по убеждению З. Баумана, уже не способны действовать самостоятельно, ссылаясь на рейтинги привлекательности вложения капитала, долгосрочные региональные и союзнические интересы и т.д. Разобщенные индивидуумы обнаруживают, что их судьбы определяются не их национальными государствами, а безликими силами, находящимися за пределами влияния национальных институтов. Доверие к государству-нации, не способному противостоять экстерриториальным рыночным структурам, начинает подвергаться неизбежной разноразностной эрозии.

Тем не менее, противоречивые процессы элиминации прежних представлений вызывают не только капитулянтские настроения перед феноменом глобализации, но и крайне устойчивые, антиглобалистские настроения, овладевающие значительной частью патриотов и интеллектуалов различных стран. Нужен ли нам гражданский национализм, противостоящий феномену глобализации?

На наш взгляд, нация как порождение эпохи второй волны индустриализации и торжества капиталистических отношений становится анахронизмом для транснациональных элит, но никак не для всего остального мира. Космополитическому капиталу действительно не нужны национальные суверенитеты и встречные условия местных правительств – правообладателей объектов вложения инвестиций, – которые сковывают свободу капитала разного рода обязательствами, сокращающими его прибыли. В связи с этим и разворачивается вся шумиха вокруг гибели государства-нации, поднятая апологетами групп влияния и их критиками, льющими воду на ту же мельницу элиты «золотого миллиарда».

Вместе с тем, на постсоветском пространстве, западные дискуссии о подрыве основ государства-нации, совпали с противоположными процессами – осмысления и становления национальных государств и оформления национальных интересов.

Различные этапы развития соседствующих государств и сообществ диктуют свои особые задачи по проведению внутренней национальной политики. У казахов, как у кочевого этноса, только столетие назад началось формирование отдельных личностей, способных вписаться в процесс обновления, модернизации традиционного мышления. В досоветский период нарождающаяся элита, по-настоящему болевшая за интересы народа, была безжалостно уничтожена

сталинскими репрессиями, и вновь возникающая традиция бескорыстного служения казахской национальной идее была прервана. Восторжествовала конформистская психология «советских элит», определившая ее сущность на долгие годы, вплоть до настоящего времени. Казахская культура раздробилась на фрагменты, носителями которых стал разделенный этнос – урбанизированных и традиционных казахов. После обретения независимости перед Казахстаном встал открытый вопрос о доминирующей культуре и нефрагментированных, целостных системах ценностей, которые могли бы оформиться институционально, пронизав социокультурную структуру общества по горизонтали. Возникла проблематика строительства национального государства и формирования будущего культурного пространства.

Не подлежит сомнению, что в полиэтническом государстве, каким является Казахстан, формирование общества на моноэтнической основе невозможно. Остается вторая альтернатива – мультикультурное общество.

Понятие «мультикультурализм» возникло на общественно-политическом и научном горизонте развитых стран ближе к концу 1960-х гг. (времени антибуржуазных молодежных волнений в странах Западной Европы и окончательной победы движения чернокожих жителей США за равенство в гражданских правах). Под термином «мультикультурализм» понимают равноправное сосуществование в едином государстве различных этнических групп с их специфическими культурными и религиозными ценностями. Но не просто сосуществование, а их постепенное слияние в некую новую общность, причем в рамках одной государственной нации и на основе демократических ценностей.

В западном, либерально-демократическом понимании культурное многообразие, не связанное с этничностью предполагает принятие обществом конструктивистской парадигмы в интерпретации этнической идентичности, что соответствует возможности и праву человека на свободный выбор своей этнической принадлежности, социокультурных ориентаций и жизненных стилей. Но бесспорно, что в казахстанских реалиях свободный выбор национальной идентичности представляется теоретически бессодержательной абстракцией, а более предпочтительной для людей оказывается примордиалистская парадигма.

Конструирование казахстанской нации затрудняется культурными и религиозными различиями двух ведущих этнических групп республики – казахов и русских. Казахстан с момента провозглашения независимости живет в условиях реального мультикультурализма, когда ни казахская этнокультура, ни русскоязычная городская культура не являются доминирующими. Существовая параллельно, они никак не пересекаются, функционируют в замкнутых, автономных пространствах, предпочитая взаимодействие исключительно в рамках собственной этнокультурной идентичности. Стоит отметить, что наличие «параллельных, слабо взаимодействующих этнических сообществ» как раз и явилось вызовом для современных западноевропейских демократий, считавших политику мультикультурализма наиболее сочетающейся с принципами западного либерализма и гуманизма.

Мультикультурализм бросает вызов основным течениям западного политического мейнстрима. Он не сочетается с либерализмом, так как возводит на пьедестал коллективные права меньшинств, ставя под сомнение индивидуалистические идеалы и завоевания западных демократий. Не сочетается мультикультурализм с консерватизмом, так как сам является новейшим явлением, с неустоявшейся, изменчивой сущностью, хотя и имеющим определенные аналогии в мировой истории. Бросает вызов мультикультурализм и постсоветским государствам – особенно полиэтничным России и Казахстану. Не размывает ли мультикультурализм основы национальной идентичности, а вместе с ней и национальные интересы? Все эти новейшие явления ждут своего осмысления и исследования.

Неясность в вопросе выбора модели национального строительства в Казахстане – мультикультуралистской либо национальной оставляет открытым вопрос курса на построение государства-нации (см.: [2]). Так в Казахстане эта неопределенность проявляется в том, что происходит параллельный, почти стихийный процесс формирования казахской и казахстанской нации. Казахи, будучи этнонацией, озабочены возрождением этнической культуры и языка, утраченного в советский период половиной казахского населения. Русские более озабочены со-

блюдением гражданских прав и сохранением функций русского языка. Таким образом, говорить об аксиологическом единстве задач двух крупнейших этнических групп Казахстана, было бы преждевременным [3, с. 245].

На наш взгляд, в условиях аксиологической неопределенности именно казахи должны взять на себя основную нагрузку по формированию новой казахстанской нации. Ее ядром должен стать казахский этнос, который пока де-факто является государствообразующим. На собственном примере он должен объединить усилия по интеграции проживавших в сельской местности и активно мигрирующих в города традиционных (казахскоязычных) и урбанизированных (русскоязычных) казахов в единую казахстанскую нацию.

Эта способность к объединению ради процветания станет экзаменом на зрелость и проверку мультикультурализмом. Безусловно, что такие этнические черты казахов, как толерантность, открытость, гостеприимство и восприимчивость к новому, – привлекают другие этносы Казахстана. Эти интегративные черты и могут стать залогом для успешного формирования казахстанской нации, которое при благоприятных обстоятельствах займет период продолжительностью приблизительно в 50–70 лет. Только внутриэтническая консолидация казахов дает надежду на созидательное конструирование всеми этническими группами сферы надэтнической коммуникации, реализующей общенациональную идею Казахстана. Противоположный вариант – политика мультикультурализма, провал которой по очереди признали лидеры ведущих европейских держав – А. Меркель, Д. Кэмерон и Н. Саркози. Хотя думается, что потенциал мультикультурализма еще далеко не исчерпан и нуждается в дальнейших теоретических и прикладных исследованиях.

Цивилизационный выбор предполагает, что великие культуры, претендующие на статус цивилизаций, интегрируют в сферу своего притяжения локальные культуры на основании определенной надэтнической, культурно-исторической общности. Казахстан и Беларусь сделали свой выбор в пользу России. Казалось бы, что для Казахстана более логичным выглядит центральноазиатский цивилизационный вектор, детерминируемый объективной общностью интересов государств региона и их близкородственной культурой. Регион Центральной Азии мог бы выступать как единое целое, самостоятельный субъект, имеющий решающий голос в определении судьбы региона. Но, к сожалению, слабовыраженная региональная идентичность, без преувеличения – культурно-историческая ревность и разнонаправленность интересов национальных элит стран бывшего Туркестана не дают им возможности с помощью политической воли преодолеть наметившееся отчуждение, что позволяет сверхдержавам чувствовать себя полновластными вершителями судеб региона. Наметившийся раскол заставил Казахстан перенести вектор своей внешнеэкономической, политической и дипломатической активности в сторону приоритетности реализации Евразийского проекта – Таможенного союза России, Беларуси и Казахстана.

На чем же должна основываться региональная идентификация стран Таможенного союза, исключая экономические выгоды и прагматический фактор совместного противостояния глобальным тенденциям размывания национальной и государственной идентичности? Казахстан и Беларусь объединяет общее советское наследие, выражающееся в наибольшей культурно-исторической близости к России. Перед нашими странами стоят одинаковые задачи по осмыслению новой идентичности, осознанию и закреплению ее границ. «Будем ли мы суверенной нацией в зоне геополитического влияния либо мы станем собственной частью геополитического лидера? Естественно о возможностях национального развития можно говорить лишь в первом случае» [4].

В точности этот же вопрос волнует и общественную мысль Казахстана. Невозможно не отметить разительного сходства обществоведческого проблемного поля и гражданской обеспокоенности царящей в наших республиках. Но если Беларусь граничит с Евросоюзом, то у Казахстана весьма специфический сосед – мировой тяжеловес в лице Китая, который пытается стремительно трансформировать экономическое могущество в политические дивиденды и военную мощь. Это факт еще раз подчеркивает, что геополитические и геоэкономические факторы глобализации ставят под вопрос еще не сформировавшиеся понятия национальной идентич-

ности и государства-нации в наших республиках. «Оказывается, что вызов глобализации для Беларуси это вызов ее идентичности – с кем ты, где твои интересы, границы, где границы твоего суверенитета и кто ты. Вызов глобализации – это вызов для нахождения решения внутренних проблем для определенной нации. Эти проблемы нельзя снять формальным объединением с Россией или Евросоюзом. Все намного более глубоко и серьезно» [5, с. 382].

Не окажется ли так, что сделав свой цивилизационный выбор, мы столкнемся с потерей независимости, которую получили благодаря развалу СССР? Что вызывает эти законные опасения? По-видимому, то, каким образом позиционирует себя Россия – главное действующее лицо на евразийском пространстве и в Таможенном союзе.

«Россия может существовать только как Империя». Этот девиз проходит красной нитью через труды многих российских философов, политологов и публицистов (см.: [6]). Речь идет об имперском мышлении, которое по-прежнему оказывает влияние на конструирование российской политической элитой собственного будущего. По мнению московского историка И.Г. Яковенко, российская политическая элита продолжает грезить об особом предназначении России, «потому что до сих пор не отказалась от имперского видения России, ее перспектив и целей. Позволить же это себе она может потому, что общество... пока готово поддерживать власть в такой политике» [7, с. 196]. Внутри идеологии ТС возникает теоретическое противоречие: российские политические элиты видят будущее России как империи, а национальные элиты Казахстана и Беларуси, дав согласие на еще более тесную кооперацию в рамках союза, продолжают видеть будущее своих стран как независимых.

Вокруг Таможенного союза России, Беларуси и Казахстана в настоящее время идет множество дискуссий; выходит большое количество полемических статей как публицистического, так и научного характера. С одной стороны, вхождение в межгосударственные союзы – это веление времени, а с другой, возникает вопрос: насколько далеко простираются границы экономических интересов, которые должны устанавливаться Межгосударственным Советом на уровне глав государств и глав правительств? Не последует ли за трансформацией экономических интересов вторжение в сферу интересов национального государства и принятия политических решений? Сегодня постсоветские общества заинтересованы в теоретическом обосновании своих национальных интересов. Пока эти вопросы не прояснены, непонятно, каким образом интеграционные процессы будут соотноситься с задачами по упрочению и совершенствованию строительства независимых государств-наций.

Альтернативы построению государства-нации у постсоветских республик нет. Альтернатива – это империя, и совсем не обязательно Россия, Евросоюз или США. Империя – это порядок нового мира (в данном контексте имеется в виду понятие «империя», введенное в научный оборот итальянским философом А. Негри и американским литературоведом М. Хардтом и означающее формирующийся новый миропорядок – см. [8]), где правят транснациональные корпорации, военные блоки и элитарные сообщества банкиров, миллиардеров, политиков и звезд шоу-бизнеса. Вопрос в выборе: сопротивляться или приспособливаться к глобалистской политике сверхдержав и «коллективного капитала».

Думается, что в этом вопросе задачи и стремления постсоветских сообществ одинаковы. Все хотят успешности в отстаивании национальных интересов своих государств, и никто не хочет раствориться в потоке глобализации. Для этого необходима кооперация наших стран, так как невозможно в одиночку противостоять центробежным тенденциям глобального мира. В этом контексте у Беларуси и Казахстана должны быть особенно близкие отношения, закрепляемые особым сходством целей и задач государственного строительства.

Литература

1. Бауман, З. Текущая современность. – СПб., 2008.
2. Мультикультурное общество в Казахстане: модели, проблемы, перспективы. – Алматы, 2002.
3. Формирование толерантного сознания в современном казахстанском обществе. – Алматы, 2009.
4. Кутузова Н.А. Государство, нация, религия: опыт взаимодействия в Беларуси в контексте истории [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.homoliber.org/ru/xx/xx020123.html. – Дата доступа: 01.03.2011.

5. Бреский, О.В. Белорусский национальный миф и процессы глобализации // Глобализация и столкновение идентичностей: материалы международной интернет-конференции. – М., 2003. – С. 375–383.
6. Будущее российской государственности: Суверенная демократия? Диктатура? Империя? – М., 2007.
7. Яковенко, И.Г. Когда наступит время тощих коров // Дружба народов – 2007. – № 3. – С. 183–197.
8. Хардт, М., Негри А. Империя / Пер. с англ., под ред. Г.В. Каменской. – М., 2004.

РЕКЛАМА КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

С.А. Морозов

Современный этап глобализации вслед за транснациональной интеграцией технологий и производственных комплексов в рамках транснациональных компаний, характеризуется новым этапом развития повседневных социальных практик, порождающих настоящую потребность развития региональной идентичности. Развитие производственных и научных кластеров в процессе трансграничного сотрудничества порождает потребность в целенаправленном формировании наднациональной макрорегиональной идентичности, которая опирается на общий фундамент исторической судьбы, исторических традиций, исторической памяти, религиозных оснований как повседневной массовой, так и высокой культуры.

Миграционные процессы, развитие трудовой миграции, повлекшее за собой масштабные кросс-культурные контакты при практическом нивелировании понятия межгосударственных границ, возможность пребывания в своем этнокультурном пространстве при жизни в этнокультурных анклавах и поддержании контактов с материнской культурой *homeland* с помощью средств современной коммуникации и относительная свобода передвижения позволяют при реализации социальных практик, находясь физически в одном культурном пространстве, проживать в инокультурном пространстве повседневной жизни.

Возникающие таким образом инокультурные анклавы превращают некогда преимущественно монокультурные государства в поликультурные, создавая социальное пространство разновекторных ориентаций и параллельных культурных идентичностей. Это явление зримо наблюдаемо, прежде всего, в странах Старой Европы – так называемого европейского культурного ядра – Германии, Франции и Великобритании.

Процессы возрастания гетерогенности европейской культуры проходят на двух «этажах» культурной глобализации – на уровне активизации архаических культурных структур и повседневных социальных практик, культуроцентричных по своему содержанию, с одной стороны, и параллельно, – продолжающихся процессах европейско-азиатского культурного синтеза, опирающихся на глобальные культурные практики, интегрирующие достижения культур Европы и Восточной Азии в гибридных повседневных культурных практиках.

В этих условиях возникают глобальные гибридные наднациональные культуры с доминированием европейских системообразующих элементов культуры на Европейском континенте, и с доминированием азиатских системообразующих элементов культуры – на Азиатском континенте.

В рамках макрорегиональных культурных процессов это приводит к возникновению качественно новых идентичностей и продуцированию новых моделей повседневных социальных практик.

До рубежа I–II тысячелетий одним из важнейших средств формирования и распространения повседневных социальных практик выступали электронные средства массовой информации и продукция кино- и телестудий.

К концу XX века с переходом радиостанций от вещания в метровых диапазонах к преимущественному вещанию в FM-диапазонах, а телевидения – к спутниковому вещанию в цифровом формате, изменились целевые аудитории радиослушателей и телезрителей. Вначале радиостанции, а затем и телекомпании перешли к выделению четко очерченных сегментов на основании замеров рейтингов передач – так называемому форматному вещанию. При этом фор-

мат равнозначен первичной или первичной + вторичной целевым аудиториям. Повседневные социальные практики людей и их приверженность определенным жанрам искусства и каналам коммуникаций позволили проранжировать и качественно распределить форматы, уточнив потребности конкретных целевых аудиторий радиослушателей и телезрителей.

Вместе с тем, если ранее связь мигрантов с homeland прерывалась или была, по крайней мере, нерегулярной, что способствовало относительно быстрой интеграции большей части мигрантов в принимающие сообщества, то в настоящее время представители неевропейских культур могут оставаться в рамках своего этнокультурного пространства, даже переселившись на территорию европейских стран: как правило, они нанимаются представителями своего этнокультурного сообщества в принимающей стране, живут в относительно замкнутых с точки зрения межкультурной коммуникации кварталах, образуя анклавные жилые районы, и могут практически быть лишены контактов с представителями других культур, используя собственные этнокультурные повседневные социальные практики – от культуры питания и жилища до слушания этномызыки, просмотра спутниковых каналов и прослушивания радио на родном языке, не говоря уже о замкнутом круге общения, ограниченного своей этнокультурной общиной, приобретающей в современном мире характер сетевого сообщества, основанного на архаических локальных повседневных и неповседневных социальных практиках.

Как правило, такие сообщества скрепляются чувством принадлежности к религиозной (нехристианской) культуре, доминированием в классах муниципальных образовательных учреждений, дающих общее образование, детей из этих же замкнутых этнокультурных общин. Достигая минимально допустимого уровня образования, необходимого для выполнения различного вида неквалифицированных работ, такие мигранты находятся в принимающих сообществах, по существу, на уровне культурного гетто, лишённые перспектив на продвижение по социальному лифту, приговоренные к нижним этажам социальной лестницы и образующие благодатную почву к эксплуатации их, как достигшими более высокого социального статуса на чужой территории соотечественниками, так и криминальными сообществами, которые принимают ярко выраженную этническую или религиозную окраску. Высокие повседневные социальные практики и прогрессивные гибридные модели поведения им малодоступны.

Разорвать этот замкнутый круг парцелляции сознания и идентичности в условиях глобализации призвана реклама. В чем ее реальные преимущества перед другими средствами массовой коммуникации?

Во-первых, реклама ориентирована преимущественно на визуальные формы восприятия информации. Речевая коммуникация используется в качестве медиатора между различными измерениями индивидуального опыта: измерениями объективного мира, субъективного переживания и интересубъективно значимых норм, реализуя репрезентативную, экспрессивную и коммуникативную функции речевой деятельности в процессе коммуникации. При этом рекламные тексты (в широком смысле слова – текст) включают в себя как вербально организованные, так и невербально организованные элементы, которые, дополняя друг друга, формируют дополнительное экспрессивное качество. При этом тексты рекламного сообщения носят конвенциональный характер, обладая общедоступностью и общеизвестностью, входят в когнитивную базу общества, принадлежат доминирующей современной культурной парадигме, легко усваиваются в форме манипулятивных поведенческих программ повседневных социальных практик. Использование художественной формы при создании рекламных образов дают возможность рассматривать рекламный образ как инвариант художественного образа [1, с. 16].

Во-вторых, реклама направлена на создание если не манипулятивных программ-фреймов для абсолютно внушаемых потребителей, составляющих, по различным данным, от 20 до 25% всей аудитории, то, во всяком случае, эмпатии и позитивного чувственного отношения к повседневным социальным практикам и культурному контексту европейской региональной культуры – товары европейского стандарта качества, продукция европейских предприятий и т.д. Тем самым формируется надэтническая макрорегиональная культурная европейская идентичность на основе стандартизированной массовой культуры – важнейшего основания как высокой культуры, так и позитивных образцов модернизированных этнокультур, являющихся, в сущности, от-

ветвлениями массовой культуры постиндустриального общества.

В-третьих, реклама как открытый текст способна безболезненно для общеевропейских культурных оснований интегрировать в гибридных формах отдельные элементы этнокультур мигрантов, участвуя в процессе формирования глобальной массовой культуры и противостояя продуцированию глобальных сектантских и сепаратистских радикальных культур, становясь не только значимым механизмом социализации, но ретранслятором культурных смыслов и ценностей глобализирующегося общества.

Литература

1. Анашкина, Н.А. Рекламный образ как инвариант художественного в современной культуре. Автореферат дис... канд. культурологии. – Омск, 2009.

ЖИЗНЬ В ГЛОБАЛЬНОМ СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ: ФЕНОМЕН МЕДИАРЕАЛЬНОСТИ

И.В. Чельшева

Жизнь человека в мире реальности предполагает наличие обители человека – эйкоса (oikos), представляющего собой персонифицированную и динамичную структуру. «Обитаемый мир, с одной стороны, находится в постоянном становлении, а с другой – каждый человек одновременно существует во множестве эйкосов. Отсюда и появляется идея полионтологичности бытия, т.е. предположение об одновременном существовании во множестве вещных миров» [1, с. 5]. Интенсивное развитие новых информационных технологий и повсеместное распространение медийной продукции позволяет говорить о существовании современного человека в медийной реальности, что, в свою очередь, требует осмысления характера взаимодействия с миром масс-медиа.

Изменение хода времени, связанное с ускорением технического процесса (а тем более – с появлением компьютеров), вещи, места, люди, идеи и организационные структуры расходятся быстрее, что в свою очередь влияет на ощущение реальности: появляются одноразовые или трансформируемые вещи, здания, произведения культуры. Неслучайно средства массовой информации демонстрируют многообразие стилей, образов жизни, ценностей, имиджей и т.д.

Постепенно по мере своего бурного развития масс-медиа – телевидение, радио, пресса из трибуны просвещения, предлагающей истину в последней инстанции, превращается в пространство дискуссии, где имеют право на существование любые, даже диаметрально противоположные мнения. Итогом становится принцип абсолютной свободы конструирования реальности.

В то же время, человек-потребитель плодов индустриального общества (в том числе – и медиапродуктов) сам попадает под их власть, сам становится продуктом – продуктом прогресса, производства, медиареальности: «человек XX века утратил осмысленный мир и то Я, которое жило в этом мире смыслов, исходящих из духовного центра. Созданный человеком мир объектов подчинил себе того, кто сам его создал, и кто, находясь внутри его, утратил свою субъективность» [2, с. 186]. Об этом состоянии писал Э. Тоффлер: «Шок будущего – это вызывающая головокружение дезориентация, являющаяся следствием преждевременного прихода будущего. Он вполне может оказаться самой серьезной болезнью завтрашнего дня» [3, с. 23]. Такое положение воспринимается человеком как заброшенность, потерянности, отрыв от реальной действительности. Заброшенность человека, потерявшего целостное представление о мире, сменяется необходимостью самому создавать картину целостного мира при помощи искусственных, синтетических средств, хотя он и осознает, вслед за Кантом, что такая картина едва ли будет безукоризненной в научном плане. Возникает потребность в создании целостной картины мира, пусть даже не имеющей реальной основы, а имитирующей ее. На этом фоне масс-медиа предлагают каждому иллюзию целостности мира, субститут «мира-как-он-есть-на-

самом-деле».

Кроме того, постоянно возрастающее количество многообразных «сверхвыборов» в рамках определенного стиля или модели, приводит к тому, что человек сам начинает конструировать модель собственной жизни, выбирая те или иные сегменты из предлагаемого профессионального, культурного, субкультурного, политического набора. Результатом этого процесса становится динамичная мозаичная структура, каждый сегмент которой при необходимости может быть трансформирован, удален или добавлен в зависимости от ситуации. Итак, фундаментальность заменяется модульностью, целостность – сегментарностью, логосфера – сферой иколической.

Под стать ускоряющимся процессам жизни и деятельности человека в новых информационных условиях существенно меняется и роль межличностной коммуникации. На смену долговременным и постоянным отношениям с реальными людьми приходит кратковременное общение с образами, осуществляемое посредством компьютерных сетей и телекоммуникаций: «Наши взаимоотношения с образами, являющимися отражением реальности и основой, на которой мы строим свое поведение, становятся все более и более краткосрочными, преходящими» [3, с. 178].

Виртуальная реальность стала самым, пожалуй, эффективным средством создания уже не массовых, а сугубо индивидуальных грез, подвластных каждому человеку. На данном этапе существенно меняется роль аудитории. Если в эпоху печатных или кинематографических (телевизионных) медиаобразов, человек мог погружаться в медийную реальность при помощи своего воображения, фантазии, оставаясь, тем не менее, в роли читателя, зрителя или слушателя, то с возникновением виртуальных миров компьютерной техники, интерактивных теле – и видеопроектов, он может действовать не только мысленно. Например, игрок в компьютерной игре или телезритель, участвующий в интерактивном шоу начинает играть полноценную роль активного участника. Причем у него создается иллюзия всемогущества, так как он может изменять судьбы героев, целых народов.

На самом же деле игрок или пользователь выбирает себе по аналогии с реальной жизнью определенную модель, состоящую из мозаики сегментов, определяющую его виртуальный образ (причем он может в корне отличаться от модели, которую человек выбирает в реальной действительности). В любом случае, выбранная виртуальная модель, так или иначе, связывает человека с определенной общностью виртуальной реальности, например, с определенным блоггом, чатом или социальной сетью. Эта связь может быть недолговечной и ни к чему не обязывающей, но, тем не менее, она позволяет человеку почувствовать себя частью единого целого, достигая пусть не реальных, но виртуальных вершин, видеть перспективу (пусть даже иллюзорную), собственного развития и дальнейшего процветания.

Иллюзорность этой всемогущества очевидна, так как в конечном итоге, истинными вершителями судеб здесь могут быть только разработчики, скажем, компьютерной игровой программы. Говоря о роли человека в виртуальной реальности, ему можно отвести роль всего лишь оператора, а не вершителя, как это представляется на первый взгляд. Являясь оператором медийной реальности, он может каким-то образом повлиять на исход игры или голосования в телепрограмме, однако окончательный исход дела все равно будет зависеть от агентства (то есть создателей медиатекста, авторов той самой медиареальности, в которой он в настоящий момент находится).

Создатель виртуальной реальности (виртуал) не нуждается в том, чтобы аудитория признала показанную на экране медиареальность правдой. Задача аудитории состоит в том, чтобы насладиться причудливостью авторских фантазий как в сюрреалистических фильмах. С этого момента полет фантазии конструкторов медиамира становится практически безграничным: из области научной фантастики этот мир превращается в фэнтези, не нуждающейся в научном оправдании.

Адресат медиа – зритель, читатель, слушатель, пользователь, вступая в диалог с произведением медиакультуры, его авторами, отражает в своем восприятии не только воссозданную реальность, но и оказывается в эпицентре событий, характеров, конфликтов, происходящих

практически в любом временном континууме. При этом он может принимать либо активное, творческое, либо пассивное участие в осмыслении, понимании, восприятии медиатекста. В любом случае, развитие медиа, появление все новых медиаресурсов и информационных технологий оказывает существенное влияние на изменение процесса взаимовлияния человека и медиа.

Сложность и противоречивость медиареальности как продукта и, одновременно, среды медиа, связаны с трансформационными процессами в социуме, происходящими под влиянием экономических, социокультурных и многих других факторов. В связи с этим феномен медиареальности является сегодня предметом изучения культурологии, филологии, психологии, педагогики, теории коммуникации, истории, философии, политологии, социологии и других наук.

Литература

1. Калмыков, А.А. Интернет-журналистика / А.А. Калмыков, Л.А. Коханова. – М., 2005.
2. Тиллих, П. Искусство отчаяния // Кризис сознания: сборник работ по «философии кризиса». – М., 2009.
3. Тоффлер, Э. Шок будущего. – М., 2008.

NOWE MEDIA A BEZPIECZEŃSTWO MIĘDZYNARODOWE

Elżbieta Sawa-Czajka

Proces globalizacji w XXI wieku powoduje, że internet staje się najważniejszym medium, wykorzystanie którego jest nie tylko symbolem dostępu do najnowocześniejszej technologii ale też umiejętności zastosowania jego możliwości w różnych aspektach. Technologia informatyczna przyniosła przede wszystkim wielkie możliwości rozwoju kontaktów międzyludzkich, wymiany informacji, współpracy zespołów naukowy z odległych kontynentów czy komercyjnego wykorzystania [5, s. 43–44]. Szybkość przepływu informacji doprowadziła do tego, co w swoich pracach zapowiadał Marshall McLuhan [3, s. 88–89], że świat stał się rzeczywiście «globalną wioską», a internet, jak pisze Krzysztof Mroziewicz, «powinniśmy już traktować jako medium tradycyjne» [6, s. 259]. Giovanni Sartori w znakomitej pracy *Homo videns. Telewizja i postmyślenie* w następujący sposób kreśli zastosowanie internetu: «Jako narzędzie edukacji kulturalnej przewiduję mu przyszłość bardziej umiarkowaną. Prawdziwi naukowcy zawsze będą czytali książki, zwracając się do internetu po wypełniacze, bibliografie i informacje, które wcześniej znajdowali w leksykonach. Wątpię jednak by się w nim zakochali» [13, s. 32]. Internet stał się obiektem badań i obserwacji dziennikarzy i naukowców, którzy opisują coraz nowe jego funkcje i zastosowania [8, s. 104–110] [12, s. 121–130] [4, s. 3–11] [2, s. 87–92].

Poza niewątpliwie pozytywnymi wartościami związanymi z wykorzystaniem nowoczesnych technologii coraz częściej mamy do czynienia z wykorzystywaniem sieci do działań niezgodnych z prawem czy wręcz przestępczych. Znane są przestępstwa związane z włamaniami do systemów bankowych, mniej i bardziej udane próby kradzieży haseł bankowych i bankomatowych oraz inne tego rodzaju. Firmy posiadają specjalne systemy bezpieczeństwa oraz procedury zachowań zarówno w sieciach wewnętrznych jak i zewnętrznych kontaktach internetowych.

Stosunkowo nowym zjawiskiem jest wykorzystanie internetu w polityce międzynarodowej jako aktywnego instrumentu działania przy pomocy którego osiąga się zamierzone cele nie zawsze bezpiecznymi metodami. Bezpieczeństwo międzynarodowe po rozpadzie systemu bipolarnego osiągnęło pewien poziom stabilności choć raczej trudno uznać, że subiektywne poczucie bezpieczeństwa państw uległo szczególnie pozytywnym zmianom. W wyniku rozpadu ZSRR wzrosła m.in. dostępność do arsenałów wojennych, a Rosjanin Wiktor But uważany jest obecnie za największego handlarza bronią na świecie [1, s. 96–97].

Nowym elementem środowiska międzynarodowego jest bezpieczeństwo informatyczne. «Ataki informacyjne są największą innowacją w dziedzinie prowadzenia wojen od czasu wymyślenia prochu» [14]. W zależności od sposobu postrzegania charakteru i przyczyn działań w sieci istnieją różne

definicje konfliktów cybernetycznych. Cyberterroryzm definiowany jest jako: «celowy, motywowany politycznie atak przeciw informacji, systemom komputerowym i danym, który skierowany jest przeciw cywilnym i wojskowym celom przez państwowych i niepaństwowych aktorów» [7, s. 2]. Pojęcie «wojen informacyjnych» definiowane jest następująco: «działania podejmowane w celu naruszenia informacji lub systemów informacji przeciwnika przy jednoczesnej ochronie własnych informacji lub systemów informacyjnych» [14].

Najbardziej znanym konfliktem tego typu był hakerski atak na Estonię w 2007 r., który sparaliżował instytucje rządowe, partie polityczne, banki. W powszechnym mniemaniu ataku dokonali «cybotażyści» z Rosji. Trudność udowodnienia skąd pochodzą tego typu ataki polega m.in. na tym, że mogą do nich być wykorzystane zagraniczne komputery kontrolowane przez hakerów planujących i dokonujących ataku z terytorium innego państwa [10, s. 223]. Przyczyną ataku był konflikt wokół przeniesienia pomnika żołnierzy radzieckich z centrum stolicy Estonii na cmentarz. Protestowali przeciwko temu Rosjanie mieszkający w Estonii. Protesty te poprzedziły cyberatak. Elementy wojny informacyjnej wykorzystano również w konflikcie rosyjsko-gruzyńskim w 2008 r. [9, s. 227–230].

Według ekspertów największe możliwości w dziedzinie cyberataków mają USA, Chiny, Izrael i Francja. «Czy podejmują działania agresywne, to trudno ocenić, wracamy tu do problemu identyfikacji. Ale były już cyberataki, w przypadku których można bez wątplenia powiedzieć, że stały za nimi państwa. Mieliśmy atak tzw. GhostNetu na infrastrukturę tybetańskiej emigracji czy kradzież danych amerykańskiego myśliwca F-35; te sprawy miały charakter cyberszpiegostwa. Były też przypadki sabotażu, np. cyberataki na amerykańskie sieci energetyczne czy teraz wirus Stuxnet, który miał zaatakować irańskie instalacje atomowe» [11, s. 18]. Szczególnie ten ostatni atak z zastosowaniem bardzo skomplikowanego wirusa Stuxnet wykazał, że można sparaliżować konkretne działania, a nawet doprowadzić do konfliktu zbrojnego, także w przypadku nieposiadania broni określonego rodzaju przez potencjalnego agresora.

Inny charakter ma działalność portalu WikiLeaks, w którym publikowane są m.in. tajne materiały dotyczące bezpieczeństwa międzynarodowego. Ostatnio opublikowane dokumenty (w dniu 27 listopad 2010 r.) podlegają obecnie analizie zainteresowanych krajów, są komentowane przez polityków, ekspertów z dziedziny stosunków międzynarodowych i dziennikarzy. Dla naszych rozważań istotny jest etyczny aspekt publikacji tego typu dokumentów oraz to, jaki wpływ na poziom zaufania międzynarodowego będą miały opublikowane treści. Istotnym elementem publikacji tych dokumentów jest fakt powszechnej do nich dostępności dzięki internetowi i pytanie o konsekwencje tego faktu dla bezpieczeństwa międzynarodowego. Właściciel portalu WikiLeaks oświadczył, że motorem jego działalności jest prawo opinii publicznej do szeroko rozumianej informacji. Dodatkowym aspektem jest pytanie o bezpieczeństwo głównych systemów ochrony informacji w instytucjach rządowych USA skąd pochodzą ujawnione dokumenty.

Literatura

1. Godlewski, K. Butem w Moskwę // *Polityka*. – 2010. – № 48.
2. Haber, L (red.) *Spółczesność informacyjna. Wizja czy rzeczywistość*. – Kraków, 2004. – T. 1.
3. McLuhan, M. *Wybór pism*. – Warszawa, 1975.
4. Miecik, I. Polska rozmowa internetowa // *Polityka*. – 2005. – № 11.
5. Miłkowska, M. Afrykańskie kokosy // *Newsweek*. – 2007. – № 43.
6. Mroziewicz, K. *Dziennikarz w globalnej wiosce*. – Bydgoszcz-Warszawa, 2006.
7. Moćkun, S (oprac.) *Terroryzm cybernetyczny – zagrożenia dla bezpieczeństwa narodowego i działania amerykańskiej administracji*. Warszawa, lipiec 2009 [Zasoby elektroniczne]. – Tryb dostępu: www.bbn.gov.pl. – Data dostępu: 29.11.2010.
8. Murat, M. *Język mediów – relacja czy nowa rzeczywistość* // A. Szyguła (red.), *Konteksty komunikowania*. – Kielce, 2009.
9. Olechowski, A. *Informacyjny wymiar konfliktu gruzińsko-rosyjskiego* // J. Włodowski, E. Sawa-Czajka (red.) *Współczesna maska Meduzy*. – Toruń, 2010.
10. Olechowski, A. *Ochrona informacji podstawa bezpieczeństwa współczesnego państwa* // J. Włodowski, E. Sawa-Czajka (red.) *Współczesna maska Meduzy*. – Toruń, 2010.

11. Poza prawem i kontrolą // Tygodnik Powszechny [Zasoby elektroniczne]. – Tryb dostępu: www.tygodnik.onet.pl. – Data dostępu: 28.11.2010.
12. Ruszczin, D. E–dziennikarstwo w Federacji Rosyjskiej (Wybrane problemy) // E. Sawa-Czajka (red.) Polska-Rosja. Sztuka rozumienia. – Toruń, 2007. – S. 121–135.
13. Sartori, G. Homo videns. Telewizja i postmyślenie. – Warszawa, 2007.
14. Cyberwojna – wojna XXI wieku [Zasoby elektroniczne]. – Tryb dostępu: www.eioba.pl/a84090/cyberwojna_wojna_xxi_wieku. – Data dostępu: 29.11.2010.

ТРАНСНАЦИОНАЛЬНЫЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ДВИЖЕНИЯ – НОВЫЕ СУБЪЕКТЫ ГЛОБАЛЬНОГО МИРА

Т.В. Чиждова

История западного общества отличается особым динамизмом, насыщенностью событий, которые повлекли за собой радикальные изменения, как на европейском континенте, так и далеко за его пределами. Несомненно, что в процессах общественной трансформации принимает участие множество различных социальных субъектов; очевидно также и то, что в различные периоды истории их статус существенно менялся: на авансцены истории одни акторы сменяли других.

Распад Восточного блока и исчезновение СССР способствовали дискредитации некапиталистических общественных форм развития и доминированию в поле международных отношений по сути единственного субъекта, задающего тон в политике, экономике и культуре – капиталистического Запада, как совокупности международных политических структур, военных альянсов, финансово-промышленных групп.

Процессы глобализации рассматриваются как определяющие конфигурацию экономического, политического, социального и культурного мирового пространств. Они выражаются в интенсификации финансовых операций, росте мировой торговли, усилении роли транснациональных компаний (ТНК), невиданном распространении средств массовой информации, мультикультурализме. Именно в этих процессах проявляют себя новые в истории человечества типы социальных субъектов. В реконфигурации глобального мирового хозяйства ведущую роль принято отдавать транснациональным корпорациям (их также называют мультинациональными, или глобальными) – компаниям с зарубежными активами, филиалами и дочерними компаниями, а также мировым финансово-кредитным центрам (МВФ, Всемирный банк).

Проблема соотношения государства и гражданского общества в эпоху глобализации получила новое звучание именно в силу того, что на сцену политического, социального и культурного действия вышли наднациональные НПО, многие из которых выросли из внутринациональных гражданских инициатив (как, например, *Amnesty International*). Так, анализируя рост новых глобальных НПО, некоторые исследователи расценивают их все большее распространение как формирование «глобального гражданского общества»: «...Нельзя не согласиться с тем, что глобальное гражданское общество уже является реальным актором современной международной политики, способным создать альтернативу и даже нейтрализовать существующие конфигурации глобальной власти и правления, выдвигая и лоббируя альтернативные ценности» [1]. Однако, роль данных организаций оценивается двояко, так как с одной стороны, во многом их деятельность действительно носит гуманитарный характер и направлена на такие благородные цели как помощь беженцам, профилактика ВИЧ, защита прав человека, борьба с дискриминацией и т.д. С другой стороны, данные НПО могут быть рассмотрены и как агенты влияния глобального центра, призванные подготовить общественное мнение в странах периферии к приходу глобального капитала для благоприятного продвижения там интересов субъектов мировой политики и экономики [4].

В связи с этим возникает вопрос о том, существуют ли в современном мире автономные, независимые от характерного для современного общества социального устройства субъекты? Дело в том, что «глобализация сверху», проводимая от имени транснациональных корпораций,

финансовых центров и центров международного политического регулирования, вызвала к жизни новые социально-политические субъекты. Их появление стало непрогнозируемым результатом, который называют «глобализацией снизу» – это возникновение очагов сопротивления глобализму. В активной форме на наднациональном уровне эти процессы вылились в образование интернациональных антиглобалистских движений, а также появление международных террористических организаций; сопротивление «на местах» проявилось в растущей популярности местных радикальных националистических партий и движений, религиозно-фундаменталистских течений.

В политический сленг эпохи глобализации вошло такое понятие, как «транснациональный активизм» [2], описывающее многочисленные общественные движения. Их члены не локализованы в одном географическом пространстве и могут находиться в любой части света. Участников транснациональных движений, как правило, объединяет приверженность определенным идеалам общественного устройства; их также могут объединять общие экологические, культурные, религиозные и другие цели. В качестве примеров транснационального активизма можно привести самые разные движения: «зеленые», анархисты, «антифа», борцы за права сексуальных меньшинств, защитники прав животных и другие. Как правило, они не признают партийную борьбу, так как считают, что государство и партии давно представляют лишь интересы крупного бизнеса, а не народа, и тем более – не права угнетенных меньшинств. Такого рода социальный активизм основан на механизме «распространения движений через границы» и «интернациональной мобилизации» [2]. Глобальный мир и современные информационные технологии делают возможным мобилизацию людей из разных регионов планеты ради общих целей.

Одной из наиболее важных целей активистов, среди общего многообразия, следует назвать стремление «изменить структуру международной политики» [2]. Данное стремление выражается в сопротивлении «глобализации сверху» и таким образом дает активистам мощный стимул для объединения усилий разнообразных групп. Среди наиболее известных движений такого рода, объединяющего множество различных активистских групп можно выделить АТТАС (Association for the Taxation of Financial Transactions for the Aid of Citizens), основанное в 1998 году во Франции. Первоначально его целью было введение так называемого «налога Тобина» – это налог в размере 0,1%, который предполагалось наложить на все финансовые спекуляции, а полученные суммы направлять на помощь бедным странам. Однако постепенно фокус интересов ассоциации расширился до проблематики всех аспектов глобализации, и из узкой инициативы французских интеллектуалов АТТАС превратилось в широкое международное общественное движение, в котором берут участие профсоюзы, неправительственные организации, экологи, ученые, СМИ, творческие коллективы и так далее.

Современные антиглобалисты во многом наследуют идеи «новых левых» 60-х гг. XX в. – их общую антисистемную направленность, принцип децентрализованной организации. Как было отмечено выше, альтерглобалисты отличаются идейной разнородностью, мобильностью, неиерархичностью связей: это движения сквоттеров, автономов, феминисток, радикальных «зеленых», «антифа», *DIY* (Do It Yourself), борцов с коммерциализацией авторских прав и т.д. [3]. Современная эпоха глобальных коммуникаций расширила возможности общения «альтернативщиков» из самых разных стран и их участия в совместных проектах и публичных акциях. Среди наиболее массовых акций альтерглобалистов можно назвать Международный Социальный форум и антиглобалистские марши, проводимые во время саммитов G8 и ВТО.

Для концептуализации данных движений как новых исторических субъектов (отличных от устаревших, на их взгляд, «социальных классов» или «наций»). А. Негри и М. Хард ввели понятие «множества». Протестные действия «множеств» проявляют себя в реальности в виде неупорядоченно и непредсказуемо вспыхивающих то тут, то там очагов сопротивления, приобретающих различные формы. Таким образом, речь идет о «многообразии множеств» – разнородных объединений индивидов, объединенных лишь общей антикапиталистической и антиглобалистской направленностью своих идеологий [4]. С другой стороны, слышны голоса альтернативных левых критиков (как правило, из периферии и полупериферии), которые считают, что мобильные сетевые «множества» – это феномен глобального центра, который являет собой

скорее дань «левацкой моде» среди молодежи из развитых буржуазных стран, чем реальный очаг сопротивления неолиберальной глобализации сверху [5]. По мнению некоторых современных левых критиков, классовые противоречия никуда не исчезли, лишь изменился облик пролетариата и буржуа, а всемирное разделение труда приводит к ослаблению протестных настроений пролетариата в развитых капиталистических странах и все большей пролетаризации и пауперизации населения стран периферии [6].

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г10М–165 от 15.04.2010 г.

Литература

1. Степаненко, В.П. Глобальное гражданское общество: концептуализации и посткоммунистические вариации // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2005. – № 2. – С. 156–175.
2. Tarrow, S. The New Transnational Activism. – Cambridge, 2005.
3. Кнэхт, Н.П. Идеология и практика леворадикального движения как проекция постмодернизма. // Альманах «Восток» [Электронный ресурс] – Режим доступа: www.situation.ru/app/j_artp_1081.htm. – Дата доступа: 01.03.2011.
4. Негри, А., Хард М. Война и демократия в эпоху Империи. – М., 2006.
5. Амин С. «Империя» и «Множество». Постимпериалистическая Империя или новая экспансия империализма? // Научно-просветительский журнал «Скепсис» [Электронный ресурс] – Режим доступа: scepsis.ru/library/id_593.html. – Дата доступа: 01.03.2011.
6. Балибар, Э., Валлерстайн И. Раса, нация, класс. – М., 2004.

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ГЛОБАЛИЗАЦИИ: ТЕРРОРИЗМ

Т.В. Комиссарова, В.В. Новицкий

Глобализация – это многовекторный синергетический процесс по созданию глобальных экономических, финансовых, коммуникационных и информационных сетей, которые пронизывают все пространство Земли и интегрируют цивилизацию в целостную систему [6, с. 161]. Процесс глобализации характеризуется двумя переплетающимися тенденциями: стремлением к интеграции и, одновременно, к унификации во всех сферах жизнедеятельности людей. Стремление к сохранению национальных культур сталкивается с агрессией западных американизированных ценностей.

Актуальнейшая проблема глобализации – проблема войны и мира – звучит колоколом Хатыни на белорусской земле. И понятно, что философы не могут оставить без внимания постоянно возникающие в мире очаги конфликтов, войн, терроризма.

Образ врага, который сформировался у людей, начиная с первобытных времен, закрепился в антитезе «свой-чужой», порождая экзистенциальный страх человека, выявляя его инстинкты. Но агрессивное поведение, согласно К. Лоренцу, должно сдерживаться ритуалами, и не всегда, как считает К.П. Эстес звероподобное поведение связано с разрушительными силами. Тем не менее история человечества разворачивается в пространстве и времени войны и мира, на пути физического уничтожения «чужих».

При этом прежний вариант войны как достижения политических целей с помощью множества средств находящихся в руках государства предполагал уничтожение и нейтрализацию врага (Клаузевиц). В отличие от прежних стратегий в современных войнах угроза смерти распространяется не только на военных, но и на гражданское население.

Развитие военно-технической инфраструктуры перевело войны на более радикальный уровень: ядерное оружие стало реальной угрозой для всего человечества, но в то же время после Хиросимы, Нагасаки, страны и правительства стали более осознанно относиться к нему.

На современном этапе развития выявили себя информационные войны, которые получили название «мягкой силы». Содержание этих войн представлено как субъектами политики, так и субъектами негосударственной политики: транснациональные банки, различного рода союзы,

ассоциации [5, с. 13]. Происходит взаимопроникновение экономической, военной мощи между государствами, регионами и народами. Война трансформировалась и приняла разные виды, связанные с экономикой, торговлей, экологией, информацией. Ведутся идеологическая, психологическая и другие разновидности войн.

Нельзя не отметить, что одним из существенных моментов глобализации является возрастающий клерикализм, который выступает в виде традиционализма, фундаментализма, радикализма, экстремизма и терроризма.

Профессор Петко Ганчев полагает, что «глобальные эффекты преступности и терроризма – это иррациональная реакция бедных и находящихся в зависимости этносов и народов. Она в то же время есть проявление моральной деградации и маргинализации больших масс людей не только бедных, но и богатых обществ». Он приводит цифры, связанные с усиливающимся неравенством: 22% глобального богатства принадлежало развивающимся странам, которые представляли 80% населения всего мира. К 1991 г. 85% населения получило только 15% мирового богатства. Больше половины людей на планете живут менее чем на 1000 долларов в год, тогда как в развитых странах эти цифры составляют 32000 долларов в год на человека [6, с. 162]. Существует тенденция, согласно которой Республика Беларусь характеризуется стабильностью и успешно минует кризисную ситуацию, в отличие от ряда западноевропейских государств.

В западных странах распространяется культура агрессии, способствующая неадекватному восприятию опасных тенденций глобализации, в частности, эстетизации насилия. Так, А. Глюксман в работе «Философия ненависти» приводит пример, когда знаменитый немецкий композитор Карл-Хайнц Штокхаузен глубоко шокировал читателей газеты, признав, что «любовался манхэттенскими башнями в огне. Этими рушащимися друг на друга мастодонтами современности с толпами человеческих силуэтов в завитках алого и черного дыма. Никогда произведение искусства, написал он, не достигало такого величия» [1, с. 72].

Если обратиться к истории терроризма, который имел место в России в XIX веке, то можно вспомнить, что Каляев при покушении на великого князя Сергея не смог поднять руку на детей, находившихся в великокняжеском экипаже, Савинков отказывался взорвать генерала Дубасова в поезде Москва-Санкт-Петербург, так как могли пострадать другие люди: «Надо думать, что принимая необходимость насилия, они все же признавали его неоправданность. Убийство был для них неотвратимым, но и непростительным актом. Столкнувшись со столь чудовищной проблемой посредственные натуры чаще всего предают забвению одну из ее сторон. Либо они во имя формальных принципов объявляют непростительным всякое прямое насилие и допускают тем самым, рост скрытого насилия на всемирно-историческом уровне, либо от имени истории провозглашают его неизбежность и громоздят убийство до тех пор, пока эта история не превратится в сплошное подавление всего, что восстает в человеке против несправедливости. Именно этим определяется двойное обличье современного нигилизма – буржуазного и революционного» [3, с. 249].

Терроризму свойственен культ традиции, неприятие многообразия, противоречий исторического мира. Что там до плюральности современного мира, когда необходимо действие ради действия, бунт, «который обязательно предполагает страсть к единству: бунт, когда он не идет на лад, колеблется между уничтожением других и самоуничтожением» [3, с. 214]. Можно говорить об определенной интенции на террор.

Связан терроризм и с нигилизмом. Нигилизм выступает «как бессилие мочь», творить, жить, обладать здравым смыслом. Созидание, многообразие, утверждение и, противостоящие ему – отрицание, монологичность, груз – так характеризует Делёз силы приспособления, выражающие нигилизм [2, с. 33].

Терроризм отличается подозрительностью к миру ценностей и смыслов, к миру культуры, ему не нужна индивидуация, у современного терроризма нет ни национальности, ни конфессии, хотя на практике терминология терроризма чаще всего используется в сочетании с названием религии.

Самореализация «Я» посредством «Ты» сужается до пределов принадлежности к некой

организации, порождая глубокое самоотчуждение, чему способствует индивидуальная или социальная фрустрация.

Существование терроризма (всегда вне правового поля) сопровождается неприятием какой-либо критики в свой адрес, отрицанием нравственных принципов, характеризуется претензией чувств к иным: «Любой закон, как моральный, так и юридический, всегда регулирует межличностные отношения, включая отношения с тем Другим, кто насаждает этот Закон» [4, с. 14].

Отсюда терроризм мало способен к диалогу и пониманию другой позиции: он ни с кем не разговаривает, так как не решается слушать, находится вне гражданственности и свободы, утверждая свое а-культурное пространство. Отсюда борьба с терроризмом – это долгосрочное дело, предполагающее «битву идей» на мировом уровне направленных не на свержение диктатур или установление своих «демократий», но на строительство правовых государств, формирование гражданских наций. Возможно, современный этап глобализации, как осознание ее проблем в большей мере раскроет ее вызовы.

Литература

1. Глюксманн, А. Философия ненависти / пер. с фр. А. Демина. – М., 2006.
2. Делёз, Ж. Ницше. – СПб., 2001.
3. Камю, А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М., 1990.
4. Эко, У. Пять эссе на темы этики – СПб., 2002.
5. Гаджиев, К.С. Размышления о тотализации войны: политико-философский аспект // Вопросы философии. – 2007. – № 8.
6. Ганчев, П. Глобализация цивилизации и необходимость новой формы философии // Вопросы философии. – 2007. – № 8.

ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ АНАЛИЗА ТЕРРОРИСТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

С.Г. Барышников

Теоретическое исследование террористической деятельности позволяет определить одну из основных форм ее проявления (способов существования) – террористический акт. Это дает возможность разработать ее теоретическую модель, раскрывающую, в том числе, этапы становления личности человека как субъекта террористической деятельности.

Попытки построения общих моделей развития террористической деятельности предпринимаются в политологии, юриспруденции, социологии, психологии и других дисциплинах. Имеется ряд подходов к разработке математических, психологических, правовых и др. общих моделей террористической деятельности, которые не рассматривают объект исследования как социально-философское явление (в модусе объективной реальности), а трактуют его с позиций отдельных дисциплин. Ввиду этого они, по нашему мнению, не достигают необходимой глубины проникновения в социально-онтологическую сущность каждой конкретной формы террористической деятельности.

При разработке теоретической модели террористического акта как одной из форм террористической деятельности необходимо исходить из общей системы развития террористической деятельности, которая включает в себе объективную диалектику становления ее субъекта. Полагаем, что она характеризуется особой структурой – четко определенными этапами (являющимися также элементами общей теоретической модели террористической деятельности), которые проходит лицо в своем развитии. Первый этап связан с возникновением и становлением социально-деструктивной асоциальной мотивации и ориентации личности, второй – с формированием террористических намерений, третий – с созданием условий для их реализации, четвертый – с их непосредственным осуществлением, последний, пятый, – с действиями по возможному сокрытию личности субъекта террористической деятельности и воспрепятствованию антитеррористическим подразделениям в его обнаружении, т.е. созданием алиби.

Диалектическое осмысление процесса становления лица как субъекта террористической деятельности, построение системной теоретической модели предполагает использование знаний из различных научных дисциплин: социологии, психологии, права, медицины, криминологии, политической теории и др. Без имеющихся достижений в конкретных отраслях знания раскрытие объективной диалектики становления лица как субъекта террористического акта было бы весьма проблематичным.

Первым этапом становления лица как субъекта террористического акта, как и всех других форм террористической деятельности, является возникновение и формирование социально-деструктивной асоциальной мотивации и ориентации. В процессе своего развития субъект террористического акта осознает потребность в изменении жизненных условий и стремится ее удовлетворить посредством вступления в террористическую деятельность. Выбор субъектом способа реализации своих потребностей во многом зависит от социально-психологической ориентации личности, ее направленности, а также мотивации деятельности, интересов, склонностей, идеалов, психологических установок, целей, перспектив, темперамента, характера, способностей и др.

Взаимосвязь потребностей, интересов, мотивов и целей представляется весьма сложной, поэтому рамки исследования психической деятельности лица, планирующего осуществить террористический акт, позволяют структурировать ее лишь с известной долей условности. На практике данный процесс определяется общим термином «вынашивание намерений осуществления террористического акта». Он заканчивается определением субъектом той конкретной формы террористической деятельности и тех действий, которые позволят ему достичь поставленной цели.

Осознание возможных способов и средств достижения поставленной цели, конкретизация действий, которые нужно предпринять для ее реализации, предполагают переход на новый этап формирования субъекта террористической деятельности. Во всех формах террористической деятельности на этом этапе происходит изучение и обеспечение условий для осуществления террористического акта. Данный этап будет состоять из четырех конкретных подэтапов: выбор вида и способа террористического акта; приискание орудий террористического акта и изучение его непосредственного объекта; выбор времени и места террористического акта, разработка плана действий; проникновение к месту террористического акта.

Изучив непосредственную цель (объект) террористического акта, определившись со способом и орудиями его осуществления, субъект приступает к выбору времени и места исполнения замысла, разрабатывает план действий. Совсем не обязательно, что план будет каким-либо образом отражен материально в виде схем, чертежей, графиков – достаточно того, что он будет запечатлен в сознании субъекта и будет совершенно конкретным, с четкими расчетами времени, зафиксированным порядком и способом проникновения к объекту, нейтрализации его охраны, другими необходимыми пунктами.

Сформированность условий осуществления террористического акта, достигнутая на подготовительных этапах, свидетельствует о переходе субъекта на следующую стадию – непосредственно к осуществлению террористического акта. Момент перехода не определяется непосредственно условиями, в которых находится субъект, осознающий необходимость и готовность приступить к реализации задуманного плана. Надлежащая ситуация может возникнуть по месту жительства или работы лица, во время выдвижения к точке совершения террористического акта либо в то время, когда субъект все еще находится на ранее описанных этапах, но осознает, что более удачного, по его мнению, момента для осуществления его замыслов может не представиться. Определяющим фактором является осознание лицом того, что для подготовки к совершению террористического акта им сделано все возможное.

Вполне очевидно, что после осуществления террористического акта субъектом выдвигаются политические требования к органам власти, причем этот процесс может сопровождаться угрозами к осуществлению других аналогичных действий либо иных актов терроризма (в других формах террористической деятельности). Процесс выдвижения требований подробно изложен в имеющейся террористической литературе. Характерно, что нахождение субъекта террори-

стической деятельности на этапе «выдвижение политических требований» (в случае неудовлетворения этих требований) предопределяет его последующие действия, выстраиваемые в соответствии с логикой этапа «выбор вида и способа террористического акта», и в дальнейшем этот процесс может принять циклический характер.

Наконец, следует зафиксировать этап сокрытия личности субъекта террористической деятельности. Осознавая возможность преследования за осуществленный акт терроризма, субъект стремится уйти от ответственности путем создания алиби, исключая причастность к террористическому акту, либо принимает меры, призванные воспрепятствовать его раскрытию антитеррористическими органами.

Рассматривая террористическую деятельность как объективное социальное явление, мы исходим из того, что представленная последовательность этапов подготовки и осуществления акта терроризма представляет собой обобщенную идеальную модель, раскрывающую внутреннюю логику рассматриваемого процесса. При этом учитывается, что между идеализированными объектами и объектами, с которыми мы имеем дело в конкретных ситуациях, нет прямого соответствия, поскольку идеализированные объекты суть некоторые конструкции теоретического мышления (иногда их называют «внутритеоретическими», отличая тем самым от «внетеррористических» объектов, существующих независимо от теории). Конструирование идеализированных объектов является способом формулирования идеализирующих предположений, т.е. выявление в чистом виде сущностных зависимостей, изучаемых в теоретических законах (см.: [1, с. 233–234]).

В контексте рассмотрения любого фактически совершенного террористического акта можно установить, что последовательность стадий формирования его субъекта отличалась от идеальной модели. В действительности, она подвергается модификации за счет многих объективных факторов, однако в любом случае субъект террористической деятельности в своем становлении с необходимостью пройдет все перечисленные выше этапы.

Понимание приведенной теоретической модели позволяет работникам антитеррористических подразделений проследивать весь процесс становления и развития лица как субъекта террористического акта, выявлять в его поведении дополнительные признаки террористической деятельности, возможно, имевшие место ранее, но не получившие надлежащей интерпретации, а также предвидеть появление других признаков, возможное в процессе дальнейшего развития субъекта.

Литература

1. Федосеев, П.Н., Фролов И.Т. Диалектика познавательного процесса // Материалистическая диалектика. – М., 1985.

КИБЕРТЕРРОРИЗМ КАК НОВАЯ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ УГРОЗА

С.В. Павловская

Разворачивающийся во всемирном масштабе процесс распространения и освоения новейших информационных технологий способствует тому, что, с одной стороны, отдельный человек все более осознает свою неразрывную связь со всем человечеством, свою сопричастность происходящим в мире событиям, с другой – он все более ощущает свою незащищенность и отчужденность, которые в кризисные моменты могут представлять серьезную социально-политическую угрозу. Известный американский исследователь современного общества Э. Тоффлер отмечает: «По мере ускорения перемен в обществе изменяемся и мы сами. Нас настигает все новая информация, и мы вынуждены постоянно пересматривать картотеку образов. Старые, относящиеся к прошлой жизни образы, должны заменяться новыми, иначе наши действия не будут соответствовать новой реальности, мы станем более некомпетентными... Трудно отыскать смысл в этой бурлящей фантазмагии, понять, как происходит процесс

производства образов, поскольку Третья волна не просто ускоряет информационные потоки, она трансформирует глубинную структуру информации, от которой зависят наши повседневные действия» [1, с. 265–266].

Информация, новые информационные технологии становятся в современных условиях основой формирования новых социальных отношений, могут как нести благо для социально-культурного развития человека и человечества, так и представлять для них серьезную опасность.

В настоящее время как чрезвычайно актуальная проблема в социально-политическом плане обсуждается проблема кибертерроризма. «Под компьютерным терроризмом (кибертерроризмом), следует понимать преднамеренную, политически мотивированную атаку на информацию, обрабатываемую компьютером, компьютерную систему и сети, которая создает опасность для жизни или здоровья людей или наступления других тяжелых последствий, если такие действия были содеянные с целью нарушения общественной безопасности, запугивания населения, провокации военного конфликта» [2].

Сегодня Интернет стал неотъемлемой частью нашей повседневной жизни, где можно найти самые свежие данные по любому интересующему вопросу, пообщаться и высказать свое мнение. В Интернете люди узнают новости, делают покупки, рекламируют свою продукцию, слушают музыку, смотрят видео и фотографии. Подавляющее большинство организаций и учреждений имеют сегодня свои сайты. От всемирной сети зависит функционирование мировой экономики, экономик и государственных структур отдельных стран. В мире насчитывается более 1,5 млрд. пользователей Интернета, и их число постоянно растет.

Вместе с тем, Интернет становится все более опасным местом. Согласно статистике, количество ежегодно совершаемых в сети преступлений неуклонно увеличивается. Так, если в 2007 г. обнаружили 2,7 млн. новых вредоносных программ, то в 2008 и 2009 гг. было зафиксировано 17 млн. и не менее 45 млн. таких программ соответственно. На первый план выходят угрозы, способные нанести наибольший экономический урон пользователям. Деятельность преступников в Интернете не имеет геополитических барьеров и не связана с высокими рисками. Кроме того, в сети можно найти необходимую для совершения киберпреступления информацию: там представлено огромное количество «инструкций» по взлому компьютеров и созданию вредоносного программного обеспечения.

В настоящее время возрастает количество и серьезность киберугроз, все чаще происходят атаки хакеров на государственные учреждения и национальные сегменты сети Интернет. Хакеры также совершают массовые атаки на пользователей социальных сетей. Так, например, подверглись нападению российские социальные сети «ВКонтакте» и «Одноклассники».

Типичным примером киберугрозы является компьютерный вирус – программа, специально созданная для нанесения ущерба компьютерам, хранимой в них информации, компьютерным сетям, а также пользователям компьютерной инфраструктуры (путем кражи конфиденциальной информации, препятствования их работе и т.п.). Охарактеризуем лишь несколько наиболее массовых разновидностей киберугроз.

Один из самых распространенных на сегодняшний день видов вредоносного кода позволяет заблокировать работу компьютера, выводя на экран (в процессе загрузки компьютера либо, в иных случаях, после запуска Интернет-браузера) интерфейсное окно или изображение, которое из-за своих размеров и невозможности его закрыть не дает воспользоваться никакими другими функциями операционной системы и парализует действия пользователя. Источником этой угрозы являются веб-сайты, содержащие скрипты, которые определяют используемую программную среду и в зависимости от этого производят загрузку соответствующей вредоносной программы.

Следующий примечательный вид вредоносных программ – это «фальшивые антивирусы». Данные программы имитируют работу антивирусных программ, сообщая пользователю об обнаруженных угрозах, после чего предлагают вылечить систему или приобрести полную версию продукта. Для распространения псевдоантивирусов мошенники, как правило, используют спам-рассылки, взломанные сайты и рекламу в Интернете. Фальшивые антивирусные програм-

мы остаются привлекательным источником доходов для создателей вирусов в силу простоты их разработки, отлаженной системы распространения и высоких доходов.

Для проведения кибератак хакеры также используют класс вредоносных программ, известных под общим названием «Троянский конь» (в просторечии «троян»). Большинство троянских программ предназначено для сбора конфиденциальной информации, т.е. получения доступа к секретным данным, таким как пароли, регистрационные номера программ, сведения о банковских счетах и т.д. Трояны также используются для причинения прямого ущерба компьютерной системе, приводя ее в неработоспособное состояние.

Для распространения вредоносного кода и кражи конфиденциальной информации используется и технология фишинга – размещение в мошеннических целях веб-страниц, структура и дизайн которых копирует распространенные и популярные веб-сервисы, хранящие информацию о пользователях, а символьный адрес не повторяет, но близко имитирует адрес этих сервисов. Как следствие, недостаточно внимательный пользователь, намереваясь загрузить веб-страницу используемого им сервиса, где он должен ввести, к примеру, свое имя и пароль, вместо этого загружает страницу-имитатор, созданную Интернет-мошенниками, и, не зная того, отправляет им свою конфиденциальную информацию.

Широкое распространение получили вирусные программы, использующие тип вредоносной активности, обозначаемый понятием «сетевой червь». Эти программы способны к самостоятельному «размножению» и распространению в среде компьютеров, объединенных в сеть; по мере размножения они создают паразитную активность, затрудняющую работу операционной системы.

В последнее время все больше стран подвергается серьезным кибератакам. В частности, такой атаке неоднократно были подвергнуты информационные сети США, Южной Кореи, Великобритании и других стран. Наряду с терроризмом, кибертерроризм имеет все шансы стать одной из угроз глобальной безопасности в современном мире. Поэтому предпринимаются определенные действия со стороны государств для защиты своего информационного пространства от киберпреступников, создаются специальные подразделения для борьбы с кибератаками.

Литература

1. Тоффлер, Э. Третья волна: Пер. с англ. – М., 2002.
2. Голубев, В. Кибертерроризм как новый вид терроризма // Центр исследования проблем компьютерной преступности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.crime-research.ru/library/Gol_tem3.htm. – Дата доступа: 02.11.2010.

ФЕНОМЕН ТЕРРОРИЗМА В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ СОВРЕМЕННОСТИ

А.В. Грачулин

Терроризм – это целенаправленные, заранее спланированные насильственные преступные действия или угроза их применения с целью достижения определенных целей, порождающие в обществе страх и ужас, неуверенность людей в своей безопасности и безопасности близких.

Стремительное развитие современной цивилизации повлекло за собой обострение множества глобальных проблем, затрагивающих судьбы всего мира, среди которых ведущее место занимает международный терроризм.

Терроризм как политическое явление уходит своими корнями в глубокое прошлое. По своему происхождению латинский термин «террор» означает «страх, ужас». Он был введен в политический лексикон Франции жирондистами и якобинцами, объединившимися для подготовки народного восстания и свержения «с помощью устрашения и приведения в ужас» кабинета министров при короле Людовике XVI.

Однако терроризм как явление появился задолго своего понятийного определения.

Самая ранняя известная в истории человечества террористическая группировка – секта сикариев – действовала в Палестине в 66–73 гг. нашей эры.

Провести четкую градацию терроризма очень сложно, так как общепринятых устоявшихся критериев нет, и в связи с этим классификаций терроризма существует множество:

- по сфере действия – государственный и международный;
- в зависимости от идентичности субъекта – этнический и религиозный;
- по средствам, используемым в террористических актах – терроризм с применением обычных средств поражения и терроризм с применением средств массового поражения;
- по средствам протекания террористических актов – наземный, морской, воздушный, космический, компьютерный;
- по социальной направленности – социальный, националистический, религиозный.

Социальный терроризм имеет четко выделенные четыре ветви:

– Левый терроризм. Данной разновидности терроризма присуще стремление к разрушению существующей государственной системы и изменению устоявшихся общественных отношений при помощи физического уничтожения власти и запугивания населения: «Гупамарос» (Уругвай), «Фракция красной армии» (Германия), «Движение 17 ноября» (Греция).

– Правый терроризм. Он насквозь пронизан идеями шовинизма, антикоммунизма, нацизма, расизма, основывается на культе сильной личности, превосходстве над остальной нацией, утверждает тоталитарные принципы организации общества: «Ку-клукс-клан» (США), «Городская герилья» (Латинская Америка).

– Националистический терроризм. Данный вид терроризма широко распространен в мире, характеризуется террористическими действиями группировок, которые стремятся добиться независимости от какой-либо страны или обеспечить превосходство одной нации над другой (более всего проявляет себя терроризм ирландский (ИРА), сикхский (Нанак), курдский, армянский (Дашнакцутюн), уйгурский, тамильский, албанский, баскский).

– Религиозный терроризм. Появление современного религиозного терроризма связывают с революционной борьбой в Иране в 1980 году. Тогда термин религиозный предполагал исламский. Исламские террористические организации осуществили наибольшее количество террористических актов за последнее десятилетие. В отношении этих организаций уместно использовать определение «самый» – они самые фанатичные и самые активные, и им как никому удастся влиять на международную политику. В основе исламского терроризма лежит стремление распространить фундаментализм за счет других стран: «Братья-мусульмане» (1928), «Хезболлах» (1956), «Хамас» (1987), «Аль-Каида», «Талибан» (1992). Появление современного религиозного терроризма представляется наибольшей угрозой существованию человечества, идущей от террористических организаций по сравнению с «традиционными» террористическими группами. Причина этого – представление о том, что террорист или их группа выступают спасителями, которых после смерти ожидает рай, а убивая «неверных», еще большие неземные блаженства и не на земле.

В последнее тридцатилетие терроризм стал изощреннее, кровавее и безжалостней. Он прибегает к различным видам насильственных актов. Взрывы в публичных местах, поездах, вокзалах, ресторанах, во время празднеств. Особенно популярным стало использование автомашин, начиненных взрывчаткой. Участились похищения государственных деятелей, дипломатов, партийных лидеров, а также убийства, ограбления, захваты государственных учреждений, посольств, самолетов.

Возникают новые невиданные прежде направления терроризма: воздушный, ядерный, биологический, экологический, информационный. Все они носят явные черты политического терроризма. Его цель – не получение денежного выкупа или освобождения из тюрем арестованных боевиков. Она гораздо масштабнее и грандиознее – поставить на колени целые народы и государства.

История показывает, что все главные террористические события современности укладываются в последние три десятилетия. Именно в этот период разрабатывается стратегия совре-

менного терроризма, совершенствуется и оттачивается его тактика. Террористы начинают объединяться в интернациональные «бригады», ставят себе на службу новейшие научные достижения человечества.

2.2. КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

О НЕКОТОРЫХ АКТУАЛЬНЫХ ВОПРОСАХ РАЗВИТИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ

Б.М. Лепешко

Мне уже приходилось высказываться по теме, которая представляется остро актуальной в рамках той темы, которая заявлена национальным Институтом философии в преддверии 80-летнего юбилея академического учреждения. Это – важность откровенного разговора, связанного с характером философского наследия в стране, с качеством современных философских разработок. Тема чрезвычайно обширная, поэтому остановимся лишь на некоторых проблемах. И главная среди них – важность катарсиса, признание неизбежности трезвых и нелицеприятных оценок.

Беларусь, вне всякого сомнения, является страной, где «искания смысла», в том числе истории, есть примета и сущность напряженных интеллектуальных поисков многих наших современников. Склонен считать, что тот катарсис, который пережили россияне с публикацией философического письма Петра Чаадаева, нами пережит не был и это является одной из главных причин наших сегодняшних национальных проблем. А ведь предпосылки для такого рода очистительного разговора были. В 1864 году М.И. Коялович публикует «Лекции по истории Западной России». Речь в данном случае не об известном методологическом призыве ученого «знать Западную Россию по-русски, понимать по-русски». Разговор об обезоруживающей любого непредвзятого человека искренности, объективности, жесткой правде в разговоре обо всем том, что касается белоруса, его жизни и истории. Ведь страна «так бедна, что не может допустить праздных теорий, отвлеченных мечтаний», «в литературных делах долго ничего не являлось», «белорусы большей частью небольшого роста, хилы, бледны», «у белорусов вообще мало общественной силы» и т.д.

Если бы тогда, во второй половине девятнадцатого века, работа М.И. Кояловича была воспринята адекватно письмам П. Чаадаева, была понята именно в таком смысле, то сегодня перед национальным самосознанием стояли бы совсем иные задачи. Единственное, что может оправдать отсутствие такого рода катарсиса, так это именно то отсутствие «общественной силы», о которой вел речь Михаил Осипович Коялович. Видимо, просто некому было соответствующим образом отреагировать на мысли и призывы М. Кояловича, а А. Цвикевич, в частности, появился несколько позже.

Разговор не о том, что правоту историка надо было обязательно признать и сделать неким политическим, национальным знаменем. Вопрос в необходимости того «очищения», о котором шла речь применительно к российской истории. То есть, важным было бы появление неких полярных общественных сил, альтернативных точек зрения, столкновение мнений, «ажитация» молодежи, даже политический водораздел. Не было общественных сил? Но в России их тоже в свое время не было. Кто знал того же Петра Чаадаева? Его соратники-гвардейцы, дипломаты, бомонд в целом.

И речь ведь не только о трудах нашего знаменитого земляка-историка. Как любил говорить Арнольд Тойнби, «вызов» вскоре был повторен. Этот очередной «вызов», посланный нам творцом (провидением, природой) имел форму небольшой работы отца Максима Богдановича, этнографа, учителя А.Е. Богдановича «Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Этнографический очерк». Первоначально книжка была опубликована в 1895 году, в Гродно. Непопулярная работа, поскольку А.Е. Богданович там вообще говорит об истории не «западного», а

«западного края», с ударением на второй букве «а». Белорусские песни, душа народа, по его мнению, «отличаются пришибленностью творчества, духовной бледностью», обряды «или крайне дики с точки зрения цивилизованного человека, или грубо фетишистичны», жизнь «свидетельствует о сравнительно невысоком уровне умственного развития» и т.д. Да, возможно, проблема обострена до предела (неосознанно), но что мешало поступить современникам так, как в свое время поступили с Петром Чаадаевым – объявили бы «крестовый поход» высказанным идеям, стали ожесточенно доказывать обратное, но видно, просто некому это было сделать. Либо не захотели этого сделать.

Болезнь, в том числе и социальную, необходимо в начале диагностировать. А бедность, отсталость – форма социальной болезни. К слову, именно так ставил вопрос Бисмарк, «вынашивая» идею объединения Германии. К сожалению, те немногие представители «общественных сил», которые возвысили свой голос у нас тогда, во второй половине девятнадцатого века, а точнее, в его конце и начале века прошлого, при всем реализме оценок акцент предпочли иной.

На первый план выдвинулись такие категории, как «плач» и «родной край». Собственно, это вещи взаимосвязанные, поскольку именно тогда берет начало в художественной и концептуальной форме национальная скорбь по навеки утраченному величию, плач по загубленной истории и культуре на фоне воспевания красоты родного края. И ведь беда не в том, что это было неправильным, многое как раз было верным, а в том, что приобретало абсолютные формы и на долгие десятилетия «запрограммировало» нас на продолжение подобного рода опытов.

Альтернатива формировалась простая: или страдания по несчастной доле, или любовь к родимым березам и осинам. Но это ложная альтернатива. Речь должна была идти о необходимости самосознания самих себя в истории, о возможности «выделения» себя из славянского конгломерата народов, о признании жесточайших потерь в прошлом, связанных как с менталитетом «тутэйшых», так и с мощностью «восточно-западных» (польско-российских) цивилизационных «тисков».

На том, первом этапе формирования национального самосознания нами был упущен шанс ясного и недвусмысленного понимания своего места в истории, критического самоосознания, формирования той идейной «площадки», на которой мы могли строить то, что впоследствии, уже в XXI веке все же было сделано.

Реальная оценка статус-кво, в том числе в рамках собственного исторического прошлого – единственный путь к адекватному осмыслению, как собственной истории, так и ее смысла. К сожалению, эта мысль не оказалась востребованной. Более того, на протяжении прошедших со времени публикации труда М.О. Кояловича годов ни о каких «пиках», ни о каком национальном катарсисе вести разговор невозможно: их не было. Своеобразная духовная революция настала лишь в период краха СССР.

Появление национального государства вызвало к жизни труды, главной целью которых стало обоснование национального величия. Нам стали втолковывать, что мы наследники великих государств и идей прошлого. Из проржавевших ножен появились мечи наших великих предков. Оказалось, что мы не просто не знали о собственном национальном величии, мы даже не подозревали о его поистине вселенских масштабах.

Но – странная вещь. Чем больше публиковалось работ такого рода, тем больше в общественном сознании нарастало их инстинктивное неприятие. Суть заключалась не в том, что нить времен была прервана. В этом случае могли помочь смысловые узелки и прочая художественно-историческая штопка. Речь о том, что в народе, у «простых людей» не было чувства той истории, которую ему втолковывали, как своей, личной, традиционной, дедовской и отцовской истории. Ее – не было. И это была трагедия. Не только для тех, кто такую историю писал и не находил отзвука, но и для тех, кто вновь почувствовал свою ущербность – как «не доросшего» до той глубины прозрений, тех истин, которые ему предлагались.

Смысл истории во многом стал определяться подходами, замешанными на идее национальной исключительности, точнее, на тех смысловых мостиках, которые не имели ничего общего, прежде всего, с российской исторической и идеологической практикой. Но это не привело к нужному результату. Нас спас прагматизм, выразившийся в форме строительства нацио-

нальной государственности, реального национального государства. Но этот, действительно важный процесс не избавил нас от главного: отсутствия философских традиций, непонимания сути родства эпох и людей, упорном заимствовании чужих идей и борьбы за исключительность в форме навязывания ложных идолов и идеалов.

Пока мы вслух об этом не скажем, пока у нас не будет иметь места процесс, родствен- ный чаадаевскому, нам сложно строить, формировать то, что мы называем национальной фило- софской традицией. Хотя бы потому, что большинство плохо представляет себе, что же это та- кое.

РОЛЬ ФИЛОСОФИИ В ВЫЯВЛЕНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕИ

А.А. Исеев

Размышляя о судьбе русской национальной идеи сегодня, приведем слова авторов фило- софского расследования «Русская традиция» А.П. Андреева и А.И. Селиванова, которыми они выражают особенности менталитета русского человека: «Всякий народный дух утверждает свою независимость, то есть самобытность. Но мог ли русский человек... всегда знать себя? И на этой основе обрести императивы своей национальной жизни? Это всегда было метафизиче- ской и экзистенциальной проблемой и нередко (особенно сейчас) трагедией национальной ис- тории. Только на основе самопознания русский человек найдет сейчас пути спасения своего, народа и страны» [1, с. 110].

Несомненно, что этот путь должен быть отражен в национальной идее, имеющей мета- физическое основания, а потому она не может быть выдумана. Вот, что об этом пишет в письме в редакцию журнала «Вопросы философии» И.Б. Чубайс: «...Национальная идея существует почти так же объективно, как законы физики. И если Ньютон *не выдумал*, а *выявил* закон все- мирного тяготения, то и *российскую национальную идею надо выявить объективными научны- ми методами*» [4, с. 159]. Думается, что методология такого выявления должна быть разработа- на философией. Ведь именно «философа интересует дух народа "по ту сторону" случайности обыденной жизни, то есть общественного строя» [1, с. 187]. Носителем этого духа выступает народ как «метафизическая субстанция», которую способна проанализировать лишь филосо- фия. Не случайно для своей работы «Русская традиция» ее авторы выбрали жанр философского расследования. И.Б. Чубайс, прослеживая генезис кризиса русской национальной идеи, называ- ет имена Ф.М. Достоевского, В. Соловьева, Н. Бердяева, подтверждая тем самым, что филосо- фы всегда были на передовой в борьбе с этим кризисом [4, с. 160–161]. Здесь уместно привести слова самого Н. Бердяева: «Философия может быть национальной по характеру проблем, по стилю, но ее совсем не будет, если философы не будут прежде всего искать истину» [2, с. 353]. Перефразируя русского мыслителя, можно сказать, что именно философы способны найти и выявить *истинную* национальную идею.

Обратимся к двум цитатам. Первая: «...обозначим наше понимание феномена "русской идеи", которая, на наш взгляд, есть комплексное понятие для обозначения характера русской традиции и ее состояний» [1, с. 188]. И вторая: «*Национальная (русская, российская) идея* – это существующие объективно, сохраняемые многими поколениями и характерные для данного народа *глубинные правила и традиции*, которые отличают его от других народов и порождают иные его особенности и характеристики» [4, с. 163]. Даже беглое сравнение показывает, что ав- торы этих слов сходны в одном – национальная идея русского (российского) народа укоренена в его традициях.

Какие это традиции? Ответив на этот вопрос, мы соответственно определим путь к се- годняшней национальной идее российского народа (именно путь, потому что сама современная национальная идея еще не определена, не сформулирована и тем более не укоренена в обще- ственном сознании). Ответ найти не так просто, да и будет он неоднозначным. Но этот поиск необходим и это требование времени. Значительная роль в выработке методологии данного по-

иска принадлежит философии.

И.Б. Чубайс в поисках традиций предлагает вернуться в «царскую» Россию, категорически не соглашаясь с теми, кто называет ее лапотной, безграмотной, невежественной (вспомним, что эти клише были придуманы советской идеологией). Автор письма в редакцию журнала «Вопросы философии» приводит факты, свидетельствующие о том, что перед революцией 1917 года Россия имела самые высокие темпы хозяйственного развития, которые предрекали ей перспективу выйти в 1920–30-е годы по основным показателям на первое место в мире. Однако эпохальный исторический подъем был прекращен революцией большевиков. «Отход от Бога и начавшиеся реформы завершились катастрофой революционного разрыва, сменой идеи и последующим распадом советского государства. Тем важнее сегодня понять, где же наши корни и истоки, какие правила и ценности следует пытаться возродить, какую символику, топонимику, традиции продолжить» [4, с. 164].

Авторы вышеупомянутого философского исследования русской традиции определяют ее целым комплексом стержневых ценностей. Мы позволим себе привести здесь полностью цитату, в которой перечисляются эти ценности, ибо ее сокращение приведет лишь к частичному рассмотрению данного комплекса. «Базовые метафизические принципы организации духа (и души) русского народа, русской идеи известны и нет оснований для их пересмотра: *коллективизм*, братство, в сфере духа – соборность, духовная община; *социальная справедливость*, основанная на совести, добре и правде (совестливая справедливость), *правдоискательство*; этика служения Целому, долгу, *этика любви и коллективного спасения*, благородства и великодушия, жертвенности; *державность* и патриотизм; *возвышенная духовность*, доходящая до свободы от материального своекорыстия, скромность материальных притязаний ("душа всего дороже"); *свобода духа* (в смысле "воли вольной", а не внешней социальной свободы), доходящая до анархичности; *сила духа*, способность к гигантской концентрации физических и духовных усилий; пылливо-творческий интеллект; *дионисичность*, мессианство и безудержная творческая активность духа (в его противоречивости); *терпеливость*, значительный консерватизм (наследие восточной традиции)» [1, с. 189–190]. Эти принципы существуют как единая органическая система, явленность которой в историческом пути русского народа представляет то, что называют русской традицией. «Русская идея» выступает как квинтэссенция этой традиции.

Одной из главных ценностей этого комплекса выступает коллективизм. Он создает условия для существования и осуществления других ценностей системы, сохраняя целостность бытия и человеческого духа. На первый план выходит любовь к другому, которая преобразовывается в русском понимании в «любовь к дальнему» (как в пространственном, так и временном смысле) [1, с. 192].

Для русского философа Владимира Соловьева коллективистская общность – это единое человечество (категория «всеединство» – одна из центральных в его философии). В своей статье «Русская идея» он пишет: «Раз мы признаем существенное и реальное единство человеческого рода – а признать его приходится, ибо это есть религиозная истина, оправданная рациональной философией и подтвержденная точной наукой, – раз мы признаем это субстанциональное единство, мы должны рассматривать человечество в его целом, как великое собирательное существо или социальный организм, живые члены которого представляют различные нации. С этой точки зрения очевидно, что ни один народ не может жить в себе, чрез себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества. Органическая функция, которая возложена на ту или другую нацию в этой вселенской жизни, – вот ее истинная национальная идея, предвечно установленная в плане Бога» [3, с. 623].

Литература

1. Андреев, А.П. Русская традиция / А.П. Андреев, А.И. Селиванов. – М., 2004.
2. Бердяев, Н.А. Судьба человека в современном мире. К пониманию нашей эпохи // Н.А. Бердяев. Философия свободного духа. – М., 1994.
3. Соловьев, В.С. Спор о справедливости: Сочинения. – М., Харьков, 1999.
4. Чубайс, И.Б. Как закончить спор о русской идее, или Какая Россия нам нужна? // Вопросы философии. – 2007. – № 10.

ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ СЛАВЯНО-ПРАВОСЛАВНОЙ ГЕОЦИВИЛИЗАЦИИ (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

И.Ф. Кефели

Вопрос об этнической идентичности любой геочивилизации, в том числе славяно-православной, имеет принципиальное значение в глобальной (цивилизационной) геополитике, поскольку именно геочивилизации все более явно становятся акторами мировой политики.

Данная статья написана в порядке постановки проблемы, исходя из сопоставления воззрений на этническую идентичность славяно-православной геочивилизации сквозь призму вековой проблемы Запад-Россия. Сопоставление различных точек зрения позволяет наблюдать весьма своеобразную картину. Достаточно четко прослеживается мысль о приобщении славяно-православной геочивилизации к западной геочивилизации. Об этом достаточно определенно заявляет, например, Ч.С. Кирвель: «В восточнославянском мире формировался своего рода "геочивилизационный парадокс", суть которого состоит в следующем. По мере расширения и укрепления международных связей, развития межкультурной и межцивилизационной коммуникации восточнославянские народы по ряду признаков внешнего характера становились все ближе и ближе к Западу. Постепенно – особенно в сфере науки, техники, административной деятельности и даже быта – многое у него заимствовалось... При таком восприятии глубинных цивилизационных различий болезненные разочарования, крушение идеалов и фрустрация сознания были просто неизбежны. Ибо в действительности "цивилизационное расстояние" между Западом и восточнославянскими странами было не просто большим, но принципиально непреодолимым в силу различия базовых (природно-климатических, геополитических, исторических, ментальных и др.) факторов социальной эволюции, характерных для различных регионов нашей планеты. Горькие разочарования после явно неудачных попыток "стать" Европой как ничто другое усиливали в достаточно широких кругах восточнославянских обществ комплекс национальной неполноценности и недовольство своими странами» [4, с. 224].

То, что сказал Ч. Кирвель, можно воспринимать как «печальную диалектику» славяно-православной геочивилизации. Действительно, сближаясь с Западом, восточнославянские народы многое заимствовали у него, однако сохраняли при этом свой цивилизационный код, свои ментальные характеристики, да и сами создали много великих памятников духовной культуры. Это достаточно четко отмечал В. Шубарт: «Проблема Востока и Запада – это прежде всего проблема души... Запад подарил человечеству самые совершенные виды техники, государственности и связи, но лишил его души. Задача России в том, чтобы вернуть душу человеку. Именно Россия обладает теми силами, которые Европа утратила или разрушила в себе. Россия является частью Азии и в то же время членом христианского сообщества народов. Это – христианская часть Азии. В этом особенность и исключительность ее исторической миссии» [7, с. 39, 43].

Выходит, что мы должны рассмотреть вопрос об этнической идентичности славяно-православной геочивилизации в целом и, в частности, о цивилизационной идентичности народов России и других восточнославянских народов. Если же вернуться к славянофильской парадигме – то, очевидно, надо вести речь об идентичности славянского мира в целом. В данном случае я полностью согласен с Н. Хреновым, который рассматривает в качестве одной из актуальнейших современных проблем для русских людей проблему не просто идентичности и не просто коллективной идентичности, а «*цивилизационной идентичности как интегративной реальности самого высокого уровня...* многие индивидуальные, групповые, субкультурные и этнические проблемы мы ставим в зависимость от цивилизационной идентичности, как той самой реальности, которая является определяющей, ибо предстает высшим уровнем коллективной идентичности» [6, с. 398, 399].

Действительно, для нас, русских, проблема цивилизационной идентичности сегодня актуальна как никогда. Эту ситуацию предвосхитил в свое время А. Тойнби: «Вашу страну населяет столько различных народов, говорящих на столь разных языках, принадлежащих к столь различным культурам, что она может рассматриваться как модель мира в целом» [2, с. 412]. Бо-

лее того, «...Россия есть часть общемирового незападного большинства человечества... русские никогда не принадлежали к западному христианству... восточноправославное и западное христианство всегда были чужды друг другу, антипатичны и часто враждебны, что, к несчастью, мы и сегодня наблюдаем в отношениях России с Западом, хотя обе стороны находятся в так называемой постхристианской стадии своей истории» [5, с. 157]. Я попытаюсь изложить свои соображения относительно отношений России и Запада в исторической ретроспективе (далее представлены выдержки из цикла лекций, прочитанных А. Тойнби в 1952 г. на радиостанции Би-Би-Си. – *И.К.*):

– «Коммунистическая техническая революция в России» предопределила победу во Второй мировой войне, но "американские союзники России" сбросили атомную бомбу на Японию, возвестив начало третьей технической революции.

– Теперь, в третий раз, России приходится выступать ускоренным маршем в попытке догнать западную технологию, сделавшую новый бросок вперед и опять оставившую Россию позади. Возобновление технологических гонок создает новые трудности во взаимоотношениях между двумя эксхристианскими обществами» [5, с. 155–162].

Такой глобальный ретроспективный взгляд на историю взаимоотношений России и Запада – весьма интересный и теоретически ценный, хотя с некоторыми суждениями уважаемого мэтра я не могу согласиться. Но лучше я предоставлю слово другому представителю западноевропейской историософской мысли – В. Шубарту, который накануне Второй мировой войны издал на немецком языке и предназначенную для европейского читателя книгу «Европа и душа Востока» (для отечественного читателя она стала доступна в полном объеме только в 2003 г.). «Чтобы понять сущность взаимосвязей и взаимоотношений между Востоком и Западом во всей полноте, – отмечал он, – надо поставить их в широкие рамки всемирной картины. Надо увязать с последними вопросами человеческого бытия. Иными словами: надо сделать их предметом философского рассмотрения. Кто занимается историей, не будучи философом, тот просто хроникер. У русских, с их четко выраженной способностью к цельному созерцанию, всегда было сильно развито чувство, что ничто не следует рассматривать в отдельности. Как только они стали заниматься собой, их мысль – от Чаадаева до евразийцев – вертится вокруг вопросов: кто мы по отношению к Европе? Неполющенные или просто более молодые? Или совсем другие? Запоздавшие последыши европейской культуры или провозвестники новой культуры Востока?».

«В нынешнем своем виде проблема Восток – Запад предстает как грандиозная проблема обновления человечества, как возможность одухотворения Запада Востоком, как призыв к восстановлению первоначального единства расколотого человечества, как задача созидания совершенного человека».

«Мировая революция выливается... в мощный протест против Европы. После того, как в XIX веке она добилась мирового господства, в какой-то точке земли должен был появиться противник, способный ответить на это давление неизбежным противодействием, провозгласить вместо «vive l'Europe» («Да здравствует Европа» – *И.К.*) – «vive la mort de l'Europe» («Да здравствует смерть Европы» – *И.К.*), и этим противником стала Россия. Такова ее историческая судьба – восставать против Европы и там, где возможно, сменить ее в правлении миром...» [7, с. 29–30, 44, 51].

Эти соображения В. Шубарта весьма своеобразно интерпретировал в цивилизационном контексте Д.Е. Муза: «Вступление надломленной восточнохристианской цивилизации в новый millennium... ставит задачу по уточнению состояния цивилизационного субъекта. Речь идет о выяснении его способности / неспособности завершить начатый проект, не столько сохранив интригу (напряжение) между трансцендентным и земным порядками бытия, сколько придав своим "градостроительным" усилиям конечный нравственно-социологический импульс» [3, с. 385]. В конструктивное русло эту мысль переводит Ч.С. Кирвель: «В эпоху глобализации... если спросить, "что конкретно наиболее важно в геостратегическом плане для восточнославянских народов в данный исторический момент?", то ответ может быть только один: формирование регионального восточнославянского центра развития и силы на собственной культурно-

цивилизационной основе...» [4, с. 252].

Сегодня и для России цивилизационная идентичность является актуальным предметом осмысления не только в результате распада идеологической основы коллективной идентичности, но и в результате распространяющейся в мире идеи глобализации в ее американском, а следовательно, тоже идеологическом варианте. Глобализация по-американски оказывается опасной, ибо это тот вариант глобализации, из которого устранены как традиция, так и сама культура.

В заключение вполне уместно вспомнить пророческие слова Н.Я. Данилевского, которые следует соотнести с дальнейшими теоретическими изысканиями и размышлениями. Так, он вполне определенно заявлял, что «вся историческая аналогия говорит..., что и славяне... могут и должны образовать свою самобытную цивилизацию, что Славянство есть термин одного порядка с Эллинизмом, Латинством, Европеизмом, – такой же культурно-исторический тип, по отношению к которому Россия, Чехия, Сербия, Болгария должны бы иметь тот же смысл, какой имеют Франция, Англия, Германия, Испания по отношению к Европе ...» [1, с. 105]. «Для всякого славянина: русского, чеха, серба, хорвата, словенца, болгара (желал бы прибавить, и поляка), – после Бога и Его святой Церкви, – идея Славянства должна быть высшею идеей, выше свободы, выше науки, выше просвещения, выше всякого земного блага... Западничество, «не осознавая ни тесного общения между Россиею и Славянством, ни исторического смысла этого последнего, – отмеривает нам и братьям нашим жалкую, ничтожную историческую роль подражателей Европы, – лишает нас надежды на самобытное культурное значение, то есть на великую историческую будущность... Славянский культурно-исторический тип в первый раз представит синтезис всех сторон культурной деятельности в обширном значении этого слова (деятельности религиозной; собственно культурной, т.е. научной, художественной и технической; политической; общественно-экономической – И.К.), – сторон, которые разрабатывались его предшественниками на историческом поприще в отдельности или в весьма неполном соединении. Мы можем надеяться, что славянский тип будет первым полным *четырёхосновным культурно-историческим типом*» [1, с. 105–108, 398, 430].

Следует надеяться, что обсуждаемый нами вопрос был и остается актуальным, терзающим душу и ум, взывающим к подвижничеству, терпению и труду.

Литература

1. Данилевский, Н.Я. Россия и Европа / Н.Я. Данилевский. – СПб., 1995.
2. Конрад, Н.И. Неопубликованные работы. Письма / Н.И. Конрад. – М., 1996.
3. Муза, Д.Е. Восточнохристианская цивилизация: социокультурное устройство и идентичность. – Донецк, 2009.
4. Современные глобальные трансформации и проблема исторического самоопределения восточнославянских народов: моногр. / Ч.С. Кирвель [и др.]; под науч. ред. Ч.С. Кирвеля. – Гродно, 2009.
5. Тойнби, А.Дж. Цивилизация перед судом истории. – М., 1996.
6. Хренов, Н.А. Цивилизационная идентичность России в контексте идеологии модерна / Н.А. Хренов // Россия как цивилизация: Устойчивое и изменчивое; отв. ред. И.Г. Яковенко. – М., 2007.
7. Шубарт, В. Европа и душа Востока. – М., 2003.

ИННОВАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

А.И. Екадумов

Новые условия социокультурного и экономического развития стран и регионов, связанные с процессом глобализации, инициируют поиск концептуальных моделей, позволяющих осмыслить проблемы глобализирующегося мира в контексте динамики локальных идентичностей. Прежние формы идентичности ставятся под вопрос девальвацией национального суверенитета и дрейфом лояльности, что ставит вопрос о перспективах социокультурной динамики

национальных сообществ, стремящихся как воспроизводить свою групповую идентичность и систему ценностей, так и использовать возможности, предоставляемые глобализацией и распространением новых технологий.

Применительно к формированию национальных идентичностей и идеологий в условиях глобального информационного мира ключевым выступает принцип взаимообусловленности содержания и способа трансляции культурной традиции, выраженный М. Маклюэном: средство сообщения само есть сообщение. Технологии повседневности иницируют более гибкие, ситуативные формы идентификации, подрывающих культурную гомогенность нации, истолкованной как этнокультурное единство. Воспроизводство национальной идентичности при стремлении к минимизации конфликтов внутри национально-государственных образований предполагает приоритет политического и правового истолкования нации перед этнокультурным [1].

Тенденции размывания этнонациональной идентичности на уровне повседневных практик связаны с развитием технологий и непосредственно не детерминируются автохтонными культурными традициями. Универсальные принципы организации жизнедеятельности утверждаются в процессе осуществления повседневных коммуникативных практик, задающих поле актуальных интерпретаций культурного наследия.

Востребованность передовых технологий иницирует определенный тип рациональности в рамках национальных культурных традиций. В условиях глобальной интенсификации кросс-культурного диалога перед локальными сообществами постоянно встает проблема селекции инноваций. Но далеко не все, даже высокоэффективные и востребованные в определенных сферах инновационные заимствования могут быть бесконфликтно интегрированы в традицию. В.К. Лукашевич приводит критерий, определяющий усвоение инноваций: если инновационный проект приносит решение возрастающего количества проблем, то реализуемые в его русле новации обнаруживают тенденцию к превращению в традицию, если порождает новые проблемы, чье количество превышает количество позитивных решений, то новации не приживаются [2].

Последствия научно-технических инноваций не могут быть локализованы сферой применения технологий и влияют на динамику социума в целом, иницируя становление целерационального типа мышления. Сам же процесс глобализации для локальных сообществ представляет собой перманентный процесс интеграции инноваций в традицию [3]. Поэтому приведенная модель социокультурного усвоения новаций, при рассмотрении взаимоадаптации традиционных и инновационных компонентов в системе культуры, получает следующее дополнение. В случае включения инноваций в традицию прочтение традиции будет развиваться в направлении ее согласования с инновацией. Культурное наследие будет подвергаться переинтерпретации, согласующейся с усвоенными инновационными образцами. Если традиция задает параметры допустимых инноваций, то допущенные инновации определяют формы, в которых востребуется традиция. Это налагает ограничения на экспансию этнонационализма в обществе высоких технологий.

Этнонационализм нуждается в воспроизводстве специфической этнонациональной мифологии, не приемлющей рациональной критики. Описание нации в этнонационалистическом мифе требует прочтения традиции и истории, защищенного от рационально-критического осмысления [4]. Национальная идентичность, в значительной степени, связана с формированием позитивного исторического повествования о нации. Но такое повествование не допускает в национальное самосознание негативный исторический опыт и провоцирует усиление партикулярного компонента идентификации за счет универалистского. В случае невозможности игнорировать негативный опыт, снова ставший предметом осмысления, он превращается в травматический опыт коллективной истории, провоцирующий кризис ценностей [5].

Рациональная критика подрывает основы примордиально-национальной идентификации. Последовательное рационально-критическое мышление не согласуется с потребностями этнонационалистического мифа. Критический рационализм светского гуманитарного знания подрывают претензии этнонационалистической идеологии, формирующей национальную идентичность на основе повествования о великой национальной истории [4]. Но он не противоречит моделям идентификации, допускающим критическое прочтение политических мифов. «Консти-

туционный патриотизм», как альтернатива этнонационализму, сочетается с критическим рационализмом [5]

Инициированное научно-техническими инновациями распространение принципов инструментальной и критической рациональности, подрывающей метанарративы модерна, так же лишает алиби идеологов этнически истолкованного традиционализма [6]

Востребованность инструментальной рациональности, обусловленная технологическими инновациями, сопряжена с потребностью для социума в критическом рационализме как культурной основе для воспроизводства эффективных технологий. Усвоение научно-технических инноваций, в случае приверженности сценариям минимизации конфликта традиционных и инновационных компонентов культуры, ориентирует социокультурную динамику, формирующую национальную идентичность, в направлении «конституционного патриотизма», гражданско-юридической версии национализма в ущерб примордиально-этнической.

Рационализм, как ценность научного мировоззрения и основа инструментально-технологического освоения мира, формирует всеобщий дискурс, существенно не зависящий от локальных культурных различий. Развитие рационалистической культуры способствует культурной глобализации, не противореча внутренней консолидации национальных сообществ, но, напротив, выступая фактором их интеграции в контексте развития гражданской, политической версии национальной идентификации.

Литература

1. Хабермас, Ю. Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // *Нации и национализм* / редкол. Б. Андерсон [и др.]. – М., 2002. – С. 364–380.
2. Лукашевич, В.К. Научное обеспечение инновационной деятельности: проблемы методологической рефлексии // *Вес. Беларус. дзярж. эканам. ун-та.* – 2008. – № 5. – С. 5–14.
3. Философско-методологические, духовно-нравственные и идеологические основания инновационного развития белорусского общества: отчет о НИР / Белорусский гос. эк. ун-т; рук. темы. В.В. Лукашевич. – Минск, 2006.
4. Екадумов, А.И. Истина нации как истина истории // *Социальные проблемы развития белорусского общества в условиях глобализации: Сб. статей / НАН Беларуси, Ин-т социологии; редкол: Евелькин Г.М (гл. ред.) и др.* – Минск, 2006. – С. 256–258.
5. Екадумов, А.И. Идеология традиционализма и закат метанарратив // *Научные труды республиканского института высшей школы // Философско-гуманитарные науки. сб. науч. ст. Вып. 7 (12) / под ред. В.Ф. Беркова.* – Минск, 2009. – С. 281–286.
6. Хабермас, Ю. Историческое сознание и посттрадиционная идентичность. Западная ориентация ФРГ // *Политические работы / Сост. А.В. Денежкина.* – М., 2005. – С. 114–136.

ФИЛОСОФИЯ КАК СПОСОБ ПОСТИЖЕНИЯ БЕЛОРУССКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

И.И. Таркан

Географически находясь в центре Европы, Беларусь испытывала воздействие как западноевропейской, так и восточноевропейской культур. Не случайно поэтому, возникнув в рамках национальных духовных традиций, философская мысль концентрировалась над решением фундаментальной проблемы – проблемы *национально-культурной самоидентификации*.

Осмыслить и рационализировать философские параметры национального бытия (мышление, культуру, менталитет, характер, верования, мифологию) – задача непростая и, в то же время, актуальная. Современная история постсоветских стран показывает, что при наложении западных исследовательских схем на славянский этнокультурный материал мировоззренческого сцепления не происходит. Более того, западный концепт искажается, трансформируется, превращается в нечто далекое от исходной позитивной модели. Философское осмысление национальных аспектов цивилизационного развития Беларуси должно синтезировать западный и во-

сточный факторы влияния (позитивного и негативного) на белорусскую реальность. Задача состоит в том, чтобы в контексте философского дискурса осмыслить национальную социокультурную матрицу, которая определяла и определяет параметры цивилизационного вектора развития белорусского социума. Эта матрица имела в разные исторический период развития Беларуси различную форму: религиозную (конфессиональный фактор) и светскую (идеология).

Философская мысль Беларуси формировались в рамках консенсусного типа культуры, который был основан на двойном культурном коде (западного и восточного) и обладал гибким механизмом социокультурной и психологической адаптации. Жизнедеятельность белорусского этноса в условиях двойственности культурных влияний и неопределенности цивилизационного выбора мировоззренчески оформлялась в концепт общественного согласия («згоды»). При этом согласие трактовалось в культурном дискурсе как самоценность, как табуированный символ, который не может быть разрушен. Основными признаками этого типа культуры являются неприятие конфликтов и противоречий, стремление к стабильности, неприятие радикализма и открытой оппозиции. Как правило, консенсусный тип культуры связан с консервацией традиционных устоев общества, знакомых и понятных всем, а также с недоверием к новациям, разрушающим привычную «общественную ткань».

Разделение белорусов на две основные конфессии (православие и католицизм) определило впоследствии не только национально-культурные приоритеты, но также социально-групповую (сословную) дифференциацию и региональную субкультурную специфику, и усложнило механизм их самоидентификации (через принадлежность к русским или полякам). Начавшийся еще в Речи Посполитой, развивается процесс культурно-коммуникативного дистанцирования между белорусской национальной элитой (интеллигенция, общественные и духовные деятели, шляхта) и основной частью народа.

История Беларуси – это история разрыва социальных миров: социальной элиты (представленной шляхтой или русским дворянством) и народной массой (по преимуществу сельским населением, обустроившим свою антропологическую нишу в виде семьи, локального места жительства и не претендующего на социальную активность). Их существование в разных культурных контекстах часто оборачивалось взаимным непониманием и мешало налаживанию коммуникаций.

Таким образом, философское осмысление проблемы идентичности включает в себя неперенное обращение к исторической памяти народа, его традиционным представлениям о собственной культуре, ее истокам.

Необходим философский анализ влияния европейского фактора на социокультурную динамику Беларуси. Белорусы много столетий развивались в европейской среде как один из очень своеобразных и относительно небольших народов. Идеи либеральной философии вошли в ткань белорусской антропологии. Беларусь испытала реформацию и латинизацию. Города белорусского региона были преобразованы по европейскому образцу, и городское население широко пользовалось Магдебургским и иными видами европейского городского права. Многоконфессиональность была нормой с момента возникновения ВКЛ.

Белорусы научились мыслить себя в контексте большого целого, культура и традиция белорусов позволяет им находить свое место внутри большого политического и культурного организма, не растворяясь в нем. Белорусы не живут в гарантированной «вечности» и вынуждены жить в реальной интеграционной парадигме, выстраивая добрососедские отношения с окружающим миром. Белорусская традиция – это стремление объединиться на определенных условиях с сохранением своих прав, обязанностей и отличий. Мировоззренческая и философская культура белорусов – это, прежде всего, культура переговоров и взаимовыгодных интересов.

ТРАДЫЦЫЯ Ё НАЦЫЯНАЛЬНАЙ САЦЫЯКУЛЬТУРНАЙ ПРАСТОРЫ Ё ЭПОХУ ГЛАБАЛІЗАЦЫІ

В.А. Максімовіч

Ва ўмовах фарміравання новай цывілізацыйнай парадыгмы асобую значнасць і важнасць набывае праблема захавання ментальнага, духоўнага свету сучаснага чалавека, яго каштоўнасных арыентацый, маральных якасцей, актыўнай светапогляднай пазіцыі, што ё вялікай ступені ўплывае на дынаміку сацыяльных і міжасобасных адносін у грамадстве. Надзённай і актуальнай у кантэксце выклікаў сучаснасці выступае задача распрацоўкі комплекса мер, скіраваных на ўмацаванне нацыянальнай бяспекі, на захаванне і развіццё традыцыйных духоўных каштоўнасцей, нацыянальнай ідэнтычнасці. Абсалютна зразумела, што фарміраванне ўнутраных духоўна-творчых інтэнцый і якасцей не адбываецца спантанна, хаатычна. Духоўна-маральны складнік мае на мэце наяўнасць пэўных генетычна (псіхалагічна) зададзеных параметраў, якія атрымліваюць сваё развіццё, самаўдасканалваюцца, крышталізуюцца ў працэсе індывідуальнага і гістарычнага станаўлення, духоўнага росту, сацыяльнай камунікацыі. Іншымі словамі, алгарытм грамадскага развіцця неабходна разглядаць у цеснай сувязі з перадумовамі і фактарамі сацыяльнай эвалюцыі ва ўсёй яе складанасці і варыятыўнасці, гістарычнай і грамадска-сітуацыйнай абумоўленасці.

Надзвычай дзейным сродкам у сістэме нацыянальнай бяспекі з'яўляюцца нацыянальныя каштоўнасці, захавальнікам і рэнтраслятарам якіх па праву лічыцца нацыянальная культура і, у прыватнасці, літаратура. Не патрабуецца, думаецца, асобых доказаў таго, што перадусім у культуры і мастацтве па-свойму кандэнсуецца гістарычны і духоўны вопыт многіх пакаленняў, замацоўваюцца і трансліююцца гістарычныя (сакральныя) архетыпы, міфалагемы, сімвалы, вобразы ці, па-іншаму, семантыка-аксіялагічныя структуры культурнай рэальнасці, у якіх утрымліваюцца сталыя, замацаваныя традыцыйныя коды жыцця – і культурадзейнасці, дзякуючы чаму захоўваецца і ўзнаўляецца нацыянальная стратэгія жыццядзейнасці ўвогуле. Больш за тое, кожная асобна ўзятая традыцыя выступае ў ролі носбіта канкрэтнага нацыяўтваральнага кода, так бы мовіць, канстытуыванага рэгістра агульнапрынятых сістэмаўтваральных каштоўнасцей, у адпаведнасці з якімі ажыццяўляецца духоўная сувязь паміж многімі пакаленнямі людзей. Пэўная канфігурацыя каштоўнасцей культуры складае яе базіснае ядро, генатып, якім абумоўлены ўнутрысацыяльныя сувязі і міжасабовыя кантакты. У дачыненні перадусім да сфер мастацтва мае сэнс гаворка пра нацыянальны акцэнт, што «ўяўляе сабою гістарычна абумоўленую характэрнасць, <...> адметныя рысы мастацкага генія пэўнага народа, якія ўдзельнічаюць у фарміраванні стылю і працягваюць у далейшым істотна ўплываць на яго далейшае развіццё... Нацыянальны акцэнт можа быць арыенцірам і для эвалюцыі літаратуры, і для фарміравання нацыянальнага характару, і ў палітычна-ідэалагічнай сферы» [1, с. 257].

Ва ўмовах непазбежных цывілізацыйных трансфармацый існуе рэальная небяспека паслаблення, а то і відавочнай мутацыі камунікатыўных сувязей, разбалансавання механізмаў, якія забяспечваюць устойлівасць самой сацыяльнай сістэмы. Разам з гэтым назіраецца працэс дэвальвацыі актуальных нацыянальных і агульначалавечых каштоўнасцей, што ніякім чынам не спрыяе захаванню грамадствам сваёй ідэнтычнасці, стабілізацыі сацыяльных працэсаў. Вось чаму ўзнікае пільная патрэба звароту да гісторыка-культурнага вопыту традыцыйных грамадстваў, у якім скандэнсаваныя сэнсава-духоўныя, базісныя нормы, правілы, каштоўнасць-светапоглядныя ўніверсаліі. Л.Я. Землякоў у гэтай сувязі адзначае, што «пошук духоўных арыенціраў, якімі будзе кіравацца наша краіна ў XXI ст., мае на мэце яснае разуменне кожным індывідам у межах працэсу грамадскага быцця асобага месца і ролі духоўна-маральных традыцый як сістэмаўтваральных каштоўнасцей, дзякуючы якім развівалася Беларусь на працягу шматвекавай гісторыі» [2, с. 19]. Іншымі словамі, роля і значэнне традыцыі ў шырокім значэнні слова павінны разглядацца ў культурна-гістарычнай перспектыве з улікам здольнасці апошняй да трансляцыі духоўна-практычнага вопыту, які наўпрост звязаны з развіццём псіхікі, свядомасці, светаўспрымання чалавека як прадстаўніка пэўнага этнасу. І ў гэтым сэнсе ад традыцыі, ад духоўнага вопыту папярэднікаў залежыць працэс выпрацоўкі сэнсавай і жыццёвай каш-

тоўнасці грамадска-культурнага жыцця, фарміраванне ўнутранага свету чалавека.

Незамежнасць, архіважная запатрабаванасць мастацкай традыцыі ў станаўленні чалавека як асобы, як суб'екта сацыякультурнага працэсу заключаецца ў забяспечанасці яго рэальнай прысутнасці ў шматлікіх культурных формах сучаснасці. Дзякуючы сваёй трансляцыйнай прыродзе (здольнасці перадаваць духоўны аспект жыццёвага вопыту) традыцыя набывае якасць аднаго з найважнейшых інструментаў сэнсава-жыццёвага спасціжэння свету, становіцца перадумовай паспяховай сацыялізацыі суб'екта ў межах канкрэтнай нацыянальнай культуры. Варта нагадаць, што працэс сацыялізацыі непарыўна звязаны з засваеннем духоўных атрыбутаў папярэдніх пакаленняў і актуальнай сучаснасці. У працэсе сацыялізацыі чалавек авалодвае светам культуры, пры гэтым сацыяльнае атачэнне выступае толькі неабходнай умовай і прадпосылкай структуравання пэўнага культурнага кантынууму. У складаным і стракатым працэсе ўзаемаабумоўленых унутраных пераўтварэнняў традыцыю варта прызнаць ахоўнай уласцівасцю культуры і адным з найважнейшых складнікаў жыццядзейнасці грамадства. Не выклікае ніякага сумнення, што «ў падмурку любога сацыяльнага працэсу ляжыць каштоўная структура культурнай свядомасці» і што з улікам выклікаў тэхнагеннай цывілізацыі існаванне прасторы сацыяльнага ўзаемадзеяння магчыма толькі «дзякуючы духоўным і інтэлектуальным намаганням людзей» [3, с. 84]. Размова ідзе пра нязменную, звышзапатрабаваную важнасць псіхалагічных умоў (нават на ўзроўні побытавай свядомасці), якія дзейсна ўплываюць на пазітыўную працэсуальнасць жывога судакранання з акаляючым асяроддзем, актыўнае суразмоўе суб'екта з прамацярнскім светам культуры, што дазваляе, у сваю чаргу, дасягнуць арганічнага яднання носьбіта нацыянальнай ментальнасці з усёй стракатай нацыянальна-этнічнай прасторай.

Гэта лішні раз пацвярджае той факт, што чалавеку, каб стацца і лічыць сябе паўнапраўным і паўнацэнным носьбітам нацыянальнай ідэнтычнасці, патрэбна жыць у роднай стыхіі, адчуваць асалоду ад жывога з ім судакранання, быць дзейсна, а не фармальна далучаным да жывых праяў рэчаіснасці, традыцый, грамадскіх сувязей і адносін. Прычым гэтыя сувязі і адносіны павінны мець перманентны характар, што дазволіць ім назапашвацца, архівіравацца ў сацыякультурнай памяці носьбітаў нацыянальнага, актуалізавацца, узнаўляцца ў розных формах, відах, стратэгіях жыццядзейнасці. Толькі пры ўмове паўнаважнага задзейнічання ўсіх наяўных механізмаў этнакультурнага кантэксту магчыма дасягненне паўнаты жыцця, спалучанага з гармоніяй побытава-паўсядзённага і ўзвышана-сакральнага, прыватнага і агульназначнага, нацыянальнага і ўніверсальнага.

Літаратура

1. Никитин, В.А. Национальная традиция в поэтическом стиле // Многообразие стилей советской литературы: Вопросы типологии. – М., 1978.
2. Земляков, Л.Е. Традиционные духовно-нравственные ценности – важнейшая составляющая идеологии белорусского государства // Духовно-нравственное воспитание на основе отечественных культурно-исторических и религиозных традиций и ценностей: материалы Междунар. науч.-практ. конф., Жировичи, 27 мая 2010 г. – Минск, 2010.
3. Порус, В.Н. Интеллект как культурная ценность // Вестник Российского философского общества. – 2009. – № 1(49).

СТАНОВЛЕНИЕ И РАЗВИТИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ БЕЛОРУСОВ

А.Б. Богданович

Республика Беларусь опирается на многовековую историю развития белорусской государственности [1]. В условиях нынешней глобализации одним из важных гарантов развития национального самосознания, а следовательно, и белорусского менталитета является государство. В нашей стране по объективным и субъективным причинам проблема формирования и развития национального самосознания приобрела особенно важное значение.

Во-первых, от подходов к вопросам этнического самосознания в значительной мере зависит отношение к образованию и развитию суверенного государства – Республики Беларусь. Во-вторых, эта проблема связана с межгосударственными отношениями нашей страны с соседями.

Безусловно, данная проблематика оказывает достаточно большое влияние на внутривнутриполитические процессы, происходящие в Республике Беларусь, на формирование общественного мнения по ряду наиболее актуальных вопросов.

Вполне понятно, что по этим причинам раскрытие темы имеет не только научное, но и политическое значение. И важно строго придерживаться научных подходов в исследовании данных проблем и репрезентативных исторических фактов.

Формирование белорусской идеи как систематизированного выражения национального самосознания имеет серьезные предпосылки. Становлению самосознания белорусов способствовала христианская религия. Как известно, на территории Беларуси язычество с конца X века постепенно замещалось христианством. Уже в XIII веке сюда начинает проникать и католицизм, влияние которого стало усиливаться после Кривской и Городейской уний.

Особая сложность в рассмотрении этих проблем связана с периодом Киевской Руси и феодальной раздробленности. Как считают многие историки, в том числе и современные, это время характеризуется формированием древнерусской, или восточнославянской, народности. Существует и другая точка зрения, согласно которой уже тогда этническая дифференциация зашла так далеко, что говорить о формировании общей народности не приходится. На наш взгляд, явления этнокультурного синтеза в этом восточнославянском регионе в IX – начале XIII в. преобладали над процессами дифференциации и обособления, что позволяет нам использовать термин «древнерусская народность» в дальнейшем рассмотрении. Древнерусская, или восточнославянская, народность, по крайней мере в ее начальных формах, сложилась под влиянием этнообразующих процессов происходивших у восточнославянских народов в IX – XII вв. в результате разложения у них первобытнообщинного строя и образования раннефеодального государства. На основе развития производительных сил усиливается власть феодалов на местах, происходит распад Киевской Руси и возникновение самостоятельных княжеств. Одним из первых начало усиливаться и обособилось Полоцкое княжество, затем – Туровское и т.д.

Борьба против крестоносцев, татарских набегов, развитие товарно-денежных отношений, процессы феодализации, а также политические и этнические процессы привели к возникновению централизованного поли-этнического государства – Великого княжества Литовского, образованного путем объединения как литовских, так и белорусских и украинских земель Древнерусского государства. Восточнославянское население Беларуси приобрело от древнерусской народности как «Русское право», разговорную речь, как и язык летописей.

Многочисленные источники подтверждают огромное культурное влияние Руси на Великое княжество Литовское, которое и по составу населения, и по укладу жизни представляло собой больше восточнославянское, чем литовское княжество. Формирование и развитие белорусского этноса происходило под воздействием различных политических, культурных, социально-экономических и других факторов. Существенное значение имела также специфика развития и формирования Великого княжества Литовского, которое создало внутри – и внешнеполитический каркас для развития этносов.

Важную роль в развитии общественной жизни и консолидации белорусского этноса играли города, многие из которых в XV–XVI вв. добились магдебургского права. Возрастание экономической мощи городов способствовало расширению их административных функций. Они превращались в подлинные центры просвещения, культуры, где были собраны образцы искусства, создавались шедевры архитектуры.

Развитию объединительных (синтезирующих) процессов способствовала торговля, формирование локальных и региональных рынков, связанных с зарубежными государствами. Важную роль в консолидации белорусского этноса играл белорусский язык, его употребление в общественно-политической жизни. На «русском», т.е. на старобелорусском, языке велось все делопроизводство.

Создание Речи Посполитой привело к усилению полонизации. Эти процессы затронули как белорусскую шляхту, так частично и состоятельное мещанство, связанное с Польшей торговыми и политическими интересами. Полонизация привилегированных сословий ВКЛ негативно влияла на развитие белорусского этноса, формирование национальной культуры, письменности, языка. В этих условиях немаловажную роль в этнических и духовных процессах играли православная и, в определенной мере, униатская церковь.

В XIV–XV вв. постепенно складывалась общая для белорусов и литовцев форма самоназвания – политоним «литвины». Однако при конфессиональной градации на православных и католиков первые определяли себя как «русины». «... Для того, абы братия моя русь, люди посполитые, чтучи могли лепей разумети» [2], посвятил свою жизнь великий белорусский просветитель и первопечатник Ф. Скорина.

С конца XVI – начала XVII в. возрастает влияние католической и униатской конфессий. Насколько сильно было воздействие на самосознание белорусов католической веры, свидетельствует то, что даже сегодня часть белорусов-католиков считает себя поляками.

Определенные затруднения вызываются также разным толкованием этногеографических понятий, в том числе термина «Белая Русь». Ученые до сих пор его трактуют по-разному.

Раскол белорусов по этнорелигиозному признаку затруднял становление общего этнического самосознания. Напротив, участие белорусов в социальных движениях, хозяйственных, торговых, культурных контактах содействовало консолидации.

Разделы Речи Посполитой и включение Беларуси в состав Российской империи стали для наших предков периодом борьбы за сохранение самобытности языка и культуры. В начале XX века, в условиях буржуазно – демократических процессов в Российской империи, произошло значительное развитие самосознания белорусов, о чем свидетельствует появление белорусской газеты «Наша нива», деятельность выдающихся поэтов – Янки Купалы, Якуба Коласа. Февральская и Октябрьская революции 1917 года, образование БНР, создание и развитие БССР (при всех осложняющих факторах) произвели настоящий переворот в самосознании белорусов. Однако массовые репрессии и уничтожение национальных кадров в годы сталинизма привели к тяжелым последствиям и привнесли новые факторы в развитие национальной идентичности нашего народа. В нынешних условиях необходимость изучения проблемы национального самосознания обусловлена целым рядом факторов, связанных с процессами становления и развития новой государственной системы, формированием действенных общественных институтов, воспитанием новых поколений граждан, знающих свою историю и ответственных за ее развитие.

Литература

1. Конституция Республики Беларусь 1994 года: с изм. и доп., принятыми на респ. референдумах 24 нояб. 1996 г. и 17 окт. 2004 г. – 2-е изд. – Минск, 2007.
2. Скарына, Ф. Творы: Прадмовы, сказанні, пасляслоўі, акафісты, пасхалія / АН БССР. Ін-т літ. ім. Я. Купалы – Мінск, 1990.

ФАКТОРЫ СОХРАНЕНИЯ БЕЛОРУССКОЙ ЭТНОНАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

А.А. Селезнёва

Национальная идентичность является одним из основных условий в процессе сохранения национальных традиций, культуры, образа жизни, мировоззрения. Факторами сохранения национальной идентичности выступают: культура (язык, национальные традиции и обычаи, материальные и духовные ценности, народное творчество, искусство), религия (конфессиональная принадлежность), государственное политическое устройство (гражданская принадлежность, идеология государства), территория (общность территории, место рождения и проживания), историческое развитие (историческая память), происхождение («фактор крови», национальность

родителей, семейные ценности), эмоциональные компоненты (самоидентификация, позитивное или негативное отношение к своей национальной и этнической принадлежности и др.).

С позиций философского, культурологического подхода рассматриваются теоретико-методологические аспекты идентификации и самоидентификации белорусов как основы, ценностно-смыслового начала идентичности. Тема белорусской национальной идентичности представлена в работах А.И. Екадумова, В.В. Познякова, Д.И. Широканова и др. Процессы трансформации национальной и этнической идентичности, культурно-исторического наследия и религиозных ценностей белорусов, жителей пограничья представлены в работах А.И. Белой, Н.Н. Беспмятных, С.В. Донских, П.Г. Игнатович, Г.Н. Кобяк, О.Г. Ксенда, Л.И. Науменко, У.Д. Розенфельда, Г.Н. Щелбаниной и других. Показана необходимость сохранения национальной культуры, родного языка, конфессиональной принадлежности населения как основных этнических факторов. Интерес представляют эмпирические социологические исследования, проведенные У.Д. Розенфельдом, Г.Н. Щелбаниной, Г.Н. Кобяк, Н.Н. Беспмятных, Г.И. Касперович, Л.И. Науменко, Т.В. Водолажской, О.А. Шелест, Л.Г. Титаренко и др., которые выявляют особенности белорусской национальной идентичности, ее этнической, гражданской, религиозной составляющей.

Процесс самоидентификации белорусов, поляков и русских, проявляющийся в когнитивном (знание ответа на вопрос, почему я принадлежу к данному этносу) и аксиологическом (личное переживание своей национальной принадлежности) компонентах отражен в работах У.Д. Розенфельда, Г.Н. Кобяк. Показано, что респонденты выделили как наиболее значимые факторы – национальность родителей, православную или католическую веру, язык, место проживания. Важную роль играют национальные традиции, гражданской принадлежности. У.Д. Розенфельд, Г.Н. Щелбанина отмечают, что в процессе взаимодействия этносов происходит самоидентификация этноса через персонификацию и сравнение с характеристиками другого этноса (Мы – Они). Отмечена важность родного языка как способности отражать культурную и ментальную сторону его носителя [4, с. 107–113].

Н.Н. Беспмятных анализирует процессы идентификации населения проживающего на территории пограничных областей Беларуси. Данные, полученные в результате опросов, свидетельствуют о том, что административные границы не ограничивают распространение этнической культуры. В пограничных сегментах выявлена языковая ассимиляция, тесно переплетены конфессиональные и этнокультурные факторы, выражена генетическая, территориальная, культурная вариативность белорусского идентитета, происходят изменения в самоидентификации белорусов. Типологизация идентичности представлена следующим образом: культурно-языковой или эссенциалистский, символический, иридентный, индифферентный, амбивалентный типы [1, с. 116–123].

Социально-психологические проблемы трансформации этнической идентичности, самоопределения исследованы в работах Л.И. Науменко, Т.В. Водолажской. Гражданская идентификация формируется в процессе восприятия образа страны, современной Беларуси. Определены содержательные (самоидентификация, принадлежность) и эмоциональные (отношение, чувства) компоненты идентичности. Выявлены как негативные, так и позитивные факторы, оказывающие влияние на самосознание людей. Негативными факторами являются «рассогласованность представлений об этнической принадлежности, изменение субъективной значимости этнической принадлежности, амбивалентные или негативные чувства, обусловленные собственной этничностью». Позитивными факторами, поддерживающими целостность социальной идентичности личности, укрепляющими позитивное самовосприятие являются «чувства гордости, достоинства, уверенности, оптимизма, приверженности нации, патриотизма». Выделены такие параметры идентификации как «житель Беларуси», «советский человек», «гражданин Беларуси», «патриот Беларуси», «житель СНГ» [3, с. 54–62].

Исследуя проблему этнической идентификации на этноконтактных территориях Беларуси, России, Украины и Польши. Г.И. Касперович выделяет факторы, влияющие на этническую идентификацию: семья, учеба, служба в армии, СМИ, экономика, культура, миграционные процессы, смена ценностей. Материалы опросов, проведенных Институтом искусствоведения, эт-

нологии и фольклористики им. К. Крапивы НАН Беларуси, свидетельствуют о роли религии, родного языка, фольклора, обрядовых традиций, народных песен, сказок, праздников в поддержании этнической идентичности [2].

Национальная идентичность белорусов формируется под воздействием внешних (влияние западноевропейской и восточноевропейской культуры) и внутренних факторов (развитие собственной государственности в постсоветский период). Л.Г. Титаренко представляет современные черты социокультурных ценностей и национальной идентичности белорусов и отмечает, что укрепление белорусской национальной идентичности происходит на основе фактора гражданской принадлежности, ценностных ориентаций белорусов. В ответах респондентов доминирующими являются семейные, лингвистические, религиозные ценности [5, с. 83–88].

Таким образом, факторы, составляющие белорусскую этнонациональную идентичность, являются компонентами этноса и национального самосознания, через которые происходит идентификация отдельных представителей со своей этнической группой. На их основе создается национальная картина мира, которая выступает механизмом эмоциональной, психологической, духовной консолидации общности.

Литература

1. Беспмятных, Н.Н. Белорусско-польско-литовское пограничье: границы, культуры, идентичности / под науч. ред. проф. М.А. Можейко. – Минск, 2009.
2. Касперович, Г.И. Проблемы этнической идентификации на этноконтактных территориях // *Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі*. Вып. 4 / *Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы НАН Беларусі*; навук. рэд. А.И. Лакотка. – Мінск, 2008.
3. Науменко, Л.И. Кризис социальной идентичности и роль этнической идентичности в его преодолении и усугублении // *Динамика социальных процессов в условиях государственной независимости Беларуси: социологический анализ*: Сб. науч. тр. Вып. 1. – Минск, 1999.
4. Розенфельд, У.Д. Методологические проблемы изучения пограничного региона / У.Д. Розенфельд, Г.Н. Щелбанина // *Этносоциальные и конфессиональные процессы в современном обществе: материалы международной научной конференции*. В 2 частях. Часть 1. – Гродно, 2003.
5. Титаренко, Л.Г. Национальная идентичность и социокультурные ценности населения в современном белорусском обществе. – Минск, 2006.

ЦЕННОСТИ КАК ОСНОВА БАЗОВОГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ БЕЛОРУСОВ

И.Н. Харитонов

Проблема, которая рассматривается в данных тезисах, касается определения национальной идентичности белорусов в условиях многозначности и «симулякрности» понятия «национальная идентичность» в гуманитарных науках. Данная многозначность объясняется теоретической и идеологической зависимостью данного понятия от той или иной разновидности теорий национализма. Многие теоретики национализма придерживаются различия «этноязыкового» («этнонационального») и «гражданского» национализмов (У. Альтерматт, Б. Андерсен, Э. Смит и др.) [4]. В ракурсе этой дилеммы осмысление национальной идентичности, нации привязывается, во-первых, к опыту развития национального государства и общества («нации») в ряде стран, как правило, англосаксонских и западноевропейских; во-вторых, к позиции элит страны в отношении данного вопроса. Значимость теоретической и идеологической разницы в определении таких предметов нациологии как «нация» и «национальная идентичность» может быть настолько велика, что за той или иной реально существующей в рамках страны макросоциальной общностью могут вообще отрицаться «национальная идентичность», статус нации.

Такая ситуация нередко имеет место в дискурсе о национальной идентичности белорусов и статусе белорусов как нации [1]. При постановке вопроса о соответствии белорусской нации классическому образцу этноязыковой нации ряда стран Европы (прежде всего, Италии,

Германии), напрашивается вывод о недостаточном соответствии ему, о «безнациональности», о «незрелости». Самое интересное, что попытки осмысления белорусской нации в рамках и «гражданского» национализма также сталкиваются с определенными трудностями, поскольку «гражданский» национализм нередко может предполагать наличие выраженных признаков гражданского общества «англосаксонского типа» и других, не совсем характерных белорусским реалиям, истории и традициям особенностей.

Проблема многозначности и неопределенности понятия «национальная идентичность» хорошо предстает, в частности, и в отечественной социальной психологии и социологии. Существует теоретическая сложность в том, как определять национальную идентичность индивида. Изучение употребления данного понятия показывает, что под ним, фактически, подразумевается либо этническая, либо гражданская идентичности [3], либо нечто «номинальное», «суммарное» и «отдельное». В первом случае понятие «национальная идентичность» становится синонимом, не несущим определенного самостоятельного значения. Национальная идентичность как «номинальное» понятие может отражать идентичность всех граждан некоторой страны. При таком подходе «номинальная» национальная идентичность предстает в эмпирических данных как территориальная, региональная, этническая идентичность и др. При этом обнаруживаются и такие формы идентичности, которые содержательно весьма далеки от патриотизма к стране и народу в целом. В «суммарном» определении национальной идентичности из компонентов этнической и гражданской идентичностей обнаруживается некая «софистичность» и условность, усложняющая задачу осмысления и изучения национальной идентичности индивида как целостного феномена. В качестве особого, «отдельного» понятия национальная идентичность может определяться как значимая идентификация, результат этой идентификации с некоторой нацией. Однако в данном случае, опять все сводится к той же дилемме, как понимать нацию, в каком ключе?

Возникает вопрос, как же определять, осмысливать и изучать национальную идентичность индивида у белорусов, по возможности, в независимости от дилеммы «гражданского» и «этнического» национализма, традиционных теорий национализма?

Выход мы видим в определении базовых ценностей национальной идентичности. Подсказку здесь дают политические науки, которые, прежде всего, подчеркивают, что национальное предполагает наличие государственности, суверенности и патриотизма к стране. Анализируя как «этноязыковой», так и «гражданский» тип национализма, мы бы выделили такие основные базовые индивидуальные ценности национального:

1. Ценность (значимость) принадлежности (к группе или стране).
2. Ценность единства народа (общества).
3. Ценность суверенности (государственности и независимости).
4. Ценность аутентичности и отличия.

В таком случае под национальной идентичностью белоруса (как индивида) мы можем понимать значимую идентификацию с народом, чьи такие качества, как независимость, суверенность, аутентичность и единство важны для данного человека. В таком случае вопрос о национальной идентичности звучит не как: «Соответствует ли белорусский народ определенному типу нации или национальной идентичности?», а как: «Важна ли для белоруса независимость его страны, ее суверенность? (ценность суверенности)», «Важно ли для белоруса сохранять единство белорусского народа (ценность единства)?» «Важно ли белорусскому народу быть в чем-то аутентичным и отличающимся (ценность аутентичности и дифференциации)?» На наш взгляд, в том случае, если мы получаем утвердительный ответ на данные вопросы от белорусов, мы можем говорить о наличии у них именно *национальной* идентичности. Чем больше белорусов так будет отвечать, тем больше оснований будет говорить, что у белорусов обнаруживается полноценная национальная идентичность и нация. Какой бы она ни была относительно теорий национализма.

Литература

1. Водолажская, Т. К постановке проблемы белорусской идентичности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: methodology.by/?p=693#more-693. – Дата доступа: 25.11.2010.
2. Геллнер, Э. Нации и национализм / Пер. с англ.: Т.В. Бердниковой, М.К. Тюнькиной. – М., 1991.
3. Науменко, Л.И. Белорусская идентичность. Концептуализация понятия // Социологический альманах: научное издание / Национальная академия наук Беларуси, Институт социологии. – Минск, 2010. – С. 171–180.
4. Смит, Э.Д. Национализм и модернизм: критический обзор современных теорий наций и национализма: перевод с английского. – М., 2004.

СМЫСЛОЖИЗНЕННЫЕ ОРИЕНТИРЫ СОВРЕМЕННЫХ БЕЛОРУСОВ

Е.Ю. Шинкевич

Актуальность изучения терминальных ценностей обусловлена процессами системной трансформации белорусского общества. Сдвиги, происходившие в современном обществе с начала 1990-х годов, характеризуются существенными изменениями аксиологических приоритетов и жизненных стратегий человека и общества в целом. Исследователи, анализируя ценностные изменения, отмечают две основные тенденции, характерные для 1990-х годов: с одной стороны, возврат к ценностям советского периода (семья, работа, образование), с другой – наполнение этих и других ценностей новым содержанием, соответствующим ведущим глобальным тенденциям (рост индивидуализма и т.д.) [1, с. 48].

Современную картину ценностного мира белорусского общества, позволяют представить ежегодные исследования, проводимые в мониторинговом режиме в Институте социологии НАН Беларуси. Анализ жизненных приоритетов населения свидетельствует, что среди терминальных ценностей населения доминирующую роль играют витальные: семья (70,9%); дети (69,0%); здоровье (54,1%); любовь (38,5%); материально обеспеченная жизнь (36,7%), душевный покой (33,1%). Значительно уступает витальным ценностям группа социальных (в порядке убывания): интересная работа (23,1%), знание и познание мира (22,0%), самореализация (20,1%), карьера (10,5%), свобода как независимость поступков (9,8%). Моральные, религиозные, эстетические и политические ценности оказались не популярными в белорусском обществе.

Выбор определенных смысложизненных приоритетов, которые составляют непосредственно ценностное «ядро» в сознании и поведении населения, во многом детерминирован наиболее важными социально-демографическими характеристиками: полом, возрастом и образованием респондентов.

Согласно результатам проведенного исследования (проведено Институтом социологии НАН Беларуси весной 2010 г. по репрезентативной национальной выборке, объем выборочной совокупности – 2237 чел), представительницы слабого пола особое значение придают группе религиозных и витальных ценностей. Необходимо отметить, что такая категория как секс, которая относится к последней группе (витальной), не несет ценностную нагрузку для женщин. Что же касается мужского пола, то наряду с социальными ценностями, такими как карьера, высокое положение в обществе и большие деньги, моральные – дружба, долг перед Родиной также являются теми определителями, которые задают ориентиры в жизни.

В ходе исследования обнаружены различия не только по половому, но и по возрастному критерию. Особенности в содержании ценностного «ядра», а также ценности-аутсайдеры различных возрастных групп населения попытаемся определить ниже. Для определения возрастных отличий в процессе подготовки данных к анализу было выделено три возрастные группы: 1 – «молодежь» (до 30 лет), 2 – «группа людей среднего возраста» (31–50 лет), 3 – «группа людей старшего возраста» (свыше 51 года).

Интересная работа (34,1%), самореализация (29,4%), карьера (23,2%), большие деньги (14,0%) – это так называемые «достиженческие» ценности, к которым, как показало исследова-

ние, в большинстве случаев стремятся молодые люди в начале своего профессионального пути. Параллельно с этим, использование творческого подхода, по мнению 8,3% молодежи, должно стать основой всех начинаний, которое будет «подпитывать» в дальнейшем их «достиженческие» ценности. Что же касается смысложизненных ориентиров, то молодое поколение по сравнению со старшим, ассоциирует их с: любовью (58,2%), материальной обеспеченностью (42,3%), знанием и познанием мира, людей (34,9%), с возможностью получать удовольствия (18,4%), в том числе и сексуальные (13,2%).

Для людей среднего возраста, на первый план выходят семейные ценности – это непосредственно семья (75,1%) как первичная ячейка общества и дети (76,7%) – будущее поколение, что вполне логично и объяснимо.

Рост значимости таких ценностей, как здоровье: (1 группа – 45,7%, 2 группа – 55,1%, 3 группа – 60,4%), душевный покой (1 группа – 25,5%, 2 группа – 34,5%, 3 группа – 38,0%), вера (1 группа – 14,1%, 2 группа – 21,1%, 3 группа – 30,0%), помощь людям (1 группа – 12,9%, 2 группа – 18,5%, 3 группа – 20,3%) происходит по мере взросления индивида – от младшего поколения к старшему. Ценностями-аутсайдерами во всех возрастных группах оказались: свобода – независимость поступков, самоуважение, долг перед Родиной, общественное признание, власть.

Образование, наряду с выделенными выше критериями, также входит в число факторов, которые оказывают определенное воздействие на выбор тех или иных ценностных приоритетов. Предварительно для более эффективного анализа данных было произведено укрупнение шкалы, в итоге получены следующие образовательные группы: неполное среднее, среднее общее, среднее специальное и высшее. Так, оказалось, что те, кто имеет неполное среднее образование, наиболее низко оценивают как социальные ценности (карьера – 7,0%, самореализация – 9,5%, интересная работа – 12,0%), так и эстетические (творчество – 4,3%), в то время как самую высокую оценку дают им те, кто имеет высшее образование. Что же касается религиозных (вера) и моральных ценностей (долг перед Родиной), то здесь наблюдается обратная тенденция: группа с неполным образованием (28,0% и 12,7% соответственно) придает им большее значение по сравнению с теми, кто имеет более высокий образовательный уровень (16,3% и 5,4% соответственно). Однако схожесть позиций в ответах респондентов, независимо от образовательной группы, можно наблюдать в отношении жизненных (витальных) ценностях.

Таким образом, общий анализ системы терминальных ценностей респондентов показал:

1. Семья, дети, здоровье – это те жизненные приоритеты, которые составляют ценностное ядро белорусского общества. В числе же ценностей-аутсайдеров расположились моральные, эстетические, религиозные и политические ценности.

2. Представительницы слабого пола сделали выбор в сторону религиозных и витальных ценностей, мужской пол в большей мере ориентирован как на социальные, так и на моральные ценности.

3. Нацеленность на «достиженческие» ценности свойственна в основном молодым людям; представители трудоспособного возраста на первый план ставят семейные ценности. Вера, здоровье, а также стремление к душевному покою и оказанию помощи людям отмечается чаще старшим поколением в отличие от других возрастных групп.

4. Респонденты, имеющие неполное среднее образование в отличие от тех, кто имеет более высокий образовательный уровень, низко оценивают социальные и эстетические ценности, обратная тенденция характерна для религиозных и моральных ценностей; витальные ценности в одинаковой мере ценятся всеми образовательными группами.

Литература

1. Титаренко, Л.Г. Ценностный мир современного белорусского общества: гендерный аспект. – Минск, 2004.

ПРОБЛЕМА СТАТУСА РУССКОГО ЯЗЫКА В СОВРЕМЕННОМ БЕЛОРУССКОМ ОБЩЕСТВЕ

В.В. Шимов

Несмотря на то, что языковой вопрос в белорусском обществе считается формально урегулированным (в стране принято официальное двуязычие – белорусский и русский языки имеют равный государственный статус), данная тема не может быть признана окончательно закрытой. Несмотря на официальное равноправие белорусского и русского языков, основным языком повседневного бытового общения граждан, официального делопроизводства, средств массовой информации по факту является русский. Доля белорусскоязычного культурно-информационного продукта, а также сфера употребления белорусского языка как простыми гражданами, так и на государственном уровне остается незначительной. Между тем, в белорусском обществе негласно продолжает действовать унаследованная с советских времен система представлений, в соответствии с которой национальная идентичность белорусов связывается исключительно с белорусскоязычной культурно-языковой традицией. Государственный статус русского языка при этом обосновывается соображениями «прагматичного» характера: это язык международного общения, один из шести языков ООН, а также один из ведущих языков мировой науки, поэтому русский язык для белорусов является инструментом приобщения к достижениям мировой цивилизации.

Такая аргументация в пользу государственного двуязычия оказывается неубедительной для значительной части белорусской гуманитарной интеллигенции, а также политических сил, выступающих с националистических позиций: они твердят о засилии «неродного» для белорусов языка, забвении белорусской национальной культуры и призывают к «возрождению» последней, что автоматически подразумевает упразднение официального двуязычия и вытеснение русского языка из большинства сфер общественной жизни. Очевидно, подобная риторика не может не способствовать росту напряженности и нервозности в обществе, а также выработке у определенной части населения комплекса национальной неполноценности, что способствует возникновению агрессии по отношению к иным этническим группам, проживающим в стране. С другой стороны, высказывания белорусских национальных активистов в пользу ликвидации двуязычия вызывают ответную реакцию со стороны части общества, ориентированной на культурно-политическое сближение с Россией: в этой среде нередки высказывания о полной национальной тождественности белорусов и русских, искусственном характере белорусского языка и, как следствие, его априорной нежизнеспособности [1]. Таким образом, языковой вопрос остается потенциально конфликтогенным фактором жизни белорусского общества, чреватым непредвиденными социально-политическими потрясениями в будущем.

Снятие напряженности вокруг статуса русского языка потребует кардинального переосмотра подходов к истории функционирования этого языка на белорусских землях. Бытует мнение, что экспансия русского языка была вызвана длительным пребыванием белорусских земель в составе Российской империи и СССР и явилась результатом более или менее осознанной ассимиляционной политики центральных властей этих государств. При этом априорно подразумевается языковая обособленность Беларуси от России в предшествующие исторические периоды (прежде всего, имеется в виду эпоха пребывания белорусских земель в составе Литвы и Речи Посполитой). Так, общим местом белорусской историографии и филологии стало определение актового языка Великого княжества Литовского (ВКЛ) как «старобелорусского», чем подчеркивается самостоятельный характер этого языка по отношению к языку Московской Руси, а также прямая генетическая связь с современным белорусским языком. Между тем, современники называли этот язык «русским». Не подлежит сомнению, что «русский» язык Великого княжества Литовского отличался от «русского» языка Московского государства, и что языковые процессы в обоих государствах существенно отличались друг от друга. Вместе с тем, не стоит недооценивать и факт общей этноязыковой идентификации восточнославянского населения ВКЛ и Московии. Он свидетельствует о том, что в самосознании восточных славян по инерции сохранялись многие этнополитические установки древнерусского периода, когда все

восточные славяне были объединены в общем государственном образовании (Киевской Руси) и пользовались единым наддиалектным языковым стандартом (древнерусским). Не следует также забывать, что культурно-языковые связи между (велико)русскими и белорусскими землями, пусть и в ослабленном виде, поддерживались и в период их отдельного государственного существования [2] [3]. Все это закладывало предпосылки для возможной реинтеграции бывших древнерусских земель в единое национальное сообщество, а также выработки нового наддиалектного «общерусского» языкового стандарта, объединяющего всех восточных славян.

В результате экспансии польской культуры и униатства на восточнославянских землях, входивших в состав Речи Посполитой, происходит упадок местного языкового стандарта, а православные деятели как в политическом, так и в культурно-языковом плане все отчетливее ориентируются на Россию, воспринимая ее языковой стандарт как эталонный для всех восточных славян – «русичей». Своего пика эта тенденция достигла в результате объединения большинства восточнославянских земель под эгидой Российской империи, где на официальном уровне была принята доктрина триединого русского народа. В рамках этой концепции русский язык понимался как совокупность всех восточнославянских наречий и диалектов, объединенных общей наддиалектной литературной формой на основе русского языкового стандарта. В Беларуси данной концепции придерживались последователи политико-идеологического течения западноруссизма – в основном выходцы из православной среды, а также русофильски настроенные униаты.

Белорусскоязычная традиция получила развитие на принципиально иной культурно-идеологической основе. Ее основными локомотивами стали мелкопоместная католическая шляхта, увлекавшаяся народной этнографией и фольклористикой, а также та часть униатов, которая во многом утратила связь с древнерусской культурной традицией и после формального воссоединения с русской церковью оставалась чуждой православию и общерусской национальной идее. В силу своих социокультурных характеристик эти слои не принимали идею триединого русского народа и стали развивать альтернативную традицию, основанную на акцентуации культурно-языковых и исторических отличий белорусов от великороссов.

Таким образом, белорусский и русский языки олицетворяют две альтернативные модели национального самоопределения, носителями которых были весьма несхожие по своим социокультурным параметрам слои белорусского общества. На протяжении последних двух столетий происходило противоборство этих моделей, сторонники каждой из которых стремились доказать верность «своей» концепции и ложность убеждений оппонентов.

На сегодняшний день ни одна из этих концепций не достигла безоговорочного доминирования в белорусском обществе. В связи с этим представляется оправданным признать обе традиции равноправными и автохтонными, выражающими интересы и самосознание разных групп белорусского общества. Это предполагает свободное и равноправное развитие как белорусского, так и русского языков и связанных с ними политико-культурных традиций, без навязывания какой-либо из них в качестве единственно верной всему социуму.

Литература

1. Забульбяный, И. Размышления белоруса о своем языке // Империя [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.imperiya.by/rusworld.html?id=8615. – Дата доступа: 26.11.2010.
2. Андраш, З. Западнорусско-великорусские языковые контакты в области лексики в XV в.: дис... канд. филол. наук. – М., 1984.
3. Пашуто, В.Т. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства / В.Т. Пашуто, Б.Н. Флоря, А.Л. Хорошкевич. – М., 1982.

ОСОБЕННОСТИ БЕЛОРУССКОГО МЕНТАЛИТЕТА: РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ

М.Н. Волнистая, Т.Ф. Андрейчик

Национальный характер любого народа имеет много общих черт, присущих не только

ему, но и другим народам. Однако это общее проявляется у каждой этнической общности по-своему. Национальный характер даже таких близких восточнославянских народов, как белорусский, русский и украинский, также имеет значительные различия, что находит свое отражение в их образе жизни, обычаях и традициях.

Нам представляется, что национальный характер можно было бы определить как особенность восприятия явлений объективного мира и своеобразную эмоциональную реакцию на них представителей той или иной этнической общности, формирующиеся под влиянием определенных условий жизни и генетической предрасположенности.

Под национальным менталитетом понимается специфический способ мышления, миро-восприятия или «мирочувствия», свойственный той или иной социально-этнической общности.

Менталитет белорусов формировался под влиянием разнообразных этнических, социально-исторических и геополитических факторов. Он складывался на протяжении жизни многих поколений. В нем нашли отражение традиции и обычаи, повседневный опыт народа [1, с. 115–118].

Неотъемлемой частью белорусского менталитета является миролюбие, покладистость, толерантность. Белорус – человек незлобивый, незлорадный и немстительный. Когда он встречает доброжелательное отношение к себе, всегда отвечает тем же. Аркадий Смолич писал, что белорус «не имеет в характере того риска, открытой и грубой простоты, характерных для москвича». Кроме этого, он «не имеет легкомысленности, светскости и самохвальства, которым так часто отличаются поляки» [4]. От евреев белорусы отличаются меньшей энергичностью, настойчивостью, менее развитым умением приспособляться к различным обстоятельствам и т.д.

Характерные черты толерантности белорусского народа выразительно проявились еще во времена ВКЛ. Это естественным образом совпало с высоким уровнем развития белорусской культуры. После объединения с польскими землями создания в 1569 году нового государства – Речи Посполитой, традиции толерантности определенный период продолжали сохраняться, что находило подтверждение в разных проявлениях культурной жизни, в том числе в культуре политических и правовых отношений. В 1573 году на Варшавском сейме была принята так называемая Конфедерация, которая законодательно закрепила равенство всех христианских конфессий. Она представляла собой основной публично-правовой акт ВКЛ времен Речи Посполитой. Акт Конфедерации 1573 г. вошел в Статут 1588 г. – главный правовой свод, который действовал на территории ВКЛ до конца XVII в. и даже позже, уже в границах Российской империи.

Как справедливо замечает Р. Максимович, «все важнейшие религиозно-мировоззренческие перемены в Беларуси – приход христианства в X в., появление католицизма, стремительный поток и отток реформационного движения в XVI–XVII вв. позднейшая католическая реакция и религиозная уния 1569 г. – совершались на белорусских землях без кровавых братоубийственных сражений, так характерных и частых в те времена для многих стран Западной Европы. История Беларуси не знает ни инквизиторских огней, ни Варфоломеевских ночей» (цит. по: [5]).

За советский период нашей истории толерантные черты белорусского менталитета еще больше усилились. Белорусам чужд революционизм и политический авантюризм. Они не склонны к радикальным изменениям в своей социальной жизни. Поэтому не случайно в истории нашей страны никогда не было широкого националистического и радикального политических движений. Она развивалась скорее эволюционным образом, нежели путем скачков и революций. Отсюда, может быть, замедленные темпы и нынешних преобразований в нашей республике.

Толерантность белорусов – результат длительного развития. Отсутствие межнациональной вражды в нынешней Беларуси имеет, помимо всего прочего, и исторические корни. Жизнь в условиях полиэтнических государств (Великое княжество Литовское, Речь Посполитая, Российское княжество, СССР) научила белорусов отдавать предпочтение общесоциальным ценностям и не выпячивать этнические интересы.

В настоящее время в средствах массовой информации, особенно в периодической печат-

ти, появилось немало публикаций, посвященных выявлению различных аспектов толерантности белорусского народа. Однако в этих материалах толерантность нередко трактуется только как терпимость и даже покорность. Высказывается мысль, что это отрицательная черта белорусов. «Национальное самосознание, – пишет Ю. Борисевич, – неизбежно по определенной системе должно быть агрессивным. Белорусы до сих пор не стали нацией именно потому, что были слишком покладистым и участливым. Чтобы стать нацией, необязательно воспринимать соседей как врагов, но их нужно воспринимать как других, чужих людей/.../ Для национального самосознания мир бывает более опасным, нежели война. Война является экзистенциальной ситуацией, которая заставляет каждого человека уяснить, с кем он и против кого он живет» [6].

Если взглянуть на проблему с объективных позиций, нельзя не признать, что определенная доля истины в этом рассуждении имеется. Известно, что общая ненависть к чему-либо сплачивает людей сильнее, нежели любовь. Вместе с тем, нельзя не согласиться, что повышение национального самосознания таким способом достигается слишком дорогой ценой. Цель в данном случае не оправдывает средства. Как уже отмечалось, исторический опыт из жизни наших предков свидетельствует, что благородные черты их толерантности всегда соединялись с героической борьбой с захватчиками. Это можно проиллюстрировать многочисленными страницами нашей истории, от борьбы с крестоносцами до борьбы с немецко-фашистскими захватчиками.

Само собой разумеется, у толерантности и ненасилия как основных жизненных принципов имеется немало общих черт. С парадигмой ненасилия толерантность сближают прежде всего поиски справедливости без ответного насилия, обращенность к нравственному идеалу в человеке, критическое отношение к себе с точки зрения того, что могло бы вызвать враждебную позицию оппонентов, Отказ от монополии на истину и разумный компромисс решений. Толерантность не предлагает агрессии, но дает самозащиту по причине самодостаточности, снимая страх перед чужеродным влиянием и охраняя саморегуляцию жизненных процессов. Она является как бы обязательством достигать целей, не выходя за рамки нравственно дозволенного [2, с. 30–32].

Система ценностей белорусов формировалась под влиянием западно – и восточнославянской культур. Она имеет много общего с ценностями русского общества (с общеславянскими ценностями). В то же время для нее характерны свои особые, специфические черты. Общие ценности – коллективизм, стремление к справедливости, ориентация на общинно-коллективистские (евразийские), а не на индивидуалистические (западноевропейские) ценности существования. Для белорусов, как и для русских и украинцев, основным является не личность, а коллектив, общество с идеалами братской любви и солидарности. Формирование духовных ценностей белорусского народа во многом связано с влиянием православно-византийского духовного наследия.

Для белорусов характерным является уважение права, законопослушание. Одно из главных мест в этой системе занимает толерантность (высокая степень национальной, расовой, конфессиональной и др. видов терпимости), трудолюбие, бережное отношение к земле и дому. Толерантность белорусов связана не только с поликонфессиональной средой, но и выступает как жизненная необходимость поддержания сложного равновесия, баланса разнонаправленных сил и влияний, в сфере которых постоянно оказывался белорусский народ на протяжении своей истории. Исключительная любовь к родной земле, привязанность к родным местам, хозяйственность, бережливость, трудолюбие, преданность семье и семейно-родовая солидарность – характерные черты белорусов [3].

Литература

1. Начала геополитики: учеб.-метод. пособие / Э.А. Корнилович [и др.]. – Минск, 2002.
2. Мельников, А.П. Национальный менталитет белорусов. – Минск, 2004.
3. Научно-информационный портал Vtor.info [Электронный ресурс]. – Режим доступа: vtor.info/index.php?option=com_content &task=view &id=113 &Itemid=9. – Дата доступа: 24.11.2010.
4. Смоліч, А. Характар беларусаў і рынак // Літаратура і мастацтва. – 1992. – 23 лютага.

5. Мамонька, У. Запісы Беларускага Інстытута навукі і мастацтва ў Нью-Йорку // Культура. – 1992. – № 13.
6. Барысевіч, Ю. Паміж гісторыяй і геаграфіяй // Культура. – 1993. – 21 чэрвеня.

ДУХОЎНАЯ КУЛЬТУРА БЕЛАРУСІ ВА ЎСПРЫМАННІ СУЧАСНАЙ МОЛАДЗІ

С.В. Евароўская

Нягледзячы на тое, што Беларусь атрымала прызнанне свайго суверэнітэту і тэрытарыяльна-палітычнай незалежнасці на міжнароднай арэне, феномен самабытнай беларускай культуры яшчэ з'яўляецца неадназначным для большасці экспертаў і спецыялістаў. Сёння як айчынныя, так і замежныя навукоўцы бесперастанна гавораць аб уласна беларускай мадэлі эканамічнага развіцця, аб асобым палітычным шляху краіны, аб сацыяльна-дэмаграфічных зменах. Тым не менш, аўтэнтчны генэзіс цэласнай беларускай культуры часта не бярэцца ва ўвагу многімі з іх.

Усё яшчэ не спыняюцца спрэчкі з суседнімі дзяржавамі на конт таго, чым вызначаецца прыналежнасць прадукту творчай дзейнасці менавіта да беларускай культуры: мовай, тэрытарыяльнасцю або ўсё ж чымсьці іншым. Такая ірацыянальнасць, уласцівая праблеме беларускай культуры, апынаецца ў сувязі са скачкападобным непаслядоўным гістарычным развіццём краіны і ўтварэннем з-за такога спецыфічнага развіцця «генэтычнага збою» у структуры фарміравання нацыянальна-культурнай свядомасці. Але, нягледзячы на абумоўленасць сучасных культурных абставін гістарычнай хаатычнасцю і несістэматызаванасцю, мы не будзем у чарговы раз спыняцца на першапрычынах гэтай з'явы і наадварот прапануем разгледзець у першую чаргу менавіта сённяшнія вынікі, якія транспарціраваліся з гістарычнага мінулага ў сучасную мнагавектарную прастору, а таксама перашкоды, што ўсталяваліся ва ўспрыманні беларускай культуры.

На нашу думку, найбольш важным пры аналізе ўспрымання духоўнай культуры Беларусі з'яўляецца зварот да моладзі, як да адказнай за далейшае трансліраванне беларускіх ідэалаў. Хоць сёння аб'ём інфармацыі бесперапынна ўзрастае, але якасная камунікатывная прастора асобнага сучаснага чалавека, як сфера ўспрымання і пераасэнсавання звестак, на жаль, у параўнанні з аналагічнай прасторай папярэдняга пакалення, звужаецца. Гэта тэндэнцыя з цягам часу плаўна перацякае ў закамёрнасць, што пачынае развівацца з хуткасцю геаметрычнай прагрэсіі. Тады не так складана ўявіць, які воблік будзе мець беларускае грамадства ўжо праз дваццаць год – прагнозы не суцяшальныя.

Нягледзячы на гэта, неабходна разумець, што патэнцыяльная інфармацыйная прастора, з закладзеным у яе ўспрыманнем свету, велізарная, а яе звужэнне адбываецца ў сувязі з агароджаннем нейкай яе плошчы штучна сазданымі рамкамі, якія перш за ўсё абумоўлены спадчынасцю і гістарычнасцю. Калі ўзяць беларускую культуру як ідэальны варыянт такой прасторы, то яе ахопленнасць тыповым прадстаўніком моладзевага асяроддзя будзе зусім нязначнай ад усёй яе разнастайнасці. Тым не менш, дадзеных ведаў будзе дастаткова для таго, каб паставіць штамп на ўласную культуру, падвесці яе пад стэрэатыпы і не імкнуцца раскрыць сутнасць. Сёння малады беларускі чалавек у першую чаргу з'яўляецца «еўрацэнтрычным», і ўжо не толькі ў сваіх культурных сімпатыях і антыпатыях, але і ў эканамічных, палітычных, сацыяльных запытах. Гэта здараецца таму, што кожны індывід жадае простага, прадказальнага, духоўна і матэрыяльна забяспечанага існавання, якое не закадзіравана ў сімвалы, якому не патрэбна расшыфроўка. Так што менавіта замежныя агульнадаступныя, усераспаўсюджаныя вобразы, напоўненыя бляскам, эстэтызуючыя аднамерна пазітыўнае жыццё, становяцца стэрэатыпнымі дамінантамі ў фарміраванні моладзевай свядомасці.

Неабходна разумець, што ў дадзеным выпадку мы маем справу больш не з самой культурай, а з яе вобразам, які быў створаны прафесіяналамі і не з'яўляецца чымсьці аб'ектыўна набытым. Менавіта гэты вонкавы выгляд і пэўны спосаб яго падачы становяцца сёння вызначальнымі момантамі ва ўспрыманні культуры. Імідж з'яўляецца простым перадапраглядам,

толькі пасля якога можа з'явіцца зацікаўленасць у дэталёвым вывучэнні культурнага багацця асобна ўзятай краіны. У свядомасці моладзі беларуская этнацыянальная культура мае хутчэй негатыўны, чым пазітыўны вобраз, што ў цэлым абумоўлена няправільнай расстаноўкай прыярытэтаў. Ва ўмовах глабальнага грамадства кожная асоба, у асаблівасці тая, што толькі пачынае арыентавацца ў жыцці, жадае адчуваць сябе «чалавекам будучыні», жыхаром міжнароднага мегаполіса, высокаадукаваным і паспяховым, а гэтыя вобразы часта ідуць у разрэз з уяўленнямі аб беларускай культуры.

Гэты факт не спрыяе пашырэнню інфармацыйнай прасторы самаідэнтыфікацыі моладзі, што на самой справе павінна стаць галоўнай мэтай у працэсе змены ўспрымання беларускай нацыянальнай культуры. У першую чаргу нашу ўласную спадчыну моладзь на інтуітыўным узроўні асацыіруе са словамі «вясковы», «неперспектыўны», «несучасны», «састарэлы». Такая недавольнасць вынікае з жадання асобы, застаючыся індывідуальнай у сваёй персанальнай прасторы, адчуваць прыналежнасць, перш за ўсё, да велічнага вобразу, атаясамлення сябе менавіта з ім. На жаль, стваральнікі сучаснага вобразу беларускай культуры шмат у чым пераацэньваюць знайці гэтую велічнасць, таму што галоўным складнікам, адметнай рысай вобразу культуры робіцца фальклорная, этнічная спадчына залежных ад прыгоннай сістэмы сялян, па сутнасці, культуру «уніжаных і зняважаных». На наш погляд, пазіцыяванне культуры ў такім ракурсе не заўжды спрыяе развіццю пачуцця гордасці за сваю гісторыю ў сучаснага чалавека, а частаком вызывае, наадварот, у некаторай ступені, адарванасць ад усяго таго, што не адпавядае яго ўяўленням пра сённяшнюю рэальнасць.

Справа тут не ў якасці культурнай спадчыны Беларусі, якая ўжо існуе як нязменная данасць ва ўсёй сваёй разнастайнасці, – справа ў скажоным яе ўспрыманні, асабліва ў моладзевым асяроддзі. Эстэтызацыя вёскі, вясковасці прывяла да практычна поўнай адступнасці гарадскіх ідэалаў культуры, неабходных сучаснаму беларускаму грамадству пры яго павышаных тэмпах урбанізацыі. Таксама відавочна, што сучасная моладзевая мова і мова інтэрпрэтацыі культуры Беларусі значна разыходзяцца, і галоўным момантам пераадолення такога разыходжання з'яўляецца ўсведамленне прынцыпу, што беларускай культуры неабходна не стылізацыя, а сваеасаблівы рэбрэндынг, які павінен стаць сродкам узаемаўзбагачэння і узаемапасырэння суб'ектыўна-моладзевага і аб'ектыўнага культурнага асяроддзяў.

Апірышча выключна на фальклорную спадчыну паказала сваю недастатковую эфектыўнасць з прычыны адсутнасці ў ёй сімвала велічнасці, які беларуская моладзь у сваёй пагоні за вонкавым глянцам знаходзіць у замежных вобразах, не насычаных неабходным для духоўнага росту нацыянальна-культурным зместам. Дзеля таго, каб гэтых момантаў не ўзнікала, неабходна звяртацца, у першую чаргу, да перыядаў росквіту культуры Беларусі, напрыклад, да культуры Вялікага княства Літоўскага эпохі Адраджэння, традыцый Віленскага універсітэту, бо менавіта яны валодаюць у сваёй сутнасці станоўчым, узвышаным іміджам, перадумовамі фарміравання ўяўленняў аб Беларусі, як аб раўназначным, «дарослым» удзельніку міжнароднай супольнасці.

Напрыканцы трэба яшчэ раз адзначыць, што неабходна не змяняць саму культуру нашай краіны, якая ўжо валодае паўнацэнным і якасным зместам, а толькі ўдасканаліць, мадыфікаваць спосаб трансліравання на ўзровень папулярнай, асабліва моладзевай культуры. Гэта дасць усе магчымасці асвятляць нашу спадчыну як сапраўды магутную, велічную, глыбока ўкаранёную ў стагоддзях.

«ІМПЕРСКАЯ РЭВІЗІЯ» ВЯЛІКАГА КНЯСТВА ЛІТОЎСКАГА

А.Л. Ластоўскі

Спосабы інтэрпрэтацыі і апісання рэчаіснасці ў сацыяльна-гуманітарных навукх ў апошнія дзесяцігоддзі перажываюць відавочныя змены, і сярод шэрагу новых трэндаў яскрава вылучаецца вяртанне тэмы *Імперыі*. Адною з найбольш відавочных прычын для ажыўлення ім-

перскай настальгіі я лічу незадаволенасць інтэлектуалаў нацыянальнай дзяржавай (дзе ім адводзіцца роля культасветнікаў, якія працуюць на легітымацыю ўлады), а таксама бюракратызацыяй і прагматызацыяй еўрапейскага аб'яднання, што змушае іх шукаць іншыя мадэлі дзяржаўнага ўладкавання, дзе б ім удалося знайсці сабе прывілеяванае месца. Гэтыя прэтэнзіі да нацыянальнай дзяржавы як сэнсастваральнай формы ідуць паралельна з усталяваннем новага трэнду ў сучаснай гістарыяграфіі – фармавання «новай імперскай гісторыі». У рамках гэтай парадыгмы аспрэчваецца тэлеалогія разгортвання сусветнай гісторыі як пераходу ад імперыі да нацыянальнай дзяржавы. Пачынаецца пераасэнсаванне імперыі як тыпу дзяржаўнага ўладкавання, дзе ўвасобіўся прынцып трансцэндэнтнага парадку, які ў рэальнасці ажыццяўляўся як адзінства ў шматстайнасці». І аказваецца, што імперыя дазваляла культурную і сацыяльную разнастайнасць і была куды менш рэпрэсіўным інстытутам, чым нацыянальная дзяржава, якая патрабуе ўніфікацыі культуры па адзіным каноне. Як сцвярджае амерыканскі сацыёлаг Крэйг Кэлхун, хоць і робіць абмоўку, што яго словы могуць падацца шакавальнымі для сучасных слухачоў, «вялікія імперыі былі больш талерантнымі да ўнутранай разнастайнасці, чым нацыянальныя дзяржавы» [1, с. 37].

Рэабілітацыя імперскай гісторыі ў нашым рэгіёне ідзе паралельна з наданнем імперскага лоску тым дзяржаўным утварэнням, якім раней такі статус не прыпісваўся – Рэчы Паспалітай і Вялікага Княства Літоўскага. Пераінтэрпрэтацыя гісторыі ідзе не па адпрацаванай канве нацыяналізацыі характару гэтых гаспадарстваў, а праз пошук і аднаўленне тых рыс, якія надаюць каштоўнасць гістарычнай спадчыне гэтых дзяржаў і праектуюцца на сучаснасць: талерантнасць, дэмакратыя, воля. Сыход ад абсалютызацыі нацыянальных рыс спалучаецца з акцэнтаваннем мірнага сужыцця і кааперацыі розных этнічных і рэлігійных груп.

Літоўская «прыватызацыя» спадчыны ВКЛ дапамагла маладой літоўскай дзяржаве сфармаваць цэласную і ўстойлівую гістарычную памяць і дасягнуць кансалідацыі грамадства на падставах этнічнага нацыяналізму. Але чым далей, тым нарастае крытыка гэтага даволі паспяховага нацыяналістычнага праекта з боку мясцовых інтэлектуалаў. Па іх меркаванню, літоўская публічная прастора перанасычана агрэсіўнымі рэплікамі, што прыводзіць да таго, што інтэлектуалы там пачынаюць «задыхацца», па выразу Томаса Венцлавы, які імгненна стаў знакамітым. Прытым што нацыяналізм застаецца ключавым канцэптам для сучаснай літоўскай эмансіпацыі, у ім не вырашаецца праблема спалучэння старога ідэалу шматкультурнай Літвы і крытэраў сучаснай еўрапейскай дэмакратыі. Адпаведна, паўстае задача пераасэнсавання сучасных істытуцыянальных рамак і дыскурсіўных практык нацыянальнай дзяржавы, дзе маглі б спалучацца ідэалы нацыяналізму і шматкультурнасці [2, с. 29–30].

Адным з моцных і нестандартных ходоў у такой сітуацыі стала пераасэнсаванне Вялікага княства Літоўскага як імперскай дзяржавы – у поўнай адпаведнасці з новым тэндэнцыямі гуманітарнай думкі – як вялікага палітычнага ўтварэння, «што кіруе разнастайнасцю». Пачатак такога разумення літоўскай дзяржавы быў закладзены ў працы амерыканскага навукоўца Стывена Роуэла, апублікаванай у 1994 годзе, які ў загаловку сваёй манаграфіі ахрысціў ВКЛ «паганскай імперыяй». Зрэшты, у яго працы імперыя разумеецца пераважна па тэрытарыяльным крытэрыі (па памерах дзяржавы), хоць сфармаванае табу з ужывання гэтага слова ў адносінах да літоўскай дзяржавы было знята [3]. Адзін з найбольш аўтарытэтных літоўскіх гісторыкаў Альфрэда Бумблаускас таксама піша пра апраўданасць ужывання імперскіх катэгорый да гісторыі ВКЛ, сцвярджаючы што «Літва падчас кіравання Вітаўта была найбольш блізкая да тыпу дзяржавы, які можна назваць імперыяй» [4, с. 164]. У тыповым ключы для сучаснага падыхода да новай імперскай гісторыі, дзе імперыя асэнсоўваецца як палітычная арганізацыя, што аб'ядноўвае розныя этнічныя і культурныя формы, апісвае ВКЛ і Ёнас Лаўрынавічус: «Адной з найбольш істотных адметных рыс дзяржаўна-палітычнага і культурнага жыцця гэтага гаспадарства была шматсегментнасць грамадства паводле рэлігійнай, моўнай і культурнай прыкметаў. Спачатку – суіснаванне асобных сегментаў пад эгідай прыярытэту агульнай дзяржаўнасці і агульнага манарха пры шырокай іх аўтаноміі» [5, с. 133]. З этнічнай блізкасці, якая стала падставой для фармавання агульнай дзяржавы ВКЛ, аўтар выводзіць і перспектывы для сучаснасці. Хоць, на яго думку, аднаўленне «даўняй Літвы» у форме адзінага гаспадарства ВКЛ зараз не-

магчыма, але для «нашчадкаў даўніх балтаў» (куды ён залічвае і беларусаў) па-ранейшаму актуальнымі застаюцца задачы аднаўлення ўзаемнай згоды, пошуку мадэлі суіснавання, вызначэння ўзаемных каардынат: як у дыяхронным (гістарычным) плане, гэтак і ў сінхронным (у сучаснасці).

Але найбольш плённа і паспяхова (у тым ліку і на ўзроўні міжнароднага прызнання) спробу апісання ВКЛ як імперыі ажыццявіў літоўскі сацыёлаг Зянонас Норкус. У сваёй працы, абапіраючыся на сучасныя распрацоўкі кампаратыўнай сацыялогіі імперый, ён прапануе разглядаць Вялікае княства Літоўскае ў перыяд да Люблінскай уніі 1569 г. менавіта як імперскую дзяржаву. Ён высювае наступныя аргументы для такога аналітычнага атаесамлення:

1) Пачынаючы з кіравання Альгерда Вялікае Княства Літоўскае было самай вялікай па тэрыторыі дзяржавай у Еўропе.

2) ВКЛ ужывала агрэсіўную і экспансіянісцкую вонкавую палітыку, а кіраўнікі княства мелі цалкам «імперскія» аспірацыі.

3) ВКЛ было шматэтнічнай дзяржавай, якая, тым не менш, мела ўстойлівы этнічны асяродак (прыкладная тэрыторыя Аўкштайты), якую можна ідэнтыфікаваць як метраполію.

4) У тэрытарыяльнай структуры дзяржавы прысутнічалі ўсе структурныя элементы тыповай імперыі: апроч метраполіі, таксама і перыферычныя тэрыторыі, якія знаходзіліся пад непрамым палітычным кіраваннем.

5) Як і «прататып» усіх імперый – Рымская імперыя, якая ўсталявала на сваіх землях *rex romana*, ВКЛ таксама гарантавала *rex lituanica* на шырокіх тэрыторыях, ахоўваючы гандлёвыя шляхі і не дазваляючы палітычнай анархіі. Цікава, што імперыя ВКЛ у разуменні Норкуса таксама мае прамыя сувязі з сучаснасцю: «Імперскі характар ВКЛ і яго набліжэнне да ідэальнага тыпу "першаснай імперыі" лепш за ўсё раскрываецца ў яго здольнасці выклікаць пачуццё настальгіі ў сэрцах нашчадкаў і спрэчкі пра тое, каму яно "насамрэч належыла"» [6, с. 33].

Як геапалітычны рэцэпт для сучаснай Літвы прэзэнтуюе «варварскую імперыю» Гінтарас Бераснявічус, і тут веліч старажытных часоў апасродкуецца праз модус настальгіі: «Павароты гісторыі або лёсу кідалі нас з аднаго стану ў іншы, але гэта не змяняла асновы – мы нацыя, сфармаваная імперскім кіраваннем. Таму Крым, украінскія стэпы, Кіеў, Ноўгарад ды Смаленск, Чорнае мора і Курляндія – гэта тэрыторыі, з якімі пераплятаюцца нашы думкі, ідэалагічныя стэрэатыпы і мадэлі рэальнай дзейнасці. Тут наш дом. Праўда, быў, але ад гэтага настальгія не слабне» [7, с. 217]. Літоўская імперыя малюецца ім як «мяккая» і талерантная, экспансія якой якраз і адбывалася за кошт яе прывабнасці для патэнцыйных «партнёраў», а вынікам стала стварэнне шматнацыянальнай дзяржавы, дзе гутарылі на розных мовах і мірна суіснавалі розныя рэлігіі. Гінтарас Бераснявічус у сучасных геапалітычных працэсах таксама бачыць аднаўленне гэтай мадэлі мірнага суіснавання народаў і рэлігіяў, якое было спачатку ўвасобленае ў Літоўскай імперыі, а потым – у Рэчы Паспалітай. Нягледзячы на тое, што кнігі Норкуса і Бераснявічуса выклікалі таксама і шмат крытыкі, але больш цікавым з'яўляецца тое, што гэтая тэма аказалася надзвычай прыдатнай і для канцэптуалізацыі літоўскай знешняй палітыкі. Імперская спадчына ВКЛ тут экстэнсіўна выкарыстоўваецца для легытымацыі прэтэнзій сучаснай Літвы на рэгіянальнае лідэрства і правядзенне курсу «імперскай палітыкі».

Літаратура

1. Calhoun, C. The Virtues of Inconsistency: Identity and Plurality in the Conceptualization of Europe // Constructing Europe's Identity. The External Dimension / L.-E. Cederman; Ed. by L.-E. Cederman. – London, 2001. – P. 13–25.
2. Donskis, L. Identity and Freedom. Mapping nationalism and social criticism in twentieth-century Lithuania. – London and New York, 2002.
3. Rowell, S.C. Lithuania Ascending: A Pagan Empire within East-Central Europe. 1295–1345. – Cambridge, 1994.
4. Bumblauskas, A. Senosios Lietuvos istorija 1009–1795. – Vilnius, 2005.
5. Лаўрынавічус, Ё. «Даўняя Літва» як чыннік цывілізацыйнай ідэнтычнасці сучасных беларусаў і літоўцаў // Druvis. – 2008. – № 2. – С. 127–135.

6. Norkus, Z. The Grand Duchy of Lithuania in the Retrospective of Comparative Historical Sociology of Empires // World Political Science Review. – 2007. – Volume 3, Issue 4. – Article 4. – P. 1–41.
7. Бераснявічус, Г. Чароўнасць літоўскай імперыі // Druvis. – 2008. – № 2. – С. 217–223.

ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ ПОЛЬСКОМ ОБЩЕСТВЕ В КОНТЕКСТЕ ТРАНСФОРМАЦИИ ПОСТКОММУНИСТИЧЕСКОГО ГОСУДАРСТВА

О.И. Брусиловская

Последние годы продемонстрировали, что в странах, которые в целом завершили переходный период, остаются серьезные политические, социальные и этнонациональные проблемы. Несмотря на большие успехи, Польша продолжает отличаться от Западной Европы. Известный польский социолог А. Рыхард пришел к выводу, что здесь сформировалась «новая институциональная система со своей логикой развития, идентичностью, внутренней структурой, способностью воспроизведения и механизмом связи с окружающим миром. Как правило, эта система обозначается термином "посткоммунизм". Он означает систему, еще не сформированную до конца, не совсем определенную, в связи с чем акцент делается на то, что это система, возникающая после другой, вполне определенной. Исходя из этого, "посткоммунизм" – понятие не нормативное, а описательное» [1, с. 33].

Станислав Ковальчик (Люблинский католический университет им. Иоанна Павла II) отстаивает в своих работах мысль, что любовь к Европе невозможна без любви к Польше [2, с. 89]. Но на деле все оказывается сложнее и любовь к родине легко становится полезной популистам в их борьбе за власть.

Современный популизм представляет собой смесь национализма, консерватизма и ностальгии по социалистическим временам с их гарантированным жизненным минимумом. Польские исследователи относят к современным разновидностям популизма популизм протеста (социальный) и популизм идентичности (национальный). Последний, как писал Э. Налевайко, имманентно присущ Восточной Европе: для большинства популистских организаций в регионе характерно видение государства как собственности доминирующей этнической группы, неприятие гражданского общества, убежденность в необходимости господства вероисповедания, которое присуще большинству населения, недоверие к соседям и институтам либеральной демократии [3, с. 61].

Среди такого рода популистских группировок Польши – «Лига польских семей» Романа Гертыха и «Самооборона Речи Посполитой» Анджея Леппера. В последнее время Гертых старается откеститься от антисемитизма и даже считает это недостатком своего кумира Романа Дмовского. Недавно в Варшаве на территории правительственного квартала был открыт памятник идеологу польского национализма Дмовскому, известному тем, что он требовал выселения евреев... на Мадагаскар. Еще одним примером проявления популизма можно считать официальное предложение в Сейме 46 польских парламентариев накануне Рождества 2006 г. короновать Иисуса Христа как короля Польши. Они ссылались на слова покойного папы Иоанна Павла II относительно того, что Польша призвана очистить Европу [2, с. 88].

Национальные проблемы также не обошли Польшу, вопреки тому, что она является одной из наиболее мононациональных в регионе. Национальные меньшинства в начале XXI ст. составляют здесь лишь 2,5% населения (1 млн. человек). К наибольшим относятся силезцы (173 тыс.), немцы (153 тыс.), белорусы (49 тыс.), украинцы (31 тыс.), цыгане (13 тыс.), русские (6 тыс.), лемки (6 тыс.) [4, с. 20].

В январе 2005 года Сейм принял новый «Закон о национальных и этнических меньшинствах, а также о региональном языке». Согласно ему к национальным меньшинствам отнесены белорусы, чехи, литовцы, немцы, армяне, русские, словаки, украинцы, евреи. К этническим меньшинствам отнесены караимы, лемки, цыгане и татары.

Польские немцы до сих пор безуспешно борются за право сделать немецкий язык вторым административным языком в Силезии. Польша не подписала «Европейскую хартию отно-

сительно региональных языков и языков меньшинств». Немцы обходят эту проблему, помещая немецкие названия улиц и мостов на собственных земельных наделах, что невозможно запретить. Г. Будита-Будзинская считает, что эта борьба имеет глубокий смысл: «Топографические названия являются реальными символами сообщества. Своим они говорят: "Мы существуем, несмотря на неблагоприятные обстоятельства". Чужим напоминают: "Вы на нашей исторической территории"» [4, с. 31].

Сегодня возник еще один новый конфликт, связанный с процессом формирования национальности. Речь идет о силезцах, которые ощущают свою отчужденность и от поляков, и от немцев. Исторически силезцы сформировались путем смешения поляков, немцев, чехов и моравян. Но силезского языка не существует, а территория Силезии разделена между Польшей и Чехией. Таким образом, отсутствуют два важнейших атрибута самостоятельного бытия народа, но субъективное желание самоопределиваться возрастает, процесс национальной идентификации продолжается.

В целом среди меньшинств, чья идентичность остается наиболее ярко выраженной, несмотря на небольшое количество – литовцы, немцы, силезцы, кашубы, украинцы.

Совсем иная картина сложилась с белорусами, которые из меньшинств остаются наиболее пассивными и предрасположенными к ассимиляции. Поляки в сознании местных белорусов продолжают восприниматься как господа, гордые и легкомысленные, пренебрегающие крестьянской работой. Но это порождает и стремление стать «как господин». Если воспользоваться теорией стигматизации социолога Э. Гоффмана (акцентирование социального неодобрения, неприятия), то белорусы стараются припрятать свой стигмат – белорусскость. Они изменяют свои имена на польские, стараются выдать себя за поляков во время обучения в школе, где большинство учителей – поляки. Даже белорусы, которые дома говорят по-белорусски, пишут и читают преимущественно по-польски [4, с. 33]. Похожая ситуация сложилась сегодня и с татарами и армянами.

Вопреки очевидному различию в достижениях Польши и, например, стран Юго-Восточной Европы, ей остается много работать над уничтожением основ национализма и ксенофобии, глубоко укорененных в национальном сознании поляков.

А. Рыхард в своем исследовании новой фразеологии политической жизни пришел к выводу, что институты не возникают на пустом месте, они имеют укорененность в культуре. Относительно Польши, укорененность в ней демократических ценностей остается довольно слабой. Рыхард считает, что здесь формируется новая модель демократии, которая включает в себя элементы популизма, авторитаризма и «демократии большинства» [1, с. 34].

Профессор Познаньского университета М. Жулковский считает, что на поляков продолжает очень сильно влиять далекое прошлое. Именно оно вызывает неуважение к государственной власти, которая в Польше продолжительное время ассоциировалась с иностранными захватчиками. «Поляки, если создают сообщество, то, прежде всего, сообщество "романтического патриотизма", борьбы и самоотверженности, переживаний, символов, а также чрезвычайных массовых манифестаций и выступлений. Зато значительно реже это сообщество "органической работы", повседневной, коллективной, практической, иногда даже рутинной деятельности. Это также связано со слабо развитым этосом работы. В польской культурной традиции работа редко признавалась ценностью, привилегией, источником чувства собственного достоинства, средством выявления творческих устремлений» [5, с. 55].

До 52% поляков даже после 2004 года имеют склонность к авторитаризму. Лишь 10% поляков принимают участие в деятельности институтов гражданского общества, что является наиболее низким показателем в Центральной Европе. Согласно опросу 2005 года 84% поляков больше всего в жизни ценят семейное счастье, 69 – здоровье, 23 – работу, 20 – покой, 19 – веру в Бога, 13 – образование, и только 3% – свободу выражать свои взгляды, 1 – возможность участия в общественно-политической жизни, 1 – благосостояние [5, с. 51]. В целом для Польши характерны склонность к традиционным ценностям и глубокий водораздел между обществом и политическими элитами.

Литература

1. Рыхард, А. Посткоммунизм: Институциональный порядок или хаос // Системные изменения и общественное сознание в странах Восточной Европы. – М., 2008. – С. 33–37.
2. Касанова, Ж. Католическая Польша в постхристианской Европе // Восточная Европа: Национальные культуры в контексте глобализации и интеграции. – М., 2005. – С. 87–90.
3. Лыкошина, Л.С. Нереальное решение реальных проблем (К вопросу в популизме и национализме в Польше) // Национализм и популизм в Восточной Европе. – М., 2007. – С. 55–83.
4. Лыкошина, Л.С. Национальные и этнические меньшинства в современной Польше // Национальные меньшинства в странах Центрально-Восточной Европы. – М., 2007. – С. 20–43.
5. Лыкошина, Л. Поляки об актуальных проблемах внешней и внутренней политики страны // Системные изменения и общественное сознание в странах Восточной Европы. – М., 2008. – С. 49–56.

ПО ТУ СТОРОНУ «ПОСТМОДЕРНА»

М.Я. Мацевич, В.В. Валейтёнок

На данный момент, хотелось бы заметить, постмодернизм может быть понят как своего рода автобиография, интерпретация нашей жизни, связанная с эпохальным кризисом идентичности. Что же представляет собой этот глобальный кризис идентичности?

С одной стороны, постмодернистская идеология предписывает нам действовать и мечтать таким образом, чтобы добиться ситуации, в которой никто не чувствует себя исключенным из общей цивилизации, в которой каждый может быть в состоянии найти язык, подходящий его собственной идентичности и некоторые символы его собственной культуры. С другой стороны, очевиден и трагически прагматичен кризис идентичности.

Методологически фиксируются две решительно противоположных (но не диалектически) тенденции: неопределенности и имманентности, «локализации» и «глобализации». Имеются в виду разные гендерные ориентации, деколонизация, сепаратизм, с одной стороны, и имперские амбиции, парки высоких технологий, СМИ вакцинация, с другой. В целом, «культурный постмодернизм» взял себе за правило мутировать в геноцид постмодерна (свидетелями тому Палестина, Босния, Косово, Сербия, Ирак, Тибет, Гаити и т.д.). «Культурный постмодернизм» повлек за собой метастазы стерильного, манерного китча политкорректности, толерантности, мультикультурализма; смешной, тупиковой игры или просто рекламы СМИ. На вышеописанные процессы, изменения мир и откликнулся таким явлением постмодерн.

Вышеозначенное подводит читателя к выводу о том, что каждый из нас является свидетелем расширения постмодернизма в постмодерн. Неопределенности бывшего постмодернизма превратились в трайбализм (флуктуации диктаторских постколониальных замашек). Хотим мы этого или не хотим, ужасные факты постмодерна вторгаются в нашу жизнь: проблемы диаспор, миграции, беженцы, кризис общечеловеческих ценностей и т.д. Призрак бродит по Европе и миру, но не коммунизма, а «Призрак Идентичности».

Там, где несколько наций живут в государстве с одной доминирующей нацией, и не имеют условий и стимулов для ассимиляции и коллективного самообозначения, доминирующая нация может свое самосознание отождествлять с государственной политикой. Доминирующая нация может обосновывать свою диктатуру органичностью существования, численностью, прагматизмом интересов, исторической целесообразностью. В такой ситуации малочисленные нации также начинают требовать прав на самобытность: школ с национальными языками, свободных публикаций на родном языке; свободы национальных объединений и ассоциаций; утверждения национальной символики, национального телевидения и т.д.

Требование национального самовыражения – одно из актуальнейших требований в проявлении современного национализма. Но данную форму национализма следует отличать от национализма (патриотизма) в рамках государственной политики. Очень часто по отношению к малочисленным нациям мы сталкиваемся не с национализмом, а – с гиперчувствительностью, претенциозностью, инфантилизмом, тщеславием, исторической несостоятельностью. В богатых

государствах с одной доминирующей нацией национализм очень часто может выражаться в навязывании политической элитой «Другим» своих экстремистских решений, агрессивных аксиологи-ческих приоритетов.

Возьмем для примера как явление культуры XX века факт «постмодерна». В сущности, «постмодерн» – это мутация модернистского проекта, вызванная потрясениями XX века, мировыми войнами, антиколониальной революцией в третьем мире, великим противостоянием супердержав. Нельзя не согласиться с Виталием Аверьяновым, научным сотрудником Института философии РАН, автором двух книг, одна из которых посвящена проблеме культурной традиции, другая – историософии России. Постмодерн – это не просто стиль эпохи, это исторически конкретная попытка Запада построить приемлемый для всего человечества порядок, в котором Запад доминировал бы. Постмодерн – мягкая подгонка разных этнокультурных и цивилизационных традиций в рамки великого проекта Нового времени. Это была уникальная попытка вогнать все национально-культурные, все религиозные традиции в одно «стойло». Американский социолог Эдвард Шилз писал, что искусство политики свободы заключается в ослаблении Священной Традиции, но без подрыва формы традиционного мировоззрения. То есть, – аккуратное бережное обращение с *Иным* (в данном случае с Третьим миром, с иммигрантами). Но, по существу, постмодерн – это союз сломленных традиций, сборище подавленных идентичностей под эгидой глобальной постиндустриальной цивилизации.

Согласно работам немецкого феноменолога К. Хюбнера, внутреннее отождествление себя с той или иной нацией и есть национальная самоидентификация. Причем для Хюбнера эта идентификация не есть акт воли или рационального решения, а – судьба. В своих работах он пытался обосновать антропологическую судьбоносную привязанность людей к некоторой нации. Просвещенческая позиция, когда принадлежность к нации отождествляется с «верностью» государственной политике, не есть подлинная национальная идентификация. Человек может формально покинуть Родину, но воспроизвести ее в душе на новом месте. Национальное сознание наличествует всегда, но в латентной форме, а реакция вытеснения этого чувства может привести к тяжелым формам национальных восстаний. «Национальное» может погибнуть лишь естественно, а внешние давления, скорее, усиливают болезненное неприятие чужеродного. Нация понимается как целостность, идентификация с нацией есть одновременно идентификация себя с какой-то жесткой структурой, системой. Мы не можем «отказаться» от нации, даже если нечто в ней не понимаем, не принимаем. Мы автоматически берем на себя как ответственность за нее, так и страдания за грехи. Актуальным примером этому служит проблема коллективной национальной вины. Отождествляя себя с какой-либо нацией, я отождествляю себя не только с ее материальной культурой, формами исторического бытия, но и с ее идеальным, с ее идеологией.

Следуя логике и риторике доктора искусствоведения Института востоковедения РАН города Москвы Ш.М. Шукурова, обычно «Чужое» воспринимается как более мягкое «Другое» или иное, осуществляемое по схеме «Я – Ты», «Мы – Они». Между тем, эта парадигма не редуцируема при обращении к современному белорусскому контексту, где понятие «этноцентризма» превосходит конкретные онтологические рамки культуры. Аксиология «Чужого», «Другого» кардинальным образом изменяет свой ценностный статус, порой нивелируя привычную парадигму «чуждости» и «другости», утверждая необъятность границ «своего».

Форсировано урбанизирующийся мир обладает рядом существенных характеристик. Не выпадает из этого ряда и Республика Беларусь. Мир этот антропоцентричен, или, еще точнее, «этноцентричен». Антропоцентричность «ментального мира» может быть осмыслена настолько широко в пространстве, насколько это позволяет делать географический обзор отреставрированных реструктурированных зданий, памятников, городов на территории Беларуси. Нельзя не принимать во внимание и долговременную актуальность многочисленных разноязыких и разновременных легенд, сказаний, закрепляющих образ «власти» в истории рожденного ею макропространства белорусской культуры.

Насильственно, искусственно плюралистически «персонифицированный» мир современной Европы, как и мир белорусской культуры, это – мир, реальность которого основывается

на парадоксальном убеждении в его сверхреальных, фантастических признаках. Идеологическое единство европейцев, как и сплоченность белорусского народа, есть единство пред «законом», «политическим дискурсом», что на самом деле и есть рукотворное воплощение философии жизни мэра, министра, канцлера, президента. Таким образом, изменяется направленность художественного мышления граждан. Политиками, как и философами, выстраивается новое пространство мысли, соответственно, вводятся новые принципы овеществления смысла. Мы можем видеть постоянно фактически непрекращающуюся семантическую и эпистемологическую проработку «властного пространства» в тесной сопряженности с характером его образа. Загадочность, фантастичность и опасность этого пространства обусловлены статусом его олицетворителя (правителя, идеолога, пророка): только он способен охватить это пространство в единстве обозначенной самости, «дружести» и чуждости.

«Пространству белорусской власти» свойственно постоянное устремление к расширению своих границ, границ онтологической сферы. У выбранного «хронотопа» не существует границ своего, ибо чужое, другое – это то, что еще просто не успело войти в «этноцентрированное, персонифицированное белорусское пространство», пространство «открытой идентичности». М. Фуко такое пространство называл «гетеротипичным», то есть, вмещающим в себя множество пространств и измерений, которые абсолютно несовместимы по отношению друг к другу.

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ТВОРЧЕСТВЕ Н.А. БЕРДЯЕВА

О.В. Щупленков

Проблема поиска сущности национальной идеи в эмиграции «первой волны» рассматривалась через осмысление таких форм восприятия русского жизнеустройства, как «душа народа» (И.А. Ильин), «дух народа», «характер народа» (Н.О. Лосский), «национальный характер» (Н.А. Бердяев), «народный характер» (Б.П. Вышеславцев), которые постоянно присутствовали в историческом развитии гуманитарной научной мысли и относятся к так называемому примордиальному подходу при изучении этносов. Одним из проблемных вопросов являлся вопрос о нации, национальной идентичности.

В последнее время при рассмотрении вопроса о национальной идентичности традиционно обращаются к работам Н.А. Бердяева, которого, по его собственным словам, больше интересовала проблема духовного становления России как национального государства, в религиозном умопостижении образа русского народа, его идейном творчестве [1, с. 204].

Н.А. Бердяев предлагал подразумевать под национальным характером индивидуальные качества отдельных представителей нации, устойчивые во времени и историческом пространстве и детерминированные природными и историческими факторами, проявляющиеся не только в нравах, поведении, образе жизни и культуре, но и в ее исторической судьбе. Опыт революции, гражданской войны и эмиграции укрепил его в мысли, что для русского национального характера его родовой чертой являются сочетание и совмещение противоречивых, антиномичных начал. В его работах выявляется два уровня существующих противоречий: национальные и индивидуальные. С одной стороны, Н.А. Бердяев утверждал апологетичность русского народа, его беспомощность в государственном строительстве. С другой стороны, российское государство обладает самым гипертрофированным политическим мироустройством, где государство и бюрократия превращены в орудие политики. Русский народ обладает поистине вселенским бескорыстием и жертвенностью, но в то же время, Бердяев подчеркивал и присутствие национализма, стремления русифицировать другие национальности. Проявление русского эгоизма и высокомерия. В русском национальном характере органично сливаются две взаимоисключающие идеи. Одна идея объединяет поиск правды и абсолютного Божественного провидения. Это проявляется в философском осмыслении жизнеустройства под эгидой горестно-печального раз-

мышления. И тут же, Бердяев заявляет о всеобъемлющей лености русского народа, его покорности судьбе [2, с. 5].

В своем творчестве Н.А. Бердяев, по мнению В.В. Зеньковского, философски многогранно ставит задачу синтеза национального и индивидуального, но вступает в глубокое противоречие с осмыслением антиномичности русского национального характера, его бескорыстным стремлением подвергать себя всевозможным духовным испытаниям [3, с. 114].

Можно отметить, что Н.А. Бердяев явился тем респондентом, который и внес в западное общество понимание загадочности русского человека. Конкретика, фактологичность отечественной истории интересовали философа в контексте историсофского понимания бытия исходя их аксиологических парадигм духовного построения жизненной модели.

Н.А. Бердяев рассматривал понятия «национальный дух» и «национальный характер» основополагающими в судьбе общества. В то же время общество может «перевоспитать» национальный характер [2, с. 7, 41]. Национальный дух, по мнению ученого, является Божьим замыслом, что первично по отношению к бытию, иррационально в своей основе. Такой подход можно определить как критический идеализм. Мысли Бердяева о Боге и Божьем замысле, на наш взгляд, свидетельствуют о совмещении в понимании философа внутреннего состояния человека и божественного начала в нем самом [2, с. 233, 242].

Понимание национального характера ученым носит характер антиномичности, противоречивости. Он писал о наличии огромного количества тезисов и антитезисов данного понятия [4, с. 12].

Особое значение Бердяев придает анализу природно-географического, коллективно-родового и традиционного начала в развитии русского национального характера. По образному выражению ученого, земля – это «национальная плоть», защищающая человека от опасностей и невзгод. В ответ русский человек, относится к стихии земли пассивно, не пытаясь облагородить и «оформить» ее. «Почти смешивает и отождествляет он свою мать-землю с Богородицей и полагается на ее заступничество» [2, с. 67].

Однако Бердяев подчеркивал приоритетное значение коллективно-родового начала в развитии национального характера и в судьбе России. Так проявляется двойственность и противоречивость философских суждений ученого. Коллективизм, по мысли Бердяева, имеет несколько разновидностей. Есть коллективизм «духовный», за ним будущее. Но есть и другой тип – «безответственный», родовой коллективизм, характерный для русского человека. «Русскому человеку труднее всего почувствовать, что он сам – кузнец своей судьбы» [5, с. 278].

Ученый видел и положительные стороны в русском традиционном коллективизме. В отличие от людей западной цивилизации, русские более склонны к общению, устойчивым социальным связям [6, с. 236].

В становлении и развитии русского национального характера, по мнению философа, большое значение приобретает традиционно-бытовое начало. Он отрицал наличие в русском обществе среднего класса, который организовывал бы межличностные связи, создавал бы опору предпринимательству и развитию культуры. Вместо этого – беспричинная тоска и безудержное веселье, «ангельская святость» и «звериная низость». Искреннее желание близости к Богу и православию, а также сохранение традиционных обрядов, в нем Н.А. Бердяев видел положительные стороны – в отсутствии жажды наживы в русском национальном характере, а также в наличии раскрепощенной свободы мещанского образа жизни [7, с. 12].

Образ жизни, по мнению Бердяева, значительно сказался на «изначальной русской экзистенциальности мышления» [6, с. 238]. Русским свойственны такие черты характера как личностное опереживание, сентиментальность, открытость и доброжелательность.

Путь дальнейшего развития России Бердяев видел в конструктивном контакте между Востоком и Западом, в сближении наций и культур, во взаимном обогащении и преобразовании духовной жизни. В то же время философ предупреждал: «духовные силы России не стали еще имманентны культурной жизни европейского человечества» [7, с. 3, 4]. Сам ученый негативно относился к западноевропейскому прагматизму, к «духу буржуазности», которым она пропитана. Он предполагал наличие другой эпохи, более совершенной в духовной сфере. При продви-

жении к этому совершенству необходимо будет преодолеть «русскую докультурность». «Дисциплинируя» себя для достижения общемировых культурных канонов Россия должна сохранить свой независимый русский дух. «На почве буржуазной культуры Россия, к сожалению, никогда не будет талантлива» [8, с. 524].

Н.А. Бердяев избегал отождествления понимания России как «подсознания Запада». Но когда речь идет о «женственности» русского национального характера невольно ученый проводил аналогию Востока с Западом. «Русский народ не хочет быть мужественным строителем, его природа определяется как женственная, пассивная и покорная в делах государственных, он всегда ждет жениха, мужа, властелина. Россия – земля покорная, женственная» [2, с. 47].

Литература

1. Бердяев, Н.А. Русская идея: Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья: в 2 т. – М., 1994. – Т. 2.
2. Бердяев, Н.А. Судьба России. – М., 1990.
3. Зеньковский, В.В. Русские мыслители и Европа. – М., 1997.
4. Бердяев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990.
5. Гройс, Б. Россия как подсознание Запада // Параллели (Россия – Восток – Запад). Вып. 1. – М., 1991.
6. Бердяев, Н. Самопознание. – М., 1990.
7. Бердяев, Н. Душа России. – Ленинград, 1990.
8. Бердяев, Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989.

К ВОПРОСУ О НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ТВОРЧЕСТВЕ М.О. ГЕРШЕНЗОНА

Ю.С. Севенко

В результате глобализации социально-экономических и политических процессов в мире современное человечество столкнулось с проблемой кризиса национальных культур, преодолеть который на данном уровне оно пока не может. В связи с этим, одним из главных вопросов становится поиск национальной самоидентичности. Определенную актуальность этот вопрос приобрел в конце XX века на постсоветском пространстве.

В данном контексте особый интерес сегодня приобретает интеллектуальное наследие М.О. Гершензона. Известный исследователь русской общественной мысли XIX века Михаил Осипович Гершензон прошел эволюцию от узко национального к гражданско-патриотическому сознанию.

Политическая ситуация начала XX века оказала непосредственное влияние на смещение интересов М. Гершензона в сторону истории и культуры еврейского народа. Занимаясь проблемами русской культуры, вращаясь в ее кругах, М. Гершензон всегда ощущал себя евреем. Поэтому национальный вопрос, ставший, ключевым в русской философской мысли рубежа XIX–XX веков для мыслителя это не просто теоретическая проблема, а сфера личных переживаний.

Целый ряд философов обращается к истории и религии евреев, к анализу их места в жизни России. При этом одни видят в еврейском вопросе не только национальную, но и религиозную проблему (Вяч. Иванов, Д. Мережковский). Другие понимают национальность как проблему историческую, проблему конкретной культуры (Н. Бердяев). Но, несмотря на все их стремления проникнуть внутрь еврейства, они являются лишь внешними наблюдателями, оценивающими ситуацию с позиции человека, принадлежащего к другой культурной традиции. М. Гершензон, в отличие от своих товарищей по перу, видит суть еврейского вопроса изнутри. Что такое процентная норма, черта оседлости, беспокойство за судьбу близких во время погромов, антисемитские выходки он знал не понаслышке, так как «родился в самой гуще южного еврейства» [1, с. 230].

Национальность воспринималась Гершензоном сквозь призму общечеловеческого. Именно в этом проявился его подход к «еврейскому вопросу». Вопрос национальной идентич-

ности был повернут им в русло метафизической проблемы личности. Согласно Гершензону, нация – не механическое сцепление личностей, а некая умопостигаемая индивидуальность, имеющая единую волю и свое особенное предназначение в мире. Реальной в истории является личность, которая наделена свободой. Историю творит не нация, а личность, которая наделена возможностью творить. Только в свободной личности, способной развиваться, формируется и крепнет национальное самосознание. «Национальность же в человеке имманентная, стихийная, Божья сила: поэтому мы можем спокойно забыть о ней: она сама за себя постоит» [2, с. 496].

Побудительным моментом для Гершензона в осмыслении вопросов еврейской культуры стала беседа с еврейским поэтом Бяликом, которая состоялась в апреле 1917 года. Об этой встрече мыслитель вскоре писал брату: «Вчера вечером Яффе привел к нам Бялика... И так скажу: много я видел замечательных людей, но такого большого, как Бялик, еще не было за нашим столом» [3, с. 491]. Эта беседа, сохранившаяся в записи Фриды Яффе, иллюстрирует два полярных взгляда на судьбу еврейского народа.

У каждого из коммуникантов существует идеальная модель еврейской культуры. В концепции Бялика ярко выражена идея начала. По его мнению, евреи несколько раз завершили свой исторический путь по окружности: исход и возвращение в Палестину, каждый раз, давая другим народам свою культуру и свои идеи. В этом судьба, «миф» еврейского народа, оплодотворение чужих народов идеями, теми соками, которыми еврейский народ был напоен у себя на родине. В связи с этим, символика изгнания и родины, оседлости и скитальчества идет через все еврейские обычаи и письменность [4, с. 314]. Таким образом, у Бялика цикличность культуры осмыслена в рамках мифологического сознания, поскольку происходит постоянное возвращение евреев по кругу к Палестине.

Гершензон строит свою концепцию из иудаизма. Его историко-философская гипотеза о будущем еврейского народа опирается на прошлое. Он также разрабатывает свою мифологию, согласно которой еврейский народ последовательно и необратимо проходит ряд стадий на пути к всепоглощающей трансцендентальной духовности. То есть главное в человеке, по мнению Гершензона, – это его духовность, которую он характеризует как стойкую культурную ценность. Еврейство движется по оси времени из состояния с максимально детерминированными национальными внешними и внутренними чертами к состоянию полного освобождения от всех этих черт «по пути к свободе и до свободы». Гершензон предлагает свой идеальный тип еврейской культуры. Он исходит из того, что история еврейского народа не только разительно отличается от истории других народов, но печальна и сложна. Предназначение еврейского народа мыслитель видит в его бездомности и скитании. Чем больше еврейство дробится, тем более оно внутренне сплачивается.

По мнению Гершензона, вся история рассеяния – это непрекращающийся спор двух волей в еврействе: человеческой и сверхчеловеческой, индивидуальной и народной. Непостигаемый дух народа двигал его изнутри и определял его судьбы. В скитании он находит ментальные корни еврейского народа. Так еврейство веками отрывается от территории, от языка своей культуры. Любые «корни», любая стабильность в положении евреев губительны для них – весь мир служит им лишь гонением. Внедряясь в землю, человек легче всего прирастает к месту. Поэтому еврейский народ стал народом подвижных профессий, народом ремесел, торговли, обмена. Непостижимый дух народа двигал его изнутри и определял его судьбы. У народа осталась только религия и с нею рожденное чувство национального единства. Это единство он находит в чувстве единения и отчужденности от других народов, в желании отрешиться от всего неизменного.

Согласно Гершензону, национализм бессознательно есть в каждом, а цель человека стараться быть сильным, свободным и полным духа, тогда в каждом этот национализм будет высокого качества [2, с. 475]. Вместе с этим Гершензон понимает национализм как неприемлемый атрибут рационализма, одного из слагаемых современной цивилизации. История цивилизации превратила народное чувство из органического и мистического элемента в сознательный инструмент. По его мнению, национализм был злейшим врагом еврейства, а в России – главной причиной еврейского угнетения. Выход Гершензон видит не в сионизме как еврейском нацио-

нализме, а в дальнейшем самообнаружении внутренней сущности еврейского народа или, если пользоваться терминологией М. Бубера, в «обновлении еврейства».

Для Гершензона главным является стремление к свободе духа. Поэтому необходимо отказать от национальной идеи, от еврейского национализма, чтобы получить абсолютно полную свободу движения во всех смыслах, под которой он понимает свободу духа.

Следовательно, определяющим для Гершензона стал интерес к внутренней и независимой жизни духа. Его интересует универсальный элемент – внутреннее «ядро» личности, свободное от конфессиональных, национальных и идеологических форм. Подтверждением этому являются его слова: «В нашей душе борются две воли – личная и родовая: будь же личностью» [2, с. 496]. Таким образом, центральной в философии культуры Гершензона, является мысль о космически-правильном поведении человека как непреложном условии его благоденствия. Ее суть сводится к свободе личности и ее деятельности на благо других и общества в целом.

Литература

1. Переписка В.И. Розанова и М.О. Гершензона. 1909–1918 / Вступ. ст., публ. и коммент. Проскуриной В. // Новый мир. – 1990. – № 3. – С. 215–235.
2. Гершензон, М.О. Судьбы еврейского народа // Тайна Израиля: «еврейский вопрос» в русской религиозной мысли конца XIX – первой половины XX веков. – СПб., 1993. – С. 468–495.
3. Гершензон, М. Письма к брату // Избранное: в 4 т. – М., 2000. – Т. 4. Тройственный образ совершенства. – С. 357–521.
4. Копельман, З. Комментарий к одному письму М.О. Гершензона // Вестник еврейского университета. Сер. История. Культура. Цивилизация. – 2000. – № 4. – С. 311–320.

2.3. АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

РАЗНООБРАЗИЕ КУЛЬТУР И МЕЖКУЛЬТУРНЫЕ КОММУНИКАЦИИ

В.В. Позняков

Функциональная идентичность культур. В рассмотрении проблемы, обозначенной в названии статьи, будем исходить из определения общего основания, на котором существует отличное. Такой базой теоретического анализа будет функциональная идентичность всех культур, независимо от того, идет ли речь о культуре великосветского салона при дворе Людовика XIV или о культуре австралийских аборигенов.

Функциональное сходство культур означает, прежде всего, то, что каждая культура призвана удовлетворять трем видам потребностей, оправдывающих ее существование:

1) сущностное назначение конкретной культуры заключено в ее призвании обеспечивать существование общности, т.е. совокупного носителя;

2) культура должна поддерживать интеграцию в общность новых поколений без срыва культурной преемственности;

3) каждая культура, функционируя в своем сущностном параметре, только при его сохранении обеспечивает единство ее носителей и, развиваясь в режиме преемственности, сохраняет в своем развитии социально необходимое, транслируемое вначале в традиционных формах, а затем посредством не только традиционных форм, но и специально формируемых институционально-организационных структур.

Отмечая сущностное назначение культур, мы должны указать и на пределы их функционального сходства. Жесткая схема необходимости той культуры, которая является витальной для общности, то есть *своей*, ее «репрессивность», вызывающая у носителей «неудовольствие культурой» (З. Фрейд) находит свою компенсацию в структурном и содержательном разнообразии культур – обстоятельстве, которое должен учитывать любой, кто хочет интегрироваться в ту или иную культуру. Как заметил М.К. Петров, в одном типе культуры, чтобы быть признан-

ным, «нужно плясать, в другом сочинять миф, в третьем писать статью, – но в любых типах попытки воздействовать на закодированную в массиве знания систему обстоятельств идут через фрагменты, этот массив образующие» [1, с. 34]. Именно благодаря структурному и содержательному разнообразию отдельные культуры сохраняют свою самобытность и динамику в пространстве и времени, вступают в коммуникации друг с другом.

Вырабатывая различные программы жизнедеятельности, отношений и поведения носителей, каждая культура выполняет свои функции своим собственным путем. Различия достигаются за счет несходства структурного и содержательного характера. Здесь уместна аналогия с языком: в функциональном отношении все языки схожи, но потребность в общении, хранении и трансляции социально необходимого культурно-цивилизационного опыта они удовлетворяют по-разному. Функция реализует себя в процессе и в материале. Она исполняется каждой культурой в исторически сложившихся условиях и на различном культурном и цивилизационном материале, выработанном в ходе истории и актуально переработанном, коль речь идет о межкультурных влияниях.

Если убрать деятельностный и коммуникационный параметры культуры, то останется лишь ее омертвевшее тело. Следовательно, функция самосохранения и воспроизводства общности каждой культурой в конкретных обстоятельствах, точнее, во *внутреннем контексте* самой культуры и во *внешних контекстах* межкультурного взаимодействия осуществляется по-разному. Открытые культуры по определению динамичны в своем развитии, приобретая свойства универсальности. Культуры интровертные более осторожны к заимствованиям и консервативны. Однако каждая конкретная культура в чем-то тяготеет к универсальности, а в чем-то к локальности. Такая избирательность, присущая преимущественно суверенным культурам, по своему отражает разномасштабные социокультурные процессы на ряде уровней: универсальном, культурных миров, региональном, локальном, – а также в пространствах культурных ойкумен. Известный французский социолог, основатель Центра исследований социальных движений в Высшей школе социальных наук (Париж) Ален Турен пишет: «В самом деле, культура одновременно всегда имеет масштаб универсальности и масштаб партикулярности. Если мы настаиваем только на различиях, мы окажемся в мире некоммуникабельности, иногда безразличия или чистой толерантности, но чаще всего в ситуации войны богов и насилия» [2, с. 307].

Структурно-содержательные и семиотические аспекты разнообразия культур. В принципиальном плане структура представляет собой динамическую сторону культуры. Структурная подвижность культуры (ее вариативные формы) складывается на основе сущностной функции и призвана удовлетворять ее в меняющихся внутренних и внешних условиях, что особенно характерно для нашего времени. В контексте межкультурного взаимодействия структурная динамика отвечает необходимости адаптации культуры к внешним условиям для выполнения своей основной функции. Именно такое предназначение структуры конкретной культурной целостности влечет за собой, во-первых, общеструктурные изменения; во-вторых, определяет структурные и содержательные изменения в отдельных элементах в соответствии с функциональной ролью каждого из них в общей системе данной культуры; в-третьих, существенно влияет на отношения элементов друг с другом; в-четвертых, обуславливает характер и границы внешних контактов ее подсистем.

В идеальном плане все подсистемы внутри культурной целостности пребывают в состоянии взаимодополнительности при относительной функциональной независимости. Так, например, назначение традиционных форм культуры состоит в том, чтобы отбирать, сохранять и транслировать, прежде всего, социально признанное и в особенности необходимое для сохранения общности. В этом случае нерелексивность традиции оказывается защитным механизмом против внутрикультурной эрозии плохо продуманными модернизационными мерами. В ситуации профессиональных – т.е. специально созданных – институтов эта функция элемента при его сущностном назначении в общей структуре культуры начинает подвергаться сильнейшему влиянию субъективного фактора, что и получило, в частности, выражение в разработанных А. Модем доктринах трансляции культуры: демагогической, догматической, эклектической (культуралистской) и социодинамической [4, с. 303–328].

Итак, при структурном анализе культуры мы выделяем, во-первых, критерий ее организации по отношению к сущностному назначению и внешним условиям существования; во-вторых, фиксируем место каждого из элементов относительно целостной системы культуры и определяем их частно-функциональное содержание; в-третьих, различаем один элемент от другого в субстанциональном, функциональном, семиотическом отношении; в-четвертых, определяем его отношения (связи и их типы, зависимости от внешней среды). Отсюда выделяется функциональная значимость элемента культуры, его место в общей – сущностной – функции культуры, что во многом определяет не только его функциональные, содержательные, но и динамические параметры.

В этой связи, оставаясь на платформе внутриконтестуального рассмотрения конкретной культуры, важно обратить внимание на содержательные различия культуры как на уровне ее структурных элементов, так и ее целостности.

В составе культурной целостности формируемое содержание подсистемы всегда отвечало, прежде всего, функциональному призванию культуры и месту конкретного элемента в составе целого. Так складывались содержательные целостности культуры и ее подсистем, отвечающие сущностному назначению каждой культуры в конкретных обстоятельствах ее функционирования. Увлекательная исследовательская задача состоит в том, чтобы проследить, как содержание и предметное наполнение культуры народа или другой общности постепенно выходило за рамки непосредственно утилитарной функциональности и уступало место духовным формам жизни. Эволюция культур при сохранении материальных основ жизни свидетельствует о том, что мир задан человеку, помимо материального потребления, также и ценностным, т.е. духовным образом.

В современной культуре *содержательные* аспекты транслируемых форм – мифологические, художественные, религиозные, философские, моральные и другие – могут не носить характер практической, тем более исторической необходимости, а быть привнесенными другой культурой, выражая устремления последней. Это получает выражение в разнообразных модусах межкультурного взаимодействия: экспансия и вытеснение в территориальном и содержательном планах одной культуры другой, ассимиляционные процессы, различные формы аккультурации. Возникают культуры кентаврического типа, т.е. почти утратившие исходные этнокультурные основания. Их место занимают цивилизационные элементы исходных культур. Они определяют как новые внутренние контексты функционирования и развития кентавр-культуры, в различной степени отвечающие ее внутренним потребностям, так и адаптивное отношение такой культуры к внешним контекстам культурно-цивилизационного развития. Выходцы из таких культур в своем большинстве практически никогда не адаптируются к принимающей культуре на уровне глубокой идентификации, даже будучи гражданами соответствующего государства. На этой почве нередко возникают бунты, в которых архетипические и сакральные формы этноса на какое-то время духовно подпитывают солидарность, в т.ч. и трайбалистского типа.

Процессы диверсификации, ведущие к устойчивым фиксированным различиям, происходят и в *семиотической* сфере культуры. В чем это выражается? Прежде всего, в полиглотичности современной культуры, т.е. в растущем многообразии вторичных знаковых систем. Эдуардо Портелла, философ, писатель и литературный критик, профессор Федерального университета Рио-де-Жанейро пишет по этому поводу: «Уже невозможно размышлять о культуре, не принимая во внимание сложность образов и языков, с которыми сталкиваются индивиды и общество, нередко в состоянии раздражения» [2, с. 324–325].

Этот процесс происходит на фоне исчезновения естественных языков, численность которых, по оценкам ЮНЕСКО, убывает высокими темпами. Можно предположить, что уменьшение количества естественных языков в какой-то мере компенсируется за счет растущего разнообразия вторичных семиотических структур. Процессы интенсивного новообразования вторичных семиотических систем активно происходят в искусстве, в науке и других духовных формах культуры: в современном мифотворчестве, в жизнедеятельности крупных религиозных конфессий, определяющих целые культурные миры, а также в региональных, относительно замкнутых традиционных и новорелигиозных образованиях, в политике, экономике. Не являются

исключением здесь и философские системы.

Богатство средств выражения неизбежно сказывается на текстообразовании. Здесь мы отмечаем две тенденции. Первая фиксирует упрощение текстовых структур. Это неременная предпосылка стандартизации и массивификации культурного процесса как на уровне производства предметных форм культуры, так и в сфере их потребления. Данная тенденция отвечает основным характеристикам «демагогической доктрины» с ее критерием – «наибольшее удовлетворение наибольшего числа» потребителей, – а также «догматической доктрине» как «частному случаю предыдущей системы» [4, с. 304, 307]. Вторая тенденция фиксирует усложнение текстопостроения, что получает свое выражение в культурном синтезе, своеобразной и приближительной аналогии междисциплинарного синтеза в области науки, включая и философию. Внутри реального многообразия текстовых структур отмечаются также диверсифицирующие процессы, в частности преобладание культуры факта и событийности над концептуальностью; ломка строгих структур текстообразования и формирование неопределенных по структуре текстов; однонаправленная диффузия как проникновение элементов иных культур в пространство данной культуры. Таким образом, постоянно образуется новый семиотический материал для текстовой реконструкции адресатом, конкурирующим с автором.

Определяя разнообразие культур в семиотическом аспекте, обратим внимание на тенденцию умножения культурно-коммуникативных потоков. Специфической реакцией это становится осознаваемая опасность, о которой предупреждал Ю.М. Лотман, а именно: значительная часть населения, питающаяся духовной пищей со стола фабрики-кухни массовой культуры, утрачивает способность к пониманию аутентичных культур. Массовая культура стала универсальным языком общения не только деиндивидуализированных субъектов (о них писали К. Ясперс, Ю. Хабермас, Э. Фромм), но и «белых воротничков», части художественной и научной интеллигенции. В культуре такого типа они находят «отдохновение от трудов праведных». Вместе с тем, складываются относительно замкнутые субкультурные образования, язык которых усиливает эзотеричность «посвященных».

В условиях диверсификации культурных потоков возрастает роль философско-культурологического теоретического знания как метаязыка самоописания динамики современной культуры, не позволяющего ей в сознании мыслящего индивида окончательно распасться на изолированные культурные локусы. В таком контексте объективно возрастет роль академических институтов не только как первопроходчиков в области фундаментального знания, но и как хранителей кодов, позволяющих вскрывать культурно-коммуникативные процессы, анализировать и предлагать сценарии культурно-цивилизационного развития стран и народов.

Однако разнообразие культур и полиглотические тенденции делают актуальным не только философско-культурологическое знание как теоретическую узду, удерживающую мировую культуру от *фрагментационных процессов*. В культуре остается пока недоступное для усилий ее разрушителей убежище: архетипические основания. Наличие общекультурных архетипов предупреждает и предохраняет общечеловеческую культуру, равно как и отдельные культуры, от разрушения и превращения, как писал О. Шпенглер, в чисто этнографический материал. Это не исключает спекулятивные трактовки и использование архетипов. В таком контексте возрастает потребность в культурных трансляциях, соответствующих «культуралистской доктрине»: представлять в трансляционном секторе «системы знаний, гуманитарную культуру в широком смысле слова», давать «хорошую выборку... более общей человеческой гуманитарной и гуманистической культуры», «социокультурную таблицу как слепок с совокупной культуры мира», «универсальную энциклопедию» как «память мира» [4, с. 312, 313, 314].

Специфическим признаком современной социокультурной динамики являются межкультурные коммуникации. По определению они в идеале должны представлять относительно равноправные отношения культур. Однако в реальном воплощении межкультурные коммуникации предстают в форме двух взаимодополняющих тенденций: 1) межкультурные коммуникации как объективный процесс; 2) межкультурные коммуникации как специально направленный процесс. Обе, как правило, подрывают этнические корни культурной идентификации и нередко приобретают формы культурной экспансии. Как отмечает Эле Бежи, тунисский писатель и уче-

ный в области «антропологии деколонизации»: «Чем больше культуры смешиваются, тем больше они передают потребность в чистоте» [2, с. 317]. Отдельно укажем на диалог культур как продуктивную модель межкультурной коммуникации.

Национальная культура в контекстах коммуникации. В принципиальном плане диалог культур ведет к их взаимообогащению при условии, что в коммуникативный процесс вовлечены достижения культур. Однако в действительности межкультурная коммуникация как процесс взаимодействия культур представлена не только образцами. Она отражает реальные процессы, происходящие в культуре, безотносительно к их качественным параметрам. С этих позиций мы исходим, характеризуя национальную культуру, в которой отчетливо обозначают себя несколько контекстов: 1) внутренние коммуникации в пространстве национальной культуры; 2) внешние коммуникативные контексты национальной культуры; 3) взаимосвязь внутренних и внешних коммуникаций.

Внутренние коммуникации представлены как относительно самостоятельные культурные поля, пока мало между собой соприкасающиеся. В содержательном и функциональном плане важно обратить внимание на то, что именно транслируется – с учетом того, что культурные трансляции должны воспроизводить, как писал А. Моль, «социокультурную таблицу» национальной культуры. Вместе с тем, культурная картина мира также должна найти адекватное выражение на экране национальной культуры.

Речь, разумеется, не идет лишь о развлекательной функции культуры. Напротив, в условиях инновационного развития нашей страны национальная культура, признавая самоценность любой культуры, должна ориентироваться на ретрансляцию *достижений* мировой культуры, ее лучших образцов во всех сферах жизнедеятельности человека. При такой организации культурных связей национальная культура, рассматриваемая во внутреннем контексте, должна актуализировать в трансляции, прежде всего, свои *собственные образцы*, распределенные по всем секторам культурной трансляции, в особенности СМИ. Достижения национальной культуры должны быть явлены взыскующему взору ее носителей.

Заметим, что в своих рассуждениях мы далеки от национально-радикалистских трактовок культуры: «культурный идеализм» может скрывать разрушительные идеологические намерения. «Не следует думать, что монокультурная принадлежность является достаточным залогом хорошего политического управления, – пишет Эле Бежи. Приверженность к одной традиции не защищает нас от бесхозяйственности, исключительности или несправедливости наших соотечественников. Культурного братства недостаточно для того, чтобы управлять гуманными способами согражданами. Наши культурные симпатии ни в коей мере нельзя смешивать с нашими политическими добродетелями» [2, с. 312].

Поскольку национальная культура должна сама отбирать из прошлого и настоящего мировой культуры образцы, то это предполагает принципиально иную модель организации деятельности трансляционного сектора. Он должен, по нашему мнению, придерживаться преимущественно «культуралистской» и «социодинамической» доктрин, в своей взаимодополнительной связи «превращая культуру в мощнейший фактор развития личности, общества, страны, государства, воздействуя на эволюцию культуры в соответствии с той или иной ("прогрессивной" или "консервативной") установкой» [4, с. 320]. В действительности, ситуация выглядит несколько иначе. Средства массовой информации, телевидение в частности, функционируют, в целом, по модели массовой культуры, будучи не слишком разборчивыми в транслируемой продукции. Преобладание развлекательного сектора не компенсируется доктриной реального разнообразия культурного опыта, который должен быть явлен в своих образцах, учитывая возможности трансляционной сферы.

Рассматривая взаимосвязь контекстов национально-культурных коммуникаций, мы должны признать потенциально весьма продуктивные возможности национального развития, основанного на достижениях отечественной и мировой культуры. Однако здесь легко впасть в опасное противоречие, которое резюмируем в вопросе: если мы будем ориентироваться на достижения мирового культурно-цивилизационного опыта, то не угрожает ли нам отставание по принципу апорий Зенона? Может получиться так, что инновационный процесс, основанный на

заимствованиях, законсервирует собственную творческую инициативу. Пока мы будем перенимать и внедрять достижения, их разработчик уйдет далеко вперед. Получится, что заимствование будет накапливать отставание.

Посмотрим на проблему с другой стороны. Дабы «Ахилл догнал черепаху», необходимо таким образом организовать коммуникативный и культуротворческий процесс, чтобы он работал на опережение относительно достигнутого. Сделать это на основе лишь внедрения в практику мировых достижений недостаточно. Необходимо формировать в пространстве своей культуры такие культуротворческие механизмы, применение которых позволило бы раскрыть продуктивные возможности достигнутого уровня как материала для разработки инновационного продукта. Отсюда объективно возрастает роль философского знания в единстве всех его элементов и функциональных сторон. В таком контексте вопрос английского философа М. Томпсона не кажется риторическим: возможно культура, как и идентичность отдельного человека, «не определяется физическими границами места обитания, но составляет часть более широкой сети?» [3, с. 114]. Полагаем, что самобытная идентичность белорусской национальной культуры сохранится и укрепится, если она творчески использует возможности сети межкультурных взаимодействий.

Национальная философия как фактор развития. Национальную философию мы здесь не рассматриваем только с позиций воплощения духа нации в философской мысли. Если выступать со строго культурологических позиций, то национальная философия предстает не только как форма общественного сознания, но как сложная семиотико-семантическая, субъектная и организационно-институциональная структура. Следовательно, при таком понимании она есть специфический сегмент национальной культуры, с необходимостью репрезентирующий не только область чистой мысли, но и целостное культурное явление, коррелирующее с любой другой философской системой в ее культурологическом прочтении. Отсюда вытекают, как минимум, два следствия: 1) национальная философия должна содержать в себе сущностную функцию, структуру и содержание национальной культуры; 2) национальная философия должна демонстрировать и поддерживать сущностную функцию национальной культуры средствами самой философии. Следовательно, участвуя во внутреннем культурно-коммуникативном процессе в аспекте указанной сущностной функции, философия раскрывает свои мировоззренческие, дескриптивные, аналитико-синтезирующие, проективные и прогностические возможности.

Отдельно выделим методологические ресурсы философского знания. Ими определяется актуальное призвание философии в национальном культурно-цивилизационном контексте: выступать метапредметным и методологическим фактором инновационного развития. Такой статус философия обретет только при условии, если она сама заявит о своих возможностях, сама станет феноменом, точнее, явлением общественного сознания, сама сделает себя культурным достоянием нации. Придерживаясь такой ориентации, национальная философия будет функционировать как активный фактор цивилизационного развития с явно выраженным инновационным вектором.

Второй аспект рассмотрения национальной философии состоит в определении ее как участника межкультурных коммуникаций. Необходимость вступать в контакты с другими философскими культурами не нуждается в дополнительном обосновании. Однако здесь следует преодолеть комплекс собственной вторичности, что в качестве предпосылки имеет актуализацию духовного наследия нации в философском и, в целом, культурном опыте. Необходимо также исследовать зарубежную философию не только с точки зрения ее мыслительного содержания, но и с позиций опыта организации философской деятельности. Тем более, что в западноевропейских странах наметилась тенденция более органичного сопряжения философского знания с проблемами социального, естественнонаучного, технического развития. Анализируя процессы слияния старейшего в Германии технического университета в г. Карлсруэ (основан в 1825 г.) с Исследовательским центром Карлсруэ и их преобразование в Институт технологии г. Карлсруэ, к сфере деятельности которого относятся «системотехника и технология производства; информация, коммуникация и организация; прикладные науки о жизни; земля и окружающая среда; материя и материалы... и влияние на общество (включая взаимодействие науки с

обществом)», В.С. Стёпин делает вывод: «Таким образом, с одной стороны, университеты, сливаясь с чисто исследовательскими организациями, все больше приобретают вид исследовательских университетов, а с другой – усиливается их ориентация на потребности рыночной экономики в плане подготовки специалистов, а не на внутренние идеалы научного исследования» [5, с. 166].

Для нас представляет в этой связи практический интерес опыт функционирования философии как резервуара идей, методов, методик, социокультурных практик, ориентированных на позитивное развитие конкретных секторов научного исследования. Важно посмотреть на механизмы генезиса философских систем и концепций как программ социокультурного развития. Наконец, принципиально значимым является анализ механизмов актуализации, трансляции и коммуникаций различных философских систем, их перевод на уровень индивидуального сознания – вначале интеллектуально-элитарного, а затем практического, – и, следовательно, деятельности. Подчеркнем здесь необходимость опережающего и предвосхищающего отношения философского сегмента национальной культуры как к содержанию других философий, так и к опыту приложения философии к реальной практике национального социокультурного развития.

Литература

1. Петров, М.К. Язык, знак, культура. – М., 1991.
2. Où vont les valeurs? Entretiens du XXI siècle. – Édition UNESCO / Albin Michel. – 2004.
3. Tompson, M. S'initier à la philosophie. – Paris, 2009.
4. Моль, А. Социодинамика культуры. – М., 1973.
5. Стёпин, В.С. Рецензия на книгу: Г. Бехманн. Современное общество, общество риска, информационное общество, общество знаний // Вопросы философии. – 2010. – № 7. – С. 165–167.

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ДИАЛОГ В ГЛОБАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ

С.А. Данилевич

В глобализирующемся мире бытие индивида проблематизируется огромным числом разнородных влияний, претендующих на абсолютный максимализм своих значений, что зачастую ведет к кризису мировоззрения. По мнению В. Хесле, основными причинами такого мировоззренческого кризиса в современную эпоху можно считать «отрицание символов, распад коллективной памяти, представленной традициями, а также утрату веры в общее будущее, дисгармонию между описательным и нормативным образами себя, прерывность в истории, несоответствие между представлением культуры о самой себе и ее образами в других культурах, наконец, чувство неполноценности относительно более совершенной культуры» [1, с. 121]. Все перечисленное усугубляется тем негативным влиянием, которое современная технология способна оказывать на индивида. Результатом часто становится отказ от традиционных моральных ценностей, признание значимости которых определяет становление человека в качестве зрелой личности. Дополнительной проблемой для формирующейся личности стал возросший уровень организации общественного производства, когда люди уже не видят для себя главной жизненной цели в улучшении условий труда и его оплаты, препоручая организацию этой части их жизни мощным, но анонимным силам. Так, по мнению Г. Маркузе, «причина страданий, крушений надежд и бессилия индивида – высокопроизводительная и эффективно функционирующая система, которая предлагает ему лучшие условия жизни, чем когда бы то ни было» [2, с. 90]. Расплачиваться же индивиду приходится отказом от активного действия по устройению своей судьбы, так как, по меткому выражению Маркузе, «ответственность за организацию его жизни теряется в целом, в "системе", в общей сумме институтов, определяющих, удовлетворяющих и контролирующих его потребности» [2, с. 90].

В этих новых условиях стандартизации, унификации явлений и смыслов, личность, или, вернее, индивид, претендующий на это звание, сталкивается как с труднейшей задачей самоидентификации среди однообразно существующих себе подобных, так и с проблемами лич-

ностного творческого роста, утверждения себя в свободном порыве реализации своих креативных и когнитивных потенциалов. Сейчас появляется широкая возможность моделирования собственного бытия, его видов и концептов, что вытекает из самой организации социальной действительности в информационном обществе и обеспечивается интерактивностью и виртуальностью социального бытия. От индивида, живущего в стремительно виртуализирующемся мире, требуется осуществлять не только личный мировоззренческий выбор, но и создавать свой собственный вариант картины мира, непрестанно ее совершенствуя и преобразуя. В свете синергетической парадигмы развития науки оформляется новое видение мира в информационную эпоху. По выражению И. Пригожина, «вырисовываются контуры новой рациональности, к которой ведет идея нестабильности» [3, с. 51]. Организация порядка в беспорядочном мире оказывается во многом зависимой от человека, способного находить новые принципы организации деятельности. Развитое воображение, свобода мышления, мировоззренческая смелость и стремление к непрерывному саморазвитию становятся необходимыми качествами современного человека. При этом немаловажное значение имеет отношение индивида к моральным ценностям – как традиционным, так и вновь создаваемым личностью в общении с другими людьми. Таким образом, в современном глобальном обществе оказывается востребованной личность, которая способна творить новую реальность и формировать систему мировоззренческих отношений к этому новому миру и другим людям – *креативная личность*.

Характерная для сознания человека современной эпохи «мозаичность» в понимании смысла культуры во многом обусловлена спецификой развития информационного общества. Так, А.В. Ханкевич считает, что эта «фрагментированность обусловлена не только общепризнанной ситуацией постмодерна и попытками науки рационализировать мир, но и использованием цифровых технологий, которые работают в "разрядном" режиме и все окружающее "разбивают на единицы и нули"» [4, с. 94]. Новые технологии, развитие средств массовой коммуникации расширяют потенциалы современного человека, позволяя ему получать огромное количество необходимой ему информации вкупе со средствами ее обработки и практического использования. Однако это становится порой непереносимым испытанием для воли многих людей: техника околдовывает их, лишает не только способности к критическому осмыслению получаемой информации, но и подавляет их волю, подменяя реальный мир некоей иллюзией, которая принимается с радостью. Интернет и виртуальная реальность давно уже занимают значительное место в жизни общества, определяя во многом представления о смысле бытия и предлагая определенные способы общения с другими людьми. Так в современном мире уходят границы между различными культурами, странами, способами мышления и действия. Глобальная сеть создает у человека видимость единства мира и предполагает наличие у него особого отношения к миру, которое по своей сути является отношением космополита, приветствующего плюрализм ценностей, слитых в едином информационном потоке. Это позволяет примирить экзистенциальные и аксиологические противоречия субъектов диалога и способствует развитию в человеке его собственно человеческих качеств – таких, например, как стремление к творческому осмыслению, преобразованию наличного бытия; желание взаимности в отношениях с другими людьми и реализации самой возможности живого человеческого общения с целью морального совершенствования себя и других. С другой стороны, легкость в получении информации и преобразовании виртуального мира способна затруднить как самореализацию индивида в творчестве. Помимо этого, возникает проблема определения того круга ценностей, которые наряду со значимыми потребностями индивида играют решающую роль в процессе выстраивания конструктивных ориентиров деятельности современной личности. Эти основополагающие ценности личности задаются культурной традицией, имеющей глубоко диалогическую природу. И здесь представляется актуальным подход Ю. Хабермаса, который с позиций «этики дискурса» видит перспективы поиска средства решения указанной задачи на пути диалогического взаимодействия: «Потребности интерпретируются в свете культурных ценностей; и так как последние всегда являются составной частью intersubjectively признанной традиции, пересмотр ценностей, дающих основание для интерпретации потребностей, не может быть делом, которым монологически распоряжались бы отдельные индивиды» [5, с. 107]. Иначе говоря, для

определения ценностных оснований личностного бытия насущной является необходимость вступать в *мировоззренческий диалог*, который представляет собой двустороннюю смысловую связь между субъектами – сторонниками различных мировоззренческих ориентаций и аксиологических предпочтений. Итогом такого диалогического взаимодействия станет синтез ценностей культурной традиции и личных склонностей субъектов диалога и появление в результате индивидуализированной интегральной системы мировоззренческих оснований деятельности современной творческой личности.

Литература

1. Хесле, В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. – 1994. – № 10. – С. 112–123.
2. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества. – М., 2003.
3. Пригожин, И. Философия нестабильности // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46–52.
4. Ханкевич, А.В. Информатизация – основа социальных трансформаций // Грядущее информационное общество / А.А. Лазаревич [и др.]. – Минск, 2006. – С. 76–96.
5. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем.; под ред. Д.В. Складнева. – СПб., 2000.

ПРОБЛЕМЫ И ПРОТИВОРЕЧИЯ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНОГО РАЗНООБРАЗИЯ ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕГОСЯ ПРОСТРАНСТВА

В.А. Самкова

Современность заново определяет логику анализа исторического развития европейского общества. Характер и облик современного общества в целом формируют три важнейших процесса: инновации, модернизация и глобализация. Сегодня глобализация интерпретируется нами не только как расширение границ. Основными признаками глобализации, на наш взгляд, являются: всесторонность как «многоаспектность»; массовость или «демократичность»; планетарность – «глобальность» в собственном смысле; спонтанность или «самопроизвольность, самоорганизация»; хаотичность или «неупорядоченность интеграционных процессов, наличие в них случайных флуктуаций». Глобализация определяет факторы, критерии дисбаланса в отношениях человека с окружающей средой. В проблемном поле глобализации явно определились угрожающие тенденции неконтролируемого роста численности населения в странах периферии, что усиливает в европейском пространстве процессы миграции и эмиграции. Пределы истощаемости природных ресурсов и смертельная опасность гонки вооружения выявляет серьезную опасность для поступательного общественного развития и дальнейшего существования жизни вида *homo-sapiens* на планете, в целом. Сегодня очевидными становятся экологические проблемы, они тесно связаны с другими противоречиями планетарного масштаба. Дисбаланс в отношениях общества и природы, человека и общества, достигший предельно допустимых значений, а также фрагментарность морально этических норм и ценностей, раздробленность человечества перед лицом глобальных проблем стали очевидны для целого ряда специалистов, что позволяет нам рассматривать глобализацию в гносеологическом, аксиологическом и праксиологическом аспекте.

Глобализация характеризуется в целом не структурами, а процессами, «потоками», которые, могут изменить направление вектора развития многоликой цивилизации. Трансформационные процессы глобализации протекают в *трехмерном социетальном пространстве*, осями которого служат: 1) уровень человеческого потенциала обществ как макросубъектов и макроакторов саморазвития и трансформации; 2) легитимность и динамизм социально-групповой структуры, позволяющие обществам успешно реализовать свой потенциал; 3) эффективность институциональных систем, проявляющаяся в способности политических, правовых, экономи-

ческих, социальных и иных институтов направлять энергию индивидов, организаций и групп в творческое социально-конструктивное русло [2, с. 84]. Соотношение положения разных обществ в *трехмерном социетальном пространстве* позволяет более обоснованно оценивать их динамизм, жизнеспособность и конкурентоспособность.

Сегодня нам не представляется возможным объяснить всю сложность мировой обстановки исключительно экономическими причинами. Глобализация, связанная с интеграцией человечества шире и глубже, чем того требуют нужды хозяйствования. Перед лицом глобальных вызовов велика вероятность борьбы идей солипсизма и рациональности [5, с. 177–180]. Солипсистские ценности противоречат собственной цели и ведут к дисфункциональному обществу, где люди не могут работать совместно ради общей цели. Человечество способно двигаться в направлении того, что Макс Вебер называл «сущностной рациональностью», то есть к рациональным ценностям и рациональным целям, достигаемым посредством коллективных и разумных целей. В условиях потери общего основания ценностей и потери доверия индивид оказывается перед новым определением своих прав. При отсутствии доверия к другим он доверяет только самому себе. Сегодня глобализационные процессы охватывают все социальные, культурные, экономические и политические сферы, при этом глобализация не столько формирует единый мир, сколько способствует усилению его фрагментарности и в конечном итоге представляет собой продукт «индивидуализированного» общества [1, с. 23]. В то же время в процессе глобализации индивид обретает качества социотехнического субъекта, а индивидуализация оказывается мнимой, она выступает новой формой одиночества массового человека. Где личностное пространство индивида захвачено технологической реальностью. Массовое производство, распределение и потребление товаров и услуг требует всего индивида, индустриальная психология уже не ограничивается территорией производственных помещений.

Многообразные процессы интроекции отработаны до механической реакции. Результатом их является не приспособление, а *мимезис*: непосредственная идентификация индивида со своим обществом как целым. Эта «автоматическая идентификация, характерная для примитивных форм сообществ», говорит Маркузе, она по-новому выступает в глобализирующемся социокультурном пространстве [3, с. 119–144]. Поток благ и услуг, производимых техногенной цивилизацией обрушивается на индивида, перед тотальным потреблением невозможно устоять. Арсенал предписываемых отношений и привычек, духовных и эмоциональных реакций связывают потребителей с производителями, формируя, таким образом, единое целое. Товары поглощают людей, манипулируют ими, они производят ложное сознание индивида, который становится невосприимчивым к собственной лжи. *Индоктринация* перестает быть рекламой, она становится стилем жизни, препятствуя качественному изменению. Так возникает образец «одномерного мышления и поведения», в котором идеи, стремления и цели, трансцендирующие, согласно своему содержанию, существующей универсуму языка и действия, либо отбрасывается, либо редуцируется до понятий этого универсума. Они по-новому определяются рациональностью данной системы и ее количественными показателями» [3, с. 131–133].

Одномерное мышление индивидов систематически поддерживается политическими и экономическими институтами, включая поставщиков массовой информации. Их языковой универсум полон гипотез, которые сами себя поддерживают и которые, непрестанно и монополистически повторяемые, становятся гипнотическими дефинициями и стереотипами, таковыми дефинициями являются *свобода и прогресс*. Масс-медиа образуют особое расширение человеческого бытия за счет событий, которым человек становится свидетелем. В глобализирующемся пространстве возрастает количество и скорость обработки информации, что влияет на характер индивидуального и группового общения. Объем информации переполняет жизнь человека, возрастает доля неосмысленной или излишней информации. При одновременном количественном заполнении сознания объемом информации возникает ситуация смысловой пустоты или «трансцендентальные иллюзии», понятие которой ввел И. Кант. В результате чего человек отождествляет реальность с тем ее срезом, который освещается масс-медиа. События становятся виртуальной приправой в «малом» мире человека. Масс-медиа способствуют неограниченному расширению поля человеческого опыта, «разрыву горизонта опыта, нарушая его есте-

ственный ход и строй» [4, с. 318].

Сегодня представления о новых глобальных социальных, культурных системах являются актуальными в философском и социологическом анализе. Качественные изменения этих систем будут зависеть от того, что и кем предполагается предпринять ради блага глобального целого. Глобальное общество будет разумно и свободно в той мере, в какой оно будет организовано социальными институтами и будет поддерживаться и воспроизводиться, существенно новым, историческим субъектом. Возникает необходимость конструктивного взаимодействия мирового сообщества в «масштабе всей планеты» для решения общечеловеческих задач в условиях «целостного мира». Глобализм определяет не только социально-политическую, экономическую стратегию, когда люди должны действовать экономически целесообразно, обеспечивая себе гарантии безопасной жизнедеятельности, глобализм формирует новую парадигму *глобального этоса*. Несмотря на сохранение противоречий современного мира и коренные различия государств мирового сообщества, сегодня в процессе глобализации современному обществу и индивиду необходимо реализовывать социокультурные интеграционные процессы по реализации условий коэволюции и формированию глобального этоса. Ральф Дарендорф строил свои выводы на наблюдениях, убеждающих последователей и нас, в том числе, что последовательные прогрессивные изменения в самом характере труда являются основой для освобождения человека от необходимости ежедневной работы и расширения поля свободного времени и шансов самореализации. Питирим Сорокин также видел будущее как возвращение от господствующей «материалистической ментальности» к «идеалистической ментальности». По авторитетному мнению Э. Гидденса сила современности заключается в том, что она сама содержит в себе «механизм самоисправления».

Формирование новой картины мира в условиях глобализации включает в качестве важнейшего компонента коммуникативную и культурную компетентность индивида. *Межкультурная коммуникация* в условиях глобализации представляет собой форму межкультурного диалога, в процессе которого все культуры оказываются втянутыми внутрь глобального коммуникативного пространства. Для успешного развития глобального общества необходима смена мировоззренческих оснований. Новое поколение интеллектуальной элиты, на наш взгляд, должно не просто ориентироваться на глобальные ценности, но обладать креативным потенциалом, готовностью к непредвзятому диалогу, обладать чувством справедливости, не позволяющим использовать этот потенциал ради отстаивания привилегированного положения «своего» общества. Современное общество и современный человек просто обязан планомерно выстраивать, настойчиво формировать новое мышление, иной образ жизни и соответствующие им стратегии выживания. В будущем эволюция будет определяться не выживанием сильнейшего, а выживанием мудрейшего. Становление личности в новой природо-социо-культурной среде возможно на основе синтеза традиции, как воссозданного духовно-практического опыта поколений и новации как системы нового знания и опыта. Сегодня у мирового и европейского научного сообщества имеется возможность осмысления природы и сущности человека как главных причин всех глобальных проблем и трудностей. Человеку всегда было свойственно мысленно осваивать мир, в котором он живет, строить представления о нем. Но никогда прежде в систему представлений о мире, выходящем за пределы наглядного опыта, не включался поток актуальных мировых событий, это стало возможным в эпоху развития глобальной системы коммуникации. Сегодня, чем более скоростными становятся ее средства, тем более насыщенной оказывается информационная картина мира. Скорость передачи информации не только ускоряет время жизни человека, но радикальным образом воздействует на экзистенциальную структуру его бытия и перемещает центр тяжести в сторону «постматериалистических» ценностей. Сегодня нам необходимо по новому определять роль и ценность сферы производства информации, компьютерных технологий интернета.

Литература

1. Бауман, З. Глобализация. Последствия для человека и общества. – М., 2004. –

2. Заславская, Т.И. Социальные трансформации в России в эпоху глобальных изменений / Т.И. Заславская, В.А. Ядов // Глобалистика как область научных исследований и сфера преподавания; под ред. И.И. Абалгазиева, И.В. Ильина, отв. ред. Т.Л. Шестова. – М., 2009. – Вып. 2.
3. Маркузе, Г. Одномерный человек // Американская социологическая мысль: Тексты; под ред. В.И. Добренкова. – М., 1996.
4. Фролов, А.В. Масс-медиа и информационная экология человека / А.В. Фролов // Глобалистика как область научных исследований и сфера преподавания; под ред. И.И. Абалгазиева, И.В. Ильина, отв. ред. Т.Л. Шестова. – М., 2009. – Вып. 2.
5. Фукуяма, Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции. – М., 2004.

СПЕЦИФИКА ЕВРОПЕЙСКОГО СПОСОБА МЫСЛИ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ИЗМЕРЕНИИ

М.А. Дидык

Современность, которую мы сегодня имеем – это время на рубеже эпох. Переход от одного типа существования к другому, качественно трансформированному, обновленному, сегодня, сопряжен с рядом процессов идентификационного, информационного, инновационного, институционального характера выводящих на общесоциальную основу единого пространства – пространства общечеловеческой культуры.

Проблематика культуры и через ее призму сам феномен культуры не прост и не однозначен. Эпоха, которую принято называть эпохой глобализма, это как раз то время в истории и культуре, когда потенция общечеловеческой коммуникации выходит на уровень социальной потребности. Обнаружив свою ограниченность, незащищенность, уязвимость человек попадает в круг проблем, нарушающих его существование и функционирование. Перед человечеством, представленным совокупностью обществ разного типа и уровня, встает вопрос о дальнейшей динамике его жизнедеятельности. Общечеловеческие проблемы вызывают к «размыванию» границ, к объединению социально-культурных конгломератов и формированию единого глобального пространства на диалоговой основе.

Сегодня, когда исследование проблем культуры разворачивается в межкоммуникационном, межцивилизационном, типологическом ключе, выходя на историческую сцену глобального мира, тем более актуальны материалы и разработки отечественных «предвестников» прошлого столетия, а именно – М.К. Петрова.

Речь о европейском способе мысли или способе социального кодирования. Европейский тип социального кодирования (универсально-понятийный), связан с разделением и дифференциацией труда, в результате которого физический труд и умственный труд получают разные наполнения и представляются разными потоками. Такая дифференциация представляет «расщепление субъекта деятельности» – коллективного или индивидуального, прежде единого, на «программирующую и исполнительную составляющие, каждая из которых институционализируется, становится социально значимой и социально санкционированной ролью индивида». Результат расщепления – «*субъект-субъектное отношение*» – играет особую роль первоначала «в зарождении, становлении и развитии европейского кодирования», принципом которого является: «один разумно движет, оставаясь неподвижным, другой разумно движется, оставаясь неразумным».

Субъект-субъектное отношение в древности, есть отношение принципом которого является «*делай, как я*» – во-первых, а во-вторых, по принципу «один объясняет, а другой понимает или исполняет». Европейский тип субъектно-субъектных отношений заключен не в новизне, а в «функциональной нагруженности, социальной значимости как ключевой структуры социального кодирования». Потому что, с одной стороны, в кодировании, «для выстраивания знаковых иерархий целостности», используются как простые, так и сложные отношения, где они, выстраиваясь в цепочку, сопрягаются с «инстанционной» асимметричностью «высшего» и «низшего».

А, с другой, само кодирование «ориентирует начальный член цепочки на всеобщее, так что любые цепочки при их левом (или вертикальном) надстраивании замыкаются на общий начальный член всех цепочек, который представляется личным или безличным вечным знаком – началом, богом, верховной инстанцией». Такое кодирование обладает устойчивостью информационного канала как в трансляционных, трансмутационных, так и «смешанных» режимах.

Институционализация субъектно-субъектных отношений, как «ключевая структура социального кодирования», в европейской организации, объясняется наличием «нестандартных» ситуаций, не поддающихся устоявшейся типизации и, следовательно, не имеющих возможность транслироваться в качестве сложившегося навыка социокодом программы. Однако в европейском очаге наряду с нестандартными ситуациями остаются и ситуации стандартные, что не означает «полного крушения наследственного профессионализма», и тем самым связывает его с традиционным основанием, где имеет место почва наследственного профессионализма.

С XVIII–XIX вв. «нестандартное» начинает преобладать над «стандартным». Наличие «нестандартного» продвинуло европейскую социальность к отклонению от нормы как таковой. Здесь стали социально значимыми понятия «галанта», «уникальности», «оригинальности», «автора», «плагиата», которые для традиционного способа существования, по меньшей мере, оскорбительны.

Спецификой европейского кодирования является постоянное присутствие «группы универсальных навыков», заменивших навыки профессиональные, транслируемые через семейные контакты из поколения в поколение, традиционного кодирования. Здесь важным моментом является «жизнь сообщества». Универсальные навыки представляют человека не только как профессионала (традиция), где свобода его действия неограниченна и полна, а как разностороннего индивида, где он и гражданин, и воин, и ремесленник. Такую разносторонность М.К. Петров определяет «двусоставностью формулы европейца», акцентирующей то на частной, то на всеобщей составляющей. Расчлененность человека наступает в момент его усреднения, т.е. коренится в идее всеобщего человеческого существования, всеобщего равенства. Здесь, для традиции, свобода прекращает свое существование, а для «отклонения» – только по-настоящему начинается.

Путь к науке методом «проб и ошибок», осуществляемый в исторической плоскости перешел в плоскость осознанную, рациональную, теоретически подготовленную. Если ранее он был измерим столетиями и тысячелетиями, то теперь – «суммой структурных изменений в социокоде, и прежде всего в механизмах трансляции социальности, передачи ее от поколения к поколению». В отношении стран европейского очага из поколения в поколение воспроизводится «научная психологическая установка», «одержимость приложением», «мания и навык приложения» – в этом их уникальность, особенность. Таковы врата в развитость в современном смысле, где под развитостью понимается владение наукой как инструментом власти над природой и собственным будущим. Поэтому основной проблемой трансплантации науки на другие очаги, сопряжено с устойчивой и массовой трансляцией «одержимости приложением, манией и навыком приложения».

Для европейца эти черты приняли свое отчетливое очертание тогда, когда в его душу пустили корни тривий и квадривий, «неустрашимые из нашей системы образования». Они есть путь к науке, который должен пройти каждый, как европеец, так и неевропеец. «Без них невозможно сформировать, увести в подкорку научную психологическую установку – тот самый привычный для европейца, но отсутствующий в других очагах культуры критический взгляд на происходящее, то самое умение все представлять под формой и на фоне вечности, ту самую способность в трудную минуту хвататься не за голову, а за логарифмическую линейку». «Семь свободных искусств», с которыми Европа связала свою судьбу, дали возможность человеку раскрепоститься, искать выход и преодолевать сумму сложившихся и унаследованных обстоятельств, иметь и отстаивать свое мнение. Сложившегося таким образом человека переделать и перестроить уже нельзя, и с таким человеком уже не может произойти ничего нечеловеческого.

Так или иначе, но мир опытной науки, всегда будет миром знания, «лишенного отметок единичности, пространства и времени», вечным и неизменным (сотворенным), до тех пор, пока

он «использует постулаты контактного взаимодействия, соразмерности причин и действий» ради эксперимента, «опыта-демонстрации» и приложения.

Для подтверждения общечеловеческих параметров и выявления диалоговой основы необходимо обновление информационной базы, связанное с отсеиванием ненужного, устаревшего, потерявшего смысл, актуальность и значимость, и выводящим на модернизацию глобального пространства. Включаясь в процесс глобализации, характеризующийся тотальными преобразованиями и реконструкциями, Россия встает на путь собственного модернизирования. Такой переход от традиционного существования к современному, все с новой и большей силой раскручивает универсальный механизм способа социальной жизни, в условиях возможности и допустимости научной динамики.

Литература

1. Петров, М.К. Язык, знак, культура. – М., 1991.

ЕВРАЗИЙЗМ КАК СТРАТЕГИЧЕСКИЙ ПУТЬ РАЗВИТИЯ В ДИАЛОГЕ ВОСТОК–ЗАПАД В УСЛОВИЯХ СТРАН СНГ

С.А. Золотухин

В последнее время не вызывает никаких сомнений то, что одной из теоретических основ бурно развивающейся российской, казахстанской геополитик стали идеи евразийства, базирующиеся на теории этногенеза Л.Н. Гумилева [1].

Сегодня очевидно, что Казахстан в процессе своего председательства и в преддверии саммита ОБСЕ в Астане поставил перед мировым сообществом ряд серьезных философских вопросов относительно продолжения и развития диалога Восток-Запад, которые сегодня схематично можно сгруппировать в пять возможных вариантов развития ситуации [2].

Первая проблема заключается в том, является ли современный развивающийся мир азиатских государств, государств Востока неким запаздывающе-догоняющим продолжением развитого мира европейских государств Запада или современный Восток отличается от Запада не только в количественном, темповом и историческом отношении, но и в качественном, принципиальном плане?

Второй ракурс выражен в том, что историческая непохожесть Востока и Запада вытекает из разного понимания смысла жизни, из разного восприятия ее философии. И если это так, то методология подхода к исследованию восточных и западных обществ будет существенно отличаться. Значит ли это, что не все параметры развития западных стран следует слепо переносить на развитие восточных, будут ли они противоречить сложившейся культурной традиции, питая почву для хантингтонского «столкновения цивилизаций».

Третий вариант связан с выбором восточными странами модели развития: будут ли азиатские государства строго следовать капиталистическому пути, трансформируясь по западному образцу, либо просто будут «доразвиваться», «переваривать» капитализм внутри своей восточной идентичности, оставаясь восточными государствами по существу?

Четвертая спектр фокусируется на том: возможен ли синтез восточных и западных традиций. Если «да», то как это будет выглядеть в международной политической интерпретации на международной арене? Если «нет», то что такое «азиатский путь» и каковы основные положения «азиоцентризма»?

Наконец, вообще возможен ли политический компромисс между Востоком и Западом, между Европой и Азией? Возможна ли континентальная система безопасности, о чем заявляет Казахстан? Способен ли Казахстан стать объединителем континента и за какое время? Способен ли Казахстан разработать общую методологию «схождения» Востока и Запада? Способны ли мы разработать и реализовать «принцип единства» Евразии?

Нам ближе четвертая версия возможного развития событий. Интеграция народов через

сохранение политической независимости и этнической уникальности современного государства – единственно разумная и цивилизованная формула мирного развития евразийского пространства. Новая идея казахстанского понимания евразийства в отличие от традиционного не фокусируется на отсекании себя от Европы, а наоборот, в активном контактировании с Западом на новом межгосударственном и межрегиональном уровне. Логическим продолжением этого видения явились разработка и принятие РК государственной программы «Путь в Европу». Вероятно, во многом, именно поэтому РК рассматривается в глобальном аспекте и как азиатская, но и как европейская держава также.

Особое внимание на современном этапе следует в этом контексте отнести даосско-конфуцианскому мировоззренческому пониманию развития Китая и всех остальных, не поддающихся под влияние Китая стран, например, той же России или Казахстана. Равно как и развития философии внутренней политики Поднебесной. Необходимо также рационализировать представление о метафизике ислама вплоть до конкретных политических и социально-экономических мероприятий, поскольку многие события последних лет настойчиво напоминают нам о теории «столкновения цивилизаций», того же ислама и атеизма на примере событий в Синьцзяне в июле 2009 года [3].

Что касается Казахстана и России, то у этих государств на данном этапе могло бы возникнуть немало исторических претензий друг к другу. Но реалии диктуют свои условия – США, НАТО, вряд ли будут защищать Казахстан от Китая. Следовательно, ключевым содержанием казахстанско-российских отношений может быть на сегодняшнем этапе только сотрудничество.

Необходимо усиление обеспечения постоянного присутствия Казахстана в российском информационном поле. В сознании россиян должно прочно закрепиться, что Казахстан – это серьезный прецедент независимости. Проблему такого рода стереотипов опасно как преувеличивать, так и недооценивать: именно их существование открывает порой дорогу авантюристическим политическим проектам и лидерам соответствующего типа. В новейшей истории Казахстана и России такого рода казусы, увы, тоже имели место. Весьма уважаемый эмигрант-диссидент А.И. Солженицын и бывший алмаатинец В.Ф. Жириновский в свое время внесли немалый «вклад» в расшатывание добрых отношений двух стран и народов, предлагая отторжение северо-восточных областей РК и присоединения их к РФ. К счастью, эти отношения выдержали испытание на прочность.

Модернизационный евразизм – концепция политико-социального, территориально-регионального духовно-культурного, этнопсихологического развития социума, или группы социумов (например, России и Казахстана), подразумевающая установление идеи рациональности, разумности, прагматизма общности их совместного сосуществования, конвергенции. Она базируется как на историко-политическом, так и на сегодняшнем событийно-модернизационном феномене функционирования их локальных, пограничных хозяйств, коллективно-соседского проживания и деятельности на все том же едином евразийском пространстве. Его задача учесть вызовы открытого современного давления глобализма, атлантизма, как и других концептуальных территориальных, этнических, технологических прецедентов и противопоставить им идею самобытности цивилизационного факта существования прецедента современного евразизма в противовес концепциям западноевропейской, американской, дальневосточной, островной, береговой и пр. идей о тотальности только этих возможных цивилизационных феноменов.

Литература

1. Гумилев, Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Л.Н. Гумилев. – М.: Айрис-пресс, 2000.
2. Казахстан – это данность, а не историческое недоразумение: Казахстан за неделю [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.regnum.ru. – Дата доступа: 01.03.2011.
3. Золотухин, С.А. Социально-политическая этноконфликтология: теоретический и прикладной аспекты (на примере июльских 2009 г. событий в г. Урумчи, СУАР, КНР) // Становление демократии на постсоветском пространстве: проблемы и перспективы: материалы междунар. науч. конф. 21–22 мая 2010 г. / Университет имени Месропа Маштоца. – Нагорно-Карабахская республика, 2010. – С. 110–116.

ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК СУБЪЕКТ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Н.С. Щёкин

Восточнославянский мир – особая цивилизация, существование которой в мировой истории неоднократно ставилось под сомнение и которой в современном общественном процессе, осуществляющемся по сценарию глобализма, отводится место периферии. Осознание этого факта порождает у восточнославянских народов потребность в изменении стратегии глобализации, которая учитывала бы традиционные для них ценности и идеалы.

Во-первых, это традиционные экосоциальные ценности. Эти ценности, предполагающие уважительное и бережное отношение к природе и, вместе с тем, отражающие стремление не только приспособиться к ней, но и изменить ее, являются своеобразным «мостиком» между «покорительской» стратегией цивилизации Запада и традиционалистским «вживанием» в природу цивилизации Востока. Осуществлявшийся в работах русских «космистов», в концепциях биосферы В.И. Вернадского и коэволюции человека и природы поиск гармонизации отношений между ними свидетельствует о значимости для восточнославянской цивилизации экосоциальных ценностей.

Во-вторых, это культурно-исторические ценности, которые также имеют непреходящий характер и являются системообразующими элементами восточнославянской цивилизации. Они придают ей неповторимый характер и тоже могут служить связующим звеном между цивилизациями Запада и Востока. Основанием для этого является их синтетическая природа, способствующая преодолению ригоризма ценностных установок, как Запада, так и Востока.

Среди социально-культурных ценностей восточнославянской цивилизации особо выделяется ценность коллективизма как установки на гармонизацию интересов личности, коллектива и общества в целом. Достижение этой гармонии – фундаментальная проблема и было бы самонадеянно утверждать, что в развитии восточнославянской цивилизации она была однозначно решена. В ее прошлом известны периоды доминирования общинного, затем общественного, над индивидуальным и личностным началами. Но и в этом случае в общественном мнении, художественной и философской литературе существовало понимание неестественности или, как минимум, проблемности таких отношений. Отметим, что как в западной, так и в восточной философско-культурологических традициях осмысления данной проблемы оппозиция личностного и коллективного начал жизни общества вплоть до новейшей истории рассматривалась как естественное явление.

Практически все русские философы исходили из невозможности противопоставления духовных интересов индивида и социума, осознавая, что лишь в их дополнении и взаимопроникновении только и может состояться личность. Наиболее отчетливо это проявилось в творчестве В.С. Соловьева, отмечавшего, что «общество есть дополненная или расширенная личность, а личность – сжатое, или сосредоточенное, общество». Подобная позиция характерна и для Н.А. Бердяева, напрямую связавшего смысл истории со смыслом жизни человека и, тем самым, придавшего проблеме интерпретации феномена человека глубинный историософский характер.

Еще одна ценность – ценность государства как оплота и гаранта стабильности общества. Само становление восточнославянской цивилизации стало возможным благодаря созданию сильного, способного обеспечить безопасность границ государства. Вместе с тем, отношение к государству на всем протяжении существования восточнославянской цивилизации было двойственным, что нашло отражение в характерной для русской философско-правовой мысли бинарной оппозиции «государство как орган» и «государство как организм». Первое выражение имело негативное значение, фиксируя бюрократическую сущность управленческого аппарата как инстанции принуждения; смысл второго был позитивным, связанным с оценкой государства как организатора всей значимых событий общественной жизни.

Отсюда в качестве особой ценности восточнославянской цивилизации вытекает ценность гармонии государства и гражданского общества. Речь идет о так называемом «естественном» гражданском обществе, зачатки которого появляются до возникновения государства, и

которое в период оформления национальных государств в XVII–XIX вв., перерастает в дополняющее государство «позитивное» гражданское общество. Показательно, что в философско-политической мысли восточнославянских народов, сквозным являлся идеал «народного государства» – государства как организма, вырастающего из гражданского общества и дополняющего его.

Среди других ценностей восточнославянской цивилизации необходимо назвать ценности веры, социальной справедливости и равенства. Эти традиционные ценности восточнославянских народов невозможно рационализировать, уподобив их нормам формального права. Характерный для традиционалистской цивилизации Востока акцент на роли морали как регулятора межличностных отношений и наоборот присущая цивилизации Запада артикуляция правовой нормативной системы, фактически разрывали единство этих двух основных систем социализации человека и регуляции отношений в обществе.

Для восточнославянских народов характерно осознание необходимости гармонизации этих двух нормативных систем, но при этом, признавая важность права, они не могли смириться с его формально-обезличенным характером. Отсюда – знаковая для отечественной философской мысли дилемма «правды-истины», называвшейся еще «правдой-необходимостью», и «правды-справедливости», решаемая, как правило, в пользу последней.

Наконец, самоценностью является сама восточнославянская цивилизация, определившая возможность существования современных восточнославянских народов и являющаяся гарантом их суверенного положения в будущем. Поэтому сохранение и приумножение ее традиционных ценностей и приоритетов – условие цивилизационной идентичности и самого существования восточных славян как этносоциальных общностей.

РЕГИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ТРАНСГРАНИЧЬЯ

Д.Г. Емченко

В последнее время широко распространено понимание социокультурного трансграничья как пространства с сообществами и группами, которые уже вовлечены в приграничное сотрудничество, действующие в рамках административных границ государства, примыкающих к его внешним границам. С пространственной точки зрения такое сотрудничество предполагает некий ареал взаимодействия и может рассматриваться как зона, полюс, иметь форму социокультурного образования, которое может быть охарактеризовано как трансграничный регион. В региональном измерении у трансграничных регионов, помимо внутренних социальных, культурных, экономических политических связей, характерны четыре типа внешних связей: между приграничными и центральными регионами, транзитные – проходящие через приграничные регионы связи между центральными регионами, между самими приграничными регионами и трансграничные связи самих приграничных регионов.

Мы определяем трансграничный регион (от лат. trans (trans-border) – простирающийся через пространство, или cross (cross-border) – скрещенный, гибридизированный) как потенциальный регион, разделенный суверенитетом соседствующих государств, обладающий комплексом национальных, региональных, зональных элементов с собственными характеристиками, отражающий их историко-культурное своеобразие, взаимодействующий между сопредельными приграничными регионами для сохранения, управления и развития своего «жизненного» пространства, форматируемый государственной административно-территориальной границей. При этом следует учитывать, что термин «потенциальность» образован от латинского potential – скрытый, не проявляющийся, но готовый обнародоваться при определенных условиях.

Роль наций-государств, столь сильная в двадцатом веке, постепенно отходит на второй план. Важнейшей особенностью глобализации является то, что она, проникая в социальные структуры, превращает их в носителей новых смыслов – меняет социальное сознание и социокультурные ориентации населения. Характер включенности регионов в глобальные потоки со-

здает в них особую социально-пространственную атмосферу. В наибольшей степени это относится к трансграничным регионам, поскольку они становятся «промежуточной зоной, проводящей социальной средой, сопричастной как внутреннему, так и внешнему пространству» [1, с. 24].

Для этого рассмотрим современные процессы культурного взаимодействия и их влияние на трансграничный регион. Трансграничный регион по своей сути следует признать сложно-структурным феноменом, так как он испытывает влияние глобализации, интеграции, регионализма.

Для обозначения глобального и локального взаимовлияния и взаимозависимости будет правомерно использовать объединяющую категорию, например, понятие З. Баумана «локалиты» или Р. Робертсона «глокализация». Локалиты можно определить как сообщество, которое обитает на особой территории, местности, объединенное особыми социальными связями [2, р. 60]. Глокализацией называется повсеместно распространенный вариант глобализации, проявляемый в способности основных мировых тенденций перевоплотиться в региональные формы, в силу того, что глобальные и локальные тенденции «в конечном счете, взаимно дополняются и взаимопроникают друг в друга» [3, р. 224].

Глокализация является проявлением регионализации и интеграции социокультурного пространства взаимодействующих культурных пространств в рамках трансграничного региона. Составляющие трансграничного пространства находятся между собой в тесной связи, различном сочетании и соотношении. Их совокупность определяет общую характеристику трансграничных регионов, их параметры и свойства.

Строение и форма трансграничного региона определяется его следующими характерными чертами:

- имеет небольшую площадь и существует на внешних границах социокультурной системы государства;
- подвержен осваиванию граничащих социокультурных систем государств;
- обусловлен географическим единством территории;
- может иметь значимые запасы жизненно важных природных ресурсов, но их использование практически полностью определяется различными социокультурными системами, участвующими в жизнедеятельности региона;
- экономика крайне зависима от граничащих государств, претендующих на контроль трансграничного региона. При определенных условиях изолированности может становиться самодостаточным;
- зависит от внешних факторов и ситуации, которая определяет особенности поведения трансграничного региона – конкретных условий освоения региона;
- участвует в переработке инородного населения и освоения территорий различными социокультурными системами государства;
- сохраняет специфику многоэтнического населения (языковую, религиозную), аккумулирует ее, но может и ассимилироваться: все зависит от сочетания конкретных условий. Население носит, как правило, неоднородный характер. В зависимости от конкретной исторической ситуации могут иметь место самые различные варианты и комбинации социокультурной структуры на селения;
- имеет общность исторических судеб, в которой представлены различные религии и языки при отсутствии явного доминанта. Набор представленных религий и языков во многом определяется внешними факторами;
- порождает определенный вид идентификации населения – маргинальный, в смысле нахождения на границе двух социокультурных систем;
- обладает способностью генерировать и реализовывать устойчивые оригинальные экономические, политические и социокультурные стандарты и формы для своего ареала распространения.

Таким образом, в рамках социокультурной регионализации трансграничья происходит взаимоналожение (взаимопроникновение) территориальных суверенитетов соседних государств

и появление между ними разного рода буферных социокультурных образований, находящихся в двойной зависимости. Доминирование трансграничных социокультурных взаимоотношений над внутренними активизирует соответствующие взаимодействия с соседями, вплоть до формирования с ними новых, «симбиотических» региональных общностей.

Литература

1. Симонян, Р.Х. От национально-государственных объединений к региональным // Вопросы философии. – 2005. – № 3. – С. 20–28
2. Bauman, Z. Globalization: The human consequences. – New York, 1998.
3. Robertson R. Globalization: Social Theory and global culture. – London, 1992.

ГІСТАРЫЧНЫ ВОПЫТ МІЖКУЛЬТУРНАЙ КАМУНІКАЦЫІ Ў БЕЛАРУСІ Ў КАНТЭКСЦЕ РАЗВІЦЦА КУЛЬТУРНАГА ЎЗАЕМАДЗЕЯННЯ Ў БУДУЧЫНІ

А.А. Суша

Сёння ніякая краіна не можа існаваць і паспяхова развіваць уласную культуру ізалявана ад іншага свету. Больш таго, менавіта ва ўзаемадзеянні розных уплываў нараджаецца адметнасць той ці іншай культуры. У гэтым праяўляецца залежнасць культурагенезу на пэўнай тэрыторыі ад геаграфічнага, этнічнага, канфесійнага і іншых фактараў.

Сучасныя даследчыкі адзначаюць неабходнасць культурнага ўзаемадзеяння паміж рознымі рэгіёнамі свету пры ўмове захавання ідэнтычнасці і самабытнасці кожнай культуры. Такая сітуацыя стала магчымай толькі ў ХХ ст., калі была нарэшце аспрэчана думка пра супрацьлегласць і немагчымасць раўнапраўнага ўзаемадзеяння паміж рознымі культурамі. Да таго дачыненні паміж такімі рэгіёнамі, як, напрыклад, Еўропа і Азія, Еўропа і Афрыка, мелі нераўнапраўны характар, суправаджаліся дыскрымінацыяй і асіміляцыяй, што дазваляла многім даследчыкам (як М.Я. Данілеўскі і О. Шпенглер) рабіць высновы пра немагчымасць дыялогу між культурамі. Гэтыя даследчыкі не памыляліся ў сваім аналізе, у чым іх часта вінавацілі пазнейшыя аўтары. Яны апісвалі наяўны стан.

У пераважнай большасці рэгіёнаў свету ўзаемадзеянне паміж культурамі або не праходзіла наогул (самаізаляцыя, адмаўленне іншай культуры як некультуры ці антыкультуры), або праходзіла ў нераўнапраўных формах (падначаленне іншай культуры або яе каланізацыя; самаўніжэнне ўласнай культуры перад іншай) [1, с. 126–127]. Часам адбывалася знешняе, непаглыбленае назіранне за іншай культурай, якое не дазваляла зразумець яе ўнутранай сутнасці [1, с. 128]. Толькі ў ХХ ст. на тэарэтычным узроўні былі абгрунтаваныя прынцыпы дыялогу культур.

Аднак калі да ХХ ст. раўнапраўны і паўнацэнны дыялог паміж буйнымі культурнымі рэгіёнамі быў мала магчымым, то на стыку вялікіх культур, на іх памежжы творчае ўзаемадзеянне паміж імі мела месца з самага даўняга часу. Беларусь (разам з Украінай) якраз была месцам сустрэчы і сутыкнення заходнееўрапейскага культурнага рэгіёна і Расіі, памежжам уплываў заходняга і ўсходняга хрысціянства. У сваім гістарычным развіцці беларуская культура ўзбагачалася ўплывамі культур многіх народаў – рускіх, палякаў, украінцаў, літоўцаў, латышоў, немцаў, шведаў, яўрэяў, татар і інш. Геапалітычнае становішча нашай краіны спрыяла фарміраванню адметнай, вельмі багатай і шматграннай культуры, у якой розныя па сваім паходжанні элементы зліліся ў непадзельнае адзінства.

У Беларусі ўзаемадзеянне заходніх і ўсходніх фактараў на практычным узроўні праходзіла на раўнапраўных умовах з самага ранняга часу, што дазволіла сфарміраваць багаты пласт самабытнай культурнай спадчыны. Дыялог меў месца і на рэцэптыўным узроўні (успрыняцце і разуменне каштоўнасцей і помнікаў іншай культуры). У гісторыі айчынай культуры атрымалі ўвасабленне разнастайныя тыпы міжкультурнай камунікацыі: дыфузія (узаемапранікненне), інтэграцыя (узаемадапаўненне), асіміляцыя (прыпадабненне), экспансія (навязванне) і

інш. Аднак менавіта дыялог стаў адным з найбольш характэрных для культуры Беларусі тыпам міжкультурнай камунікацыі. Дыялог як міжсуб'ектная форма зносін патрабуе дачыненняў на ўмовах партнёрства, раўнапраўя, паўнацэннасці, унікальнасці кожнага суб'екта. Для паўнацэннага дыялогу неабходна паразуменне, суперажыванне, эмпатыя, адным словам, ён патрабуе стаўлення да партнёра не як да чужога, а як да іншага, ці нават сябра.

Так, на беларускіх землях склаліся спрыяльныя ўмовы для развіцця раўнапраўнага дыялогу паміж заходнім (лацінскім, каталіцкім) і ўсходнім (праваслаўным, візантыйска-расійскім) светамі. Як на Захадзе, так і на Усходзе такі дыялог не быў у поўнай меры магчымым да XIX–XX стст. Прадстаўнікі Заходняй Еўропы з недаверам ставіліся да магчымасці супрацоўніцтва з «варварскімі», «азіяцкімі» і «нявернымі» плямёнамі крайняга ўсходу Еўропы. Жыхары Масковіі (Расіі) з такім жа недаверам ставіліся да ўсяго, што ішло з Захаду. Найбольшае супрацьстаянне захоўвалася да XX ст. у сферы рэлігіі. У Беларусі ж, дзе па суседству пражывалі носьбіты і заходняй, і ўсходняй культур, сітуацыя канфрантацыі была абсалютна неканструктыўнай. Менавіта гістарычнай неабходнасцю знаходзіць агульную мову з прадстаўнікамі розных народаў і веравызнанняў тлумачыцца талерантнасць і цяпцімасць беларусаў [6, с. 453].

Прычым, узаемадзеянне рознаветкавых традыцый у беларускай культуры ад часоў старажытнасці і да сучаснасці мела настолькі інтэнсіўны характар, што, на нашу думку, немагчыма (прынамсі, некарэктна) нават вылучаць перыяды дамінавання тых ці іншых культурных уплываў у культурным развіцці Беларусі.

Пасля ўтварэння незалежнай Рэспублікі Беларусь многія беларускія і замежныя аналітыкі і палітыкі пачалі заклікаць Беларусь схіліцца да аднаго шляху развіцця – заходняга або ўсходняга. Адны бачылі будучыню нашай краіны звязанай са шляхам Заходняй Еўропай ці ЗША. Іншыя называлі перспектыўным для Беларусі выключна ўсходні вектар развіцця. Тым не менш, сёння ўсё ў большай ступені прыходзіць усведамленне неабходнасці паўнацэннага супрацоўніцтва з усімі нашымі суседзямі і аддаленымі краінамі з розных частак свету. Важнасць рознабаковых дачыненняў Беларусі з усходнімі і заходнімі краінамі шматразова падкрэсліваў Прэзідэнт Рэспублікі Беларусь. У сваім гадавым пасланні да беларускага народу і Нацыянальнага сходу Рэспублікі Беларусь 25 красавіка 2007 г. А.Р. Лукашэнка адзначыў: «Сёння становіцца відавочным, што захаваць незалежнасць і ўстойлівае развіццё краіны можна толькі праводзячы дынамічную рознабаковую знешнюю палітыку» [4, с. 2]. І далей: «Мы заўжды за яўлялі пра тое, што Беларусь праводзіць шматвектарную знешнюю палітыку. Па-іншаму і быць не можа, паколькі мы – адкрытая краіна, якая знаходзіцца ў цэнтры Еўропы. І не можам хаця б з прычыны геаграфічных і гістарычных асаблівасцей сябраваць з аднымі і быць закрытымі ад іншых» [4, с. 2]. Падобнай думкі сёння прытрымліваюцца многія філосафы, культурологі, палітолагі, мастацтвазнаўцы [2, с. 29; 3, с. 118] [5, с. 44–45].

У дадзенай сітуацыі культурная спадчына Беларусі і багаты гістарычны вопыт міжкультурнага ўзаемадзеяння могуць быць прыкладам творчага ўзаемадзеяння многіх традыцый рознага паходжання, балансавання айчыннай культуры на памежжы буйных культурных макрарэгіёнаў пры захаванні ўласнага аблічча. Гістарычнае сведчанне такога ўзаемадзеяння можа служыць абвяржэннем як арыентацыі выключна на ўсходнія традыцыі культуратворчасці, якая часта мела месца ў часы Расійскай імперыі і Савецкага Саюза, так і радыкальна супрацьлеглай пазіцыі многіх сучаснікаў, арыентаванай на каштоўнасці выключна заходняга свету.

Культурная спадчына Беларусі дае нам вопыт не сляпога пераймання традыцый іншых культур, а творчага іх пераасэнсавання, узаемадзеяння, выбару і прыняцця найбольш характэрных і адпаведных уласнаму шляху развіцця. З іншага боку, своеасаблівая культурная спадчына Беларусі здольная паказаць не толькі адметнасць і непаўторнасць айчыннай культуры, але і яе сувязь з культурамі іншых народаў.

Літаратура

1. Каган, М.С. Проблема «Восток – Запад» в культурологии: взаимодействие художественных культур / М.С. Каган, Е.Г. Хилтухина. – М., 1994.

2. Коктыш, К. Белоруссия в европейском контексте // Между Востоком и Западом: Украина и Белоруссия на европейском пространстве. – М., 2003. – С. 29–50.
3. Конан, У. Беларусь на мяжи цывілізацый // АРСНЕ. Пачатак. – 2005. – № 2. – С. 216–218.
4. Лукашенко, А.Г. Уверенный оптимизм: послание Президента Республики Беларусь А.Г. Лукашенко белорусскому народу и Национальному собранию Республики Беларусь: «Независимая Беларусь – наш достойный и надежный дом» // СБ – Беларусь сегодня. – 2007. – 25 апреля. – С. 1–6.
5. Паречина, С.Г. Концептуальные основы идеологии белорусского государства: методическое пособие / Академия управления при Президенте Республики Беларусь. – 2-е изд., дополненное. – Минск, 2005.
6. Подокшин, С.А. Проблема религиозного выбора в общественной жизни Беларуси XVI–XVII ст.: опыт историософского анализа // Наш радавод: матэрыялы міжнар. навук. канф. «Царква і культура народаў Вялікага княства Літоўскага і Беларусі XIII – пач. XX стст.», Гродна, 28 верас. – 1 кастр. 1992 г. / Бел. дзярж. музей гісторыі рэлігіі [і інш.]; адк. рэд. і ўклад. Д. Караў. – Гродна, 1992. – Кн. 2, ч. 2. – С. 453–461.

ФЕНОМЕН «НОВЫХ ДИАСПОР» В СТРУКТУРЕ СОВРЕМЕННЫХ МИГРАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ (НА ПРИМЕРЕ РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА)

М.И. Веренич

Призыв «Мыслить глобально, действовать локально» емко отражает принципы взаимодействия с диаспорами, организовавшимися и сложившимися вследствие интенсивно развивавшихся на протяжении практически всего XX века и в начале XXI века миграций населения. Международное разделение труда и темпы миграции являются системным фактором всех глобальных изменений, определяя векторы геополитического, экономического, этнического, социально-культурного развития, как страны-реципиента так и материнской страны. Эти процессы изменили как количественный, так и этноконфессиональный состав США, стран Европы, России.

Увеличение масштабов миграции идет параллельно с консолидацией иммигрантских этнических сообществ, их объединением в группы и конгломераты. На новом месте, в иной этнокультурной среде выходцы из одной страны или региона, объединяясь для адаптации к новым условиям жизни, сохраняют эвокативные символы, дающие выражение чувствам, свои обычаи, традиции и язык. С этой целью они либо присоединяются к уже существующим диаспорам, либо создают новые. В результате число диаспор в мире непрерывно увеличивается.

Это требует не только новых подходов к миграционной политике, но и новых исследовательских парадигм. Теоретическое осмысление проблем становления и развития диаспор, этнического многообразия и этнической идентичности, мультикультурализма, а также кросс-культурные исследования получили новый импульс развития в начале 70-х годов прошлого столетия в работах Дж. Армстронга, Р. Кохена, А. Ашкенази, Г. Шиффера, М. Ларюэля, Э. Смита. В отечественной науке проблемы «нации», «этноса», «национально-этнического меньшинства», «прирожденной этничности» изучались в трудах Ю.В. Бромлея, Л.Н. Гумилева, С. Лурье, М. Губогло, Л. Дробижева, В. Ядова. Само понятие «диаспора» не рассматривалось.

Впоследствии начавшиеся процессы отделения, национального возрождения заменили распространенное в среде народов бывшего Советского Союза слово «землячество» на понятия «соотечественники» и «диаспора». Р.Г. Абдулатиповым, И.В. Арутюняном, Т.А. Полосковой, В.А. Тишковым и др. были инициированы исследования признаков и особенностей этнических общностей. Позже в трудах С.А. Арутюнова, М.А. Аствацатуровой, М.М. Вишневецкого, А.Г. Илларионова, З.И. Левина, Ж.Т. Тощенко, Т.И. Чаптыковой был выполнен анализ проблем диаспор в контексте их политико-правового статуса, роли и места во внешне- и внутреннеполитической жизни государств, разработка различных аспектов функционирования и конкретных особенностей диаспоры как специфического этносоциального феномена.

Понятие «диаспора» (от греческого *diaspora* – рассеивание) содержательно пришло из иудейской традиции и на современном этапе означает постоянное, долговременное или вре-

менное проживание значительной части этнического сообщества вне государства своего происхождения, за пределами материнского этнического региона при условии осознания своей генетической связи с ним, духовного единства.

По своей структуре диаспоры выступают в двух основных формах: дисперсий – небольших вкраплений в иноэтнической среде; компактных образований – сплошных этнических районов. Что касается природы диаспор, то они образуются либо путем миграций, либо вследствие насильственного отторжения части этноса от основного массива.

Сегодня более функционально определено диаспоры, данное Мильтоном Эсманом, который определяет ее как «возникшее в результате миграции этническое меньшинство, сохраняющее связь со страной происхождения; причем это общение носит эмоциональный или основывающийся на материальных факторах характер». Его дополняет мнение А. Бра о том, что для интегрирования в принимающее общество и формирования диаспорной идентичности через активизацию коллективной памяти и соответствующих традиций необходим значительный промежуток времени.

Именно в этом контексте говорится о появлении «новых диаспор», или «пролетарских диаспор», структурно отличающихся от исторических или классических диаспор, называемых Дж. Армстронгом «непривилегированными проектами современной политики». Тема их возникновения оказывается в фокусе исследований политологии, экономики, психологии и антропологии. В диалог с диаспорами активно включаются институты власти, создаются координационные структуры для взаимодействия с соотечественниками за рубежом, что подчеркивает стремление использовать диаспоры как важный ресурс при решении специфических внутригосударственных проблем (преодоление этнодемографических диспропорций, реализация проекта нациестроительства, решения экономических и политических проблем).

Таким образом, через призму проблемы «соотечественников» можно посмотреть и на особенности государственной демографической и миграционной политики, и на механизм формирования идеологием «национального возрождения», «национального самосознания», «объединения нации», синдрома «разделенной нации». Репрезентативен этот феномен на примере Республики Молдова, из которой, по официальным данным, после 1991 года выехало от 800000 до 1000000 человек, средний возраст которых составляет 34–36 лет. При этом, по данным исследований и опросов МОМ, порядка 44 процентов опрошенных в возрасте от 18 до 44 лет изъявили намерение выехать на заработки за пределы страны, и только 14 процентов опрошенных отметили намерение уехать на постоянное место жительства.

Как отмечает В. Мошняга, на формирование и развитие современной молдавской диаспоры повлияли такие факторы, как численность, развитость, разнообразие и интенсивность функционирования внутриобщинных структур и сетей (семейных, клановых, земляческих, деловых, криминальных), высокий уровень образования мигрантов, проживание в больших городах и мегаполисах, кровно-родственные связи, компактное размещение выходцев из одного поселения, района, наличие признанных формальных и неформальных лидеров, стремление к групповой интеграции в общество, институциональный и внеинституциональные уровни взаимодействия с родиной.

Молдавские диаспоры, проживающие в таких странах, как Россия, Италия, Португалия, Германия, Украина, издаются газеты и журналы, открывают сайты, представлены в социальных сетях, реализуют различные социально-культурные проекты, сотрудничают с международными структурами и организациями, одинаково активно реагируют на события в стране пребывания и в Молдове. Денежные переводы из-за границы в 2002 году были главным фактором экономического роста в стране. Сегодня представители диаспоры обладают реальной электоральной силой, имеющую серьезное влияние на политическую ситуацию на родине, о чем активно говорилось с высоких трибун в октябре 2010 года на 4 Конгрессе Молдавской диаспоры. Была принята резолюция о конкретных мерах, направленных на укрепление партнерства между молдавскими мигрантами и родиной во имя строительства «процветающей Молдовы» путем создания в правительстве специализированного органа по работе с диаспорой и Совета диаспоры с консультативной ролью, для поощрения экономических, политических и социальных взаимоотношений с

родиной.

Литература

1. Тощенко, Ж.Т. Диаспора как объект социологического исследования / Ж.Т. Тощенко, Т.И. Чаптыкова // Социс: социологические исследования. – 1996. – № 12.
2. Этническая группа: генезис и проблемы самоидентификации (теория диаспоры). – М., 1994.
3. Moldoscopie (Probleme de analiză politică). – Chişinău, 2008. – № 1 (XL).

ОСОБЕННОСТИ ИДЕНТИЧНОСТИ РУССКИХ В ЭСТОНИИ

А. Ленсмент, И. Ахмет

В исследовании проблематизируется понятие принадлежности к культуре применительно к представителям диаспор, которые живут в обществе, где доминантной культурой является культура аутохтонной группы, к которой они вынуждены так или иначе адаптироваться. Какая система ценностей, например, будет доминировать у русских в Эстонии? будет эта система ценностей совпадать с ценностями эстонцев или с ценностями русских в России, а может быть, она будет отличаться и от первых и от вторых?

Для исследования данной проблемы в качестве гипотез можно выдвинуть следующие предположения:

– в исследовании будет обнаружено различие в системе базовых ценностей русских в Эстонии и русских в России, то есть у индивидов, относящих себя к одной этнокультурной группе, но живущих в разных социо-культурных контекстах будут выявлены различия в базовых убеждениях и базовых ожиданиях;

– отличия в базовых убеждениях и ожиданиях русских в Эстонии и русских в России будут указывать на то, что русских в Эстонии можно отнести к группе, переживающий травматический опыт миграции.

Таким образом, объектом данного исследования стали базовые убеждения и базовые ожидания относительно мира в целом и себя в этом мире, а предметом исследования – различия в базовых убеждениях и ожиданиях русских в Эстонии и русских в России.

Авторы выбрали методику исследования базовых представлений о мире Ронни Янов-Бульман, так как она адаптирована в России и применялась для исследования базовых убеждений и базовых ожиданий у представителей различных этнокультурных групп, в том числе переживших различные виды травматического опыта [6, с. 106–109].

Автор методики считает, что в основе того образа мира, который мы ментально конструируем, лежат три базовых предположения (убеждения) [1] [2] [3]:

- предположение о благосклонности мира;
- предположение об осмысленности мира;
- предположение о ценности собственного «Я».

Авторы статьи исследовали базовые убеждения и ожидания у представителей русской диаспоры в Эстонии, которые выросли и лично сформировались после восстановления независимости (1991 г.), то есть либо родились в Эстонии (более 90% выборки), либо прибыли в Эстонию вместе с родителями в очень раннем возрасте (до трех лет). Исследование проводилось в 2006 году. В качестве респондентов опрашивались студенты вузов г. Таллинна (Эстония) и г. Белгорода (Россия) двух групп:

- «русские из Эстонии» (далее используется также сокращение «РЭ», 232 чел.);
- «русские из России» (выборка РР, 260 чел.).

Под «русскими» здесь и далее подразумеваются респонденты, идентифицирующие себя с русской культурой.

Описание результатов и выводы.

Для обработки данных опроса применялись методы дескриптивной статистики, непара-

метрический критерий Манна-Уитни и факторный анализ, на основе которых были сделаны следующие выводы.

Русские в Эстонии в сравнении с русскими в России более высоко оценивают ценность собственного «Я» и благосклонность окружающего мира, что в целом может указывать на позитивный фон базовых убеждений. Таким образом, не было выявлено гипотетически ожидавшихся признаков переживания травматического опыта.

Сравнение шкал базовых убеждений выборок РЭ и РР подтвердило предположение о том, что этнокультурная принадлежность для мигрантов (даже второго и третьего поколения) является все же главным фактором, формирующим их представления о мире [5]. То есть русские в Эстонии – это, прежде всего, люди с базовыми убеждениями и социально-психологическими характеристиками, присущими представителям именно русской культуры.

С другой стороны, имеющиеся различия свидетельствуют о достаточно благоприятном опыте жизни в (вынужденной) эмиграции, так как русские в Эстонии имеют более сильную убежденность в таких жизненных ценностях, как представление о благосклонности мира, о значимости собственного «Я», о степени собственной удачи и везения по сравнению со своими соотечественниками в России.

Это существенно расходится с преобладающим негативно окрашенным отражением эмигрантского опыта, имеющимся в русской прессе Эстонии и российском идеологическом информационном пространстве. Наоборот, можно предположить, что выборка РЭ приобрела позитивный опыт в связи с проживанием в качестве второго поколения эмигрантов в стране-члене Европейского Союза с объективно более высоким жизненным уровнем.

Факторный анализ показал близость структуры сознания русских в Эстонии и русских в России. В целом факторизация совпадает с выявленной в работе Янов-Бульман структурой: наличие трех факторов (благосклонность мира, осмысленность мира, ценность «Я»).

Были выявлены также следующие отличия.

– Хотя в обеих выборках структура факторизации совпадает, но при этом у русских в России в структуре сознания превалирует второй фактор (осмысленность мира), а у русских в Эстонии – первый фактор (благосклонность мира).

– Русские в Эстонии отличаются по структуре первого фактора от русских в России тем, что наряду со шкалами «Благосклонность мира» и «Доброта людей» в него входят шкалы «Справедливость мира» и «Степень удачи»: русские в Эстонии связывают в единую систему не только мнение о том, что «мир прекрасен», но и убежденность в его справедливости, а также личной удачливости.

– Множественность шкал в первом факторе указывает на когнитивную простоту структуры сознания русских в Эстонии, что, в свою очередь, может быть следствием жизни в эмиграции: собственная структура ценностей размывается под воздействием структуры ценностей общества-реципиента, сопротивление же этому процессу усиливается за счет когнитивной простоты сознания.

– У Янов-Бульман, наряду со справедливостью и контролируемостью мира, во второй фактор входят неслучайность происходящих событий. А у русских в Эстонии и у русских в России в этот фактор, наряду со справедливостью и контролируемостью мира, входит шкала собственного контроля происходящих событий, что, видимо, является особенностью русского менталитета (для русских мир справедлив и контролируем, только когда возможен самостоятельный контроль событий).

– Для русских в России чем меньше случайности в происходящих событиях, тем больше мир контролируем и справедлив, то есть более осмыслен. У русских в Эстонии картина осмысленности мира включает также случайность в распределении благ, что, по видимому, естественно для сознания мигранта: кто-то родился представителем титульной нации, а кто-то – представителем меньшинства.

– Так как бальные оценки превышают средний уровень (по Янов-Бульман) [3] [6, с. 106], можно утверждать, что русские в Эстонии не несут в своих базовых убеждениях травму, которая часто сопутствует эмигрантскому опыту.

Таким образом, у русских в Эстонии и у русских в России обнаружено сходство структуры базовых ценностей [4, с. 166]. То есть этнокультурная принадлежность является главной детерминантой, формирующей их базовые убеждения. Но при этом заметно содержательное различие, что подтверждает гипотезу о том, что у индивидов, относящих себя к одной этнокультурной группе, но живущих в разных социо-культурных контекстах, обнаружены различия в базовых убеждениях и ожиданиях.

Литература

1. Janoff-Bulman, R., Frieze I.H. A theoretical perspective for understanding reactions to victimization // Journal of Social issues. – 1983. – Vol. 39. – P. 1–17.
2. Janoff-Bulman, R. The aftermath of victimisation: Rebuilding shattered assumptions // Trauma and its wake: The study and treatment of posttraumatic stress disorder / ed. C. Figley. – New York, 1985.
3. Janoff-Bulman, R. Shattered Assumptions: towards a new psychology of trauma. – New York, 1992.
4. Lensment, A., Ahmet I., Rodin M. The comparative analysis of Fundamental Assumptions of Russian in Estonia and Russia // The Proceedings of the Institute for European Studies / Tallinn University of Technology – 2010. – № 7. P. 152–167.
5. Левин, З.И. Менталитет диаспоры. – М., 2001.
6. Психологическая помощь мигрантам / Под ред. Г.У. Солдатовой. – М., 2002.

ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ НАУЧНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА В РАМКАХ ИНИЦИАТИВЫ ЕВРОПЕЙСКОГО СОЮЗА «ВОСТОЧНОЕ ПАРТНЕРСТВО»

В.В. Подкопаев

Подписание Республикой Беларусь Пражской декларации «О Восточном партнерстве» интенсифицировало политическое взаимодействие Беларуси и ЕС. При этом ожидания организаций Беларуси и ЕС по установлению механизмов для реализации конкретных проектов, нацеленных на решение общих для Беларуси и ЕС проблем, по прошествии более чем полуторагодового периода не оправдываются. Конечно, есть продвижение в области детализации общих подходов к развитию отношений ЕС со странами-соседями, расширилась правовая база взаимодействия, активизировалась работа общественных институтов по сближению позиций европейских государств в различных сферах. Даже зарезервированы средства ЕС на финансирование инициативы на период 2010–2013 гг. в размере 600 млн. евро (на сотрудничество со всеми государствами, входящими в программу). Но это может рассматриваться только в качестве стартовых условий и показателей.

Важнейшими для развития научного и научно-технического сотрудничества в рамках Восточного партнерства (далее – ВП) среди сформированных инфраструктурных элементов являются многосторонние тематические платформы (multilateral thematic platforms) и ключевые инициативы (flagship initiatives).

Тематические платформы являются инструментами для выработки и перманентного совершенствования механизмов реализации ВП. Они предполагают, в основном, проведение организационно-технических мероприятий по обмену опытом и планированию совместной деятельности. В рамках ВП создано 4 платформы: 1. Демократия, надлежащее управление и стабильность; 2. Экономическая интеграция и конвергенция с политическими курсами ЕС; 3. Энергетическая безопасность; 4. Контакты между людьми. *Ключевые инициативы* придают конкретное содержание ВП, а также мобилизуют финансирование различных международных финансовых учреждений и инвестиции из частного сектора [1, с. 2]. Сформировано 6 ключевых инициатив: 1. Программа интегрированного управления границами; 2. Программа поддержки малых и средних предприятий; 3. Региональные рынки электричества, энергоэффективность и возобновляемые источники энергии; 4. Диверсификация источников энергоснабжения; 5. Предотвращение, готовность и реагирование на природные и техногенные катастрофы; 6. Управление окружающей средой. С учетом признания всеми государствами Европы ведущей

роли науки в инновационном социально-экономическом развитии государства, каждая из тематических платформ ВП может стать средой для планирования научных программ и проектов, равно как международное научное обеспечение станет важным элементом реализации всех ключевых инициатив ВП.

Выступая 16 сентября 2009 года на белорусско-литовском международном экономическом форуме Президент Республики Беларусь А.Г. Лукашенко, касаясь инициативы «Восточное партнерство», отметил, что в ее рамках «Беларусь заинтересована в реализации энергетических, транспортных и экологических проектов, решении общих таможенных проблем, сближении технических норм и стандартов с европейскими, гармонизации законодательства» [2, с. 1]. В соответствии с данными приоритетными направлениями сотрудничества ряд институтов НАН Беларуси совместно с зарубежными партнерами инициировали проработку совместных научно-технических проектов для ВП. К примеру, тематической платформой ВП № 2 в качестве одного из ключевых направлений деятельности определено расширение сотрудничества в таможенной сфере и совершенствовании вопросов трансграничного движения. По инициативе Объединенного института проблем информатики НАН Беларуси начата проработка вопроса реализации проекта «Интеграция Национальной автоматизированной системы электронного декларирования в таможенных органах Республики Беларусь с информационными таможенными системами стран Европейского Союза». Этим же институтом внесены и неоднократно обсуждались на соответствующих международных мероприятиях два предложения по научному сотрудничеству в рамках тематической платформы № 4 («Контакты между людьми»), а именно научно-технический проект «Развитие электронной инфраструктуры для расширения участия белорусских научных и образовательных учреждений в проектах Европейского Союза» и предложение по формированию в рамках 4-ой платформы организационно-методического совета (panel) «Расширение использования ИКТ, модернизации научных и образовательных сетей Восточных партнеров и их интеграции в общеевропейскую научную и образовательную сеть GEANT».

Следует признать, что проектные предложения в ВП не могут рождаться «из ниоткуда» – так, названные примеры являются продолжением активной деятельности национальной научной и образовательной сети Беларуси по развитию своей оптоволоконной инфраструктуры, созданию сервисов и проведению других мероприятий для науки и образования с помощью ресурсов регионального и международного сотрудничества. Поэтому, с одной стороны, неотъемлемым и обязательным условием развития научной составляющей ВП является активность и имеющийся задел (включая партнерские контакты) организаций государств, входящих в ВП. С другой стороны, необходима активизация деятельности по наполнению и администрированию ВП со стороны соответствующих структур ЕС. Работа по трем указанным выше конкретным проектным предложениям ведется с середины 2009 года – продвижение по состоянию на конец 2010 г. отсутствует именно вследствие медленного решения организационных вопросов со стороны ЕС.

Несоответствие темпов развития инфраструктуры ВП масштабам поступающих предложений (во всех приоритетных направлениях) от государств-партнеров, отмечалась и на встрече министров иностранных дел стран ЕС и государств-партнеров ВП, состоявшейся в Брюсселе 13 декабря 2010 г. Белорусская делегация, отметив необходимость расширения практического сотрудничества в рамках ВП, предложила организовать Форум восточного развития, который должен объединить все заинтересованные компании, ассоциации и государственные агентства и стать ключевым элементом для сотрудничества в сфере бизнеса и контактов между бизнесом и правительством. Ряд делегаций отметили важность значительного увеличения объемов финансовых ресурсов, которые выделяются Евросоюзом на потребности ВП. В рамках подготовки к очередному саммиту ВП в 2011 г. Беларусь были также внесены предложения о подготовке перечня стратегических проектов ВП и разработке дорожной карты действий ВП на ближайшие 2 года [3, с. 1]. Предложенные меры послужат значительной активизации научно-технического сотрудничества в рамках ВП как по реализации отдельных проектов, так и посредством научного сопровождения программ в различных отраслях экономики. Хорошим подспорьем для усиления инициативы ВП стало бы объединение инфраструктурных ресурсов ВП и 7 Рамочной

программы научно-технологического развития ЕС (7РП), и в первую очередь, – включение в процесс проработки проектов ВП созданных и эффективно функционирующих сетей национальных контактных точек по приоритетным направлениям 7РП. Это позволит избежать дублирования при реализации инфраструктурных проектов в рамках ВП, обеспечит экономию централизованных бюджетных средств Европейского Союза в части науки и технологий, расширит организационно-правовое поле взаимовыгодного сотрудничества.

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г09К–026 от 15.04.2009 г.

Литература

1. Восточное партнерство. Глоссарий / Издание Инфоцентра ЕИДП [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.enpi-info.eu/files/interview/glossary_RUS3_final1_7.02.pdf – Дата доступа: 09.12.2010.
2. Полежай, Т. Евросоюз важен для Беларуси как источник новейших технологий и инвестиций / БелТА, 16.09.2009 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.belta.by/ru/all_news/president?id=421605. – Дата доступа: 09.12.2010.
3. Об участии Министра иностранных дел Беларуси С.Н. Мартынова в министерской встрече Восточного партнерства // Официальный сайт МИД Республика Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.mfa.gov.by/ru/press/news/e4604050ea535c61.html. – Дата доступа: 15.12.2010.

ПРОБЛЕМЫ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ ЕВРОИНТЕГРАЦИИ

В.В. Шконда

Существенную роль в развитии постсовременной цивилизации играет духовная сфера организации социума на основе доступного и качественного образования всего населения. Следует заметить, что образование в качестве основной цели имеет не только наращивание знаний, но и воспитание личности на основе базовых ценностей культуры, образования, науки, идеологии государственной политики, основные положения и векторы которой содержатся в Конституции Украины.

Затраченные на образование средства повышают жизненный уровень населения за счет эффективного и рационального использования инвестиций государства. Опыт высокоразвитых государств мира свидетельствует о том, что примерно 40% прироста валового национального продукта (ВНП) они получают в результате поддержки развития эффективной системы образования. Расчеты специалистов Украинского центра международного образования показывают, что потенциальные возможности Украины в плане получения инвестиций от образования составляют около 800 млн. долларов в год. Поэтому образовательная политика в каждой цивилизованной стране мира должна иметь соответствующие национальные стратегические приоритеты [1].

Богатые страны, осознавая, что интеллектуальный потенциал является самым большим богатством страны, потребности образовательной отрасли обеспечивают на уровне 9% валового внутреннего продукта (ВВП) [2, с. 64]. Во многих странах (Швеция, Финляндия, Германия, Франция и другие) высшее образование существует за счет налогов от населения. К примеру, университеты Франции на 90% финансируются из государственного бюджета, Испании 80% образовательных затрат обеспечивает государство, а 20% – оплачивают студенты. Немецкие вузы еще с середины 80-х годов 70% средств получали от государств, а 30% от промышленности, торговли и т.п [3, с. 112].

Экспертами ЮНЕСКО установлено что минимально возможная часть затрат государства на развитие образования определена на уровне 3,5%. При их уменьшении увеличивается вероятность разрушения инфраструктуры системы образования [4, с. 76].

Изменения на современных рынках труда вызвали необходимость подготовки высокообразованных, профессионально зрелых и конкурентоспособных специалистов по новым европейским технологиям обучения. В настоящее время несколько тысяч граждан Украины полу-

чают образование за рубежом в соответствии с подписанными межправительственными соглашениями и международными договорами.

В настоящее время образование выступает важным стратегическим фактором социально-экономического развития общества и инструментом развития национальных государств, средством обеспечения их целостности, стабильности. В этой связи необходима разработка стратегии развития и реализации образовательного потенциала европейских стран.

Для эффективной евроинтеграции образовательной отрасли Украины необходимо формирование и воплощение в жизнь такой государственной политики в области высшего образования, которая направлена на достижение современного мирового уровня, возрождения его самобытности, национального характера, обновления содержания, форм и методов обучения, организационных основ построения деятельности, приумножения интеллектуального потенциала страны, повышение его вклада в развитие экономики, науки и культуры, повышение благополучия народа [5, с. 118].

Модернизация системы высшего образования Украины требует прогрессивных изменений в международном сотрудничестве, интеграции национального высшего образования в европейские и мировые образовательные программы. Поэтому национальная система высшего образования должна быть гармонизирована с международной путем внедрения менеджмента качества с учетом требований международных стандартов ISO 9000:2000 и принципов делового совершенства (European Fordation for Quality Management (EFQM)).

Важным условием повышения эффективности высшего образования является последовательная сертификация качества и дальнейшее совершенствование содержания всей системы.

Соответствующая инновационная деятельность в области менеджмента качества образования должна отображать стабильные минимальные требования до объектов и субъектов обучения, учитывать разнообразие и особенности уровней и типов учебных заведений, культурные особенности многонациональной Украины и не препятствовать инновационным процессам в сфере высшего образования.

Проведенный SWOT-анализ деятельности высших учебных заведений Донецкого региона (Украина) свидетельствует, что среди их преимуществ приоритетное место занимает высокий уровень корпоративной культуры участников учебного процесса. Вместе с тем на современном этапе развития национальная высшая школа имеет множество проблем в сфере культуры, среди которых следует выделить отсутствие модели развития культуры для этапа трансформации общества и будущей социально-ориентированной рыночной экономики [6].

Результаты проведенных нами научных исследований показывают, что способности студентов (интеллект, креативность и другие) на 13,08% влияют на качество высшего образования.

Для проведения мониторинга уровня высшего образования должна быть разработана соответствующая его эффективная методика, позволяющая также осуществлять экспертную оценку различных видов культур участников учебного процесса (профессиональная, управленческая, корпоративная, инновационная, информационная, математическая, психологическая, методологическая, педагогическая, духовная, национальная и другие).

Литература

1. Щокін, Г. Загальносвітові тенденції та національне відродження // Персонал Плюс: Всеукраїнський загальнополітичний освітянський тижневик МАУП. – 2003. – № 2 (3). – Січень, 28.
2. Ліанова, Е. Проблеми нерівності в контексті людського розвитку // Людина і політика. – 1999. – № 3. – С. 57–65.
3. Андрущенко, В.П. Освіта України у світлі суспільних проблем і суперечностей / В.П. Андрущенко // Наукові праці МАУП. – Вип. 5. – К., 2003. – С. 111–117.
4. Каленюк, И. К вопросу об образовательном потенциале страны // Экономика Украины. – 2001. – № 11. – С. 70–77.
5. Мулик, Л.Є. Актуальні проблеми управління вищою освітою в Україні // Наукові праці МАУП. – Вип. 4. – Київ, 2002. – С. 118–119.
6. Шкода, В.В. Корпоративная культура в управлінні людським потенціалом / В.В. Шкода, А.В. Кальянов. – Донецьк, 2009.

ИНФОРМАТИЗАЦИЯ И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ В КОНТЕКСТЕ МЕЖКУЛЬТУРНЫХ КОММУНИКАЦИЙ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Н.Б. Яблонская

Сегодня в мире идет, и весьма интенсивно, процесс глобализации. Этот процесс обусловлен прежде всего современными информационными технологиями и средствами сообщения [1]. Последние десятилетия отмечены событиями, трансформировавшими современную социокультурную реальность в контексте образовательной и научной деятельности. Это связано с активным вхождением в жизнь постиндустриального общества новейших информационных технологий на основе повсеместного внедрения компьютерной технологии. Современные информационные технологии нельзя рассматривать как принадлежащие исключительно миру вычислительной техники, поскольку они настолько глубоко проникли в жизнь людей, что уже очень трудно выделить их из общего философско-мировоззренческого и культурологического контекста глобальной информационной индустрии. Выявление генезиса информационных технологий, создавших на основе специального математического обеспечения уникальные возможности для нового восприятия социальной реальности, позволяет придать более конкретный и весомый теоретический статус разработкам методологических вопросов информации, которые не могут ограничиваться только математическими или техническими аспектами.

Наращение вычислительной мощности современных компьютеров привело к качественному изменению характера решаемых социально-экономических и технических задач как по широте учета разнообразных факторов, так и по разнообразию современных источников информации. Современные технологии должны использоваться студентами-философами как дополнительные инструменты формирования мировоззренческих знаний в том смысле, что студенты университета должны обучаться с помощью современных информационных технологий, не сводя свое обучение только к этим инструментам познания. Поэтому особенностью использования персональных компьютеров в учебном процессе на философских специальностях университетов является принцип простоты и легкости общения с компьютерными системами на основе логических средств современной компьютерной математики.

Целями изучения дисциплины «Основы информационных технологий» для студентов специальности «Философия» являются:

- выработка реальных мировоззренческих представлений о современном информационном пространстве, о роли и месте в нем человека и компьютера;
- формирование базовых навыков пользования компьютером и корректной постановки прикладных социально-философских задач;
- развитие умений анализировать, структурировать, обрабатывать информацию с помощью различных компьютерных средств.

В результате изучения дисциплины «Основы информационных технологий» студенты-философы должны знать:

- роль и место информационных технологий в современном мире, социально-философские проблемы информатики;
- назначение и принципы работы аппаратных средств, операционных систем и прикладных программ при решении задач сбора, систематизации, обработки и хранения информации;
- основные методы работы с текстовой информацией, возможности обработки больших, структурированных документов, приемы автоматизации работы с текстовой информацией;
- принципы обработки табличной информации, возможности визуализации результатов измерительных процедур;
- область применения мультимедийных презентаций в работе философа и методы их разработки;
- особенности и преимущества работы с компьютерными сетями, методы эффективного поиска информации в Интернет, приемы использования услуг, предоставляемых компьютерными сетями при организации поиска и передачи информации;
- назначение электронных баз данных, основные принципы работы с ними.

После изучения курса «Основы информационных технологий» студенты должны уметь:

- ориентироваться в философских исследованиях по социальным проблемам информатики, связанных с ее влиянием на сложную систему ценностей реальной жизни;
- работать с программным обеспечением и файловой системой, проводить простейшие операции по обслуживанию компьютера, адекватно и обоснованно выбирать программное средство для решения профессиональных задач и осуществлять обмен данными между программами;
- создавать с помощью текстовых процессоров документы, содержащие текст, таблицы, рисунки, схемы, диаграммы, математические формулы и др. объекты, работать со сложно структурированными документами большого объема и эффективно управлять их структурой;
- корректно ставить задачи, для решения которых используется табличный процессор, представлять эмпирические данные в электронных таблицах, автоматизировать проведение в них необходимых математических расчетов;
- разрабатывать структуру, наполнять содержанием, выбирать соответствующий дизайн слайдов и т.п. для электронной презентации результатов учебно-исследовательской и профессиональной деятельности;
- пользоваться основными возможностями, услугами и информационными ресурсами компьютерных сетей, в том числе сети Интернет, востребованными в учебной и профессиональной деятельности будущего философа;
- применять электронные базы данных для сбора, обработки и хранения профессиональной социальной, философской и экономической информации.

Указанные выше требования к студентам, изучающим дисциплину «Основы информационных технологий», содержатся в типовой учебной программе «Основы информационных технологий» для высших учебных заведений Республики Беларусь по специальности «Философия» [2]. Авторы программы: В.А. Еровенко, заведующий кафедрой общей математики и информатики Белорусского государственного университета, доктор физико-математических наук, профессор; Н.Б. Яблонская, кандидат физико-математических наук, доцент; С.В. Демьянко, кандидат физико-математических наук, доцент.

Современное общество выдвигает требования не только к уровню полученных знаний, но и к возможности эти знания постоянно пополнять, что должно отражаться в современной образовательной стратегии. Она должна изменить смысл и характер образования, прежде всего будущих специалистов-гуманитариев, дав возможность на основе необходимой математической и компьютерной грамотности сформировать у студентов рациональные умения оперирования с информацией и профессионально-прагматичный подход к компьютерным технологиям. Информационные ресурсы стали главной ценностью современной цивилизации [3]. Университетское образование по своей сути является концентратором идей построения информационного общества и использования информационных ресурсов в различных сферах жизнедеятельности. Высокая компьютерная грамотность должна быть необходимым элементом багажа знаний и навыков, которыми обладает каждый выпускник университета.

В заключение попробуем определить те вызовы, на которые должна сегодня отвечать система университетского информационного образования. Главный среди этих вызовов, с точки зрения философии образования разных уровней, глобализационный, мировоззренческая сущность которого состоит в том, чтобы обеспечить конкурентоспособность выпускника средней и высшей школы нашей страны. Следует еще раз подчеркнуть, что глобализация имеет, с одной стороны, свои преимущества, а с другой, несет определенную угрозу в связи с активным обменом продуктами массовой поп-культуры. Но с точки зрения информационной культуры общества, глобализация – это объективный и неизбежный процесс, являющийся следствием открытости стран для взаимодействия, обмена культурными ценностями и унификации образовательных стандартов.

Литература

1. Шарыгин, И. Образование и глобализация // Новый мир. – 2004. – № 10. – С. 110–125.

2. Яблонская, Н.Б. Основы информационных технологий: типовая учебная программа для высших учебных заведений по специальности 1–21 02 01 «Философия» / В.А. Ерошенко, Н.Б. Яблонская, С.В. Демьянко // Типовая учебная программа для высших учебных заведений по специальности 1–21 02 01 «Философия» [Электронный ресурс]. – 2009. – Режим доступа: www.bs.by/ru/sm.aspx?guid=65613. – Дата доступа: 07.07.2009.
3. Ерошенко, В.А. Компьютерная и математическая грамотность – основа интеллектуальной безопасности и имиджа страны / В.А. Ерошенко [и др.] // Высшая школа. – 2007. – № 3. – С. 27–32.

СОЗДАНИЕ СЕТЕВОГО КУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ КАК СРЕДСТВО УСПЕШНОЙ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

О.Б. Володина

В XX веке мы наблюдали доминирование монопрофильных культурных организаций: музеи, театры, кинотеатры и другое – все это образы прошлого века. К сожалению, политика государства в сфере культуры до сих пор строится на убеждении, что эти организации занимают ведущую позицию в процессе культурного развития.

Вторая половина XX века была отмечена радикальной диверсификацией вкусов, мест сосредоточения и рынков мирового искусства. В XXI столетии в обществе происходят фундаментальные изменения: сформировалась устойчивая потребность в творчестве, активно развивается цифровая коммуникация и цифровой культурный продукт, происходит сближение «элитарной» и «массовой» культур, развиваются творческие индустрии, наблюдается рост субкультур и новых сообществ в сфере культуры.

Мы также стали свидетелями нового явления – «выхода на сцену» и повышения значимости индивидуума, кто бы это ни был: художник, артист, творческий человек, межкультурный интерпретатор и посредник или культурный предприниматель, вооруженный новыми знаниями, умениями, идеями, видящий новые горизонты. В отличие от деятелей культуры прошлого, это амбициозная личность, которая, к тому же, не «привязана» к отдельным видам и жанрам искусства. Это универсальный культурный менеджер, который великолепно разбирается в коммуникационных технологиях, с энтузиазмом изобретает новые формы культурных проявлений, работает оперативно и эффективно.

Многообразие субъектов культуры породило потребность поиска путей активной коммуникации между ними. Современные формы глобализации открывают сегодня возможности для более систематических культурных обменов и заимствований, создания коммуникативного пространства для размышлений, обсуждений, достижения взаимопонимания и доверия. Сотрудничество и взаимодействие в сфере культуры становится все более интенсивным.

Одним из путей коммуникации и творческого взаимодействия является формирование сетевых связей между менеджерами и организациями в сфере культуры. Создание сетевых структур позволяет разрабатывать и выполнять крупные междисциплинарные культурные проекты, транслировать позитивный опыт, стирать культурные границы между «центром» и «периферией».

В 2009 году в рамках программы «Культура и развитие» успешно стартовал пилотный проект «Центр компетенций для менеджеров в сфере культуры» в странах Восточной Европы и Центральной Азии. К участию в этом проекте на конкурсной основе были привлечены менеджеры культуры из Беларуси, Украины, Армении, Азербайджана, Кыргызстана, Таджикистана, Узбекистана и Грузии, прошедшие повышение квалификации в Институте им. Гёте в Берлине и стажировки в ведущих учреждениях культуры Германии. Целью проекта в долгосрочной перспективе явилось развитие устойчивых связей и сотрудничества в сфере культуры, создание мостов между культурами и странами, активизация межкультурного диалога на основе современных достижений науки и практики [1].

Упомянутый проект в конце 2010 года дал старт другому событию – проекту «Культурный менеджмент в Беларуси: региональный компонент», который был направлен на то, чтобы

вооружить менеджеров культуры из регионов Беларуси современными интерактивными методами обучения, пробуждения творческой активности, социальной мобильности и культурно-творческой инициативы, а также на создание и использование инфраструктуры для дальнейшей проектной деятельности в области культуры и искусства на территории Беларуси и за ее пределами. Цель проекта – изменение культурного ландшафта регионов Беларуси за счет реализации инновационных проектных идей на основе создания региональных и межрегиональных сетей организаций и менеджеров культуры, а также, укреплению международных связей в арт-сфере. Образовательные мероприятия были организованы в различных городах Беларуси: Минске, Бресте, Гомеле [2].

Международный форум проектных инициатив и лидеров в области культуры «Культура в действии», который состоялся в ноябре 2010 г. на популярной московской арт-площадке проекта «Фабрика», задумывался организаторами (Институтом им. Гёте в Восточной Европе и Центральной Азии и Российской Ассоциацией менеджеров культуры) как мероприятие, которое объединит экспертные знания менеджеров из стран постсоветского пространства и Германии, а также представит комплексный обзор ресурсов для международных и региональных культурных проектов. Форум имел огромное значение и как событие, объединяющее профессиональное сообщество менеджеров в сфере культуры.

Участники и организаторы форума исходили из того, что современный контекст развития общества очень широк, и культурные стратегии активно переосмысляются. Уходят в прошлое представления о культуре как об «инструментальной прищипке» экономики или других социальных сфер. Теперь не только в столице, но и в регионах начинают зарождаться яркие практики и модели деятельности. Однако в большинстве своем они остаются единичными прецедентами. Вот почему форум «Культура в действии» стремился стать площадкой обсуждения и рефлексии актуальных процессов преобразования культурной сферы. Этот подход и определил цели форума:

- определение условий и ресурсов для реализации международных проектов;
- соотнесение европейского опыта реализации культурных проектов с актуальными процессами в этой сфере в Восточной Европе и Центральной Азии;
- анализ современной ситуации и моделирование перспективных сценариев развития культурных стратегий;
- создание творческих и профессиональных связей между менеджерами культурных проектов;
- создание традиции регулярного экспертного обсуждения по темам, актуальным для общества менеджеров культуры.

На протяжении трех дней форума в дискуссиях, презентациях и тренингах участвовали специалисты из России, Беларуси, Украины, Грузии, Казахстана, Узбекистана, Армении, Азербайджана, Германии, в том числе участники проекта «Центр компетенций для менеджеров в сфере культуры» и стипендиаты Фонда им. Роберта Боша. Широкий охват участников был необходимым условием для того, чтобы отказаться от различий между проектами «столичными» и «региональными», оставляя в качестве критерия только успешность и эффективность инициативы. Представители таких известных немецких учреждений культуры, как театр «Фольксбюне», Дом художеств в Дрездене и Новое общество изящных искусств, поделились своим опытом проведения культурных проектов. На Форуме обсуждались не только проекты, но и вопросы инфраструктуры культурных практик [3].

Все эти инициативы не только показали, что переосмысление культурных событий, признание множественности источников нашей идентичности помогает перенести акцент на нашу способность к эволюции путем взаимодействия, но и положили начало формированию международной сети менеджеров в области культуры и искусства. Сегодня мы становимся свидетелями расширения поля внешних и внутренних коммуникаций между участниками сети и усиления координации их усилий по распространению креативных идей и успешных практик.

Литература

1. Проект идет полным ходом: [О проведении пилотного проекта «Центр компетенций для менеджеров в сфере культуры»] [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.goethe.de/ins/ru/lp/prj/kum/ruindex.htm. – Дата доступа: 30.10.2010.
2. Культурный менеджмент в Беларуси: региональный компонент [Электронный ресурс]. – Режим доступа: management-by.blogspot.com. – Дата доступа: 30.10.2010.
3. Форум «Культура в действии» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.goethe.de/ins/ru/lp/prj/kum/kia/ruindex.htm. – Дата доступа: 10.11.2010.

АКАДЕМИЧЕСКАЯ МОБИЛЬНОСТЬ КАК СРЕДСТВО ДЛЯ ПРОДУКТИВНОЙ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Д.М. Проскуренко

На рубеже второго и третьего тысячелетий стало очевидным, что человечество развивается по пути расширения взаимосвязи и взаимозависимости различных стран, народов и их культур. Этот процесс охватил различные сферы общественной жизни всех стран мира. Сегодня невозможно найти этнические общности, которые не испытали бы на себе воздействие как со стороны культур других народов, так и более широкой общественной среды, существующей в отдельных регионах и мире в целом. Это выразилось в бурном росте культурных обменов и прямых контактов между государственными институтами, социальными группами, общественными движениями и отдельными индивидами разных стран и культур.

Расширение взаимодействия культур и народов делает особенно актуальным вопрос о культурной самобытности и культурных различиях. Культурное многообразие современного человечества увеличивается, и составляющие его народы находят все больше средств, чтобы сохранять и развивать свою целостность и культурный облик. Эта тенденция к сохранению культурной самобытности подтверждает общую закономерность, состоящую в том, что человечество, становясь все более взаимосвязанным и единым, не утрачивает своего культурного разнообразия. В контексте этих тенденций общественного развития становится чрезвычайно важным уметь определять культурные особенности народов, чтобы понять друг друга и добиться взаимного признания.

Становясь участниками любого вида межкультурных контактов, люди взаимодействуют с представителями других культур, зачастую существенно отличающихся друг от друга. Отличия в языках, национальной кухне, одежде, нормах общественного поведения, отношении к выполняемой работе зачастую делают эти контакты трудными и даже невозможными. Но это лишь частные проблемы межкультурных контактов. Основные причины их неудач лежат за пределами очевидных различий. Они – в различиях в мироощущении, то есть ином отношении к миру и к другим людям. Главное препятствие, мешающее успешному решению этой проблемы, состоит в том, что мы воспринимаем другие культуры через призму своей культуры, поэтому наши наблюдения и заключения ограничены ее рамками. С большим трудом мы понимаем значения слов, поступков, действий, которые не характерны для нас самих. Наш этноцентризм мешает межкультурной коммуникации. Отсюда напрашивается вывод, что эффективная межкультурная коммуникация не может возникнуть сама по себе, ей необходимо целенаправленно учиться.

Одним из возможных средств обучения межкультурной коммуникации является академическая мобильность, оговоренная в Болонском соглашении. Академическая мобильность – неотъемлемая форма существования интеллектуального потенциала, отражающая реализацию внутренней потребности этого потенциала в движении в пространстве социальных, экономических, культурных, политических взаимоотношений и взаимосвязей, это возможность студентов самим формировать свою образовательную траекторию, в рамках образовательных стандартов выбирать предметы, курсы, учебные заведения в соответствии со своими склонностями и устремлениями. Академическая мобильность – одна из важнейших сторон процесса интегра-

ции вузов и науки отдельных стран в международное образовательное пространство. Академическую мобильность в области международного сотрудничества высшей школы нельзя свести к конкретным действиям, технологиям и механизмам, связанным только с системой обмена студентами учебных заведений разных стран. Эксперты отмечают, что в реальности имеет место сложный и многоплановый процесс интеллектуального продвижения, обмена научным и культурным потенциалом, ресурсами, технологиями обучения.

Академическая мобильность студентов – исключительно важный для личного и профессионального развития процесс, так как каждый его участник сталкивается с необходимостью решения жизненных ситуаций и одновременного анализа их с позиции собственной и «чужой» культуры. Это автоматически и зачастую подсознательно развивает в нем определенные качества: умение выбирать пути взаимодействия с окружающим миром; способность мыслить в сравнительном аспекте; способность к межкультурной коммуникации; способность признавать недостаточность знания, т.е. знание о недостатке знания, которое определяет мотивацию к учебе; способность изменять самовосприятие; способность рассматривать свою страну в кросс-культурном аспекте; знание о других культурах, изученных изнутри и др. При обучении в другом ВУЗе и нахождении в другой культуре он будет являться не только объектом воздействия на него определенных культурных традиций, норм, ценностей, но и субъектом, «переносчиком» и транслятором своей культуры в другое общество. По возвращению на Родину студент получит не только новые знания для себя, но и сможет быть носителем этих знаний для своих окружающих людей.

Таким образом, можно сделать вывод, что академическая мобильность студентов является важным и целесообразным процессом как для общественного развития и становления, так и для личностного формирования и образования. Она способствует саморазвитию и самоактуализации потенциалов личности, дает возможность осуществлять межкультурную коммуникацию. Академическая мобильность и межкультурная коммуникация дает возможность сохранить стабильность и благополучие мира в третьем тысячелетии. Способности молодого поколения проявлять терпимость, уважать иные культурные и социальные особенности, понимать волю и желания друг друга, сотрудничать друг с другом, искать и находить пути урегулирования социокультурных конфликтов вероятно только на основе межъязыкового и межкультурного взаимопонимания и взаимодействия. Это возможно только на основе понимания и уважения социокультурных различий народов мира и практического осуществления основополагающих принципов межкультурной коммуникации.

Литература

1. Грушевицкая, Т.Г. Основы межкультурной коммуникации / Т.Г. Грушевицкая, В.Д. Попков, А.П. Садохин; под ред. А.П. Садохина. – М., 2002.
2. Могилевич, Б.Р. Особенности межкультурной коммуникации в эпоху глобализации // Человек и общество: культурная интеграция: Сб. науч. ст. – Саратов, 2008. – С. 80–84.
3. Бринев, Н.С., Чуянов Р.А. Академическая мобильность студентов как фактор развития процесса интернационализации образования [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.prof.msu.ru/publ/omsk2/ob0.htm. – Дата доступа: 01.03.2011.
4. Межкультурная коммуникация: Учебное пособие [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/m_komm/03.php. – Дата доступа: 01.03.2011.

ЦЕННОСТИ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ КАК ОСНОВАНИЕ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Г.М. Грибов

Важнейшим условием продуктивной межкультурной коммуникации представителей различных стран и народов является их представление о ценностях. Подтверждение этого тезиса – интеграционные процессы, в результате которых сложился Европейский союз. Это сооб-

щество стало возможным не только по причине экономической целесообразности. Европа объединилась, потому, что ее народы приняли общие ценности, и вследствие того, что в этом союзе работает принцип взаимного признания и уважения национальных культур.

Говоря о студенческой молодежи, следует отметить, что в последние десятилетия возможности ее общения с зарубежными сверстниками значительно выросли. Партнерские связи между ВУЗами, стажировки, частные контакты, туризм охватывают значительное количество молодых людей. Свою лепту в этот процесс вносит Интернет, расширяя формы и возможности коммуникации юношей и девушек, представляющих многие страны и континенты.

Как уже было сказано выше, плодотворное межкультурное общение облегчают существующие представления о ценностях. С целью их изучения в 1994–2010 гг. нами была проведена серия конкретно-социологических исследований среди студенчества Беларуси, Украины, Польши, Литвы и Германии, в ходе которых было опрошено в общей сложности свыше 17-ти тысяч респондентов, обучающихся в 19-ти высших учебных заведениях вышеназванных стран. В этих исследованиях были поставлены следующие задачи: 1) определить структуру и иерархию базовых и инструментальных ценностей молодых людей; 2) провести сравнительный анализ ценностей студентов пяти стран; 3) выявить динамику ценностных ориентаций студенчества. Накопленный в течение 17 лет обширный эмпирический материал дает основание сделать следующие ключевые выводы и обобщения.

1. В начале 90-х годов сознание молодого поколения Беларуси пережило глубокую трансформацию, в ходе которой был снижен статус ценностей, связанных с идеями социализма, принципами марксистско-ленинской идеологии. Однако, во-первых, эти кардинальные изменения не затронули «ядро» традиционных моральных ценностей, которые свое значение сохранили, во-вторых в последние 10–15 лет существенная динамика ценностей не обнаруживается, произошла их стабилизация.

2. Анализ базовых ценностей (ценностей-смыслов) студентов пяти стран показал, что имеет место их значительное совпадение. Это сходство существует, несмотря на то, что респонденты представляют страны с различной историей, культурой и социально-политической системой. Германия – крупнейшая «капиталистическая» страна, Польша – государство, входившее в социалистический лагерь, Украина и Литва – бывшие республики Советского Союза, которые избрали различные модели своего развития. Для студентов пяти стран самыми приоритетными ценностными факторами являются следующие: здоровье, семья, дружба, любовь, образование, возможность самореализации.

3. Многократные опросы студентов выявили и некоторые различия в ценностном сознании представителей вышеназванных стран. Главная особенность состоит в том, что студенты Германии, как типичного западно-европейского государства выше оценивают политико-правовые факторы (гарантии прав человека, демократию в государстве, личную свободу). Для немецкой молодежи также более важны гедонистические ценности (душевное спокойствие, секс, веселая жизнь, развлечения). Наименее значимы вышеприведенные факторы для белорусов и украинцев, у поляков и литовцев, вступивших в Евросоюз наблюдается тенденция повышения их статуса до уровня, характерного для западно-европейской цивилизации.

4. Характерно то, что ценности материалистические (деньги, жилье, одежда), имея достаточно высокий статус, не входят в число самых приоритетных факторов у всех опрошенных и на Западе и на Востоке. Их значение для белорусской, украинской молодежи даже несколько выше, чем для поляков и немцев. Обращает на себя внимание и та особенность, что частная собственность, как базовый «капиталистический» фактор, не входит в число наиважнейших у всех опрошенных национальных групп молодежи.

5. Бывшие советские республики (Беларусь, Украина, Литва) – это страны, где в советский период велась борьба с религией и насаждался атеизм. Парадоксально, но обнаружен невысокий рейтинг религиозных ценностей и там, где их искореняли, и в стране, где этого не делали (Германия). Более значима религия для поляков, представляющих государство, где роль католической церкви высока.

6. Исследование выявило невысокий уровень (в сравнении с другими факторами) оценки

национальной культуры. Приведем для наглядности следующую таблицу.

«Национальная культура»

	ответ «очень важно» в %	место фактора из 24-х оцениваемых
Украинцы	29.0	19
Поляки	21.0	19
Белорусы	18.0	21
Литовцы	14.0	22
Немцы	10.0	22

На основании содержания данной таблицы можно предположить, что, национально-культурные различия между молодыми представителями пяти стран не могут быть препятствием коммуникации между ними. Ценностей, которые их объединяют, и которые для них более приоритетны, гораздо больше.

7. В нашем исследовании объектом изучения и анализа являлись также и инструментальные ценности (ценности-средства). Были определены факторы, которые студенты пяти стран считают наиважнейшими для достижения успеха в жизни (материальное благополучие, карьера). Итак, кто добивается успеха в жизни, по мнению наших респондентов, какими для этого надо обладать качествами?

По мнению белорусов – это хорошо образованный человек с высокими профессиональными качествами, волевой, энергичный и стремящийся к самосовершенствованию. По мнению поляков – интеллигентный, хорошо образованный человек, упорный инициативный, стремящийся к самосовершенствованию и владеющий иностранными языками. Немцы полагают, что это хорошо образованный, волевой, энергичный, инициативный и упорный, честолюбивый человек, честный и порядочный. Для литовцев это образованный профессионал, инициативный, упорный, общительный, энергичный, волевой, владеющий иностранными языками человек. Украинцы считают, что для достижения успеха нужно быть образованным профессионалом, способным к самосовершенствованию, честным, порядочным, инициативным человеком.

Обобщив мнение всех респондентов, можно заключить, что, в основном, их мнение совпадает. Молодые люди делают ставку на свои собственные силы, хотя причины внешнего порядка (содействие других лиц и социальных институтов) также в какой-то степени принимаются во внимание.

8. Общению молодых людей пяти стран способствует и то, что у них похожий образ жизни, практически совпадают формы и способы проведения свободного времени. Как показали наши социологические опросы, студенчество, главным образом, проводит свой отдых в кругу друзей, слушает музыку, занимается компьютером. Белорусы, украинцы, литовцы в большей степени вовлечены в домашнее хозяйство, помогая родителям, а немцы чаще в свободное от учебы время подрабатывают. Литовцы и белорусы чаще посещают театры, кино, немцы больше занимаются спортом. Литовцы – жители самой маленькой из пяти стран, чаще путешествуют. Белорусские и литовские юноши и девушки больше времени уделяют отдыху в кафе и ресторанах, а 10–15 лет назад все было наоборот: лидерами по такому виду отдыха были немцы. Следует отметить и такую закономерность: молодые люди на Востоке сравнительно мало времени проводили у компьютера, отдавая предпочтение телевизору. Сегодня ситуация изменилась, его уверенно «вытесняет» компьютер. В целом, следует отметить, что образ жизни молодых людей исследуемых стран имеет явную тенденцию к дальнейшему сближению.

ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

И.В. Котляров

В последние годы гражданское общество оказалось в центре внимания многочисленных субъектов политики. Это понятие стало одним из самых распространенных в философии и теории права, политологии и политической социологии. Однако релевантность его употребления в современной политико-философской мысли привела к тому, что сущность этой дефиниции постоянно размывается, теряет концептуальные очертания, приобретая политизированную интерпретацию.

Среди современных исследователей развернулась самая настоящая дискуссия о сущности этого философского феномена. Очень интересно выразил его сущность лидер мирового пролетариата Владимир Ильич Ленин. Он заявил, что мы создадим такое общество, в котором каждая кухарка сможет управлять государством. Однако с этим очень трудно согласиться. Не может быть такого государства, в котором каждая кухарка, дворник или кучер способны на высоком уровне выполнять управленческие функции.

Современные представления о гражданском обществе – результат их длительной эволюции в истории философской и социологической мысли, чем и объясняется их многообразие и противоречивость.

В философской литературе достаточно часто выделяют три основополагающих подхода к пониманию дефиниции «гражданское общество».

Первый – Л-традиция, восходящая к Джону Локку (по первой букве его фамилии). Ее сторонники понимают гражданское общество как некое этическое сообщество полноправных и свободных граждан, равных в своем достоинстве и живущих по естественным законам, как определенную стадию общественного развития.

М-традиция (по первой букве фамилии французского философа Шарля Монтескье) рассматривает гражданское общество как совокупность относительно независимых организаций и ассоциаций граждан, определяющих отношения между индивидом и государством и защищающих его права и свободы от вмешательства власти.

П-традиция (по первой букве фамилии известного американского публициста Томаса Пейна), который в основу своих произведений положил идею противостояния гражданского общества и государства. Общество требует минимум политического вмешательства. Власть государства, по Т. Пейну, должна быть ограничена в пользу гражданского общества, так как каждому индивиду по своей природе присуще стремление к обществу. Государство должно существовать в строго ограниченных рамках, установленных и закрепленных путем волеизъявления граждан через механизмы народного представительства. Государственные органы не имеют права изменять данные им полномочия и ущемлять суверенитет граждан. По Т. Пейну, «общество создается нашими потребностями, а правительство – нашими пороками; первое способствует нашему счастью положительно, объединяя наши благие порывы, второе же – отрицательно, обуздывая наши пороки; одно поощряет сближение, другое порождает рознь. Первое – это защитник, второе – каратель» [13, с. 21].

Все остальные мыслители в определенной мере развивали идеи своих предшественников. Жан-Жак Руссо в знаменитой работе «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» связывал понятие гражданское общество с отношениями собственности. Утверждение Ж.-Ж. Руссо: «Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить: Это мое! и нашел людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был подлинным основателем гражданского общества» [14, с. 72] – стало классической. Причем у французского классика отрицательное отношение к частной собственности. Он отмечал: «От скольких преступлений, войн, убийств, несчастий и ужасов уберег бы род человеческий тот, кто, выдернув колья

или засыпав ров, крикнул бы себе подобным: Остерегитесь слушать этого обманщика; вы погибнете, если забудете, что плоды земли – для всех, а сама она – ничья!» [14, с. 72].

Первая по настоящему научная и в то же время достаточно спорная теория гражданского общества была создана известным немецким философом Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем. Его работа «Философия права» включает в себя классические и принципиально новые теоретические аспекты гражданского общества. Гегель разделил дефиниции гражданское общество и государство. Всемирная история, по его мнению, – это развитие Абсолютного нравственного Духа, реализующегося на трех ступенях развития общества – *семьи, гражданского общества и государства* [1, с. 286].

Существенный вклад в развитие теории гражданского общества внесли основоположники марксистско-ленинской теории. Немецкие социологи, философы, политические деятели Карл Маркс и Фридрих Энгельс в работах «К критике гегелевской философии права» и «К еврейскому вопросу» предложили качественно новую теорию гражданского общества. Они подтвердили его наличие, показали с материалистических позиций соотношение гражданского общества и государства. В целом К. Маркс крайне негативно относился к гражданскому обществу. По К. Марксу, это мир «потребностей, труда, частных интересов, частного права...» [8, с. 405]. «Принципом... гражданского общества, – подчеркивал Маркс, – является *потребление и способность к потреблению*... Современное гражданское общество есть последовательно проведенный принцип индивидуализма, индивидуальное существование есть последняя цель; деятельность, труд, содержание и т.д. суть только средства» [9, с. 312]. В этом обществе человек не может быть целостным. Ему приходится выполнять различные функции и роли. «Политическая эмансипация есть сведение человека, с одной стороны, к члену гражданского общества, к эгоистическому, независимому индивиду, с другой – к гражданину государства, к юридическому лицу» [8, с. 406].

Много интересных концепций гражданского общества было создано и в прошлом столетии. Структурно-функциональный подход Толкотта Парсонса позволяет рассматривать гражданское общество как социальную систему, эффективность которой зависит от взаимодействия и взаимовлияния негосударственных институтов в подсистеме социализации личности, а также в философской, экономической, политической и правовой подсистемах [12].

Большое значение для анализа процесса формирования гражданского общества имеет теория структуризации Энтони Гидденса. Он разработал концепцию структурного плюрализма, включающего взаимодействие различных социальных институтов – государства, рынка, гражданского общества, демократии и препятствующего бюрократизации государства. Гражданское общество, прежде всего, состоит из гражданских действий и инициатив, которые определяются в значительной мере господствующей политической культурой и гражданским менталитетом. «Гражданское общество, – писал известный британский социолог, – является фактором одновременного сдерживания рынка и государства. Ни рыночная экономика, ни демократическое государство не могут эффективно функционировать без цивилизующего влияния гражданских ассоциаций» [2, с. 61].

Известный социолог и философ Ральф Дарендорф под гражданским обществом понимал ту часть совместной жизни людей, которая создается с помощью низовых инициатив и ассоциаций, которых должно быть столько, чтобы никто не угрожал правам граждан. «Гражданское общество, – считал Р. Дарендорф, – оберегает нас не только от "неудобств естественного состояния", но и от неудобств, возникающих в связи с монополистическими притязаниями какого-нибудь самозванного меньшинства, как, впрочем, и большинства» [4, с. 67]. Гражданское общество, по Р. Дарендорфу, это «жизненная среда свободы» [4, с. 61], в котором свободные ассоциации граждан действуют автономно от государственной власти и связаны с ней только законом.

Следует особо подчеркнуть, что некоторые философы, на которых сегодня ссылаются многие исследователи, никогда ничего не писали о гражданском обществе. Типичный пример, *Томас Гоббс* и его знаменитая работа «*Левиафан*», ставшая классической для исследователей гражданского общества. Основная причина данных заблуждений в том, что в современной научной литературе существуют весьма специфические переводы понятий «civil society» и «die

buergerliche Gesellschaft»), используемых учеными Нового и Новейшего времени как «гражданское общество», что не совсем верно. Современное понятие гражданского общества не исчерпывает всего многообразия смысловых оттенков, вкладываемых зарубежными исследователями в сходные по внешним параметрам дефиниции [11].

Дефиниция «гражданское общество» прочно вошла в политический и философский дискурс в конце 80-х годов прошлого столетия в связи с новыми перестроечными феноменами – «гражданскими движениями» или «гражданскими инициативами», детерминирующими формирование принципиально новых общественных отношений. В этом понятии в концентрированном виде были сосредоточены такие идеалы, как абсолютная свобода частных лиц, экономический и политический суверенитет граждан, отсутствие давления на них со стороны государства и т.д. Сама жизнь требовала активной реализации основных функций гражданского общества: интеграции социума; введения социальных конфликтов в цивилизованные рамки; формирования принципиально новых норм и ценностей, не востребованных прежним государством; образование социальной среды, где формируется общественно активный индивид, чуждый социализму и т.д..

Анализ научной эволюции понятия гражданского общества позволяет создать типологические модели осмысления этого феномена (классическую, либеральную, гегелевскую, марксистскую, радикальную, социологическую, модернистскую, евразийскую, современные концепции гражданского общества). Тем не менее, как в философском и социологическом планах, так и на практике до сих пор не сформировалась единая, четко очерченная модель гражданского общества, пригодная для нормативного образца при оценке социального (в широком смысле слова) пространства.

В философской мысли существует достаточно много определений гражданского общества. Есть достаточно широкие определения. Например, известный белорусский философ утверждает, что гражданское общество – это совокупность общественных организаций, характерных именно для данного общества и государства. Ни качественных, ни количественных критериев данное определение не предлагает.

В последнее время в белорусской философской и социологической науке стало модным определение, которое предложили некоторые независимые исследователи: гражданское общество – это отношения людей (групп, ассоциаций) с государством и друг другом на основе легальных социальных норм по поводу перераспределения властных полномочий; конституирующихся в совокупность самостоятельных организаций, созданных по инициативе граждан для представления и защиты их частных интересов.

Подчеркивая сложность, многослойность и полифункциональность понятия гражданское общество, мы предлагаем следующее определение: гражданское общество – *это общество свободных и полноправных граждан, в котором происходит переход основных властных функций от государства к независимым от власти общественным структурам, способным создать необходимые условия для самоорганизации личности, реализации ее прав и свобод, законных интересов и важнейших потребностей, роста правосознания, правовой культуры и гражданской самостоятельности.* Гражданское общество образует ту социальную среду обитания индивидов, где протекает их общественная жизнедеятельность, детерминируя контуры их социального пространства и рамки образа жизни.

Впервые в мировой философской и социологической науке в данной работе мы рассматриваем гражданское общество как *кибернетическую модель*, имеющую «входы» и «выходы». «Входы» – все внешние по отношению к системе процессы и явления, тем или иным образом воздействующие на нее. На «входы» поступают импульсы в форме требований и пожеланий граждан. «Выходы» – конкретные управленческие решения, законы и нормативные акты, принимаемые после обработки внешних раздражений [5] [6] [7] [8] [16].

Теоретическая модель гражданского общества может состоять из нескольких блоков.

- экономический блок;
- социальный блок;
- политический блок;

- правовой блок;
- духовный блок;
- коммуникативный блок [5] [6] [7] [8] [16].

Чтобы совокупность различных блоков стала системой, необходимо интегративное качество, которое составляют властные функции, частная собственность, высокие правовые сознание и гражданская культура. В каждой из подсистем имеются системообразующие элементы, целенаправленное воздействие на которые приведет к изменению качественного состояния как относительно самостоятельных блоков, так и самой системы – гражданского общества в целом [5] [6] [7] [8] [16].

Философский и социологический анализ определил следующие основные *условия существования гражданского общества*:

1. Собственность – каждый член гражданского общества должен владеть собственностью, которая делает его независимым гражданином.
2. Наличие многообразной социально-политической общественной структуры, выражающей все множество интересов в обществе.
3. Развитие личности, ее активное, сознательное участие во властных отношениях и общественном самоуправлении. В гражданском обществе личность должна иметь высокий уровень гражданской культуры и правового сознания.
4. Переход ряда властных функций к общественным структурам.
5. Хорошее законодательство и обязательное его исполнение.

Экономический блок. В этом блоке функционирует широкая сеть организаций гражданского общества, созданных негосударственными структурами (промышленными, торговыми, финансовыми и другими), которых, во-первых, абсолютное большинство в современных государствах, во-вторых, будучи негосударственными, они формируются и функционируют в условиях рыночной экономики со всеми вытекающими из этого последствиями: экономическими рисками, вероятностью банкротства, жесткой конкурентной борьбой и т.д. Основными структурными подсистемами и элементами в данном блоке являются рыночная экономика, частные фирмы, кооперативы, арендные предприятия, акционерные общества, добровольные объединения граждан в области хозяйственной деятельности, созданные по собственной инициативе. Системообразующим элементом в данном блоке, целенаправленное воздействие на который даст желаемые результаты, является *частная собственность*.

Социальный блок. Гражданское общество как система охватывает собой не только экономические, но и социальные отношения, с помощью которых осуществляется решение многочисленных социальных проблем. В данный блок входят семья, трудовые и учебные коллективы, структуры выявления, формирования и выражения общественного мнения и разрешения социальных конфликтов, негосударственные средства массовой информации, Системообразующим элементом в данном блоке является *средний класс*.

В современной социологической и политологической науке выделяют следующие основополагающие качественные характеристики среднего класса.

- владение материальной (частной) собственностью;
- уровень образования и доходов;
- стандарты потребления;
- владение интеллектуальной собственностью,
- способность к высококвалифицированному труду.
- субъективное восприятие человеком своего положения – то есть его самоидентификация как представителя «социальной середины».

С данным подходом очень сложно согласиться. По нашему мнению, необходим один основополагающий фактор, полностью характеризующий данную дефиницию. Таким фактором, по нашему мнению, является *отношение к частной собственности*.

Кроме того, в конце прошлого столетия некоторые исследователи предложили новую социально-стратификационную структуру социального блока гражданского общества. Она имеет биполярный характер и форму треугольника. Верхушку его составляет небольшая по чис-

ленности властная элита, а широкое основание формируется «бедным» населением страны (так называемый «базисный слой»). Это достаточно интересный, но совершенно не разработанный подход.

Политический блок. Политическая сфера – это отношения, возникающие для реализации политических интересов и свобод через участие в различного рода партиях, движениях, гражданских инициативах, ассоциациях, политическая организация, складывающаяся на основе политических взаимодействий. Важной конституционной основой политической сферы гражданского общества является политический и идеологический *плюрализм*. Системообразующим элементом в данном блоке, целенаправленное воздействие на который даст желаемые результаты, является *многопартийность*.

Правовой блок. Важнейшим требованием гражданского общества является обеспечение правовыми методами прав и свобод граждан, социальной защиты и справедливости, плюрализма мнений и возможности каждого человека выражать свою политическую волю. Гражданское общество может существовать только там, где государство в целом и каждый гражданин в отдельности находятся в одинаковом положении перед законом. Системообразующими элементами являются *общественные организации, структуры* различных уровней, сформированные на основе *правовых норм и высокого правового сознания*.

Духовный блок – это сфера отношений людей по поводу духовных ценностей, их формирования, распространения и усвоения различными социальными группами и слоями. При этом под духовными ценностями понимаются, прежде всего, наука и знания, моральные нормы поведения и т.д., то есть все, что составляет духовную основу гражданского общества. Духовная сфера – это и отражение процессов функционирования гражданского общества в общественном и индивидуальном сознании, выражающихся в виде научных теорий, концепций на уровне общественной психологии в форме обыденного сознания, житейского опыта, традиций и т.д. Системообразующим элементом в данном блоке является *гражданская культура*.

Коммуникативный блок. В гражданском обществе происходит постоянный обмен информацией и систематический диалог между государством, различными общественными структурами и социальными субъектами, целенаправленное информационное воздействие на них. Такой тип отношений описывается дефинициями «*полный интерсубъективный дискурс*» или *паритетный диалог*. Говоря об этой сфере гражданского общества, Юрген Хабермас особо подчеркивал, что речь идет об ассоциациях, способствующих выработке мнений. Они не принадлежат, подобно в высокой степени огосударствленным политическим партиям, к административной системе, но нацелены на политическое влияние – через публицистическое воздействие, потому что они либо прямо участвуют в политической коммуникации или, подобно альтернативным проектам, в силу программного характера их деятельности и благодаря силе примера вносят имплицитный вклад в публичные дискуссии [15]. Системообразующий элемент – *средства массовой коммуникации, прежде всего, электронные*.

По мнению многих исследователей, становление гражданского общества происходит в Республике Беларусь происходит в условиях острого дефицита доверия к многим формирующимся его институтам, на фоне низкой политической активности и явно выраженной социальной апатии значительной части населения. Это показывают и социологические исследования.

Экономическая сфера. В настоящее время жители нашей страны не проявляют особого интереса к частной собственности, и прежде всего, на землю. Вот что показали последние социологические исследования, касающиеся отношения жителей Республики Беларусь к данной форме частной собственности. Научные сотрудники нашего института задавали вопрос: «Поддерживаете ли частную собственность на землю сельскохозяйственного назначения?». В июне 2010 года на этот вопрос положительно ответили 36,6 процентов респондентов. В декабре таких оказалось только 21,2 процент.

На вопрос «Готовы ли вы взять такую землю в частную собственность?» положительно ответили 11,52 процента респондентов.

На вопрос: «Если не готовы, то почему?», 32,53% ответили – не хочу заниматься сельским хозяйством и т.д.

На политическую деятельность как инструмент решения многочисленных проблем, эффективный антикризисный инструмент не многие граждане Республики Беларусь возлагают особые надежды. Как показали результаты мониторингового исследования, только чуть больше *четырёх* процентов респондентов считает, что участие в политической жизни сможет помочь справиться с жизненными проблемами, особенно в условиях кризиса.

Почему? Ответ на этот вопрос в некоторой степени показывает отношение к политическим партиям Беларуси.

Политические партии – это основа демократии. Именно они в условиях разделения властей, регулярности выборов и политической конкуренции обеспечивают эффективное функционирование представительных институтов. Партии занимают центральное положение среди других структур гражданского общества, так как способны целенаправленно воздействовать на органы власти и осуществлять определенный контроль за их деятельностью.

По данным социологического мониторинга, белорусским политическим партиям в настоящее время доверяют 13,7 процента населения Беларуси, не доверяют – 33,4 процента. Если бы в ближайшее время в нашей стране происходили выборы в парламент по «партийным спискам», то 22,3 процента избирателей проголосовали бы против всех политических партий. Половина респондентов вполне вероятно вообще бы не пошла на выборы, так как они ничего не знают о партиях. Популярность некогда мощной политической силы – Коммунистической партии Беларуси упала за последние годы почти в *сорок* раз (с 52,1 процента в марте 1991 года до 1,3 процента сейчас).

Следует назвать три важнейшие причины провала белорусской многопартийности. Белорусские политические партии практически не претендуют на политическую власть, не принимают участие в принятии важнейших политических решений. Когда в Беларуси обсуждают «большую политику», они стараются дистанцироваться от нее. Ведь за решения когда-то приходится отвечать. Во-вторых, современные белорусские партии не выполняют свою главную функцию – представлять и защищать на высшем государственном уровне интересы своих избирателей, своего электората. В-третьих, многие белорусские политические партии выражают интересы не широких народных масс, а партийной верхушки, своих знакомых и близких родственников. Еще Роберт Михельс открыл «железный закон олигархических тенденций» и доказал, что партийная демократия обязательно вырождается в партийную олигархию, что в нашей стране и произошло.

У современных политических партий нет запоминающихся партийных лидеров, отвечающим современным требованиям и способных в трудные политические периоды принимать ответственные политические решения или хотя бы демонстрировать, что они готовы взять на себя ответственность за положение дел в государстве. У руководителей многих партий отсутствует не только харизма, но даже элементарная привлекательность. Их не реально представить на каком-то митинге, ведущих за собой людей. Достаточно слабое звено – партийный аппарат, аналитики партий. Они не интересны, мало профессиональны, зачастую – коррумпированы.

Некоторые политики и журналисты считают, что необходимо провести в стране целый ряд законодательных изменений, которые дадут возможность белорусским партиям стать реальной политической силой. Среди них:

- введение заявительного (вместо разрешительного) принципа регистрации политических партий;

- введение государственного финансирования политических партий, собравших на выборах определенный законом минимум голосов избирателей. Финансовая поддержка политических партий со стороны юридических или физических лиц должна быть прозрачной, целевой и строго регламентированной законом;

- избрание членов верхней палаты белорусского парламента проводить по мажоритарной системе по многомандатным округам, а кандидаты в парламентарии должны выдвигаться политическими партиями;

- переход с мажоритарной на пропорциональную избирательную систему. Однако будет ли лучше? В партии ползут авантюристы и проходимцы, популисты и демагоги, стремящиеся

и здесь получить собственную выгоду.

Духовный блок. Гражданское общество не может быть «взято со стороны». Оно может развиваться только на основе национальной культуры. Формирование гражданской культуры – сложный, напряженный и долговременный процесс, сочетающий в себе элементы целенаправленной деятельности и случайных, непредсказуемо развивающихся явлений, которые затем трансформируются в политические и гражданские ценности. В настоящее время особое значение приобретает целенаправленное воздействие органов государственной власти и структур гражданского общества на процессы формирования гражданской и политической культуры как одного из важнейших факторов гражданского общества.

Достаточно эффективным инструментом, способным продвигать идеи гражданского общества «в массы», формировать гражданскую культуру, является *образование*. Система современного образования предусматривает трансляцию наиболее устойчивых духовных ценностей из поколения в поколение, формирование гражданственности и патриотизма, повышение качества подготовки специалистов для перехода к инновационной экономике. В настоящее время очень важен переход от экономики знаний к экономике инноваций. Однако это если и происходит, то очень медленно. Об этом говорят и результаты социологических исследований.

В мониторинговой социологической анкете стоит вопрос: «Что помогает бороться и справляться с жизненными проблемами и сложностями?» Только 12 место в рейтинге наиболее эффективных социальных институтов, способствующих решению наиболее сложных проблем, занимает *образование*. 7,1 процента респондентов ответили, что оно помогает во всех случаях, 13,0 – помогает в большинстве, 21,4 – помогает в некоторых случаях. 22,7 процента жителей страны убеждены, что оно не помогает никогда.

Анализ результатов социологических исследований показывает, что массовое образование привело к тому, что в вузы «за уши» тащат людей, явно не готовых к обучению в них. Качество профессорско-преподавательского состава не успевает за количеством студентов. В настоящее время почти треть профессорско-преподавательского состава не имеют степени доктора или кандидата наук. Не выдерживает никакой критики вузовская наука, многие эксперты утверждают, что ее вообще нет. В принципе это объяснимо: невозможно эффективно заниматься наукой в свободное от работы время – во второй половине дня. Тем более учитывая то, что ведущие преподаватели работают многостаночным методом – в нескольких вузах.

Одна из причин подобного положения в том, что в вузах зарплата, особенно доцентов и старших преподавателей, явно не привлекательна для инициативных и амбициозных молодых людей. В Кодексе об образовании этот вопрос стыдливо обойден.

Крайне низок уровень поддержки респондентами частных вузов – основы духовного блока гражданского общества. Здесь низкое качество образования, низкий уровень преподавателей. В частных вузах не занимаются качественной подготовкой специалистов, не заботятся судьбой своих выпускников. Рынок перенасыщен специалистами, выпускаемыми частными вузами. Они не нужны государству. Научный фактор и потенциал их равен нулю. *Вывод, который делают социологи:* необходимо резко сократить число частных вузов, закрыть не нужные стране специальности.

Кроме того, следует достаточно срочно предпринять следующие меры:

- повысить социальный статус педагогических работников;
- остановить рост безработицы среди выпускников вузов;
- четко сформулировать требования к выпускникам вузов;
- резко улучшить качество воспитательной работы.

Коммуникативный блок. Огромную роль в развитии гражданской культуры должны играть средства массовой информации, и прежде всего, телевидение. Именно они должны способствовать формированию гражданственно-нравственных ценностей и идеалов. Они способны воспитать гражданина, патриота, героя. Но от их целенаправленного влияния могут получиться подлецы и негодяи, лицемеры и демагоги. Ведь современные электронные средства массовой информации, как утверждают многие аналитики, характеризуются лицемерием, потерей вкуса, жалким примитивизмом, невежественным мышлением, вседозволенностью. В телепрограммах

и телесериалах доброту и искренность, любовь и патриотизм вытеснили эротика, насилие, озлобленность, оскорбление и унижение. На экранах телевизоров чаще видишь кровь и грязное белье, чем сострадание. Сегодня трудно сказать, что у нас – *телеразрушение* национального общества или *телесозидание*.

А ведь в настоящее время смотрят практически каждый день:

- ОНТ – 66,5 процентов жителей страны;
- НТВ – 55,8%;
- БТ – 48,4%;
- РТР – 40,9%;
- «Лад» – 35,6%;
- СТВ – 28,8%.

А что они несут в массы?

Значительно ниже рейтинг белорусских газет и журналов. Ведь читают каждый день:

- «СБ. Беларусь сегодня» – 12,5% респондентов;
- «Рэспубліку» – 2,6%;
- «Народную газету» – 2,1%;

Этого явно недостаточно, чтобы целенаправленно влиять на гражданское сознание людей. Но хорошо ли это или плохо, трудно сказать.

Вывод: Гражданское общество в Республике Беларусь де юре состоялось. Но его совершенствование требует огромных усилий как со стороны государства, так и общественных структур, как со стороны ученых, юристов, философов, так и непрофессиональных политиков.

Литература

1. Гегель, Г. Философия права. – М., 1990.
2. Гидденс, Э. Устройство общества. Очерк теории структуризации. – М., 2003.
3. Гоббс, Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения. В 2 т. – Т.2. – М., 1991.
4. Дарендорф, Р. После 1989: Мораль, революция и гражданское общество. Размышления о революции в Европе. – М., 1998.
5. Котляров, И.В. Гносеологические, онтологические и исторические основания гражданского общества // Иппокрена. – 2009. – № 1. – С. 5–12.
6. Котляров, И.В. Политическая социология: теория, история, методология, методика: В 2-х т. – Минск, 2004.
7. Котляров, И.В. Управление совершенствованием гражданского общества: нормативный аспект / И.В. Котляров, Т.В. Хузева // Экономика и управление. – 2006. – № 4. – С. 66–73.
8. Котляров, И.В. Формирование гражданского общества в Республике Беларусь: методологический и правовой аспекты / И.В. Котляров, Т.В. Хузева. // Труды Минского института управления. – 2008 – № 2. – С. 125–141.
9. Маркс, К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.1. – М., 1955. – С. 382–413.
10. Маркс, К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т.1. – М., 1955. – С. 414–429.
11. Мотрошилова, Н. О современном понятии гражданского общества // Вопросы философии. – 2009. – № 6. – С. 12–32.
12. Парсонс, Т. Система современных обществ. – М., 1997.
13. Пейн, Т. Избранные сочинения. – М., 1969.
14. Руссо, Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Ж.-Ж. Руссо. Трактаты. – М., 1969. – С. 31–108.
15. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – М., 2000.
16. Хузева, Т.В. Гражданское общество в правовом измерении // Гуманітарна-эканамічны веснік. – 2008. – № 4. – С. 146–166.

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ СОВРЕМЕННОГО ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

О.А. Павловская

Исторически становление гражданского общества связано с индустриальной стадией производства, утверждением института частной собственности, секуляризацией общественного сознания, эмансипацией личной жизни. В Новое время в странах Запада активно осуществлялся процесс образования различных институтов гражданского общества, совершенствовались механизмы правового регулирования взаимоотношений между личностью, общественными формированиями и государством, накапливался опыт организации и самоорганизации гражданской жизни. В условиях современного мира под влиянием процессов информатизации, модернизации, урбанизации, миграции происходят значительные изменения и преобразования в общественной и индивидуальной жизни, что естественно отражается на структуре и функциях гражданского общества как социального института.

В теоретических конструкциях гражданского общества чаще всего приоритет отдается экономическим и тесно связанным с ними политическим факторам. Однако следует подчеркнуть, что весьма существенное значение имеют и факторы духовно-культурного плана. В этой связи следует особо подчеркнуть значение методологического потенциала классической философии при разработке социокультурных и духовно-нравственных проблем современности.

Известный французский философ Ж.-Ж. Руссо, разрабатывая теорию общественного договора, ратовал за то, чтобы «найти такую форму ассоциации, которая защищала бы и охраняла совокупной общей силой личность и имущество каждого участника и в которой каждый, соединяясь со всеми, повиновался бы, однако, только самому себе и оставался бы таким же свободным, каким он был раньше» [1, с. 12]. В этих условиях личность ощущает свою сопричастность с деятельностью общества, свою защищенность от внешних неблагоприятных воздействий, осознает и называет себя гражданином. Руссо особо подчеркивал, что, наряду с общественно признанными и законодательно закрепленными экономическими и политическими правами и свободами, человек в гражданском обществе получает и моральную свободу, «которая одна лишь делает человека господином над самим собой; потому что импульс одного только влечения равносильно рабству, а повиновение закону, предписанному самому себе, равносильно свободе» [1, с. 17].

Выдающийся немецкий философ И. Кант считал, что достижение особого гражданского состояния, соответствующего объективному ходу общественного развития непосредственно связано, в экономическом плане с «все более решительным упразднением ограничения личности в ее деятельности», в духовном плане с «все большим расширением всеобщей свободы вероисповедания» [2, с. 20]. Последнее, в свою очередь, предоставляет человеку реальные возможности ощутить и проявить силу своих рациональных способностей, постепенно освобождаясь от различного рода заблуждений, предрассудков, иллюзий. Кант особо подчеркивает теснейшую связь развития рациональных способностей человека с совершенствованием его нравственной природы: вместе с просвещением появляется «и некая неизбежно возникающая душевная заинтересованность просвещенного человека в добром, которое он постигает полностью» [2, с. 20].

Кант считал, что важнейшим условием формирования гражданского общества является процесс просвещения масс. Ускорить этот процесс революционным путем, по мнению Канта, невозможно. «Посредством революции можно, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя посредством революции осуществить истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, так же как и старые, будут служить помочами для бездумной толпы» [2, с. 29]. Наиболее результативным в процессе просвещения масс является эволюционный путь, в основе которого лежит «свобода во всех случаях публично пользоваться собственным разумом». Реализация права на свободомыслие теснейшим образом сопряжена в развитии рациональных способностей как отдельной личности, так и сообщества людей. По мнению Канта, самым первым и самым ре-

шающим шагам в этом движении просвещения является преодоление несовершеннолетия в делах религии, которое «не только наиболее вредное, но и наиболее позорное» [2, с. 34].

Эпоха Просвещения во главу угла поставила вопрос об освобождении человеческого разума от многовековых религиозных предрассудков. Но это только начало сложнейшего и противоречивого по своей сути пути, когда, по словам Канта, человек будет «в состоянии надежно и хорошо пользоваться собственным рассудком в делах религии без руководства со стороны кого-то другого» [2, с. 33]. Исторически это вылилось в официальное признание и законодательное закрепление права на свободу совести, определение этого права в качестве ведущей демократической ценности. На современном этапе право на свободу совести является неотъемлемой частью политико-правового комплекса большинства стран мира.

В Республике Беларусь среди ведущих целей социального развития, наряду с развитием социально ориентированной экономики, становлением правового государства, называется и формирование гражданского общества. В ходе осуществления этого процесса необходимо особое внимание уделить вопросам реализации права на свободу совести, учитывая как теоретические наработки по этому вопросу, так и исторически накопленный практический опыт.

Собственно говоря, опираясь на философские размышления Канта по проблеме взаимосвязи образования гражданского общества и решения вопроса о предоставлении свободы совести, следует сказать, что современное общество, хотя и значительно продвинулось в своем научно-техническом развитии, в плане же полноценного и эффективного обретения своего «духовного совершеннолетия» имеет весьма незначительные результаты. Особенно это ощутимо в условиях активизации религиозной жизни, когда религиозные ценности, конфессиональная жизнь начинают трактоваться как панацея от всех бед, возникающих в жизни современного человека и общества.

Усиление религиозного фактора в современном обществе не может не сказаться на интеллектуальном состоянии населения. Как отмечает академик НАН Беларуси А. Рубинов, «прививаемая религией привычка слепо верить в те или иные догмы, не подвергая их критическому анализу, приводит к тому, что люди становятся легковнушаемыми. Они столь же охотно могут поверить не только в классические религиозные учения, но и в деструктивные идеи неокультов, и в магию, и в волшебство, в заклинания и вообще в любые фантастические идеи, которые им будут внушены... Чрезмерное влияние религии понижает интеллектуальный, образовательный и творческий потенциал общества» [3].

Следует особо отметить, что реализация права на свободу совести в настоящее время преимущественно ограничивается его официальным признанием и конституционным закреплением, зачастую недооценивается, а то и вовсе игнорируется значение морального фактора, на что в свое время обращал внимание Кант. Сегодня все чаще решение вопросов нравственного характера увязываются со сферой религиозно-конфессиональных отношений, что не позволяет давать им реальную оценку и способствует их идеализации. В контексте этой ситуации реализация права на свободу совести является важным шагом для преодоления противоречий, разногласий, противостояний, накопившихся в обществе по вопросу об отношении к религии.

Право на свободу совести, непосредственно связанное с мировоззренческим выбором человека, необходимо включает в себя и принцип толерантности. «Если попытаться коротко охарактеризовать суть толерантности (терпимости), – пишет известный российский ученый М.П. Мчедлов, – то следует в первую очередь подчеркнуть, что это качество культуры (нравственной, правовой, политической) каждого общества, любого социального слоя, каждого гражданина, не взирая на пол, возраст, этническую, конфессиональную или расовую принадлежность» [4, с. 364]. Толерантное отношение к мировоззренческому выбору человеку в первую очередь связано с его нравственным отношением, которое выражается в уважительном отношении к мировоззрению и жизненной позиции других людей. «Следование в быту толерантным моральным установкам, – отмечает М.П. Мчедлов, – может способствовать созданию для человека комфортных условий существования, нейтрализации агрессивных, конфликтных взаимоотношений. В то же время подобное поведение – показатель интеллектуального уровня человека, готового обогащать и совершенствовать свой умственный кругозор, нрав и манеру

поведения путем контактов с иными воззрениями и практическими действиями» [4, с. 365].

В новых социальных условиях, на фоне материального изобилия, развитых экономических мощностей и технических возможностей чрезвычайно остро ощущается жизненная потребность в духовно-культурном обогащении общества, моральном оздоровлении человека, а также все более осознается опасность деморализации человеческой сущности, дегуманизации общественных отношений.

Переход к информационному обществу представляет собой специфическое транзитивное состояние, которое обуславливает возникновение многочисленных противоречий в системе социальных отношений. С одной стороны, открываются широкие возможности для динамичного развития всей социальной системы, создания новых ценностей, творческой самореализации личности, с другой, происходит ломка устоявшихся мировоззренческих основ, традиций и норм поведения, увеличение конфликтного потенциала в обществе, рост деструктивных явлений.

Ситуация в сфере духовно-нравственных отношений на современном этапе является сложной, неоднозначной, по многим позициям весьма критической. Здесь глубокой трансформации подвергаются представления человека о смысле жизни, справедливости, ответственности, честности, порядочности и других ценностях, разрушаются устоявшиеся духовные связи и отношения, серьезно обостряются многие морально-психологические проблемы, накапливается напряженность в отношениях между людьми. Негативные последствия нестабильности социально-нравственных отношений, ограниченности и неразвитости духовных потребностей и нравственных чувств определенной части населения наиболее отчетливо проявляются в таких социальных деформациях, как пьянство и алкоголизм, наркомания, проституция, торговля людьми, социальное сиротство и др.

В то же время современные реалии отчетливо демонстрируют определенную живучесть, надежность некоторых традиционных по своему содержанию и способам функционирования механизмов социально-моральной регуляции, что не позволяет общественным отношениям оказаться в состоянии хаоса. В частности, позитивные тенденции еще сохраняются на уровне семьи, здесь духовно-нравственные ценности весьма отчетливо проявляются в качестве регулятивов во взаимоотношениях между людьми. Время показало, что значительную роль в сохранении стабильности в белорусском обществе в переходный период сыграли представители старшего и среднего поколения, воспитанные в традициях советской системы и добросовестно, ответственно относящиеся к выполнению своих гражданских и профессиональных обязанностей. Сохранение традиционности в социально-моральной регуляции связано с оживлением религиозной жизни, что выражается в стремлении людей совместно с соблюдением религиозного культа вспомнить и возродить нравственные ценности, народные культурные традиции. Серьезное внимание проблемам трансляции религиозных нравственных ценностей уделяет сегодня церковь как один из институтов гражданского общества, ее предпринимаются определенные усилия, направленные на разрешение таких злободневных проблем, как социальное сиротство, алкоголизм, наркомания и др.

В условиях вступления на информационный путь по-новому начинает звучать проблема поиска носителей духовно-нравственной информации. Все чаще потребность в духовно-нравственной информации связывается сегодня со сферой религиозного сознания. Значительное распространение получает точка зрения, что только в религии сохраняются в неизменном виде истинные нравственные ценности, и, соответственно, только религиозное возрождение может способствовать моральному оздоровлению общества. Такой подход порождает целую серию проблем, главной из которых является проблема соотношения науки и религии в рамках информационного общества. Научное объяснение мира и религиозное мировоззрение, исторически сосуществуя друг с другом, в новых социальных условиях в конце концов вынуждены будут столкнуться именно в решении проблем духовно-нравственного характера. Поэтому особую актуальность приобретает поиск путей установления конструктивного диалога и сотрудничества между этими социальными институтами.

В контексте реализации «Закона о свободе совести и религиозных организаций» необходимо различать деятельность традиционных конфессий и нетрадиционных религиозных орга-

низаций. Традиционные религии (православие, католицизм, ислам, иудаизм и др.) имеют исторически сформированный богатейший духовно-культурный опыт, непосредственно связаны с формированием самосознания той или иной социальной общности, формированием народных культурных традиций, поэтому расцениваются как духовное наследие, национальное достояние и включены в процесс социокультурного развития современного человека. В правовом отношении зафиксирована позиция сотрудничества государства и церкви по вопросам культурно-просветительской и нравственно-воспитательной деятельности. Совершенно иной характер носит деятельность нетрадиционных религиозных организаций, зачастую она сопряжена с духовным порабощением личности. В той или иной степени это проявляется в деятельности сатанистов, сайентологов, мунитов, последователей Виссариона, Петра Кузнецова и других харизматических религиозных деятелей. В правовом отношении предусматриваются пристальное внимание к подобному рода действиям нетрадиционных религиозных организаций, проведение обстоятельной экспертной работы по выявлению их деструктивного потенциала, применение юридических санкций по предотвращению их пагубного влияния на индивидуальное и общественное сознание.

Таким образом, гражданское общество призвано играть важнейшую роль в урегулировании, координации, совершенствовании взаимоотношений личности, различных социальных групп и государства. В политическом отношении формирование гражданского общества тесным образом связано с процессом демократизации, развитием рыночной экономики, утверждением правового государства. Однако следует подчеркнуть, что весьма существенное значение в процессе его формирования имеют и факторы духовно-культурного плана, что позволяет более четко представить встречное движение со стороны личности, направленное на развитие социально-политических отношений. Ведущим показателем активного и творческого, свободного и ответственного проявления человека в качестве основной движущей силы социально-политического процесса является гражданская культура личности, в которой интегрируются мировоззренческие, моральные, политические, правовые, экономические, экологические ценности и императивы, адаптированные к конкретно-исторической общественной ситуации.

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г09–195 от 15.04.2009 г.

Литература

1. Руссо, Ж.-Ж. Об общественном договоре или принципы политического права. – М., 1938.
2. Кант, И. Сочинения в шести томах. – М., 1966. – Т. 6.
3. Рубинов, А. Наука и общество // «СБ – Беларусь сегодня». – 2006. – № 233.
4. Мчедлов, М.П. Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. – М., 2005.

ЦЕННОСТНЫЕ КООРДИНАТЫ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА: ДУХОВНОСТЬ, НРАВСТВЕННОСТЬ И ВЕРА

З.Я. Капустина

Целесообразно полагать, что гражданское общество – это, прежде всего, результат жизнедеятельности граждан. Гражданами со времен Древней Греции считались люди особого типа, сознательные творцы собственной судьбы и особого совместного жизнеустройства. В России, в силу ее специфической истории – граждане стали производными от государства, его деятелями и исполнителями. Вместо понятия «гражданство» использовались дефиниции – народ, народные массы, трудовые массы, трудящиеся. Это упрощенная форма референции гражданства как ничем не связанных друг с другом индивидов (Ясперс).

Исторически порождено представление, что гражданство – это не совокупность граждан, а устойчивая правовая связь гражданина с государством, «упрощенное представление о гражданстве как о формально-правовой принадлежности человека к государству» [1, с. 202]

Логически, граждан должна связывать гражданственность, как братьев – братство, любящих – любовь. Однако формально считается, что гражданственность – это комплекс субъективных качеств личности, проявляющихся в деятельности, отношениях человека при выполнении социальных ролей (Г.Н. Филонов), либо – способ бытия личности в гражданском обществе (Ю.М. Резник).

Стиль традиционного мышления в этом контексте легко вписывается в формат субъективистской традиции понимающей психологии А. Шюца, в ней миропонимание представляется обусловленным жизненным устроением, и мир исторического существования воспринимается как единственно действительный, а государство как основной системообразующий феномен, как данность свыше. Будто установки и ориентации субъектов, их ментальные модели постижения социального мира возникают в результате интернализации структур социальной реальности, а не культуры.

Как следствие, от соотечественников требуется проявление способностей, которые «не развернуты», но которые полагаются очевидными. Народ не готов к жизнеосуществлению в модусе гражданственности – к мировоззренческому диалогу и толерантности. Этому должен предшествовать период развития ценностного сознания, осмысления и приятия ценностных ориентаций, осознания ценностных отношений; усвоение особых понятий – этических категорий, их смыслов; должна развиться вера в них. Оставаясь в неведении высших смыслов человеческого бытия, природы, сущности и ценностей гражданского общества, люди не способны воспроизводить уникальный опыт межчеловеческих отношений, свойственных гражданственности, не готовы и к проявлению толерантности, как одной из ее проекций.

Феномен гражданственности предполагает в качестве опорных столпов – наличие духовности, нравственности и веры – в их единстве. Духовность, духовная энергия порождается высшими смыслами этических категорий, ведет индивида к иному порядку реальности, создает другой мир. Человек выживает благодаря энергии своего духа. Если советскому народу суждено было выжить и победить в Великой Отечественной войне, то это произошло только благодаря энергии духа населявших Советский Союз людей. И потому гражданственность следует рассматривать, прежде всего, как оптимально организованный дух нации. Он порождается осознанием высших смыслов человеческого бытия – мужества, благочестия, любви; ясностью ценностных ориентиров – доверия, взаимопомощи, поддержки, участливости, дружбы, патриотизма, признания и понимания.

Хотя человечество уже вступило в третье тысячелетие, понятие «духовность» по-прежнему еще не определено. В. Даль полагал, что духовность есть все относящееся к Богу, церкви, вере; все относимое к душе человека, все умственные и нравственные силы его, ум и воля. А. Мень, в одном интервью в марте 1989 г. объяснял, что духовность есть проявление духа, она не является нашим изобретением. Мысль человека отображает Мысль космическую, сознание человека отображает космическое Сверхсознание, духовность человека связана с высшим духовным планом бытия. Подмечено, что именно императив духовности является единственным критерием выживания человека в третьем тысячелетии. Пряникова В.Г. и Равкин З.И. отмечают, что высшим уровнем сформированности духовности личности, ее сердцевиной являются мировоззрение и стойкие моральные принципы, идейные убеждения, идеалы, соответствующие общечеловеческим и национальным ценностям, составляющим в целом ее ядро [2]. Пономаренко В.А [3] отмечает, что через духовность осуществляется связь энергии Космоса с полем живого вещества человека. Духовность – это способность человека трансформировать энергию Космоса и направлять ее на других людей с целью дальнейшего развития вселенской любви, добра и саморазвития. По мысли В. Франкла [4], то, что может противостоять всему социальному, телесному и даже психическому в человеке, мы и называем духовным в нем... Человек вообще является человеком тогда и постольку, когда и поскольку он как духовное существо выходит за пределы своего телесного и душевного бытия. Духовность не ограничивается одной только культурой, как не ограничивается одной только религиозностью. Это степени приближения человека к некому своему высшему совершенству.

На наш взгляд, духовность – это сознание, структурированное Высшими смыслами че-

ловеческого бытия, закодированными в этических категориях. Именно этические категории, признаваемые как принципы, способны организовать энергию естественных страстей, склонностей, желаний, естественных низменных интересов и эгоистических потребностей индивида и направить в достойное человеческое бытие и совместное устройство жизни. Об этом писал и Аристотель. Смыслы этических категорий несут особую энергию жизни, возбуждают воображение, волнуют наш дух. Духовное воспринимается чувством, волей, мыслью, в отличие от материального, воспринимаемого зрением, слухом, вкусом, обонянием и осязанием. Чувство, воля, воображение и мысль есть у каждого, любой человек может воспринимать духовное, у любого человека есть такая возможность, но не у всех велик потенциал этического, не у всех есть вера в высшие смыслы человеческого бытия.

Вера в справочной литературе интерпретируется как убежденность, глубокая уверенность в существовании высших сил, божества. Вера обладает присущим только ей свойством: в отличие от знания она не нуждается в доказательствах. Поэтому вера сильнее, чем знание, но если ее не поддерживать, она может исчезнуть. Необходимы усилия во много раз большие, чем простое наделение человека какими-то новыми знаниями. Вера воспитывается. Воскресить утраченную веру еще сложнее, чем приобрести веру новую.

Вера играла и играет огромную роль в истории человечества и, естественно, в развитии гражданского общества. Но какая вера? Мы уверены, что вера в Высшие смыслы человеческого бытия, заложенные в этические категории и данные человеку свыше.

Наибольшее значение имеет вера, способная охватывать и объединять значительное количество людей.

Нравственности человек научается, обретая культурную привычку (гражданскую добродетель), облагорожено, одухотворенно мыслить, чувствовать, действовать, выражать отношения. При этом мотивообразующим фактором выступают духовные начала – смыслы этических категорий и вера в них.

Мы определяем нравственность как структурированное этическими принципами бытие граждан, образующее возможность для оптимального совместного жизнеустройства – гражданского общества.

Духовность, вера и нравственность – это постоянная возможность осознавать и доказывать, что все мы вселенски зависимы и вселенски едины. Только в данном триединстве – духовности, нравственности и веры как системообразующих и смыслообразующих столпов демократии, возможно достижение мировоззренческого диалога и становление традиции толерантности как одной из проекций гражданственности.

Литература

1. Филонов, Г.Н. Гражданское воспитание: основные категории и понятия // Основы методики гражданского воспитания. – М., 2001.
2. Пряникова, В.Г. Проблемы формирования духовности личности в педагогической теории и практике / В.Г. Пряникова, З.И. Равкин. – М., 2001.
3. Пономаренко, В.А. Психология духовности профессионала. – М., 1997.
4. Франкл, В. В борьбе за смысл / пер. Маргариты Маркус. – Washington, 1985.

СТАНОВЛЕНИЕ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ: АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Ю.А. Семёнова

Современный этап становления гражданского общества определяется процессами глобализации – «сжатием времени» (Д. Харви) и выходом социального пространства за пределы пространства физического. Современному человеку открывается возможность свободно преодолевать не только географические границы, но и социальные перегородки. Кроме того, глобализация как интенсификация межкультурных контактов открывает перед человеком многообразие

жизненных стилей и модусов социального бытия.

Гражданское общество, не замкнутое более в границах государства, в условиях глобализации становится полем взаимодействия, открытым всему человечеству. Становление гражданского общества в условиях глобализации неотделимо от формирования гражданина современного типа – гражданина космоса – мира, отличающегося внутренней сложностью – культурным многообразием, в отличие от гражданина как жителя полиса (города, страны, подразумевающей «национальную однородность», целостность) [1, с. 165]. Плюрализм ценностей и многообразие смысловых перспектив являются важнейшими чертами становящегося гражданского общества. Вместе с тем, совместное неконфликтное бытие людей, свободных от территориальных и родственных связей, обеспечивается наличием универсальных этических принципов, существованием мира ценностей и значений, разделяемых каждым. Таким образом, становящееся гражданское общество можно представить как сферу публичного взаимодействия людей по поводу целей и ценностей, делающих социальный мир пространством полилога, полем продуктивного взаимодействия.

Рассмотрение становления гражданского общества именно как «общего места собрания» (Х. Арндт) людей, умеющих ценить различия, отражает философско-аксиологический аспект анализа данного процесса.

В условиях формирования негетерогенного, но единого социального мира, в ситуации, когда нам необходимо уживаться с людьми, которые на нас не похожи, ценностным фундаментом гражданского общества становится толерантность. Толерантность как установка на совместное бытие в обществе ценностного плюрализма, подразумевает наличие в обществе ценностей, разделяемых всеми – области возможного общественного согласия. Становление гражданского общества в глобализирующемся мире неотделимо от становления толерантной личности.

В основе толерантности лежит не смирение с различиями, встречаемыми в социальном мире, не просто терпимость к чужим мнениям, верованиям, поведению, а открытость другому человеку, уважение к свободе другого, признание за ним права на отличие. Таким образом, толерантность в условиях глобализации становится важнейшим мировоззренческим принципом нравственной направленности, необходимым для гармонизации отношений в социокультурном пространстве «я» – «другой», «свой» – «чужой» [2, с. 244]. Толерантность пронизывает и организует ценностный мир современного гражданина.

Развитие толерантной установки сознания является важнейшей задачей современного гражданского образования. В этом смысле гражданское образование необходимо рассматривать как нравственное образование, имеющее своей целью раскрытие для личности гражданских ценностей, смысла деятельности на основе определенных ценностных ориентаций, включение личности в социальные проекты гражданского общества. Особо следует подчеркнуть недекларативный характер гражданского образования. Между знанием о ценностях и нравственным совершенствованием нет прямой, однозначной связи. Идентификация с гражданскими ценностями представляет собой внутренний акт свободного выбора человека. Ценности формируются изнутри, поэтому главное направление гражданского образования – это организация той среды, «где ребенок привыкнет поступать как человек и как гражданин» [3, с. 98], создание условий мотивированной духовной работы, жизненного самоутверждения личности, самореализации личности в социально значимых формах деятельности; создание возможностей для ответственного ценностного выбора и действия на основе этого самостоятельного выбора. Процесс формирования толерантности как ценностного основания гражданского общества направляется не столько социальными институтами, сколько усилиями самой личности, нацеленной на понимание и принятие инаковости. Толерантность обеспечивается, с одной стороны, способностью человека к мысленному переносу на позицию другого, что предполагает также способность посмотреть на себя глазами другого человека, с другой, – взаимозаменяемостью перспектив, способностью разных людей выработать общую картину социального мира, способностью к согласованным действиям.

Литература

1. Бек, У. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно-политическая экономия. – М., 2007.
2. Беляева, Л.А., Толерантность в структуре гражданской идентичности личности / Л.А. Беляева, Ю.А. Семенова // Философия образования. – 2010. – С. 240–246.
3. Френе, С. Нравственное и гражданское воспитание. – М., 1994.

ЭТНОКУЛЬТУРЫ КАК ФАКТОР ГЕТЕРОГЕННОСТИ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Р.С. Лаво

В современном мире происходят достаточно быстрые перемены в менталитете населения, что характерно как для стран евроатлантической цивилизации, так и для других цивилизаций. При этом во многом динамика происходящих изменений определяется социокультурными детерминантами и историческими процессами, имеющими различную длительность, скорость и масштабы протекания в обществе – как завершившимися, так и незавершенными.

Предпринимаются попытки, с одной стороны, ускорить повсеместное распространение демократических ценностей и институтов в рамках принятой в странах атлантической цивилизации модели гражданского общества, инкорпорировать их в социумы, находящиеся на различных стадиях развития – от патриархального традиционного общества (африканские страны, страны Центральной Азии, Арабского Востока) до стран находящихся на стадии транзитивных изменений к современной информационной рыночной экономике.

С другой стороны, обнаруживается стремление к оживлению мегарегионалистских тенденций с попытками формирования девиантных экономических систем, основанных на криминализованных отраслях производства наркотиков и контрафактных товаров.

Катализатором этих процессов зачастую выступают внешнее экономическое, политическое и военное давление, прямая и косвенная поддержка благожелательных к атлантическим нормам и ценностям оппозиционных групп и т.п.

С точки зрения философско-культурологического подхода к глобализации нельзя сводить описание современных исторических процессов к бинарным моделям «традиционного» и «современного» обществ, поскольку «современность – это не Запад, а отношения Запада с незападным миром, то есть весь реально существующий мир характеризуется "многообразием традиций и культур"» [1, р. 12–16].

Как верно подметила В.Г. Федотова, подавляющее большинство методологических подходов к теории глобализации создавались «по образцу объективистской натуралистической программы, цель которой – уложить многообразие исторических представлений в идеально-типические, четко разделяемые конструкции» раскрытия сущностных черт и оснований «западного / незападного мира», «традиционного» и «современного» общества в соответствии с методологией М. Вебера, выделявшего четыре типа человеческой деятельности: целесообразную, рациональную, аффективную и традиционную [2, с. 9].

Во многом такой подход страдает технологическим детерминизмом, справедливым для стадий развития общества, предшествующих постиндустриальному. Как отмечал известный американский ученый Р. Инглхарт, «технический уровень развития общества формирует его экономическую систему, которая в свою очередь определяет его культурные и политические характеристики» [3, р. 52]. К числу таких системообразующих характеристик принадлежит концепт гражданского общества [4].

Современное гражданское общество предполагает развитие правовых институтов, обеспечивающих защиту прав и свобод граждан, развитие регулятивных институтов рыночной экономики, обеспечивающих автономность индивидов на основе экономической обособленности, достаточно высокий уровень развития духовной культуры, формирующей гражданское сознание индивидов.

М.В. Ильин полагает, что становление и развитие гражданского общества связано с постепенным делегированием государственными институтами своих полномочий институтам, формируемым местными сообществами и общественными некоммерческими организациями [5, с. 65]. Вместе с тем, важно отметить, что такие дифференцирующие общество сегменты как этносы, коммуницируя и с государством и с институтами гражданского общества, не входят в их структуры [6, с. 47].

Теоретически можно ожидать многообразие моделей гражданского общества, его институтов, имеющих основания в конкретно-исторических процессах, протекающих в различных странах под влиянием многообразных факторов имеющих различную природу. Методологически важно признать возможность такого многообразия. Конечно, при этом можно было бы подчас пренебречь численно небольшими этносами и этнодисперсными группами. Однако их значение для целостности конгломеративной системы, ее устойчивости и поступательного развития основ гражданского общества неизмеримо выше, чем формальные численные показатели.

Подобная сепаратизация этносов на базе локально-закрытых культурных ценностей и норм грозит не только принципам формирования основ гражданского общества, но и создает питательную среду для формирования аутсайдерских социальных групп, которые могут быть использованы как криминальными, так и радикально-экстремистскими структурами в своих корыстных целях. Предотвратить такое негативное развитие событий способна научно обоснованная государственная национальная политика, базирующаяся на приоритете этнокультурно-экологического подхода к бытию каждого этноса. Однако установить коммуникацию с рядом дисперсных этносов, в особенности не имеющих в настоящее время национально-государственных территориальных образований, в условиях развития процессов глобализации и горизонтальных социальных сетей отнюдь не просто, прежде всего, в силу изоляционизма ряда дисперсных этносоциальных групп.

Трудности коммуникации с такого рода этносами проистекают из-за процессов расслоения дисперсных этносов в местах их компактного проживания.

На одном полюсе можно выделить этническую элиту, проживающую в крупных городах и мегаполисах, космополитически ориентированную на глобальную международную бизнес-культуру, мировую интеллектуальную культуру и неэтническую культуру, сконструированную по современным лекалам (во многом воспроизводящую модели современной корпоративной культуры).

На другом полюсе, как правило, находится аутсайдерская часть дисперсного этноса, подвергающаяся перекрестному давлению этнокультуры горизонтальных социальных сетей, девиантной полукриминальной контркультуры и глобальной массовой культуры. аутсайдерской части дисперсного этноса. Эта часть этноса активно выталкивается в зоны ускоренной ассимиляции, утрачивая духовную основу самоидентификации [7, р. 24].

Каждая этническая культура, независимо от численности ее носителей, является определенной целостностью, имеющей особые механизмы саморегуляции, которые обуславливают структурно-функциональные связи между ее различными частями. Этнокультуры, в том числе и дисперсных этносов, содержат артефакты духовного и материального творчества народов, позволяющие поддерживать необходимую культурную энтропию для обеспечения устойчивого поступательного развития в условиях доминирования глобальной массовой культуры, являясь достаточным и необходимым условием культурной гетерогенности как источника устойчивого поступательного развития. Сама гетерогенность культурного мира этносов, находящая отражение в ценностных ориентациях и мотивации этнических политических элит, теснейшим образом взаимосвязана с гомогенностью массовой культуры, участвуя, наряду с политическими и социальными институтами, в функционировании системы сдержек и противовесов формирующегося гражданского общества.

Литература

1. Bourricaud, E. Modernity, «Universal Reference» and the Process of Modernization Pattern of Modernity // The West / Ed. By S.N.E. Eisenstadt. – London, 1987. – Vol. 1.

2. Федотова, Г.Н. Типология модернизаций и способов их изучения // Вопросы философии. – 2000. – № 4.
3. Inghart, R. Modernization and Postmodernization. – Princeton, 1997.
4. Орлова, И.В. Гражданское общество в России: возможность или действительность? – М., 2007.
5. Ильин, М.В. Гражданское общество. – М., 2005.
6. Бикметов, Р.М. Государство и гражданское общество: этапы развития. – М., 2003.
7. Berger, P. Four Faces of Global Culture // National Interest. – 1997. – Vol. 49.

ЦЕННОСТЬ ТВОРЧЕСТВА И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО ДИАЛОГА В СОВРЕМЕННОМ ГРАЖДАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ

К.О. Котикова

В современном гражданском обществе на первый план выходят ценность творчества и ценность мировоззренческого диалога. Это обусловлено тем, что современное государство ориентировано на модернизацию и инновацию, основанием которых является творчество, однако понимание творчества, его ценности, необходимости и направленности в разных культурах, составляющих российское общество, различно. Таким образом, в российском обществе с его спецификой необходим мировоззренческий диалог, способный сблизить и согласовывать мировоззренческие позиции на уровне гражданского общества, без которого современное конкурентоспособное государство не может существовать.

Одним из ключевых понятий в данной работе является ценность. В философском энциклопедическом словаре мы находим следующее определение: «*ценность* – термин, широко используемый в философской и социологической литературе для указания на человеческое, социальное и культурное значение определенных явлений действительности» [1, с. 765]. Ценность творчества заключается в том, что оно всегда направлено как на конструирование того, что считается благом, так и того, что это благо обеспечивает (материально, технически). Например, если в России модернизированное информационное общество является ценностью и благом, к которому нужно стремиться, то благом считается и все, что обеспечивает и материально-техническую сторону модернизации (компьютеризация, различные инновационные технологии). То есть автоматически в список общественных и человеческих ценностей попадает материально-техническое обеспечение модернизации.

Ценность мировоззренческого диалога состоит в том, что происходит *согласование* и *согласие* в отношении творчества, блага и места материальных ценностей в иерархии других ценностей культур.

Процесс становления ценностей творчества и мировоззренческого диалога в современном гражданском обществе развивается по трем векторам:

- первый вектор направлен к прошлому, его характерными особенностями являются репликация существующих ценностей и обеспечение устойчивости традиционных ценностей;
- второй вектор направлен в настоящее, его особенности – выявление актуальных ценностей и продуцирование ценностей, обеспечивающих адаптацию к настоящему, к непосредственно формирующейся социокультурной реальности;
- третий вектор направлен в будущее, и его особенностями являются проектирование «будущего блага» и конструирование ценностей для их последующей актуализации.

Разнонаправленность этих векторов создает естественные противоречия и парадоксы, связанные как с их сочетанием, так и с доминированием какого-либо одного.

В качестве яркого примера можно привести 1990-е годы, которые заложили фундамент ценностей потребительского общества, в том числе в «жесткой форме» (осмеяние, отрицание, презрение) отринув ценности прошлого (коллективизма, патриотизма, взаимопомощи). Сейчас и правительство, и министерство образования регулярно говорят о необходимости «возрождения» традиционных ценностей, так как индивидуализированное («атомизированное») общество, полученное в результате ценностных процессов, запущенных в 90-е годы, дало печальные пло-

ды в отношении современной молодежи. Молодежь оказалась «ценностно-настроенной» весьма своеобразно, что, очевидно, не совпадает с пониманием правительством того, что есть благо.

Современная ситуация характеризуется тем, что в потребительском обществе (которое мы наблюдаем сейчас) оказался отринут вектор прошлого и утрачен вектор будущего, и человека интересует только и исключительно настоящее. А, поскольку ценностные ориентиры современности связаны с понятием блага, и соотносятся с вектором, направленным в будущее, мы видим яркое противоречие.

Современное гражданское общество в столь многонациональной стране, как наша, должно основываться на толерантности к культурам и религиям, принадлежащим населению страны, и мировоззренческий межкультурный диалог становится практически одним из условий выживания самого гражданского общества со всей его противоречивостью. Варианты взаимопонимания необходимо искать через возвращении векторов прошлого и будущего, что повлечет за собой возрождение ценностей, наработанных разными культурами в прошлом. Эти культурные ценности способны дать духовное осмысление будущего, в котором материальные блага и потребительские ценности займут не доминирующее, а полагающееся им место. Модернизация и инновация имеют шанс прижиться в обществе только в том случае, если они будут связаны с духовным ростом. Они должны происходить не в технологиях или в быту, а, прежде всего, в умах и душах. Пояснить это можно на примере денег – деньги должны быть только средством достижения блага, а не самим благом.

И, по нашему мнению, душа многонационального народа, составляющего российское общество, как раз в согласии множества частиц – душ и разумов людей, населяющих страну.

Литература

1. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983.

СВОБОДА СОВЕСТИ КАК ЦЕННОСТНЫЙ ОРИЕНТИР ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Е.М. Таранова

Проблема свободы была актуальной во все времена и продолжает оставаться таковой до сих пор. В современном мире нормой становится ответственная свобода, подразумевающая, что человек действует не по принуждению, а свободно, руководствуясь осознанием своего долга [3, с. 51]. Эта норма относится, прежде всего, к свободному исповеданию религии в обществе. И поэтому весьма актуальной является право на свободу вероисповедания, которое в истории находило свое подтверждение не только в различных религиях, но также и в основных законах государств – их конституциях [3, с. 52].

Свобода вероисповеданий тесно связана со свободой совести, и поэтому необходимо так определить право о свободе вероисповеданий в соответствии со своей совестью, чтобы оно, с одной стороны, не принималось как отрицание объективной истины, а с другой, не создавало впечатления, что все религии одинаково хороши или что эта свобода равнодушна к доктринальным ошибкам [3, с. 52].

Среди важнейших характеристик уровня развития духовности общества, его самосознания, общественно-политической и культурной зрелости, соблюдения прав и свобод человека особое место занимает свобода совести. Она может быть охарактеризована, как свобода человека самостоятельно определять свое отношение к религии, осуществлять выбор между мировоззренческими альтернативами – быть последователем какой-либо религии либо отвергать религиозную веру, вести религиозный либо безрелигиозный образ жизни, а также свободно выражать и распространять данные убеждения. Свобода совести реализуется также в равенстве в гражданских правах и перед законом независимо от отношения к религии, в отсутствии принуждения, преимуществ либо ограничений в связи с исповеданием или неисповеданием рели-

гии. Формами выражения свободы совести являются свобода вероисповеданий и свобода атеизма [1, с. 1]. Свобода совести гарантируется взаимным невмешательством религиозных организаций и государства в дела друг друга, отделением государственной системы образования от церкви. Реализация свободы совести является важным аспектом обеспечения в обществе таких демократических прав и свобод, которые гарантируют личности свободу убеждений и возможность их проявления в действиях и поступках, но не в ущерб другим людям и обществу в целом [1, с. 1].

В международных правовых и политических актах свобода совести рассматривается в контексте важнейших прав и свобод человека [1, с. 2].

25 ноября 1981 г. Генеральная Ассамблея ООН приняла Декларацию о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений. В документе утверждается право каждого человека «на свободу мысли, совести и религии», трактуемое как «свободу иметь религию или убеждения любого рода по своему выбору и свободу исповедовать свою религию и выражать убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком, в отправлении культа, выполнении религиозных и ритуальных обрядов и учении» [1, с. 3].

Особое внимание Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений уделяет правам ребенка (ст. 5). Элементами свободы мысли, совести, религии и убеждений Декларация рассматривает свободы:

«а) отправлять культы или собираться в связи с религией или убеждениями и создавать и содержать места для этих целей;

б) создавать и содержать соответствующие благотворительные или гуманитарные учреждения;

в) производить, приобретать и использовать в соответствующем объеме необходимые предметы и материалы, связанные с религиозными обрядами или обычаями или убеждениями;

г) писать, выпускать и распространять соответствующие публикации в этих областях;

д) вести преподавание по вопросам религии или убеждений в местах, подходящих для этой цели;

е) готовить, назначать, избирать или назначать по праву наследования соответствующих руководителей согласно потребностям и нормам той или иной религии или убеждений;

ж) соблюдать дни отдыха и отмечать праздники и отправлять обряды в соответствии с предписаниями религии и убеждениями;

з) устанавливать и поддерживать связи с отдельными лицами и общинами в области религии и убеждений на национальном и международном уровнях» [1, с. 4]

Своеобразное понимание свободы совести наблюдается в период суверенитета Республики Беларусь (с 1990-х годов XX века). В условиях идейной трансформации постсоветского общества, становления политического и идеологического плюрализма, государство отказалось от курса атеизации, прекратило практику администрирования в конфессиональной сфере, предоставило гражданам реальные свободы в области самоопределения в отношении религии. В развитии современных государственно-конфессиональных отношений и понимания свободы совести выделяется два этапа, водоразделом которых является середина 1990-х годов. Законодательное закрепление свободы совести первой половины 90-х годов исходило из либеральной, американской модели, которая предусматривала равенство религий, их беспрепятственную деятельность при практически полном отказе государства от регулирования конфессиональных процессов и вероисповедной ситуации. Кроме того, само название Закона («О свободе вероисповеданий и религиозных организациях», 1992) не соответствовало в должной мере научному пониманию свободы совести. Оно фиксировало лишь одну из сторон данного понятия, формально игнорируя свободу атеизма [1, с. 7].

Современное правовое обеспечение свободы совести в Республике Беларусь основывается на Конституции и Законе «О свободе совести и религиозных организациях» (2002). Конституция Республики Беларусь отводит свободе совести важное место в системе гражданских прав и свобод человека. Статья 16 Конституции устанавливает, что «религии и вероисповеда-

ния равны перед законом», а «взаимоотношения государства и религиозных организаций регулируются законом с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа» [1, с. 8].

Конституционный принцип свободы совести сформулирован следующим образом: «Каждый имеет право самостоятельно определять свое отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, выражать и распространять убеждения, связанные с отношением к религии, участвовать в отправлении религиозных культов, ритуалов, обрядов, не запрещенных законом» (ст. 31). Свобода совести, таким образом, формулируется в своей понятийной полноте – как единство свободы религиозного и нерелигиозного (атеистического) самоопределения, хотя сам концепт атеизма в Конституции не употребляется [1, с. 8].

Феномен свободы совести в современной философской антропологии мыслится как результат сложного взаимодействия нескольких составляющих – политика, экономика, право, мораль, вера, а само социально-культурное и философское измерение личности оказывается пересечением множества факторов и различий – нравственно-этических, политических, атеистических, религиозно-теологических, правовых и др. [2, с. 16].

Справедливость – неотъемлемая черта права, основание для борьбы за пересмотр несправедливых законов. Свобода совести – это компромисс двух справедливостей: борьбы секуляризации и атеизации человеческой жизни, с одной стороны, сакрализации и клерикализации жизни общества – с другой [2, с. 17]. В разные периоды личной истории доминировать может тот или иной аспект, личная свобода совести является результирующей процессов комплексного воздействия на мировоззренческие установки личности общественных идеалов и представлений, религиозной ориентации и правовой регламентации [2, с. 20].

Таким образом, понятие «свобода совести» рассматривается в трех взаимосвязанных аспектах: как духовный феномен жизни общества, как общечеловеческая ценность и как неотъемлемая часть экзистенциального пласта повседневной бытийности человека. В Республике Беларусь принцип свободы совести занимает важнейшее место в системе социальных идеалов. Методологическое исследование понятия «свобода совести» с философских позиций предполагает обращение к его мировоззренческим началам. Конкретно-исторический анализ развития представлений о свободе совести выявляет проблему выбора личностью своего отношения к религии и атеизму как двум полюсам мировоззрения.

Литература

1. Свобода совести в международных документах о правах человека и ее законодательное закрепление в Республике Беларусь: Метод, рекомендации / В.В. Старостенко. – Могилев, 2005.
2. Акопян, Г.А. Свобода совести: философско-антропологическое измерение: автореф. дис... канд. филос. наук. – Ставрополь, 2009.
3. Свобода совести – важное условие гражданского мира и межнационального согласия: к 10-летию Российского отделения МАРС: материалы юбилейной международной конференции (Москва, 27–28 нояб. 2002 г.) / ред. А.А. Красиков. – М., 2003.
4. Стецкевич, М.С. Свобода совести: учебное пособие для высших учебных заведений по специальности «Религиоведение». – СПб., 2006.
5. Савельев, В.Н. Свобода совести: история и теория. – М., 1991.

РОЛЬ ТРАДИЦИЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ И СОГЛАСИЯ В ГРАЖДАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ

А.В. Ерёмкина, А.И. Страпко

Выбранная тема является весьма актуальной в современном обществе, и, как бы ни различались государственные устройства, политическая и культурная традиция, существует некое общее понимание таких категорий, как толерантность и согласие. Также сегодня особое место занимает свобода совести и вероисповедания. Хотя этимологически этот термин претендует на

более широкое понимание, однако обычно при его употреблении имеется в виду свобода человека исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними.

Свобода совести и вероисповедания при всей кажущейся простоте – понятие сложное и многогранное. На протяжении веков философы, историки и юристы вкладывали различный смысл в его теоретическое понимание. При этом составляющие это понятие категории «свобода», «совесть» и «вероисповедание» всегда рассматривались как тесно взаимосвязанные и взаимообусловленные, и можно констатировать, что свобода совести соотносится со свободой вероисповедания (свободой религии) как родовое и видовое понятия, как общее и частное. Иными словами, свобода совести и вероисповедания означает с одной стороны право верить, а с другой – право не верить. Свобода вероисповедания есть лишь элемент свободы совести, поскольку к свободе вероисповедания относится свобода выбора религии и свободы исполнения религиозных обрядов. Она представляет собой возможность верить в существование такого идеала не в виде кого-то из окружающих, а в виде необычного (божественного) существа, не только самого честного, справедливого, гуманного, но и думающего о нравственной чистоте каждого из нас, помогающего нам выбрать истинный путь, удерживающего от плохих поступков, настраивающего на помощь ближнему. Исповедовать веру – означает открыто признавать ее, следовать ей, т.е. жить согласно ее канонам и догмам, вести личную, семейную и общественную жизнь в соответствии со своим религиозным мировоззрением. Религия есть частное дело каждого человека, дело его личного внутреннего чувства и разума. Свобода совести и вероисповедания предполагает, что никакая власть – ни государство, ни духовенство той или иной религии – не вправе вмешиваться в религиозную жизнь человека [2, с. 5–6].

В социологическом плане свобода совести – духовная ценность, важное социальное благо, созданное обществом в результате исторического развития. В данном случае она рассматривается как социальный институт либо фактическое состояние, разновидность поведения людей в области мировоззренческих и религиозных отношений. В политологическом плане осуществление свободы совести – один из аспектов демократии. Ее социально-политическое содержание определяется природой общественного строя, характером государственной власти, политическим режимом, уровнем развития науки и культуры, ролью религии в политической и духовной жизни общества, историческими традициями, существующими в данной стране, другими факторами. В философском смысле свобода совести рассматривалась как философско-этическая категория, как возможность для каждого человека совершать поступки в соответствии со своими представлениями о справедливом и несправедливом, о добре и зле, как право людей мыслить о мире так, как они хотят, в том числе и с религиозных позиций, а также действовать в соответствии со своими представлениями о мире [4, с. 75]. Также немаловажную роль в современном мире играет традиция толерантности. Следует отметить, что сама идея толерантности восходит к истории становления философской мысли. О толерантности в условиях строгой церковной цензуры в свое время писал Дж. Локк в письмах о веротерпимости и П. Бейль в работе «Исторический и критический словарь».

В современном определении толерантности предлагается четыре возможных способа ее понимания. Первый – толерантность как безразличие – предполагает существование мнений, истинность которых никогда не может быть доказана (религиозные взгляды, специфические ценности разных культур и т.д.). Второй – толерантность как невозможность взаимопонимания – ограничивает проявление терпимости уважением к другому, которого вместе с тем понять невозможно и с которым невозможно взаимодействовать. Третий – толерантность как снисхождение – подразумевает привилегированное положение своей собственной культуры, поэтому все иные оцениваются как более слабые: их можно терпеть, но при этом одновременно и презирать. Четвертый – терпимость как расширение собственного опыта и критический диалог, что позволяет не только уважать чужую позицию, но и изменять свою в процессе критического диалога [1, с. 443].

В то же время, «толерантность» сама по себе – понятие чисто светское, и говорить о то-

лерантности в религии крайне сложно, поскольку толерантность предполагает не только терпимость по отношению к другому, но и признание равных с ним прав. Принцип толерантности основан не только на уважении ко взглядам другого, но и на восприятии этого другого как равного себе. Но это ни в коей мере не может значить для религиозного человека признания и восприятия чужой веры как равноправной своей собственной. Для верующего его религия является единственно верной и истинной, и, естественно, другая религия ложна или, по крайней мере, не обладает всей полнотой истины [1, с. 462].

В заключение хотелось бы отметить, что каждому человеку дано право выбирать и исповедовать ту религию и вероисповедание, которые он считает присущими только ему. В Беларуси признаются и гарантируются права и свободы человека и гражданина согласно общепризнанным принципам и нормам международного права и в соответствии с Конституцией. Основные права и свободы человека неотчуждаемы и принадлежат каждому от рождения. Гражданин самостоятельно решает: быть ли ему приверженцем атеистических убеждений или религиозных, какой именно религии следовать; выполнять ли религиозные обряды или не выполнять, требуется ли ему для безусловного соблюдения моральных норм божественный авторитет или не требуется [3, с. 330]. Не случайно свобода такого выбора закреплена правом, получившим название права на свободу совести и вероисповедания. Итак, свобода совести и вероисповедания, традиции толерантности являются основными ценностными координатами человека и гражданского общества и означают, прежде всего, свободу индивидуума от любого идеологического контроля, право каждого самостоятельно выбирать для себя систему духовных ценностей.

Литература

1. Тишков, В.А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. – М., 2003.
2. Авакьян, С.А. Свобода вероисповедания как конституционно-правовой институт // Вестник Моск. ун-та. Серия «Право». – 1999. – № 1.
3. Малая энциклопедия конституционного права / М.В. Баглай, В.А. Туманов. – М., 1998.
4. Локк, Дж. Послание о веротерпимости // Локк Дж. Сочинения. Т. 3. – М., 1988.

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ФАКТОРЫ ПРОЕКТИРОВАНИЯ И УПРАВЛЕНИЯ ОБЩЕСТВЕННОЙ ОРГАНИЗАЦИЕЙ

И.Л. Васильева

Социокультурные факторы, включающие в себя социально-политический фон, культурный контекст, особенности национального менталитета, по-разному учитывались на определенных стадиях эволюции менеджмента. Принцип историчности позволяет выявить несколько этапов, которые прошла западная управленческая мысль в предшествующем столетии.

Классическая теория управления рассматривала служащего, рабочего в качестве инертного инструмента, выполняющего указанное ему назначение. Человеческое поведение в организации понималось упрощенно, а роль «человеческого фактора» минимизировалось. В основе классической концепции можно выделить следующие допущения: предполагается, во-первых, что человек мыслит и поступает исключительно рационально, стремясь максимизировать свои экономические выгоды; во-вторых, что каждый человек реагирует на экономические стимулы как изолированный индивидуум; в-третьих, что к людям, как и к машинам, можно относиться стандартизированным образом; в-четвертых, люди стремятся удовлетворить только один вид своих потребностей (Тейлор и его последователи пытались устранить шум, мешающий работе, сделать более удобным рабочее место, но их не беспокоили социальные проблемы); и, наконец, все члены организации автоматически разделяют ее цели и задачи (не существует никаких конфликтов в сфере побудительных мотивов). Классическая теория была подвергнута критике как за ограниченность механистического характера, так и по причине недооценки психологических аспектов поведения человека.

Новым направлением в теории менеджмента выступила концепция «человеческих отношений». Дело в том, что научно-технический прогресс приводит к радикальным изменениям роли человека в технологическом процессе, появляется потребность в том, чтобы рабочий имел достаточно полное представление о тех производственных процессах, в которые он включен. Усложнение техники потребовало повышения образовательного уровня не только управляющих, но и основной массы работников, чтобы обеспечить оптимальное взаимодействие человека с техникой. Было предпринято массовое обучение навыкам работы на новой технике. При этом существенно поднялся интеллектуальный уровень массы работников и всего общества. Произошло объединение человеческих ресурсов с возросшими возможностями технических систем, возросла производительность труда, повысилось качество продукции. В рамках концепции «человеческих отношений» были проанализированы психологические возможности индивидуумов, игнорировавшиеся Тейлором. Сторонники данного подхода пересмотрели установки классической теории относительно мотивов поведения людей в организации: нельзя рассматривать людей, составляющих организацию, как инвариантные социальные факторы, необходимо исследовать их поведение, которое изменяется в зависимости от условий и мотивов. Было показано, что человек может иметь собственные интересы, отличные от интересов организации. Решающее влияние на рост производительности труда оказывают не столько материальные, сколько психологические и социальные факторы. Более того, сам производственный процесс оказывает меньшее влияние на конечный результат, чем социальное и психологическое положение рабочего в процессе производства (что было установлено на основе хоторнских экспериментов, проводимых Э. Мэйо). Поэтому все проблемы производства должны рассматриваться с позиций человеческих отношений, с учетом социального и психологического факторов

Технократическое управление, ориентированное на исполнительский труд, фактически не рассматривало инициативы работников как непосредственную задачу управления в больших организациях (то есть не пыталась ее стимулировать и, более того, не поощряло). Управляющие ориентировались прежде всего на стабилизацию текущего производства и минимизацию риска. В современных условиях эффективность хозяйствования организации (фирмы, корпорации) все больше зависит от наличия гибких подвижных взаимосвязей в организационной структуре, тесных контактов в процессе нововведений. Инновационный способ управления трудом предполагает совершенствование взаимодействия людей на рабочем месте, в группе.

В современном мире, окружающем любое предприятие, можно выделить несколько основных закономерностей. Во-первых, происходит усиление взаимовлияния, взаимозависимости, взаимодействия всех составных частей современного общества. Более тесно переплетаются экономические, политические, социальные, культурные процессы. Так, финансовые системы становятся чрезвычайно отзывчивыми к социальному и психологическому влиянию (например, колебания валют на бирже под влиянием социально-политических факторов). Общество становится все более интегрированным, целостным. Во-вторых, необходимо отметить такую важнейшую черту современного общества как его динамичность. Конкурентная борьба за удовлетворение потребностей покупателя заставляет компании постоянно разрабатывать и предлагать новые товары, повышать их качество, привлекать для этого все возможные достижения науки и техники. Стратегической задачей фирм становится уже не снижение издержек производства, не уменьшение цен, как это было сравнительно недавно, а выпуск новых товаров и услуг и завоевание и даже открытие новых рынков. Оба эти фактора, в свою очередь, обуславливают еще одну черту – сложность социальной структуры окружающей предприятие среды. Все в большей степени осознается тот факт, что отдельная фирма не является изолированной, независимой организацией. Она представляет лишь часть системы, оказывающей на предприятие многоплановое влияние. При этом необходимо учитывать не только экономические факторы. Внешняя среда, окружающая любую фирму, представляет собой систему, в которой существенную роль играют и политические факторы, и действующее законодательство, и направления научно-технического прогресса, и запросы и приоритеты потребителей, и поставщики, и конкуренты и т.д. В создавшихся условиях можно говорить о том, что современное предприятие стало открытой системой, которая тысячами нитей связана с внешней средой, она обменивается с ней ин-

формацией, энергией, людьми, товарами, идеями. В конце XIX века – начале XX века, когда основные, первичные потребности людей были большей частью не удовлетворены, рынок не был насыщен товарами. Практически любой произведенный продукт находил своего потребителя. Тогда степень открытости фирмы как системы, ее связи с внешним миром были значительно меньше. Теперь же, когда определяющей на рынке является позиция покупателя, а не продавца, фирма вынуждена стать подлинно открытой системой, стать органической частью общества, так как только в этом случае она сможет выжить и победить в конкурентной борьбе.

Таким образом, даже самое тщательное изучение предприятия с целью определить причины его успехов и (или) неудач не позволит раскрыть все механизмы его достижений, поскольку эти механизмы выходят далеко за рамки самого предприятия. Важнейшие его компоненты находятся непосредственно в обществе, в котором существует предприятие – в экономических, политических структурах, социально-культурном контексте, в особенностях национального менталитета.

КОРПОРАТИВИЗМ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

А.В. Кудинова

В современном глобализирующемся мире корпоративизм выступает в качестве одного из способов объединяющего взаимодействия организованных групп интересов в системе социальных отношений и управления. Его инновационной особенностью является ориентация участников социальных коммуникаций на партнерские отношения в целях достижения взаимовыгодных решений и контроля за их исполнением. Корпоративизм включает модели коллективного поведения людей, имеющих противоречивые группы интересов и обуславливающих потребность их объединения – насильственного или добровольного – как инструмента системной интеграции и снижения социального противоборства, сглаживания социального неравенства и достижения согласия между основным социальными силами на уровне: а) государства, труда и капитала; б) собственников, наемных управленцев и рядовых работников в организации.

Природа корпоративизма связана с моделями организации общества, социальных организаций, систем управления, культурными формами. Она берет начало в коммунитарных формах социальной жизни – сельская община, цеховые структуры в городах, религиозные общины. Для них характерно доминирование взаимопомощи, совладения собственностью, трудовой демократии, союза местных сообществ, местного самоуправления при наличии частной собственности, социального неравенства, рыночных отношений. Органической составляющей средневековой корпоративной формы является патернализм – строгая система субординации замкнутых социальных групп, в которых реализовывался принцип заботы и защиты со стороны вышестоящих по отношению к ниже стоящим членам. Иерархически организованное профессиональное объединение людей – корпорация – не только отстаивало свои интересы, но и воздействовало на социальный порядок.

Корпоративизм выступает средством самоорганизации совместной жизнедеятельности людей в виде определенных устойчивых сообществ на основе того или иного типа социальной солидарности, сохраняющим общество в консолидируемом состоянии. Последнее достигается с помощью нормативно-регулятивных, информационно – коммуникативных, ценностно-смысловых, социально – воспроизводящих механизмов. Они являются необходимым условием образования и функционирования устойчивых социальных групп, общностей, сообществ, организаций. При этом социальная организация и регуляция практической деятельности, поддержания порядка основываются на социальной солидарности, обеспечивающей взаимовыгодный обмен интересов участвующих сторон на различные социальные блага.

С развитием социальных структур общества коллективные принципы преобразуются в сложную систему высоко дифференцированных социальных отношений на основе кристаллизации групп интересов – корпоративного взаимодействия со своими целями, нормами, принци-

пами и мотивацией. Позитивно ориентированное корпоративное общение – это не поглощение личности коллективом, не механическое обобщение взглядов и поступков, а социальное партнерство. Принцип корпоративизма отражает взаимную заинтересованность друг в друге людей, вовлеченных в социокультурные, производственно – хозяйственные, политические процессы. На этой основе формируются корпоративные отношения во всех социально – политических сферах и организациях, выражающие и защищающие группы интересов, определяющих доминанту поведения людей, социальных групп и их объединений, ассоциаций. В частности, в авторитарно – тоталитарных режимах «верхушечный» корпоративизм имел жесткий негативный смысл, когда узкоэгоистические интересы государства (фашизм в Италии, Германии, Испании) принудительно навязывался всему обществу. В силу этого формировалась и псевдокультура, обусловившая трагическую бесперспективность тоталитарного общества, в котором вся его политика базируется на следующих положениях «партия – государство – идеология». В этой системе определяющая роль отводилась партийным структурам и идеологии, выполняющим функции силового и мобилизационного воздействия на государство и общество. Подобное устройство властно-управленческих отношений делало механизм корпоративных взаимодействий органической частью тоталитарных режимов, несовместимых с принципами гражданского общества. В результате этого понятие корпоративизма негативный смысл.

Во второй половине XX в. послевоенная демократизация и развитие основ гражданского общества вновь актуализировала проблему корпоративизма – неокорпоративизма – в качестве новой модели согласования государственно–общественных интересов, равном и заинтересованном партнерском участии договаривающихся сторон: государства, капитала и труда, в условиях глобализации экономики, культуры, политической миросистемы. Введение приставки «нео» в понятие корпоративизма указывало на обретение им в рамках гражданской культуры приоритета добровольных согласительных и партнерских взаимодействий заинтересованных социальных групп, в отличие от принудительных авторитарно–тоталитарных отношений. Неокорпоративизм интерпретируется как механизм взаимодействия функционально организованных групп интересов, обеспечивающих демократический консенсус и их коллективную социальную ответственность за реализацию принятых соглашений. В этом аспекте корпоративизм затрагивает вопросы доминирования добровольного объединения, самоорганизации, саморегулирования, и тем самым пересекается с гражданским обществом.

Именно активное функционирование последнего обуславливает проявление позитивного демократического корпоративизма, корпоративных взаимодействий на основе демократических соглашений, открытых и прозрачных, предусматривающих: а) активную социальную политику государства; б) компромисс государственных и групповых интересов, являющихся частью гражданского общества; в) общество рыночных отношений, отрицающую любые формы диктатуры «класса, партии, личности» и соответствующую социальной стратификации с определяющей ролью среднего класса.

В этом выражается тот факт, что в массовом обществе плюралистической демократии отсутствуют доминирующие социально–политические группы как основы левой или правой диктатуры, что ведет к консенсусу ключевых социальных сил. Неокорпоративизм выступил инструментом гармонизации их групп интересов и социально–экономических отношений: через структуры и механизмы переговорных процессов группы интересов капитала и труда как соучастников инкорпорируются в государственное управление. Теперь корпоративизм–неокорпоративизм предстает и как форма функционального структурного представительства групп интересов в отношениях между государством и обществом, в ходе которого каждая из участвующих в корпоративных отношениях сторон вовлечена в понятие государственных решений и управленческий процесс. В этом заключена потребность общества в легитимном объединении государства, капитала и труда, ведущем к интеграции и снижению их социального противоборства, сглаживанию социального неравенства и достижению открытого согласия партнеров в условиях частной собственности и рыночных отношений.

В 80–90-е гг. XX в. добровольные демократические начала корпоративизма переносятся с государственного макроуровня в производственно-хозяйственную сферу (отрасль, компании,

корпорации). В этом проявляется необходимость объединения людей как обладающих средствами производства, так и обладающих способностью к труду и потреблению единого целого – единый производственный организм. Принципиально отличительная черта подобных корпораций – сообществ выражается в главной функции – целенаправленном формировании современных производственно-хозяйственных организаций с доминированием социального партнерства и соучаствующего поведения работников, обуславливающих их конкурентоспособность, клиентоориентированность и успешную деятельность.

Таким образом, корпоративная ответственность в рамках позитивного корпоративизма выражается в коллективной, социальной ответственности всех участников за выполнением того или иного обязательства, даже если отдельные представители групп интересов не согласны с принятым групповым решением. В этом проявляется суть позитивного, демократического корпоративизма – корпоративного духа, который можно выразить девизом: «в единении – сила». При этом возрастает роль духовной культуры как мира идеалов, ценностей и стремлений, которые в своем интегративном целом и создают хозяйственный дух – духовный фон различных экономических систем и является одним из базовых источников инновационного модернизации и инновационного развития.

ОТКАЗ ОТ ВОЕННОЙ СЛУЖБЫ ВСЛЕДСТВИЕ УБЕЖДЕНИЙ И АЛЬТЕРНАТИВНАЯ ГРАЖДАНСКАЯ СЛУЖБА КАК ЦЕННОСТНЫЕ КООРДИНАТЫ СОВРЕМЕННОГО ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

К.В. Стволыгин

Последнее десятилетие прошлого столетия отмечено значимым событием в области прав человека – право граждан на отказ по убеждениям от обязательной военной службы получило международное признание и соответствующее документальное оформление. Реализация данного права в подавляющем большинстве случаев предполагает, что граждане, заявившие такой отказ, проходят альтернативную гражданскую службу, которая исключает любое вооруженное насилие и подготовку к нему. Основываясь на принятых международных документах, Республика Беларусь приняла демократическую конституцию, которая гарантирует гражданам свободу убеждений, предусматривает возможность замены воинской службы службой альтернативной [1, с. 60]. При этом сам закон об альтернативной службе в Республике Беларусь до настоящего времени не принят, хотя работа над его проектом ведется с начала 1992 г.

Затянувшийся переход от декларирования альтернативной гражданской службы к ее реальному введению в Республике Беларусь детерминирован рядом причин. К числу объективных причин в первую очередь можно отнести опасения за укомплектованность вооруженных сил солдатами, сержантами срочной службы и неизбежные материальные затраты на организацию альтернативной службы. Однако, именно эти, да и другие объективные причины, вряд ли могли привести к тому, что на протяжении более чем десяти лет закон об альтернативной службе не принят, несмотря на уже упомянутую статью 57 ныне действующей Конституции и международные обязательства Республики Беларусь. Опыт других стран подтверждает это суждение. К примеру, в России проблема комплектования вооруженных сил по призыву стоит значительно острее, чем в Беларуси, но это не помешало введению в России в 2004 г. альтернативной гражданской службы. Исходя из этого, обратимся к субъективным причинам, препятствующим введению альтернативной службы в Республике Беларусь.

К числу субъективных причин, в значительной степени препятствующих узаконению альтернативной службы, относится основанное на социальном стереотипе восприятие тех граждан, убеждения которых не позволяют им нести военную службу. В основе этого стереотипа лежит представление о том, что каждый гражданин мужского пола должен быть готов с оружием в руках защищать свою родину, воинская повинность является его священным долгом и почетной обязанностью. Конечно, здесь возможны исключения, но они могут обуславливать-

ся проблемами со здоровьем, семейным положением и т.п., но никак не убеждениями пацифистского характера. Носителями этого стереотипа выступают не только рядовые граждане, но и представители законодательной и исполнительной власти, от которых во многом зависит введение в Беларуси института альтернативной службы. Формирование этого стереотипа имеет давнюю историю, ее анализ позволяет составить более полное представление о его содержании.

В Российской империи, а затем и в СССР, куда входила Беларусь, защита Отечества с оружием в руках всегда рассматривалась как важнейшая обязанность каждого гражданина. Вся история нашего государства подтверждает правильность такого подхода. Однако та же история свидетельствует и о том, что всегда были люди, которые отказывались от несения военной службы не в силу корыстных соображений, а именно вследствие своих искренних убеждений. Убеждения эти, в зависимости от их содержания, можно разделить на два вида. Первый вид убеждений – убеждения в том, что конкретной государственной власти служить нельзя, так как эта власть несправедлива или незаконна. В XVIII–XIX вв. эти убеждения часто принимали религиозную окраску. Примерами могут служить религиозные секты бегунов, немоляков, неплательщиков. Второй вид – пацифистские убеждения, т.е. убеждения в том, что убийство, подготовка к нему невозможны ни при каких условиях. Исторически сложившейся особенностью нашей страны выступает тот факт, что пацифистские убеждения также имели преимущественно религиозный характер. Носителями таких убеждений выступали последователи религиозно-философского учения Л.Н. Толстого, меннониты, евангельские христиане, баптисты и др.

Отношение к гражданам, отказывающимся вследствие своих убеждений от военной службы (отказникам) не было однозначным и менялось в зависимости от исторического периода, и их социальных характеристик. Убеждения, отнесенные к первому виду, властями не признавались практически никогда, а их носители жестоко преследовались. С убеждениями второго вида все обстояло значительно сложнее. В Российской империи за сектой меннонитов официально признавалось право на отказ от воинской повинности вследствие религиозных убеждений, с 1874 г. для меннонитов был создан институт альтернативной службы [3, с. 57]. Представители других религиозных сект подобных льгот не имели и претерпевали гонения. В Советском государстве практика замены воинской повинности альтернативной службой для граждан, имеющих религиозные пацифистские убеждения, существовала юридически с 1918 г. по 1939 г., а фактически эта практика была свернута в самом начале 1930-х годов [2, с. 98]. При этом на протяжении всего этого периода на отказников-сектантов оказывалось мощное административное давление, целью которого было заставить их отказаться от своих пацифистских убеждений и признать допустимым для себя несение воинской службы.

Приведенные факты позволяют сделать однозначный вывод о том, что к пацифистским убеждениям и их приверженцам в Российской империи и СССР, на протяжении как минимум двух последних веков формировалось устойчивое негативное отношение. Своего апогея это отношение достигло в советский период, когда господствовала политика, очень точно выраженная словами одной из песен тех лет: «Оружием солдата мы все владеть должны!» В то время для представителей власти и большей части общества необходимость крайне отрицательного отношения к отказникам от военной службы не вызвала сомнений и легко доказывалась: враждебное окружение, периодически развязывающее войны.

Негативное отношение к тем, кто не желал проходить обязательную военную службу (к сожалению, вне зависимости от мотивации призывников) начало претерпевать некоторые изменения в постсоветский период, когда произошла девальвация многих ценностей. Престиж военной службы начал неуклонно снижаться. На призывников, которым удалось «откосить» от призыва, часть общества (особенно родные и близкие потенциальных призывников), но не представители государственной власти, перестали смотреть как на людей второго сорта. Все это с одной стороны нанесло серьезный ущерб вооруженным силам многих стран, входивших в прошлом в СССР, с другой – способствовало частичному изменению негативного отношения общества к тем, кто по пацифистским убеждениям не желал проходить военную службу.

В настоящее время в Республике Беларусь у многих граждан сохраняется стереотипное негативное восприятие лиц, имеющих и отстаивающих пацифистские убеждения. Под влияни-

ем этого стереотипа данные лица исключаются из числа патриотов, ставится под сомнение их гражданская состоятельность. Отсюда возникают побуждения к дискриминации этих граждан.

Таким образом, в Республике Беларусь имеет место стереотипное негативное восприятие граждан отказывающихся по убеждениям от обязательной военной службы. Это противоречит современным международным стандартам в области прав человека, идет вразрез с ценностными координатами современного гражданского общества, препятствует введению института альтернативной гражданской службы.

Литература

1. Конституция Республики Беларусь. – Минск, 2000.
2. Стволыгин, К.В. Политика освобождения граждан от воинской повинности по религиозным убеждениям в Советском государстве (1918–1939 гг.). Дис... канд. ист. наук: 07.00.03. – Минск, 1997.
3. Устав о воинской повинности. – СПб., 1874.

2.5. ТОЛЕРАНТНОСТЬ В СИСТЕМЕ ЦЕННОСТЕЙ ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

ДИАЛОГ КУЛЬТУР И ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ЦЕННОСТНЫЕ КООРДИНАТЫ РАЗВИТИЯ БЕЛОРУССКОГО ОБЩЕСТВА

Л.Г. Титаренко

Белорусское общество имеет достойные культурные традиции, уходящие корнями в историю народа, развиваемые интеллектуальным сообществом, и поддерживаемые населением. К базовым традициям белорусского общества относятся толерантность и открытость к культурному диалогу как внутри общества, так и на межгосударственном уровне.

Диалог культур на основе признания их равноправия – необходимое условие существования человечества. Такой диалог предполагает, во-первых, признание многообразия современного мира как объективной закономерности его функционирования и развития. Во-вторых, осознание всеми сторонами того, что каждая культура обладает определенными уникальными чертами, делающими ее не похожей на другие. Поэтому диалог не может строиться на сходстве культур: те культуры, которые далеко отстоят друг от друга, так же нуждаются в диалоге, как и более близкие, имеющие базовое сходство культуры. В-третьих, в рамках этого диалога значительное место отводится диалогу религий как отличных систем институтов и верований, которые, однако, заинтересованы в сохранении мира между людьми независимо от их вероисповедания.

Диалог культур предполагает толерантность как такую форму взаимосвязи, которая основана на признании инаковости каждой культуры и одновременно на ее уважительном отношении к другой культуре, независимо от возможного и иногда неизбежного несходства их базовых ценностей.

В современной культурологической литературе межкультурный диалог трактуется как:

- социокультурный процесс, т.е. такого рода коммуникацию, которая является открытой и строится на взаимном уважении к ценностям каждой культуры – участника процесса,
- социокультурная практика, которая обеспечивает реальные повседневные условия для практического взаимодействия людей, групп, институтов, развивающихся в рамках различных культур,
- форма интерперсональной коммуникации, которая основана на их толерантном отношении друг к другу, признании ценности каждого участника и обоюдном желании лучше понять друг друга,
- социальный институт, который способствует сохранению устойчивого развития разных культур и народов и вносит существенный вклад в обеспечение национальной, региональной и глобальной безопасности,

– стратегия культурной политики различных субъектов, которые одинаково заинтересованы в достижении позитивного результата межкультурного взаимодействия при условии поддержания равенства, справедливости, терпимости между участниками,

– научно-теоретический концепт, который позволяет изучать межкультурное взаимодействие в дискурсе развития демократии и становления гражданского общества, и который может использоваться в рамках дисциплинарных и междисциплинарных исследований общества [1, с. 357].

В рамках каждого из выделенных аспектов можно выделить ценностно-смысловой и практический компонент.

В современных условиях (включая белорусское общество) межкультурный диалог превращается в полилог: в коммуникацию вступают многие субъекты данного процесса, действующие на самых различных уровнях.

Таким образом, диалог культур является важнейшей стратегией взаимодействия людей, которая позволяет им сохранять свое культурное своеобразие и одновременно познавать чужие культуры, отличающиеся от собственной, учиться лучше понимать чужие культуры и искать точки соприкосновения как основу для культурных и иных практик повседневности [3, с. 36].

Толерантность, развивающаяся в рамках диалога культур, особенно важна для народа, живущего на пограничье, где переплетаются судьбы ряда этносов. Народ Беларуси сумел достойно пережить переломную эпоху постсоветского кризиса, которая была отмечена всплеском социальной активности, переходящей в открытое противостояние сторон, будь то философские дискуссии, предвыборная борьба кандидатов или экономические конфликты. В начале 1990-х на постсоветском пространстве преобладали тенденции интолерантности. В Беларуси это выразилось в активной политической борьбе за власть в парламенте, сопровождавшуюся массовыми движениями «снизу». Накал социальных и политических баталий был очень силен. Однако до этнических и религиозных конфликтов дело не доходило: Беларусь всегда отличалась спокойной межэтнической и межконфессиональной обстановкой, толерантностью. Поэтому «вызовы эпохи», на которые должна была отвечать эта новая независимая республика, – как интегрироваться в западную цивилизацию, не потеряв обретенной независимости, как подтянуть уровень жизни народа к постиндустриальному стандарту – не инициировали бурных конфликтов на локальном уровне, в повседневной жизни.

С середины 1990-х гг., когда социально-экономическая ситуация в Беларуси нормализовалась, политические битвы отошли на второй план. Страна идет по пути построения общества, в котором представители всех этнических групп и наций являются равноправными гражданами. Признание русского языка вторым государственным еще более снизило напряженность внутри Беларуси, позволив населению с минимальным напряжением перейти от советского строя жизни к так называемой «белорусской модели» устойчивого социально ориентированного развития. Беларусь избежала «цветных» революций, гражданских войн, классовых столкновений и острых национальных конфликтов, во многом, благодаря такому курсу.

Эволюционный путь развития, минимизировавший возможные национальные, этнические, религиозные конфликты в Беларуси, имел и оборотную сторону. Национальная идентичность формировалась здесь не без помощи механизмов негативной идентичности, т.е. конструирования образа Чужого, отношение к которому не может быть толерантным. В массовом сознании проявилась двойственность: с одной стороны, естественное желание цивилизационного сближения с западными соседями (бывшими «братскими странами»), быстро интегрировавшимися в Евросоюз, с другой – осознание невозможности полного сближения из-за политической изоляции Беларуси, неудовлетворенность подобной ситуацией и, как психологическая компенсация, – поиск «козла отпущения» для выпуска «эмоционального пара». Обманувшиеся в рыночных ожиданиях люди стали в своей массе озлобленными, агрессивными по отношению друг к другу. Будучи не в состоянии «найти виноватых» в своих несчастьях и неудачах, многие люди нашли выход в том, что постоянно критикуют правительство, соседей, чужие страны, иностранцев, международное сообщество и т.д. Тем самым они демонстрируют непонимание происходящих процессов, незнание путей выхода из собственных трудностей и проблем своей

страны.

Данный механизм поиска виноватых, описанный Л. Козером, позволяет обратить гнев граждан и на соседа-пьяницу, и на наркоманов, и на политических оппонентов, увидев в них препятствие к более высокому уровню жизни и степени свободы. Выбор объектов нереалистического конфликта у населения достаточно велик как на персональном, так и глобальном уровне. Реальная проблема состоит в том, чтобы основная масса населения не поддавалась искушению пойти по этому пути компенсации собственной неудовлетворенности и объяснения причин неудач, ибо данный путь ведет к внутренним напряжениям личности и росту интолерантности в обществе.

Беларусь, как и другие постсоветские страны, попала под влияние двух глобальных векторов: тенденции развития толерантности как элемента современной политической культуры, основы межличностной коммуникации, самого существования человека, с одной стороны, и роста конфликтности, негативных эмоций и агрессивности, которые возрастают в условиях болезненных трансформаций общества и усиливаются из-за несбывшихся социальных ожиданий населения, трудности адаптации к новым условиям, с другой. Неуправляемое развитие этих тенденций ведет к росту межэтнических, межкультурных противоречий, межрелигиозным конфликтам.

В рамках данного противостояния глобальных тенденций, толерантность означает умение принять «инаковость» других людей и народов в культуре, стиле мышления, поведении, готовность к диалогу даже с теми, кого не можешь понять, но с кем обречен совместно решать те или иные социальные проблемы, просто вместе жить на планете.

Глобальные процессы развития требуют от различных стран и культур искать инструменты взаимодействия, идти на компромиссы, жить в условиях социокультурного многообразия, даже не соглашаясь с чужими идеями и культурой, но и не осуждая их за «инаковость», поскольку в современных условиях мультикультурализма социальное и культурное многообразие резко возрастает, делая невозможным избежать необходимости сосуществования разных мнений, традиций, культур [4, с. 394]. Признать право других людей на иное мнение, образ жизни, культуру – это неизбежный ответ на «вызов времени».

Толерантность – это аспект признания плюрализма мышления и поведения людей, отсутствие сословных, культурных и этнических предубеждений против тех, кто не похож на нас [2, с. 87]. Вот почему развитие толерантности в мире не имеет сколько-нибудь равноценных альтернатив, а препятствование распространению толерантности в какой бы то ни было форме становится угрозой современному существованию человека и общества.

Второй вектор, противоположный толерантности – нетерпимость, агрессивность, самодостаточность, претензии на собственную исключительность, экстремизм (культурный, политический). На межличностном уровне эти качества ведут к конфликтам, фрустрациям, на международном они могут спровоцировать кровавые конфликты и войны. Граждане Беларуси смогли взять под контроль этот фактор, не дав ему свободы развития и тем самым подтвердив, что Беларусь действительно традиционно сохраняет и умножает толерантность.

В «Декларации принципов толерантности» она трактуется как совокупность знаний, ценностей и практических действий, которая формирует межкультурную компетентность субъекта и обеспечивает условия для успешного взаимодействия и межкультурного диалога (см.: [1, с. 373]). Во всех указанных аспектах толерантность является традиционной характеристикой ментальности и практической жизни белорусов. Эта толерантность сложилась исторически, поскольку предки белорусов жили бок о бок с другими этносами, изучали их языки и культуру, вступали в активное взаимодействие. Терпимость к другим, уважение к чужим обычаям и традициям стали чертой белорусского менталитета, визитной карточкой народа. Это качество вписывается в концепцию межкультурного диалога и предопределяет его успех. Белорусы и раньше, и теперь терпимы в отношении тех религиозных школ и направлений, которые не подрывают основы их собственных представлений о жизни, с одной стороны, а с другой – предполагают наличие такого же отношения к себе со стороны соседних государств.

Литература

1. Астафьева, О.Н. Межкультурный диалог в условиях глобализации: проблемы теории и практики // *Фундаментальные проблемы культурологии*. Том 4. – СПб., 2008.
2. *Публичная сфера и культура толерантности* / Отв. ред. Ю.А. Красин. – М., 2002.
3. Титаренко, Л.Г. Ценностный мир современного белорусского общества: гендерный аспект. – Минск, 2004.
4. Торин, А.И. Проблема мультикультурализма в условиях межэтнических и межконфессиональных конфликтов // *Фундаментальные проблемы культурологии*. Том 4. – СПб., 2008.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК СОЦИОГУМАНИТАРНАЯ ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОСТИ

А.И. Сытник, И.А. Ковальчук

Сегодня в мире растет понимание того, что толерантность выступает как базисная необходимость человечества, которая должна быть интегрирована в единую систему ценностей общества. Технократическое мышление, потеря гуманистических ориентиров привели к тотальному господству над природой и человеком. Отошли на второй план и были лишены престижа такие понятия как милосердие, терпимость, благодарность, честь, дружба и т.д. Межэтническая нетерпимость, межконфессиональные конфликты и насилие, локальные войны – это реалии нашего времени и мира в целом. На этом фоне толерантность, ее воспитание становятся важной потребностью человечества.

Разнообразные подходы к пониманию толерантности показывают, что она рассматривается как важная социальная ценность, норма социальной жизни, принцип человеческих взаимоотношений и поведения, личное качество.

Анализ последних исследований и публикаций по проблеме воспитания толерантности раскрывает ее как достаточно сложный феномен, который наиболее полно раскрывается на пересечении таких дисциплин как философия, этика, политология, психология, социология. Каждая из данных дисциплин имеет свое видение сущности толерантности, ее методологических оснований. Педагогика в процессе теоретического осмысления проблем воспитания толерантности обращается, прежде всего, к наработкам социальной философии, философии образования, психологии.

При философско-социологическом подходе толерантность понимается как социальное явление, которое обуславливается определенными социально-экономическими и политическими отношениями, традициями межэтнического общения, уровнем политической и гуманитарной культуры общества. При психологическом подходе к проблеме толерантности изучается структура восприятия, социальная дистанция и иные психологические факторы межличностного и межгруппового общения представителей разных культурных групп. При психологическом подходе к проблеме толерантности изучается структура восприятия, социальная дистанция и другие психологические факторы межличностного и межгруппового общения представителей разных культурных групп. В общепедагогическом контексте толерантность рассматривается как готовность принять других такими, какие они есть, и взаимодействовать с ними на условиях согласия и понимания. Вместе с тем, толерантность выступает идеалом, к которому общество должно стремиться как в отношениях между отдельными людьми, так и на уровне семьи, социальных коллективов и целых народов.

Основные принципы толерантности предполагают: во-первых, отказ от монополии на истину, готовность отойти от собственной позиции, пойти на компромисс; во-вторых, критически относиться к личной позиции с целью выявления того, что могло бы живить вражду к ней; в-третьих, попытаться критически посмотреть на ситуацию глазами оппонента с целью понять его и найти для него возможность выхода из ситуации, не потеряв «лица»; в-четвертых, вести борьбу не против людей, а против зла и, наконец, в-пятых, требование полной открытости поведения. Другими словами, главной целью толерантности есть наведение взаимоотношений между людьми, превращение врагов в друзей на основе терпимости, уважения и ненасилия. То-

лерантность предполагает отказ от насилия, исследование мирных способов для решения противоречий и конфликтов.

В социальном аспекте – это терпимое отношение к людям и их мнению, культуре, верованию, инакомыслию. Как общественная необходимость, толерантность проявляет себя, прежде всего, там, где социальные, политические, национальные и религиозные общности осознают, что у них нет другой разумной альтернативы, кроме как жить вместе.

В основе толерантности лежат несколько определяющих принципов, которые есть необходимой основой ее полноценного функционального выявления. Во-первых, это признание равноправия, суверенности убеждений субъектов коммуникации. Толерантность в своей основе ориентирована на главное требование – признание другого равным себе. Как международный принцип он имеет форму выражения «Все разные – все равные». Во-вторых, это признание их права на собственное понимание истины, на собственную правду, жизненную и интеллектуальную позицию, мировоззренческие ориентиры, ценности. При этом их культурная, мировоззренческая, политическая разнообразность рассматриваются как достоинство, определяется ценность плюрализма и плюрализм как ценность. Этот принцип кратко можно определить правилом античности: «О вкусах не спорят». В-третьих, это безусловный отказ от монополии на истину, открытость и уважение к «иномыслию». Претензия к исключительному обладанию истиной в конечном результате ведет к нетерпимости. С борцами за власть, как справедливо говорил К. Ясперс, «договориться нельзя».

В свою очередь, толерантность в педагогическом аспекте – это умение лучше понимать себя и других людей, вступать с ними в контакт, взаимодействовать без принуждения, выявлять уважение и доверие.

Общественные трансформации ведут к изменению или пересмотру системы ценностей, таким образом, во время определения целостно-целевых приоритетов образования необходимо понимать, в каком обществе должен осуществляться образовательно-воспитательный процесс. В период усиления глобализационных тенденций мировой экономики, политики и социокультурной сферы толерантность как этическое измерение коммуникации приобретает особенное значение, поскольку глобализация провоцирует население к нетерпимости: каждый этнос, культура или цивилизация должны отстаивать право на собственную уникальность, самостоятельность.

Толерантность как ценность культуры любого народа чувствует влияние этноцентризма как стремление объяснять жизнь других, исходя из универсалий собственной ментальности, что обуславливает существование определенных отличий в понимании феномена терпимости разными культурными общностями. Возможность того, что разные культуры придадут феномену толерантности свои оттенки содержания, усложняет задачу исследователей дать единую полную и адекватную трактовку феномена толерантности. Итак, понимание сущности толерантности зависит от культурной традиции, но нельзя не брать во внимание влияние экономических и тоталитарных факторов развития общества. То, что толерантность составляет одну из основных особенностей украинского менталитета, послужило снятию за годы независимости острых конфликтационных углов многих проблем.

Важным является вопрос анализа практической реализации главных принципов толерантности. Один из ключевых принципов толерантности – диалог субъектов конфронтации. Именно диалог дает возможность «снять» острые углы общения в контексте мировоззренческих парадигм, ценностных ориентаций, найти точки соприкосновения. Диалогичность общения, вместе с тем, дает возможность оставаться на своих позициях по отношению к мировоззренческим, ценностным, жизненным ориентирам и одновременно входить в сущность альтернативных систем ценностей, учитывать их право на существование.

Одной из важных составляющих процесса практической реализации толерантности выступает целенаправленное формирование установки на толерантность в индивидуальном и общественном сознании, в мировоззренческой позиции личности. Толерантность как черта мировоззренческой позиции личности должна быть представлена на всех уровнях ее структуры. Без и вне своей когнитивной компоненты толерантность теряет «адресную» направленность. В та-

ких условиях толерантность превращается в беспринципность, а иногда – в безразличие. Рационально обоснованная толерантность обращается к авторитету гуманистической традиции в духовной культуре человечества, подкрепляется аргументами сущностного равноправия людей, демократии и т.д.

Культура толерантности, которая зиждется на рационально обоснованных принципах, включает формирование представления о ней как о благе для человечества и общества. Важные звенья механизма социального контроля призваны четко отслеживать соблюдение норм толерантной культуры всеми субъектами общественно-политической жизни, а институты гражданского воспитания – ориентировать в определенном направлении развитие соответствующих качеств людей. По нашему мнению, значительную роль в данном процессе должно сыграть гражданское образование, которое выступает как целостный, непрерывный процесс учебно-воспитательной работы, направленной на формирование мыслящего гражданина, понимание и применение им своих прав и обязанностей.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК КАТЕГОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ НАУКИ

А.П. Мельников

Понятие толерантности, получившее широкое распространение в условиях трансформирующихся обществ, стало модной темой для обсуждения во многих социально-гуманитарных науках, однако и по сегодняшний день оно не имеет однозначного, общепринятого толкования. Что касается научного определения рассматриваемого понятия, то в публикациях обществоведов толерантность обозначается как «готовность благосклонно признавать, принимать поведение, убеждения и взгляды других людей, которые отличаются от собственных. При этом даже в том случае, когда эти убеждения, взгляды тобою не разделяются и не одобряются» [1, с. 9]. В Декларации принципов толерантности ЮНЕСКО значится: «Толерантность означает уважение, принятие и правильное понимание богатого разнообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявления человеческой индивидуальности,... это добродетель, которая делает возможным достижение мира и способствует замене культуры войны культурой мира...» [2, с. 32].

Таким образом, в научной литературе толерантность рассматривается, прежде всего, как уважение и признание равенства, отказ от доминирования и насилия, признание многомерности и многообразия человеческой культуры, норм, верований. Толерантность предполагает готовность принять других такими, какими они есть, уважать их взгляды и мнения и взаимодействовать с ними на основе согласия.

Нас в данном случае интересует прежде всего толерантность политическая, которая определяется как «выдержка, умение проявлять терпимость к чужим мнениям, убеждениям, привычкам и обычаям, отличающимся от собственных, к иным проявлениям политических взглядов» [3, с. 504].

Политическая толерантность неразрывно связана с проблемой политического плюрализма обусловленной многообразием социальных интересов в обществе. Наиболее полное и адекватное отражение политический плюрализм находит в многопартийности, отражающей многообразную социальную структуру, в существовании оппозиции, теснейшим образом связанной с одним из основополагающих принципов демократии как власти большинства при уважении прав меньшинства.

Уравновешивание конкурентного взаимодействия различных интересов достигается с помощью компромиссов. В традиционном понимании политический компромисс предполагает собой некоторую договоренность, к которой приходят стороны, имеющие несхожие позиции по обсуждаемым вопросам и делающие взаимные уступки ради достижения согласия.

Понятие «компромисс» тесно связано с понятиями «конфликт». Конфликты в политологии рассматриваются как необходимый фактор общественного, политического обновления.

Противоречия и порождаемая ими напряженность рассматривается многими учеными как неотъемлемый атрибут любого социума. Научный подход к социальному напряжению должен избегать бытующего в обыденном сознании представления о том, что социальная напряженность является злом, которое должно быть искоренено.

Компромиссная система предполагает решение социальных и политических конфликтов только демократическим путем. Демократия подразумевает, что социумом управляет общее мнение; плюрализм гарантирует право каждого на собственную точку зрения. Компромисс предоставляет возможность определения общего мнения, сложенного из всех точек зрения. Иными словами, конфликты разрешаются по правилам, включающим отказ от насилия, толерантность к оппонентам, готовность к компромиссам, уважение закона, прав личности, демократического порядка в целом, поиск консенсуса.

Понятие «консенсус» употребляется в политической литературе преимущественно в двух смыслах. Во-первых, как способ принятия различных политических решений, при котором отчетливо выраженная политическая воля большинства уравнивается отсутствием возражений со стороны хотя бы одного из участников процесса. Во-вторых, под консенсусом понимается существующее или формирующееся в обществе широкое гражданское согласие.

Консенсус – универсальный принцип толерантности, позволяющий разрешать и предупреждать противоречия и конфликты, снимать напряженность в обществе.

Толерантность как и любое социальное явление противоречиво по своей сути и многие авторы указывают на ту или иную грань, которая позволяет существовать ей ко благу и как прямо противоположному качеству. «Многоликость толерантности, – пишет И.Л. Зеленкова, – фиксируется в первую очередь в ее "двойственной природе", связанной с наличием позитивного и негативного спектров ее проявления... Позитивная значимость толерантности заключается в ее способности утверждать достоинство людей и их право "быть разными", придавая тем самым защищенность индивидуальности... Негативные свойства толерантности обычно связываются с определенными социальными и индивидуальными "опасностями". К первым можно отнести возможную "маргинализацию" общества, угрозу раздробления государства, утраты единства в отдельной стране, распространение социальных девиаций, усиление экстремизма и т.д. Ко вторым – возможность конформизма, попустительства слабостям и недостаткам людей, размывание и даже утрату собственного "я", манипулирование другими толерантной личностью и т.д.» [4, с. 30].

Толерантность во внешней политике, в международных отношениях без глубокого анализа и просчета всех возможных последствий нередко приводила к негативным результатам, а подчас и катастрофам. Это особенно наглядно проявилось в XX в. во внешней политике европейских государств в период между двумя мировыми войнами.

Толерантность во внутренней политике не должна сводиться к индифферентности, конформизму, ущемлению собственных интересов. Например, многие исследователи отличают толерантность как имманентную черту национального менталитета белорусского народа, формированию которой во многом способствовали геоприродные и исторические условия, в том числе многоязычие, полиэтничность, многоконфессиональность и др [5, с. 103]. Однако это не означает отсутствие у белорусов таких качеств, как свободолюбие и храбрость. В период войн белорусы становятся мужественными, решительными. В этой связи можно предполагать, что пограничные опасные ситуации пробуждают у них глубоко спрятанные инстинкты самовывживания и другие лучшие качества их предков. Наглядный пример тому – хотя бы движение сопротивления в республике в годы Второй мировой войны.

Таким образом, рассмотренные аспекты проблемы политической толерантности свидетельствуют о ее сложности и неоднозначности, о том, что содержательные смыслы понятия разнообразны и широки, а общий концептуальный подход к ее определению пока еще не найден [6, с. 14].

Литература

1. Толерантность / под ред. М.П. Мчедлова. – М., 2004.

2. Декларация принципов толерантности. Утверждена резолюцией Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [www.tolerance.ru/ declar.html](http://www.tolerance.ru/declar.html). – Дата доступа: 20.03.2010.
3. Политическая энциклопедия: в 2 т. – М., 2000.
4. Зеленкова, И.Л. Проблема плюрализма: некоторые аспекты исследования // Философия и социальные науки. – 2009. – № 3. – С. 25–32.
5. Батраева, О.В. Беларусь как социокультурный тип в контексте восточного славянства // Беларуская думка. – 2010. – № 2. – С. 102–107.
6. Победа, Н.А. Толерантность: содержательные смыслы и социологическая интерпретация // Социологические исследования. – 2007. – № 6. – С. 13–28.

КЛЮЧЕВОЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ УЧАСТИЯ ВО ВНЕДРЕНИИ И РАСПРОСТРАНЕНИИ В ГЛОБАЛЬНОМ МАСШТАБЕ КУЛЬТУРЫ МИРА И СОТРУДНИЧЕСТВА

Е.И. Степанов

Рассмотрение и обоснование того, какое ключевое значение имеет для развития философии активное участие в процессе распространения культуры мира и сотрудничества в основных сферах жизнедеятельности современного общества, следует начать с напоминания о том, как и когда возникла *Концепция культуры мира и ненасилия в интересах детей планеты*. Концепция принята Организацией Объединенных Наций в качестве прогрессивного направления развития мирового сообщества.

Одно из фундаментальных положений данной Концепции получило достаточно отчетливое выражение еще в процессе формирования ООН во второй половине 40-х годов XX века. Так, в Уставе ЮНЕСКО – одной из основных подструктур ООН, занимающейся проблемами образования, науки и культуры – было провозглашено: «Мир, основанный исключительно на политической и экономической организации правительств не будет миром, который мог бы обеспечить единодушную, длительную и искреннюю поддержку людей мира... Мир должен, следовательно, основываться, если мы не хотим потерпеть неудачу, на интеллектуальной и моральной солидарности человечества» [1, с. 7].

Само последующее развитие мирового сообщества подтвердило правильность этого положения. «Холодная война», начавшаяся после окончания Второй Мировой войны между недавними союзниками по борьбе с гитлеровским фашизмом – Советским Союзом и новыми последователями его политики, с одной стороны, и принципиально не согласными с ним капиталистическими государствами во главе с Соединенными Штатами Америки, с другой, – за три десятилетия привела к расколу мирового сообщества на два противоборствующих лагеря. Это побудило многих мыслителей в середине 80-х годов обратиться к идее «культуры мира» как альтернативе господствующей в мировой политике «культуре войны». «Первопроходцем» здесь стал Фелипе Мак-Грегор, опубликовавший в 1986 г. книгу под названием «Культура мира». В том же году эта идея была поддержана в Заявлении группы 20 крупных ученых, сделанном на совещании в Севилье, а в 1989 г. – уже и самой ЮНЕСКО по инициативе ее Генерального директора Федерико Майора в рамках Международного конгресса «Мир в умах людей», проведенного в Ямоссукро (Кот Д'Ивуар). По его предложению, Декларация конгресса призвала к созиданию «нового видения культуры мира, основанной на универсальных ценностях – жизни, свободы, законности, солидарности, расширения доступа, прав человека и равенства между женщинами и мужчинами» [2]. А в 1992 г., увенчивая усилия как самого Ф. Майора, так и других разработчиков (Дэвида Адамса, Элизабет Каважке, Екатерины Стеноу и пр.), Концепция культуры мира стала официальной программой действий ЮНЕСКО как подструктуры ООН.

Именно в этот период, как известно, произошел развал Советского Союза и тем самым «холодная война», казалось бы, закончилась, раскол мирового сообщества прекратился, и при-

нятая ЮНЕСКО концепция оказалась не слишком актуальной для перспективных планов ООН. Однако, как очень быстро выяснилось, даже с исчезновением «двухполюсного мира», по справедливой оценке А.Н. Самарина, конфликтные процессы как на международном, так и на национально-государственном уровне не только не исчезли, но даже стали обостряться. Они вылились в серию локальных войн даже там, где о них, казалось бы, давно позабыли. Больше того, сменившая «холодную войну» стремительная глобализация стала разрушать прежние «барьеры» для распространения практики операций вооруженного насилия (например, в Афганистане, Ираке и т.п.). Тем самым сложившаяся к концу XX века «моноцентричная» организация международных отношений, подкрепляемая присвоением себе Соединенными Штатами как лидером Западного сообщества безграничных полномочий «мирового полицейского», как оказалось, таит в себе большие опасности, в том числе и для самого замысла культуры мира (см.: [3]).

Убедившись в этом, руководство ЮНЕСКО активно продолжило свои усилия по превращению Концепции культуры мира в стратегическое направление деятельности ООН. Так, в 1997 г. Генеральной Ассамблеей ООН предстоявший 2000-й год – переходный между вторым и третьим тысячелетием – был объявлен «годом Культуры мира». А в следующем, 1998 г., благодаря поддержке руководством ЮНЕСКО инициативы лауреатов Нобелевской премии мира, Генеральная Ассамблея ООН приняла резолюцию 53/ 25, в которой провозгласила период 2001–2010 гг. «Международным десятилетием культуры мира и ненасилия в интересах детей планеты». Главная задача, которая была поставлена перед образовательными и культурными институтами во всем мире, – «учиться жить вместе». Наконец, в 1999 году очередная Генеральная Ассамблея ООН приняла специальную резолюцию, которая утвердила Декларацию и Программу действий ООН по распространению культуры мира.

Статья 3 Декларации о культуре мира прямо провозглашает:

«Более полное становление культуры мира неразрывно связано с:

- поощрением мирного урегулирования конфликтов, взаимного уважения и понимания и международного сотрудничества;
- поощрением демократии, развития и всеобщего уважения и соблюдения всех прав человека и основных свобод;
- предоставлением людям на всех уровнях возможности развивать навыки диалога, переговоров, формирования консенсуса и мирного урегулирования разногласий;
- укреплением демократических институтов и обеспечением полного участия в процессе развития;
- поощрением устойчивого экономического и социального развития;
- ликвидацией всех форм расизма, расовой дискриминации, ксенофобии и связанной с ними нетерпимости;
- продвижением идеалов взаимопонимания, терпимости и солидарности между всеми цивилизациями, народами и культурами, в том числе по отношению к этническим, религиозным и языковым меньшинствам» (см.: [4]).

В пункте 3 раздела А Программы действий в области культуры мира, названном «Цели, стратегии и основные участники», подчеркнуто: «Следует привлекать гражданское общество к участию на местном, региональном и национальном уровнях, с тем, чтобы расширить круг мероприятий в области культуры мира».

Думается, что сформированная упомянутыми документами программа практически-политических действий должна быть принята во внимание не только формирующимся в России гражданским обществом и представляющими его интересами движениями и организациями, но и российским государством, по своей природе призванным эти интересы отчетливо выразить и обеспечить. В этом выразятся и его *субъектность*, и способность эту субъектность реально продемонстрировать и направить на общее благо, а не против него, как получалось до сих пор.

Податливость российской политической элиты давлению со стороны развитых капиталистических стран Запада во главе с США, навязыванию условий и стереотипов поведения, выгодных именно этим силам, а не отвечающих внутренним запросам и устремлениям, привели к тому, что в нынешних условиях большинство населения России, «благодаря» неудачным для

него «либеральным» реформам, повлекшим за собой перераспределение накопленных в предшествовавшие десятилетия общенациональных богатств, попало в трудное, а нередко и бедственное жизненное положение. Больше того, ослабив поддержку своих граждан под влиянием неверно истолкованной и подтасованной «либеральными» (а на деле – антипатриотическими, компрадорски ориентированными) идеологами общеполитической доктрины «разгосударствления», «минимизации» участия государства в общественных делах, – сама российская государственная власть не только содействовала развалу прежних форм жизнеобеспечения населения, но и, по существу, противопоставила себя обществу, создав колоссальное социальное напряжение как внутри общества, так и между обществом и самим государством.

Единственный способ предотвратить грозящую и обществу, и государству катастрофу – это *преодоление возникшей конфронтации во взаимодействии государства и гражданского общества, формирование партнерских отношений между ними и, тем самым, подлинная демократизация жизни россиян как важнейший фактор внедрения и распространения ориентации на принципы культуры мира и сотрудничества.*

Для корректировки прежней политики в условиях современной российской действительности государству, как представляется, следует усвоить то (по существу, это положение уже зафиксировано в нынешней Конституции Российской Федерации), что необходимым условием благосостояния гражданского общества выступает создание сильного социального государства, и наоборот, – создание сильного социального государства невозможно без обеспечения благосостояния гражданского общества: это две стороны одной и той же медали.

В последнее время наблюдается рост понимания этой тесной связи и необходимости ее учета в процессе разработки и реализации социальной политики как «наверху», «в центре», так и в российских регионах. Это особенно заметно там, где уже началась реальная перестройка социальной политики, позволяющая уже на этом этапе получить заметные позитивные результаты, в том числе и в плане реального снижения социальной напряженности, конструктивного урегулирования возникших на ее почве конфликтных ситуаций. В ходе этой перестройки многими представителями региональной власти все отчетливее начинает осознаваться необходимость поддержки объединения, согласования действий и усилий самих граждан по улучшению своего положения, освоения ими принципов социального партнерства (см., напр.: [5]). Более того, для представителей как региональной, так и центральной власти становится все более ясным: поскольку условия и средства для обеспечения выживания и восстановления жизнеспособности населения на различных территориях имеют существенную специфику, то браться за организацию и реализацию этой поддержки – притом не мешкая, энергично и «круто» – должны прежде всего региональные и муниципальные власти. А дело центральной власти в этом отношении – обеспечивать их деятельность законодательно и материально, следя за введением и соблюдением надлежащих для этой цели «правил игры», а также добиваясь санкций для их нарушителей.

Одну из наиболее значимых и эффективных мер по решению этой задачи составляет всемерная поддержка органов местного самоуправления как основных координаторов и реализаторов объективно необходимых гражданских инициатив. Ибо местное самоуправление – один из способов производства и воспроизводства бытия общества и социального бытия человека. Местное самоуправление способствует сохранению и приумножению физических и духовных сил личности и нации в целом, сохранению и накоплению производственного и профессионального потенциала работников, укреплению психического здоровья всех российских граждан. Тем самым эффективное местное самоуправление благоприятствует сохранению человеческого капитала, укреплению благосостояния общества и отдельного человека, повышению устойчивости гражданского общества (см.: [6]).

По своей сути, местное самоуправление представляет собой широкое, заинтересованное, активное и инициативное участие самих граждан в решении проблем, их непосредственно касающихся. Отсюда ясно, что оно представляет собой институт гражданского общества как таковой совокупности социальных отношений и структур, которые функционируют хотя и под контролем государственной власти, однако, вместе с тем, относительно независимо, автономно от

нее, выстраивая свои с ней отношения «снизу вверх», «от периферии к центру», на основе развития прямой, непосредственной демократии, расширения гласности, повышения действенности общественного мнения и т.д. Это предполагает активность всех рядовых членов организационной системы местного самоуправления при решении общих для них вопросов, развитие различных форм их собственной инициативы, в том числе – в выработке и принятии управленческих решений (см.: [7] [8] [9] [10]).

Осуществляться местное самоуправление может как через сложившиеся управленческие структуры, так и через вновь возникшие, созданные по инициативе самих граждан; как с использованием местных государственных органов власти, так и с участием самодеятельных общественных организаций. Причем, чтобы самоуправление было как действительным, так и эффективным, эти структуры, как показывает практика самой России и развитых демократических стран Запада, должны не подменять друг друга, а действовать скоординированно, согласовывая свои решения и обеспечивая тем самым социальное партнерство. Иначе существует реальная угроза того, что самоуправление либо вообще не состоится, либо бюрократизируется, став иллюзорным, существующим только формально, «на словах» (см.: [11, с. 39] [12] [13] [14]).

Одной из основных проблем здесь является степень реализации властью своих существенных социальных целей: регулирования социальных отношений, артикуляции, агрегации и согласования своих интересов и гражданских инициатив, выдвигаемых и выражаемых системой органов местного самоуправления. В этой связи российским властям всех уровней предстоит, видимо, внимательно учесть опыт построения социальной политики, соответствующей интересам местного самоуправления, в развитых западных демократиях (Германии, Франции, Англии, США и др.), в которых реализовано известное соглашение между властью и обществом по поводу того, кто и как будет выражать в определенных институтах социальные интересы определенных социальных групп (см.: [14]).

Как представляется, в определенной мере этот опыт учтен в двух тесно взаимосвязанных законах – № 79-ФЗ «О государственной гражданской службе Российской Федерации» и № 131-ФЗ «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации». Определенная сбалансированность обоих законов обеспечивается, прежде всего, тем, что в их основу заложена ставшая ныне уже вполне очевидной общая идея о том, что в современных условиях не может быть создано эффективное государство без развитого гражданского общества – и наоборот, а потому реформирование государственного управления должно проводиться с оглядкой на организацию и работу структур гражданского общества, а организация и работа последних, в свою очередь – на состояние и достижения органов государственной власти.

При этом закон о государственной службе акцентирует внимание на четком выполнении государственными органами социальных обязательств государства по созданию организационных и правовых основ жизни и деятельности граждан в различных сферах общественных отношений – политике, экономике, культуре, науке, образовании, семье, а также по обеспечению безопасности как каждого из них, так и всего общества в целом. В нем также учитывается, что, в соответствии с Конституцией Российская Федерация, существуют три системы органов власти – федеральная, региональная (субъектов Федерации) и местное самоуправление, а потому требуется четкая разработка их полномочий и механизма их реализации в интересах обеспечения согласованного ведения дел. Недоработанность предшествующего законодательства в данной области, как показал опыт российских регионов, выступает одной из основных причин сложившейся политической и социальной напряженности, а также подрыва доверия граждан ко всем уровням государственной власти. Она оказалась чревата такими негативными последствиями, как нечеткость полномочий и ответственности федеральных органов исполнительной власти, неопределенность их взаимоотношений с исполнительными органами субъектов РФ, а также слабость поддержки ими процесса развития системы местного самоуправления, инициатив граждан и их объединений, нарушение их неотъемлемых прав и свобод. Например, в федеральных положениях о министерствах отсутствовала четкая регламентация связей с соответствующими органами субъектов РФ, ясное распределение их полномочий и ответственности. Ни федеральными, ни региональными нормативными актами не решался также вопрос о том,

как и в какой мере должны рекомендации и иные положения, разрабатываемые федеральными органами исполнительной власти, соблюдаться соответствующими органами власти субъектов федерации. Скажем, если в Положении об МВД РФ устанавливалось жесткое подчинение деятельности его структур федеральным и региональным органам власти, то в Положениях о деятельности федеральных и региональных органов Министерств труда, культуры, здравоохранения – такого подчинения не предусматривалось.

Как представляется, принятый закон о государственной службе, более гармонично соотношенный с задачей содействия развитию гражданского общества и учета нужд и интересов граждан, позволяет более конструктивно подойти к реформированию государственного управления, основываясь на принципах целесообразности и дополнительности взаимодействия государственных и общественных структур, разработать и осуществить более эффективную систему распределения ответственности и полномочий между федеральными органами власти, субъектами федерации и органами местного самоуправления.

Это, разумеется, не означает, что в будущем, по мере осмысления и оценки опыта реализации основных требований данного закона, не может возникнуть необходимости его дальнейшего совершенствования и дополнения. Уже сейчас можно предположить, что совершенствования и дополнения потребуют те положения закона, которые призваны обеспечить заинтересованность государственных служащих всех уровней в максимальной реализации интересов общества, обеспечении прав и свобод его граждан, в нейтрализации их подмены своими личными и групповыми (корпоративными) интересами, а также повышение персональной ответственности чиновников за принимаемые ими решения.

Примерно так же можно оценить и содержание нового закона о местном самоуправлении, который, содействуя реализации гражданами своего права на участие в определении и решении задач государственного управления, вместе с тем, уже сейчас явно нуждается в усилении тех положений, которые определяют условия и средства обеспечения финансовой и ресурсной базы для поддержки местных инициатив и реализующих их общественных структур, а также регулируют вмешательство органов государственной власти в их деятельность.

В целом можно заключить, что, содействуя дальнейшей практической реализации административной и муниципальной реформ, а также их большей сбалансированности и демократической ориентации, оба закона создают необходимые юридические и политические основания для того, чтобы, следуя их требованиям, властные структуры повернулись лицом к людям и их основным потребностям, начали плодотворное сотрудничество с широкой общественностью в искоренении такого крайне опасного для российского государства недостатка, как равнодушие и невнимание к судьбе, правам и жизненному положению подавляющего большинства населения страны. Успехи в этом направлении и составляют одно из важнейших, если не самое важное условие для внедрения и распространения в российском обществе культуры мира и сотрудничества.

Литература

1. Constitution of the United Nations Educational, Scientific and Cultural organization // Manual of the General Conference. – Paris, UNESCO, 2002.
2. Adams, D. UNESCO and Culture of Peace. – UN, 2004 [Electronic resource]. – Access mode: www.culture-of-peace.info/monograph/contents.html. – Access date: 01.03.2011.
3. Самарин, А.Н. «Культура мира» как открытый междисциплинарный проект // Конфликтология. – 2005. – № 1.
4. Resolutions adopted by the General Assembly 53/243. Declaration and Programme of Action on a Culture of Peace [Electronic resource] – Access mode: cpnn-usa.org/resolutions/resA-53-243B.htm. – Access date: 01.03.2011.
5. Ипатов, А.А. Новые подходы к формированию социальной политики в г. Ярославле // Вестник социальной работы. Ярославль. – 2001. – № 1–2. – С. 11–13.
6. Цейтлин, Р.С., Сергеев С.А. История государственного управления и местного самоуправления в России. – М., 2004.

7. Дилигенский, Г. Что мы знаем о демократии и гражданском обществе? // Pro et Contra. Гражданское общество. – М., 1997.
8. Колюшин, Е.И. Проблемы концепции местного самоуправления // Местное самоуправление в России: состояние, проблемы, перспективы. – М., 1994.
9. Гильманов, А.З. Перспективы становления местного самоуправления // Социологические исследования. – 1998. – № 11.
10. Ершов, А.Н. Возможна ли собственная модель самоуправления? // Социологические исследования. – 1998. – № 11.
11. Щербакова, Н.В., Егорова Е.С. Местное самоуправление в России: теория и практика. – Ярославль, 1996.
12. Ершов, А.Н. Возможна ли собственная модель самоуправления? // Социологические исследования. – 1998. – № 11.
13. Абрамов, В.Ф. Теория местного самоуправления на отечественной почве // Политические исследования. – 1998. – № 4.
14. Игнатов, В.Г., Бутов В.И. Местное самоуправление: российская практика и зарубежный опыт. – М., 2005.

КУЛЬТУРА ТОЛЕРАНТНОСТИ И ЕЕ ФОРМИРОВАНИЕ В МНОГОНАЦИОНАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ

М.В. Золотых

В условиях современного мирового кризиса особое значение придается проблеме культуры толерантности. В межкультурном общении культура толерантности может быть рассмотрена в двух плоскостях: терпения и терпимости. Становление и развитие социокультурной толерантности – одно из важнейших условий диалога культур и межкультурной коммуникации. Толерантность лежит в основе российской государственности, поскольку Россия на всем протяжении своей тысячелетней истории складывалась как многонациональное и многоконфессиональное государство.

Французский термин *tolerant*, используемый в общественно-политической практике и гуманитарных науках, характеризует способ нахождения взаимопонимания между личностью и цивилизацией [2, с. 103].

В диалоге культур, в межкультурном общении толерантность может быть рассмотрена в двух плоскостях: терпения и терпимости. Терпение в большей мере связано с социальной сферой, социальными ожиданиями, социальной справедливостью. Оно предполагает, что трудности мирового кризиса преходящи, вслед за спадом и рецессией следует стабилизация, а затем и подъем. Люди вправе ожидать и надеяться на улучшение материального положения в ближайшей перспективе. Они, как показывают выборочные социологические опросы, выражают согласие потерпеть «немножко», подождать, когда общество выйдет на устойчивые параметры развития.

Терпение в российском обществе исторически обусловлено. Россияне традиционно ориентированы на православную этику, придерживаются принципа соборности и коллективизма в социальной жизни, правила решать повседневные вопросы «всем миром». Евангелистский принцип «живи бедно, но честно» в российской культуре считается этической нормой.

Достаточно стабильная жизнь человека в советском обществе, уверенность его в профессиональной занятости, государственном обеспечении здравоохранения, образования и других жизненно важных сфер определяла, как правило, его оптимистический взгляд на будущее.

Что касается современной России, то в нашей стране, как наиболее уязвимом звене мирового кризиса, ситуация нетерпимости усугубляется не только кризисом экономики, но и несовершенством как структуры экономики, так и системы управления государством, наличием резкой поляризации в обществе, ростом организованной преступности, коррупции, экологическим беспределом.

В более широком смысле толерантность как терпимость и уважение ко всему «иному»

понимают приверженцы социокультурного подхода. Они связывают толерантность с необходимостью просвещать общество, воспитывать терпимость и уважение, уничтожать психологические барьеры, способствующие возникновению фобий [2, с. 105]. Человек по своей природе нетерпим ко многим вещам, явлениям окружающего мира. Толерантность как способ взаимопонимания предполагает постоянный контроль предубеждений и стереотипов, присущих каждому человеку.

Формирование социокультурной толерантности связано с реализацией механизма понимания в межкультурной коммуникации. Феномен понимания рассматривается как самостоятельная, теоретико-методологическая и конкретно-практическая проблема. По мнению В. Дильтея, человек понимает в другом человеке то, что понимает в себе самом [3, с. 15]. М. Вебер рассматривает понимание как возможность воспроизводить мотивы действия другого и учитывать в своем поведении [1, с. 60].

В обществе переходного типа, каким является современный российский социум, особую роль играют ценности. Без новой системы ценностей не может быть и нового общества. Однако отношение к ним у людей может быть различным и избирательным: доброжелательным и толерантным или враждебным и агрессивным.

Доброжелательное отношение к новым ценностям характерно для определенной части населения, ориентированной на изменения, олицетворяющие реформы. Принимаются новые ценности, пропагандируются и теоретически обосновываются, а агрессивность, враждебность в отношении новых ценностей проявляется в их полном отрицании, огульной критике. Такое отношение к новым ценностям характерно для лиц, выступающих против реформ (модернизации), идеализирующих предыдущий строй или предшествующий этап развития общества, не способных воспринимать инновации.

В качестве вывода отметим, что Россия – поликультурное и многонациональное государство, поэтому необходимость и обязательность толерантности особенно актуальна. Толерантное отношение к иному, чужому – это требование времени. Оно предполагает не только уважение и признание прав и свобод другого человека, независимо от его расовой, конфессиональной, национальной принадлежности, но и поддержку реформ и инноваций, проводимых сегодня в стране.

Литература

1. Вебер, М. Избранные произведения. – М., 2000.
2. Марченко, Ю.Г. «Культурная революция» в России: ее смысл, содержание и последствия. – М., 2003.
3. Турченко, В.Н. Генезис и характеристика подходов к изучению духовности человека. – М., 2007.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК НОРМА СОСУЩЕСТВОВАНИЯ СУБЪЕКТОВ КУЛЬТУРНОГО МИРА

М.В. Колинко

Формирование стратегии бытия человека в условиях трансформаций социального мира актуализует осмысление таких социально-этических принципов как ответственность, толерантность, субсидиарность. Новое прочтение принципа толерантности в философии продиктовано социокультурными и политическими реалиями современного мира. В статье рассматривается проблема толерантности в контексте философско – антропологической методологии, с позиции восприятия, осмысления и объяснения человека как представителя социальной коммуникации.

Сложность в понимании феномена толерантности в том, что разные культуры предполагают различные ее модели, они зависят от исторического опыта. Если Гёте считал толерантность обидной снисходительностью и благосклонностью, то оксфордский словарь характеризует данный принцип как готовность и способность без протеста воспринимать личность или вещь. Лингво-семантический анализ подчеркивает разницу в прочтении толерантности разными

культурами. Французский язык подразумевает под ней уважение воли другого, его образа мысли, поведения, политических и религиозных взглядов, а в китайском языке быть толерантным означает «позволять, допускать, проявлять великодушие в отношении с другими». Арабская традиция видит в толерантности прощение, снисходительность, мягкость и покровительство.

Осмысление толерантности продуктивно в контексте кантовской антропологической интерпретации. В основе идеи толерантности, изложенной И. Кантом, лежит осмысление антропологического принципа «Я – Другой». Кант подчеркивал, что культура разума – высшего проявления человека как разумного существа, – заключается не в способности утверждать себя за счет другого и создавать собственное пространство, вытесняя другого, а в способности понимать другого, т.е. толерантно относиться к нему.

Такая антропологическая установка стала основанием для трактовки толерантности украинским философом В.А. Малаховым. «Быть толерантным прежде всего означает терпеть, выдерживать Другого – такого, каков он есть, признавать за ним право жить, мыслить и поступать по-своему» [2, с. 330]. При всей кажущейся элементарности этих требований, именно они обуславливают принципиальную значимость данного измерения человеческого общения. Толерантность признает и поддерживает право на жизнь и волю к самоутверждению другого бытия. Это не снисходительная терпимость к другому, а признание существования и ценности как собственного образа, так и ценности Другого. Активная толерантность базируется на осознании значимости и силы собственного Я. Речь идет о готовности сжиться с чужими взглядами, желаниями, способом жизни.

Философская антропология, исследуя человека, дает ему возможность увидеть свой собственный образ, отраженный в других людях. Но для этого человеку «необходимо сначала отстраниться от своего собственного представления о самом себе», как писал украинский исследователь В.Г. Табачковский. «Антропологическая рефлексия причастна к созданию принципов толерантного общения между самыми разнообразными проявлениями персональных универсумов – от индивидуальных до общественных и культурных» [3, с. 130]. Разнообразие персональных универсумов создает мультиверсум, где существуют не только возможности для самоутверждения собственного Я, но и многочисленные ограничения, которые налагаются на него существованием многих других Я.

Антропологическое ядро понимания человека как языковой личности, включенной в коммуникативную культуру, формируется из признания человеческих уникальностей и многомерностей, выстраивающих диалоговые связи и взаимодействия. Отправной точкой для современных диалоговых мыслителей послужил тезис Л. Фейербаха о том, что отдельный человек не обладает человеческой сущностью ни как смертное существо, ни как мыслящее существо. Сущность человека содержится только в общности и единении людей, но это единение основывается на реальности различия между Я и Ты. Истинная индивидуальность проявляется как определенный способ восприятия и усвоения себе всего другого. Вне этого человек лишает свое существование смысла, превращая свою индивидуальность в пустую форму. В этом стремлении к объединению понятий Я и Мы отражены непреходящие ценности, укорененные в глубинах человеческого существования.

Толерантность рассматривается как норма сосуществования огромного разнообразия субъектов культурного мира и способ общения уникальностей. Такая трактовка направлена на выстраивание отношений равенства различных культур, а не деление их на господствующие и подчиненные, маргинальные, на сохранение культурного наследия и преодоление идеологии и политики различных «центризмов».

Глобальные процессы, трансформирующие культурные традиции, смешивающие разные культуры по принципу «салата» или сплавляющие их в едином «плавильном котле», глубоко затрагивают проблему толерантности и связывают ее с концептом идентичности. Попытка быть справедливыми и учитывать разнообразие культурного опыта ведет к осмыслению политики «признания», защищающей уязвимые культурные меньшинства. В мультикультурных обществах необходима политика «признания», так как идентичность каждого отдельного гражданина переплетена с коллективными идентичностями и ради стабилизации вынуждена попадать в

сеть взаимного признания. Разрешение возникающих в таких условиях противоречий возможно, если придерживаться, как предлагают многие западные исследователи (в частности, Сейла Бенхабиб) следующих нормативных принципов: эгалитарной взаимности, добровольного самопричисления и свободы выхода и ассоциации.

Эгалитарная взаимность означает, что принадлежность к культурным, религиозным, языковым и другим меньшинствам не должна служить основанием для снижения степени обеспечения гражданских, политических, экономических и культурных прав, которые есть в распоряжении их участников, в сравнении с положением большинства [4, с. 41]. Ничьи права не должны ущемляться по сравнению с представителями большинства.

Добровольное самопричисление предполагает, что в мультикультурных обществах «индивида нельзя автоматически причислять к какой-то культурной, религиозной или языковой группе на основании фактов, связанных с его происхождением. Групповая принадлежность индивида должна в максимальной степени допускать возможно более широкие формы самопричисления и самоидентификации» [4, с. 41]. Нельзя предоставлять группе право определять и контролировать членство в ней индивида без согласия на то самого человека. Взрослый человек сам должен осознавать, желает ли он и впредь сохранять принадлежность к сообществу, к которому относится по происхождению. Необходимо предоставить индивиду свободу выбора, государство должно защищать его волеизъявление.

Таким образом, человек сам определяет, оставаться ему в данном сообществе или нет. Это и есть принцип свободы выхода и ассоциации. «Свобода индивида на выход из группы, к которой он причислен, не должна ограничиваться, хотя такой выход и может сопровождаться утратой некоторых формальных и неформальных привилегий. Однако нельзя и отвергать желание индивидов оставаться членами группы, даже вступив в брак с лицами, к ней не относящимися; для межгрупповых браков и детей от таких браков следует определить компромиссные условия» [4, с. 42]. Выход из группы может привести к остракизму или лишить индивида привычных социальных связей, права на землю, на социальные выплаты. Вот здесь и необходимо вмешательство государства, регулирование этого процесса в соответствии с принципами равенства граждан, выработка стратегии толерантности.

Следует признать, что идея толерантности идеализирована и несколько абстрактна, сущностно неразвиты ее этические, политические и риторические перспективы, противоречивы рассуждения об определении границ и практическом применении этого принципа. Современная планетарная ситуация столкновения культур, политических принципов, национальных идентичностей побуждает людей к межкультурному диалогу, взаимному пониманию, принятию и обмену. Конструирование общества, в котором принято улаживать проблемы посредством диалога с общим участием, предлагать и выслушивать разные точки зрения, толерантно относиться к идеям и действиям других, пока что не может быть осуществлено в силу многих причин. Но в качестве нормативного принципа и вектора действий толерантность необходима.

Литература

1. Енциклопедія політичної думки. – Киев, 2000.
2. Малахов, В.А. Этика. Курс лекцій: Навч. пос. 2 вид. – Киев, 2000.
3. Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми / В.І. Шинкарук, В.Г. Табачковський, Г.І. Шалашенко, Є.І. Андрос, Г.П. Ковадло. – Киев, 2000.
4. Бенхабиб, С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру / пер. с англ. – М., 2003.

К ВОПРОСУ О ТОЛЕРАНТНОСТИ КАК ПРИНЦИПЕ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ

В.Е. Зарайченко

В качестве важнейшего этнополитического принципа мировое сообщество выдвинуло

идею толерантности, которая, как всем известно, в виде всеобщей Декларации утверждена резолюцией 5.61 Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 года [1].

Сегодня понятие «толерантность» активно употребляют политики, к ней призывают общественные деятели, средства массовой информации культивируют толерантность как желаемую аксиологическую модель построения современного социума, семантическое наполнение данного понятия анализируют психологи, социологи, этики, этнологи. В указанном документе ЮНЕСКО звучит требование воспринимать «воспитание в духе толерантности... в качестве безотлагательного императива».

Вместе с тем анализ смыслового наполнения данного понятия позволяет говорить о том, что его широкое употребление для обозначения универсального принципа, применяемого в сфере межэтнических и межконфессиональных коммуникаций, не только не корректно с научной точки зрения, но и (а это, на наш взгляд, наиболее опасно в современной ситуации, характеризующейся острейшими конфликтами на межконфессиональной и межнациональной почве), способно если не разрушить, то расшатать то хрупкое равновесие, которое пока что сохраняется как в нашей стране, так и в многополярном мире в целом. Мы полагаем, что применение данного принципа в сфере межэтнической и межконфессиональной коммуникации может рассматриваться как фактор дезинтеграции этнической и религиозной идентичности.

К таким выводам позволяют привести следующие доводы. Понятие «толерантность» в переводе с латинского *tolerantia* означает «терпение», «терпимость» и пришло в социально-политический лексикон из биологической и медицинской терминологии, откуда оно перешло в сферу социально-политических отношений. Все справочные источники, давая толкование данного термина, начинают его со слов «терпимость, снисходительность к кому-либо, к чему-либо» [2, с. 610]. Но что значит терпеть? «Словарь русского языка» С.И. Ожегова дает многочисленные смысловые оттенки этого слова в русском языке: «Терпеть – безропотно и стойко переносить что-нибудь (страдание, боль, неприятное, нежелательное); мириться с наличием кого-, чего-нибудь, допускать что-нибудь; испытывать что-нибудь (неприятное, тяжелое)» [4, с. 731]. В словаре В.И. Даля приводится значение слова «терпимый» – «что или кого терпят только по милосердию, снисхождению» – и «терпимость» – «свойство, качество это» [3, с. 402]. Интересна и философская трактовка понятия «толерантность». Так, Владислав Лекторский предлагает четыре возможных способа понимания толерантности, в том числе толерантность как безразличие, невозможность взаимопонимания, снисхождение [5, с. 146]. Насколько же удачно и приемлемо использование данного понятия для целей формирования гармоничных и цивилизованных межнациональных и межконфессиональных отношений?

Слово «толерантность» воспринимается в контексте неравенства, превосходства сильного над слабым, «хозяев» над «пришлыми», коренных жителей над «иногородними», «правверных» над «неверными». А теперь зададимся вопросом: следует ли на таком принципе строить межнациональные и межконфессиональные отношения? Возможно, это допустимо во взаимоотношениях между людьми, представляющими разные страны, отличающиеся традициями, обычаями, обрядами, способными вызвать психологическое неприятие, отторжение. Однако и здесь международная практика и традиции противятся подобному принципу. Не случайно даже главные межгосударственные соглашения, в том числе между странами с далеко не сердечными отношениями между ними, обычно называются «договорами о дружбе, сотрудничестве и взаимной помощи», и ни один из подобного рода документов не имел в названии слова «толерантность». На наш взгляд, толерантность как политический постулат применим в нашей стране по отношению к временным мигрантам, но строить на этом принципе отношения между гражданами России, относящимися к различным этническим и конфессиональным группам, как нам думается, методологически ошибочная позиция. Такой подход ведет к дезинтеграции этнической и религиозной идентичности.

Сходная позиция отмечается в многочисленных выступлениях деятелей современной Русской православной церкви и православной общественности. В значительной мере с ними солидарны представители ислама и некоторых других конфессий. Они единодушно отвергают термин «толерантность», считают его чуждым российскому народу, полагают, что за этим тер-

мином стоит утверждение в российском обществе чуждых идеалов, образа жизни и размывание традиций российской культуры. Иерархи православной церкви утверждают, что умение жить в согласии возникает как закономерный результат многовекового совместного проживания представителей различных народов и вероисповеданий в мире и добрососедстве.

Толерантность как один из принципов этнополитики и межконфессиональных коммуникаций может рассматриваться применительно к сфере внешнеполитических контактов. Что же касается области межэтнических и межконфессиональных отношений на внутривнутриполитическом пространстве страны, то здесь предпочтение следовало бы отдать таким этико-культурологическим компонентам, как межкультурный диалог, добрососедство, братство, взаимоуважение. Впервые в последние годы такое наполнение содержания этноконфессиональной политики России было обозначено в Послании Президента РФ Федеральному Собранию РФ 5 ноября 2008 г. Понятие «толерантность» упоминалось Президентом только в связке со словом «взаимоуважение» («У нас исторически сложился уникальный и богатейший опыт толерантности и взаимного уважения») [6]. Точнее не скажешь.

Свое обращение к школьникам по случаю Дня знаний 1 сентября 2009 года Президент России почти полностью посвятил межнациональным отношениям в стране. В значительном по объему тексте Обращения упоминались такие понятия, как взаимопонимание и взаимопомощь, межнациональное согласие, дружба и добрососедство, единство и сплоченность народов, братство, Президент призывал создавать «яркое и гармоничное единство, наше духовное пространство», «постоянно учиться принимать друг друга такими, какие мы есть», «учиться уважать друг друга и беречь межнациональное согласие в нашей стране», «сохранить единство и сплоченность народов» и т.д. При этом ни разу Президент не употребил слово «толерантность» [7].

Литература

1. Декларация принципов толерантности (ЮНЕСКО, 1995) // Первое сентября. – 2000. – № 66.
2. Современный словарь иностранных слов. – СПб., 1994.
3. Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка. – М., 1982. – Т. IV.
4. Ожегов, С.И. Словарь русского языка. Изд. 10-е, стереотип. – М., 1973.
5. Лекторский, В. О толерантности, плюрализме и критицизме // Философия, наука, цивилизация. – М., 1999.
6. Российская газета – Неделя. – 2008. – 6 ноября. – № 4787.
7. Обращение к школьникам Президента РФ 1 сентября 2009 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.kremlin.ru/video/183. – Дата доступа: 01.03.2011.

СУДЬБА ЕВРОПЕЙСКОЙ ТРАДИЦИИ ТОЛЕРАНТНОСТИ В XXI ВЕКЕ

А.М. Черныш

Толерантность – полисемичное понятие. Оно по-разному, а порой и противоположным образом трактуется в разных ментальных и социальных средах и в силу этого столь же по-разному в разное время и разных обстоятельствах применяется на практике. Кроме того, на каждом из этапов его использования неизбежно возникает необходимость в мониторинге явлений, развивающихся на основе толерантности, потребность в корректировке масштабов ее распространения, в усилении или ослаблении акцентов.

Толерантность (от лат. *tolerantia*) в общем виде означает *терпение*. Однако, в силу сложности технологии процесса претерпевания и многообразия оттенков самой жизни, понятие имеет множество проявлений, сторон, а значит, и толкований. В ближайшем значении оно связано с уважением ко всему чужому – внешнему виду, одежде, языку, религии, психологии, обычаям и традициям, нормам морали и культуре в целом. Такое уважение основывается на рациональном восприятии мира, формируется осознанно и строится на понимании другого, интересе к нему, возможно даже, намерении инкорпорировать какие-то элементы инокультуры и исполь-

зовать их.

С психологической точки зрения толерантное отношение можно объяснить посредством понятия *лояльность*. Но и здесь – масса нюансов. Лояльность может проявляться как *великодушие* сильного к слабому. В лагере лояльных – и противоположное отношение: слабых к сильному, вынужденно исповедующих теорию непротivления злу насилieм. К ним же относятся и те толерантные люди, которые считают месть непродуктивной, а причиненное зло – увеличивающим массу зла в обществе и возвращающим людей в животный мир. Зло, к тому же, способно возвращаться бумерангом к совершившему злой поступок.

Надо признать, что гуманисты лишь развили идею, высказанную еще в Нагорной проповеди Христа [Мф: 39]. Насилie разрушительно и антигуманно, учил выдающийся русский писатель Лев Толстой: признание необходимости протivления злу насилieм есть не что иное, как оправдание людьми своих привычных пороков – мести, корысти, трусости и злости. Идею ненасильственных действий положили в основу своей борьбы лидер индийского народа Мохандас Ганди («Моя вера в ненасилie») и борец за права негров в США Мартин Лютер Кинг («Любите врагов ваших»). Продолжая традицию европейского гуманиста Эразма Роттердамского, они учили прощать и не мстить.

Лояльность способна проявляться и как *безразличие*, которое также имеет свои корни. Уважительное отношение к другому является следствием сформировавшейся идентификации субъекта. Это признак уверенности в себе, развитости своей культуры и значимости достоинств, которым ничто не угрожает. Такая культура обычно открыта, она легко вступает в диалог с другими культурами и не только делится достижениями, но и многое приобретает: что-то заимствует, а что-то созидает у себя в качестве протivопоставления чуждому влиянию в вечной борьбе цивилизаций. Отсюда и – отказ от политики навязывания своей культуры и своего (разумеется, «передового») образа жизни другим. На самом деле, действительно высокое, приемлемое для других, не нуждается в силовом продавливании. Греческую культуру и римское право большинство европейских народов восприняли добровольно. Отставшая культура индифферентна к другому. Носители такой лояльности чаще реализуют свое отношение к другому не на осознанном, а на эмоционально-психологическом уровне. Другое для них недостижимо и потому как бы и не нужно: они к нему безразличны. У такой культуры нет своей ярко выраженной ауры и значительных достижений. К тому же, существует риск быть поглощенной более продвинутыми культурами. Поэтому, чтобы выжить, политики (как, например, руководство Северной Кореи) не подпускают к себе чужих, замыкаются, блефуют и порой становятся устрашающе агрессивными.

Кроме названных проявлений, толерантность реализуется посредством *претерпевания* субъектом неблагоприятных последствий, связанных с влиянием другого. Это может происходить как следствие безысходности, вынужденного смирения; добровольное страдание, порожденное долгом и ответственностью; терпение, производное от любви; жалость.

Достоинством современной цивилизации является не только признание толерантности в качестве конструктивной доминанты во взаимоотношениях всех ее субъектов, но и осуждение любых форм враждебности к другим. Из этого следует признание многообразия духовного мира разных народов и культур, осознание равноценности всех цивилизаций в политическом смысле и равноправия народов и индивидов, независимо от того, на какую ступеньку человеческого прогресса они поднялись. Принцип толерантности способствует осознанию относительности свободы людей и народов: свобода самовыражения человека в обществе и государства в мире не может быть безграничной, строиться исключительно на основе желаний. Ее рамками выступают осознанная общая (общественная) необходимость и свобода другого человека или народа. Так что, именно концепция толерантности, разработанная философами еще в XVIII в. (например, Иммануилом Кантом) и XIX в. (Владимиром Соловьевым) и переведенная политиками на политический язык, способствовала возникновению новой парадигмы международных отношений в конце XX – начале XXI века. Глобальные процессы международного экономического сотрудничества и подтягивания слабых национальных экономик, революционные открытия в области науки и техники, подобные Интернету, многоаспектное культурное сотрудниче-

ство, а, главное, политика компромиссов и отказа от крупномасштабных войн, уносивших ранее десятки миллионов людей и наносивших колоссальный материальный ущерб человечеству, – стали характерными чертами современной эпохи.

Данные процессы развиваются и сами по себе, согласно логике истории и независимо от философских изысканий. Однако ясно и другое: своей относительной упорядоченностью, а значит, и более высокой степенью интенсивности они обязаны все-таки философам, которые подробно разработали теоретические основы этого загадочного феномена. На протяжении веков он казался не только абстрактным, но и абсурдным, совершенно неприемлемым для использования в реальных отношениях таких разных и так враждебно настроенных по отношению друг к другу народов. Вместе с тем, глобализирующийся мир XXI века, еще раз подтвердив аксиому о том, что *нет ничего практичнее правильной теории*, выдвинул перед философами новые задачи, связанные с уточнением нюансов в этом явлении.

Вместе с тем новое время выдвинуло перед философами новые задачи, связанные с уточнением нюансов в таком сложном явлении, как толерантность.

Господствующие в мире тенденции не отменяют исторический закон борьбы цивилизаций. Сегодня он проявляется как в вооруженных формах (оккупации в 2003 г. американцами Ирака; отделении в 2008 г. Косово от Сербии), так и в мирных, «ползучих» (колонизации Китаем российского Дальнего Востока и Сибири; тихой оккупации мусульманами Европы).

На 501 млн. европейцев в странах ЕС уже приходится 38 млн. иммигрантов. Они плохо усваивают местные языки и законы и, пользуясь чужими благами, не интегрируются в культуру страны-реципиента. Мусульмане строят мечети, договариваются о представительстве в муниципальных органах и требуют – как минимум, для себя – изменения законов в соответствии с нормами шариата. Так, родители-мусульмане добиваются освобождения своих дочерей от уроков физкультуры и права на ношение ими головного платка-хиджаба в государственных школах и детских садах. В некоторых регионах Германии уже разрешена полигамия. В мусульманских анклавах остаются приоритетными по отношению к европейским законам нормы ислама: запрещение для женщины работать вне дома, признание за мужем права на жестокое обращение с женой и право подвергать ее телесным наказаниям. Мусульмане фанатичны, их организация – выше, агрессивность – мощнее, и, главное, их женщины в 3 раза продуктивнее европейек. В результате – доля коренных европейцев в Великобритании, Франции, Германии, Швеции, Голландии, Норвегии, Швейцарии... с каждым годом катастрофически снижается, а мусульман растет. Примерно к 2025 г. треть рожденных в Европе детей будет исламского вероисповедания.

Ученые (Бернард Льюис, Удо Ульфкотте, Тило Саррацин, Патрик Дж. Бьюкенен, В.П. Федоров) в своих работах под выразительными названиями «Священная война в Европе», «Смерть Запада», «Крушение Европы», «Самоуничтожение Германии» видят смертельную угрозу, исходящую от «третьего мусульманского вторжения в Европу» (вслед за арабским и турецким). Если не предпринять контрмер, «Европа станет частью арабского Запада». Но чтобы Европа в XXI веке осталась христианской и не стала исламской, нужно *отказаться от абсолютизации европейской традиции толерантности* и подвергнуть ее ревизии. Иммигранты – это не только дополнительное напряжение на рынке труда, источник теневой экономики, сокрытия налогов, рекруты для наркотрафиков и организованной преступности. При избыточном количестве это угроза культуре, образу жизни, государственности, христианству и всей западноевропейской цивилизации. Поэтому неадекватная толерантность принимающей стороны на этом фоне создает «агентам» инокультуры идеальные условия для созревания и объединения в сплоченную организованную силу, способную, как молодой, но более крепкий кукушонок, вытолкнуть из гнезда его законных обитателей. Поэтому приоритетной (превыше всего!) должна стать защита базисных ценностей, на которых держится западноевропейская цивилизация, – правового государства, разделения властей, народного суверенитета, прав, свобод и автономии человека, плюрализма и многопартийности, приоритета гражданского общества над государством, отделения церкви от государства, либерализма и христианства. Отсюда требует детальной проработки как в теории, так и на практике идея ограничения экспансии чуждой христиан-

ству культуры мирными формами.

Литература

1. Кант, И. Лекции по этике. – М., 2000.
2. Соловьев, В.С. Оправдание добра: соч. в 2-х т. – Т.1. – М., 1990.
3. Ульфкотте, У. Совершенно секретно. – Киев, 2005.
4. Цапенко, И. Развитые страны: интеграционная политика в отношении иммигрантов // Мировая экономика и международные отношения. – 2008. – № 3 – С. 59–69.
5. Липский, В. Терпеливость как общечеловеческая ценность // Украина в системе современных цивилизаций: трансформации государства и гражданского общества. – Одесса, 2010. – Т.1. – С. 21–26.
6. Добаев, И. Исламизация Европы: миф или реальная угроза? // Мировая экономика и международные отношения. – 2008. – № 4. – С. 50–56.
7. Взятие Европы // Корреспондент. – 2010. – 1 октября. – С. 58–60.
8. Haben wir schon die Scharia? // Der Spiegel. – 2007. – № 13.

ЕВРАЗИЙСКАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ФАКТОР ИНТЕГРАЦИИ

Ю.И. Шпилькин

Современный философский энциклопедический словарь (2009) определяет толерантность как «терпимость к иного рода взглядам, нравам, привычкам» [1, с. 457]. Толерантность проявляется как нравственное качество, характеризующее отношение к человеку, принадлежащему к другой расе, нации, этносу, национальности, культурной традиции, религиозной конфессии как к равной достойной личности. Толерантность не сводится к простой терпимости, а подчеркивает способ отношения к неприятным или неприемлемым объектам – снисходительное их допущение или вынужденное терпение без применения насилия. В отличие от терпимости толерантность подчеркивает право личности на сохранение автономии. Как социально-психологический феномен толерантность предполагает настроенность личности на паритетный диалог, познание нового, «чужого». Понятие «толерантность» стало употребляться в русском языке сравнительно недавно. В истории русской философии можно обнаружить несколько религиозно-философских и светских подходов к решению проблем терпимости. Русские философы Н.С. Трубецкой, И.А. Ильин, Н.А. Бердяев обращали внимание на то, что каждый народ отличается самобытностью, познание и понимание которой приводит к постижению собственной сущности и сущности других людей. Путем самопознания народ приходит к осознанию равноценности всех народов, проживающих на Земле.

Толерантность и интолерантность в социологии и этнопсихологии понимаются как эмерджентные (атрибутивные) свойства системы социального действия, ее обобщенные характеристики, которые, в свою очередь, также включают в себя необходимую атрибутику, имеющую выражение в структуре социального действия. Необходимо заметить, что толерантность / интолерантность следует понимать как идеально-типические понятия, так как составляющие систему социального действия атрибуты не могут быть по своему качеству только толерантными или только интолерантными.

Евразиец – в полном смысле интернационалист, сторонник толерантного отношения между людьми различных наций и рас, основанного на взаимопонимании, взаимном доверии, взаимообогащении культур, ценностей, знаний и технологий. Евразиец проявляет терпимость к чужим мнениям, верованиям, поведению, обладает обостренным чувством справедливости, стремлением к образованию и повышению квалификации, хорошо владеет русским языком как языком межнационального общения. Поэтому не правомерно в понятие евразиец включать в качестве основного признака расовую общность, или отдельно взятый этнос. Понятие евразиец не определяется ни религиозными, ни государственными общностями. В каждой стране, претендующей называться цивилизованной и демократической должно быть развитое, самодостаточное гражданское общество, в которое входят все национальные и конфессиональные образо-

вания. Характер казахстанской ментальности и приоритеты ценностных ориентаций казахстанцев определяются, во многом, культурными традициями, а также особенностями социально-политических и экономических ситуаций на каждом этапе общественного развития. Доминантой при выборе правильных решений экономических, социальных и личных проблем выступают системы базовых и инструментальных ценностей, а также поведенческие установки, стандарты и нормы поведения. Национальный менталитет способен оказывать существенное воздействие на происходящие в обществе изменения, предлагая обществу тот или иной путь радикальных реформ. Поэтому для массового сознания современного казахстанского общества, мозаичного по своей природе, в настоящее время особенно характерны формы проявления традиционных «культурных оппозиций», представляющих разнонаправленные ценности от возрождения национальных языков до активизации религиозной деятельности представителей различных конфессий, что вовсе не составляет традиционных ценностей казахстанцев. Как показывают социологические исследования, события 90-х годов XX века значительно повлияли, но существенных изменений в иерархию основных жизненных ценностей не внесли. У казахстанцев, так же как и у россиян и, вероятно, у белорусов, на первом месте остались – семья, интересная работа, спокойная совесть, а на последних – власть, признание, карьерный успех. В условиях глобализации дальнейшее исследование евразийской личности с помощью категориального аппарата персонализма открывает новые возможности.

Н.С. Трубецкой подчеркивал, что и правые, и левые и умеренные, консерваторы, революционеры и либералы – все «изменения и реформы, которые они считают необходимым внести в политический строй или политические идеи, касаются только этого строя и этих идей, но не самого культурного контекста. Между тем для евразийства самым важным является именно изменение культуры» [2, с. 389]. Как известно, евразийцы считали необходимым отказаться от слепого копирования европейских клише, а создавать новую культуру и новую политическую идеологию. Наиболее приемлемой идеологией для постсоветских стран в условиях современной глобализации является евразийская идея.

Формулирование евразийской идеи по форме и национальной по содержанию важно особенно сегодня, когда тень Апокалипсиса угрожает, то ядерной, то экологической, то демографической, то межрелигиозной и террористической катастрофой. Разные в своем мировоззрении славянофил А. Хомяков, экуменист Вл. Соловьев, космист Н. Федоров, создатель водородной бомбы, неолиберал А. Сахаров едины в одном: спасти надо не только человека или отдельную страну, а человечество в целом. «Спасение страны, – утверждает А.Д. Сахаров, – в ее взаимодействии со всем миром и невозможно без спасения всего человечества» [3, с. 146]. Национальная идея как суть национального менталитета является объективно существующим фактом, осознает это общество в данный момент времени или нет. В наиболее явном и очерченном виде она осознается в периоды национального подъема, либо исторического выбора. Национальную идею можно выразить или адаптировать для конкретной исторической ситуации, но ее невозможно сконструировать, а также невозможно изменить (подменить).

В исторической формулировке русская национальная идея существует в виде трех главных ценностей народа: самодержавие (сильное государство), православие, народность. Эти ценности прекрасно соотносятся с обозначенными характеристиками национального менталитета. Поскольку национальная идея – основа самоидентификации народа, государственная идеология (она необходима всякому сильному государству) должна базироваться на национальной идее. Тогда она не будет отвергаться народом, и восприниматься им как ложь. Такая нравственная ценность, как патриотизм, является ключевой в российской истории и, по сути, должна быть центральной в системе воспитания, образования, культурного воспроизводства. Однако известно, что это далеко не так. Пожалуй, ни одна нравственная ценность не подвергалась таким нападкам за последние пятнадцать лет, как патриотизм. Выросло поколение, которое подверглось мощной атаке антипатриотической пропаганды. Следует подчеркнуть, что патриотизм является высшим чувством, которое для своего формирования требует достаточно высокой общей культуры личности. Сами по себе, без усилий окружающих такие чувства, равно как и другие нравственные ценности не возникают, они могут только воспитываться. Необхо-

димы постоянные усилия, чтобы противостоять пропаганде чуждых идеологий и антиценностей. Мессианскую задачу перед Россией ставили не один раз, но вот только как сейчас преодолеть намерения современной американской администрации перестроить мир, навязывая человечеству свое американское представление об интересах и ценностях, которые идентифицируются с ценностями и интересами всего человечества? Поэтому объединение экономическое, политическое, военное на региональном уровне, даже таком аморфном, как СНГ, представляет собой преемственность на пути к возрождению мировоззренческого диалога и традиций толерантности как ценностных координат формирования гражданского общества.

Литература

1. Философский энциклопедический словарь. – М., 2009.
2. Трубецкой, Н. Мы и другие // Русская идея. – М., 2004.
3. Сахаров, А.Д. Тревога и надежда. – М., 1991.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ РАЗЛИЧИЯ В ПОНИМАНИИ И ПРОЯВЛЕНИИ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Ю.В. Пайгунова

В последнее время ощутима тенденция к комплексному, многоаспектному изучению феномена толерантности, затрагивающему, в частности, и вопрос об этнических различиях в его проявлении. Установленные в эмпирических исследованиях различия авторы чаще всего анализируют с конструктивистских позиций, как обусловленные социальной ситуацией (наиболее часто данные различия интерпретируются с позиции разности этносоциальных статусов субъектов). Вместе с тем, может быть предложено и иное толкование этнокультурных различий в проявлениях толерантности, вызванных отсутствием единого поля ценностей и норм, отсутствием сходных оценок в понимании вещей и переживаний. Толерантность как подвижное, динамичное явление, обусловлено многочисленными факторами – ситуационным, культурным, личностным. Нельзя не согласиться, что одни и те же действия с позиции представителей одной культуры могут быть оценены как толерантные, а с позиции представителей иных как атолерантные. Кросс-культурный подход, у истоков которого стояли такие ученые как Маргарет Мид, Семюэл Линдсей, требует рассматривать толерантность личности в контексте той культуры, где прошла ее социализация. С этих позиций толерантность личности связана с ее этнической идентичностью и определяется глубинными факторами культуры. «Идентичность, как структурный компонент социального действия, является одним из ключевых моментов в понимании факта возникновения или не возникновения толерантного поведения» [1, с. 268–271].

«Многомерность» феномена толерантности обнаруживается и при семантическом анализе этого понятия. В китайском языке, близкое по смыслу к латинскому «толерантность» понятие означает проявлять великодушие в отношении других, в арабском языке под толерантностью понимается мягкость, снисходительность, а в русском языке понятие «терпимость» означает способность уважать чужое противоположное мнение, мириться с ним, признавать «право быть иным». Согласно гипотезе лингвистической относительности Б. Уорфа, язык, который мы усваиваем в детстве, определяет наш особый способ видения и конструирования мира [2, с. 175]. Обозначенная связь языка и сознания допускает как разность толкования понятия толерантности, так и различия в культурных проявлениях этого феномена. Споры о пределах (границах) толерантности, по всей видимости, не имеют смысла, если брать их на обобщенной выборке всех народов. При том, что толерантность является общецивилизационной ценностью, не стоит забывать, что существенной характеристикой ценности является ее этнокультурная относительность.

Главной целью нашего исследования было рассмотрение этнокультурных различий в

формирование толерантности с позиции ценностного и установочного образования личности. Основу нашего исследования составило сопоставление данных полученных на двух выборках этнофоров, представителей русского и татарского народа. В качестве методов сбора данных нами были задействованы как феноменологический контент-анализ и определение ранга выделенных в ходе феноменологического анализа характеристик толерантности в системе ценностных координат разных культур, так и сопоставление когнитивной и конатативной моделей толерантности в разрезе двух этнических культур. Феноменологический контент-анализ позволил составить таблицу наиболее часто встречающихся определений толерантности и основных характеристик толерантной личности в представлении респондентов различных национальностей.

Частота упоминаемости характеристик толерантности
(в процентном отношении к общему числу опрошенных)

	Характеристики толерантности личности	Число упоминаний
1.	Сдержанность	86%
2.	Снисходительность	75%
3.	Вежливость	74%
4.	Сочувственность	73%
5.	Открытость	66%
6.	Мягкость в обращении	65%
7.	Восприимчивость к чужому мнению (Лабильность)	65%
8.	Послушность	35%
9.	Щедрость	18%
10.	Независимость	15%

Можно отметить, что выделенные в ходе опроса характеристики толерантности зачастую имеют противоречивый характер. В частности, можно выделить следующие оппозиции: сдержанность – открытость, послушность – независимость, когнитивная лабильность – независимость (как ориентация на собственные установки). Названные противоречия, свидетельствуют о том, что толерантность и в когнитивном аспекте представляет собой неоднозначный феномен, имеющий различные грани и возможности интерпретации. В результате контент – анализа нами были выделены 10 наиболее часто упоминавшихся характеристик толерантности. Выделенные характеристики были включены в список, представленный для ранжирования испытуемым двух выборок, русской и татарской. Вся совокупность проранжированных характеристик была подвергнута математической обработке. В результате были высчитаны средние арифметические показатели рангов той или иной характеристики по выборкам. Результаты представлены в таблице.

Результаты ранжирования «характеристик толерантности личности»
по русской и татарской выборкам

	Вежливость	Снисходительность	Мягкость	Сдержанность	Сочувствие	Открытость	Независимость	Щедрость	Послушность	Лабильность
Рус.	4,2	3,53	5,2	3,15	5,7	6,0	7,46	8,46	6,7	5,8
Тат.	3,5	4,38	5,1	3,3	4,8	4,8	8,16	8,00	7,5	4,83

Нами была проведена оценка достоверности различий численных коэффициентов, полученных в исследовании. Достоверно различаются, на уровне достоверности равном 95%, следующие показатели: послушность, лабильность, открытость, сочувственность, снисходительность. Не имеют достоверных различий оценки полученные по следующим характеристикам: сдержанность, вежливость, мягкость, щедрость, независимость. Обращает на себя внимание то, что в основном, сходство в оценке значимости характеристик у респондентов 2-х выборок об-

наруживалось по тем характеристикам, которые оказались в начале и конце рангового ряда, то есть по тем характеристикам, которым испытуемые придали наиболее важное, либо наименее важное значение, для формирования целостной характеристики толерантной личности. По нашему мнению, данный факт можно проинтерпретировать следующим образом: *в целом у представителей русского и татарского народов существует общность представлений о модели толерантности личности*. При этом стоит отметить, что в представлениях испытуемых двух национальных выборок наличествуют значимые различия в показателях по половине из названных качеств – послушность, лабильность, открытость, сочувственность, снисходительность. Можно сказать, что русские придают более существенное значение таким характеристикам толерантности, как снисходительность, послушность. Татары придают большее значение, чем русские, таким характеристикам толерантности, как открытость, лабильность, сочувственность. Данные результаты можно проинтерпретировать следующим образом: несмотря на объективные этнокультурные различия (язык, религия и т.д.), в ценностных основаниях толерантности у представителей данных культур нет различий, которые бы ставили между ними непреодолимые барьеры; полученные различия в ранге тех или иных характеристик конструкта толерантности у представителей русского и татарского народов могут свидетельствовать о возможном влиянии этнокультурного фактора (разности культурных традиций, обычаев, норм поведения и т.п.). Второй вывод, сделанный нами, выступает гипотезой о содержании и значимости данных факторов в формировании толерантности и задает вектор дальнейших исследований в данной проблеме. Сам по себе установленный факт различий между показателями представителей двух выборок, в контексте нашего исследования, не имел бы существенного значения, если бы не давал материал для анализа, позволяющего проинтерпретировать полученные результаты с позиции кросс-культурных различий между этническими группами. Закономерным является вопрос: что отражают полученные нами результаты – полученные по сходству, так и по различию, отмеченных характеристик толерантности? Являются ли полученные нами данные, проекцией автостереотипов этнических групп (в данной случае, группы могли оценивать предложенные характеристики толерантности в соответствии с теми характеристиками которые наличествуют в их автостереотипе), либо они даны безотносительно значимости данных параметров в стереотипе собственной этнической группы? Для ответа на этот вопрос, нами была предложена процедура ранжирования названных характеристик личности (процедура ранжирования выполнялась теми же испытуемыми, но через определенный отрезок времени), но уже в качестве представленности данных характеристик в структуре модальной личности собственного и другого этноса (русские оценивали себя и татар, татары – себя и русских). При анализе автостереотипов представителей названных групп, в первую очередь, необходимо отметить, их значительное сходство (см. следующую таблицу). Достоверные отличия в автостереотипах обнаруживаются по характеристикам: щедрость, послушность, лабильность, сдержанность. В автостереотипе татар такие характеристики как сдержанность, независимость имеют более высокий ранг, чем у русских. В выборке русских более высокий ранг, чем у татар, получают характеристики лабильность, щедрость, послушность.

Автостереотипы татарской и русской групп, относительно представленности характеристик толерантности в структуре модальной личности

	Татары	Русские
Вежливость	4,3	4,9
Снисходительность	6,1	5,9
Мягкость	4,9	5,2
Сдержанность	5,5	6,7
Сочувственность	4,9	5,6
Открытость	3,9	3,5
Независимость	5,3	6,1
Щедрость	5,9	4,9
Послушность	7,5	6,4
Лабильность	6,8	5,6

При сравнении этнических автостереотипов с представленными характеристиками толерантной личности различия обнаруживаются по следующим параметрам: сдержанность (и русские, и татары считают, что в характеристике типичного представителя их этноса данная характеристика выражена существенно меньше), щедрость (и русские и татары считают, что в характеристике типичного представителя их этноса данная характеристика выражена существенно больше), открытость (татары, и особенно русские, приписывают себе более высокий ранг по данной характеристике, чем они указали для «толерантной личности»), независимость (и русская и татарская подвыборка, считают, что данная характеристика имеет меньшую значимость в структуре «толерантной личности», чем в структуре их стереотипов), лабильность (татары оценивают свою собственную лабильность меньше, чем лабильность «толерантной личности»).

Полученные данные, по нашему мнению, дают информацию о том, в каких направлениях необходимо формировать толерантность у представителей той или иной этнической группы. Повышение значимости в модуле этнической личности такой характеристики как сдержанность является наиболее желательным для формирования толерантности (данное положение относится к представителям как русской, так и татарской подгруппы). Наряду с этим выступает и требование снижения независимости личности и повышения ее когнитивной лабильности, т.е. восприимчивости к чужому мнению. Можно проинтерпретировать полученные данные следующим образом: русская и татарская культуры по своей сути являются коллективистскими, ориентированными больше на интересы группы, чем на интересы отдельного индивида, в данных культурах преобладает ориентация на взаимовыручку, конформизм, сильный социальный контроль. Можно предположить, что формирование толерантности у представителей данных народов, будет более органично и легко идти в направлении группового согласия.

Литература

1. Петров, В.Н. Идентичность и толерантность в структуре жизненного мира личности вынужденного мигранта // Этнопсихологические и социокультурные процессы в современном обществе: материалы Международной научной конференции 18–20 сент. 2003 г., г. Балашов. – Балашов, 2003.
2. Уорф, Б. Наука и языкознание // Новое в лингвистике. Вып. 1. – М., 1960.

ТРАДИЦИИ ТОЛЕРАНТНОСТИ В МЕНТАЛИТЕТЕ БЕЛОРУССКОГО НАРОДА

Л.В. Вонсович

Менталитет и национальный характер белорусского народа уникален и неповторим. За время существования белорусского этноса он не развязал ни одной войны. Белорусы всегда уважительно относились к иноземцам, к национальным меньшинствам, проживающим на их территории, не озлобились на окружающий мир, пережив столетия горя, унижений, жесточайшей эксплуатации и гнета. Для них характерна так называемая пограничность, связанная с необходимостью осуществлять выбор между Западом и Востоком, постоянный поиск своего собственного пути развития. У белорусов фактически отсутствует чувство превосходства над другими народами. Белорусы терпеливы, выносливы, неагрессивны. Они всегда отрицали насилие, но при этом сами нередко становились его жертвами. Белорусы миролюбивы. Они ориентированы на мирное сосуществование с другими народами, поскольку их история наполнена многочисленными войнами, которые затевались без их участия, но проходили на их территории. Вместе с тем белорусы не лишены свободолюбия, храбрости, патриотизма. Патриотические качества белорусов наиболее отчетливо проявлялись в годы лихолетий, войн, иных потрясений, во время которых белорусский народ отстаивал свою свободу, право самостоятельно распоряжаться своей судьбой. Примеров проявления индивидуального мужества, отваги, героизма и самопожертвования в истории Беларуси нельзя сосчитать. Представители белорусского этноса открыты, бесхитростны, добродушны, покладисты, толерантны. Они думают не только о своих собственных интересах, но и об интересах общества в целом.

Почему белорусы обладают такими качествами? В чем феномен белорусского менталитета и национального характера? Ответы на эти вопросы кроются в истории. Одним из факторов, существенным образом повлиявшим на формирование менталитета белорусов, является его происхождение. Большинство исследователей считают, что у истоков, у основания белорусского этноса стояли два народа – балты и славяне. Согласно балтской концепции этногенеза белорусов, оформившейся в 60-х–70-х гг. XX в., происхождение белорусского народа связано с проживанием на его территории в дославянский период балтских племен. Автор этой теории московский археолог, доктор исторических наук В.В. Седов высказал мысль о том, что смешение славян и балтов имело своим результатом формирование белорусского этноса, а также своеобразие его культуры и языка. Чертами, унаследованными от балтов, Седов считал белорусскую сдержанность, флегматичность, трудолюбие, а от славян белорусы приобрели доброжелательность, гостеприимство, долготерпение, мягкосердечие. При этом, утверждал ученый, балты в этногенезе белорусов сыграли роль субстрата (подосновы), что в последующем дало им возможность стать самостоятельной ветвью восточнославянского этноса.

Менталитет белорусского народа формировался на протяжении всей истории его существования и приобретал свои специфические черты в сложных условиях общественно-политической, социально-экономической и культурно-духовной жизни. В дохристианский период на формирование менталитета наших предков значительное влияние оказали языческие верования, среди которых особое распространение имела магия, а также существование ярко выраженного культа природы и предков. Определенное влияние на формирование менталитета белорусов оказало принятие христианства. Новая вера способствовала сплетению двух типов миропонимания – языческого и христианского, что в конечном итоге предопределило ряд качественных характеристик белорусского характера и менталитета. Речь идет о терпимости, смирении, открытости белорусов миру, их уважительном отношении к другим народам, их традициям и ценностям. В менталитете белорусов практически отсутствует стремление к крайностям, идеи мессианства и избранности. Белорусы не ставят перед собой цели сделать счастливым весь мир. Они мечтают о благополучии и благоденствии для своих близких и своей родной земли, что нередко становилось своеобразным катализатором пробуждения их национального духа. Представители белорусского этноса достаточно самокритичны, они умеют признавать достоинства других народов, разумно и спокойно взвешивают реальную ситуацию, не прибегая к крайним методам решения возникающих проблем. Эти качества отличают белорусов от других славянских народов.

В своем развитии на белорусских землях христианство практически бескомпромиссно восприняло элементы народной культуры. Идеи христианской религии органично переплелись с древнейшими представлениями предков белорусов о мире, его устройстве и нашли воплощение в белорусских традициях и обрядах. Транслированные христианством библейские заповеди во многом способствовали утверждению идеалов христианского гуманизма. В его основе лежат принципы духовно-моральной ценности самого человека, рационального объяснения окружающего мира, идеи о необходимости разработки эффективных морально-правовых, социально-политических норм существования человека и общества, а также идеал добра как необходимого условия консолидации народа. Гуманистическая тенденция достаточно быстро укрепились в сознании жителей белорусских земель и постепенно приобрела качество устойчивой национальной традиции, которая сохраняется в миропонимании и современных белорусов.

Отсутствие возможности самоидентифицироваться по отношению к собственному национальному государству способствовало утверждению в сознании белорусов такого краеугольного понятия как малая родина. Мир белоруса – это исконно принадлежащий ему уголок земли, к которому он питал особые чувства и выражал их в своих песнях, преданиях, пословицах. Значимость малой родины предопределила оседлость белорусов, отсутствие стремления покидать родные места. Об этом свидетельствует тот факт, что вплоть до XX столетия миграция была редким явлением для представителей белорусского этноса. Любовь к родной земле дала толчок развитию такой черты национального менталитета белорусов как «тутэйшасць». Ее можно рассматривать как один из важнейших факторов белорусской самоидентификации, как попытку

указать на те особенности национального характера, которые были присущи жителям белорусских земель. «Тутэйшасць» означала глубинную привязанность белорусов к родным местам и выражала социально-политическую и национальную индифферентность. Распространению «тутэйшасці» способствовало и геополитическое положение белорусских земель, находящихся в сфере интересов сразу нескольких крупных государственных образований – Московского царства и Польши, которые попеременно проводили политику русификации и ополячивания. Отождествление себя с «тутэйшымі» можно рассматривать как своеобразный способ защиты самобытности народа, его нравов, культуры, традиций.

Белорусский менталитет формировался в особом геополитическом пространстве, на перекрестке восточной и западной цивилизаций, что обусловило влияние разных культур, традиций, религий, государственных форм. Белорусы на протяжении всего своего исторического пути впитывали и соединяли в своей культуре, в своем отношении к миру, в своем характере различные ценностные системы, ориентиры, идеалы. Это привело к тому, что культура и менталитет современных белорусов занимают срединное положение между социокультурными традициями Запада как носителя технократической культуры и Востока как носителя коллективистской, духовной культуры. Беларусь по сути является не только географическим, но и культурно-цивилизационным интеграционным звеном, связующим современные европейские Восток и Запад. Возможно, именно это и определило ясно выраженную практическую направленность белорусского характера. Белорусы всегда стремились к гибкому, конструктивному диалогу с представителями других культур, они терпимо относились к окружающему их миру. Толерантность белорусов проявлялась в уважительном отношении к людям, которые имели отличные от них темперамент, миропонимание, религиозные убеждения, склад мышления, образ жизни. Она настраивала белорусов на доброжелательные отношения с другими народами, исповедующими отличную от них систему ценностей, на признание и уважение их права на собственную самобытность, на развитие национальной культуры, языка и т.д.

Современная Беларусь по-прежнему находится на перекрестке культур, цивилизаций, политических центров силы. В условиях глобализации это усиливает внешнее воздействие на национальную культуру, размывает ее границы, уничтожает отдельные черты. Духовные ценности и установки белорусского народа проходят настоящую проверку на прочность. Именно поэтому в качестве одной из важнейших задач, которые стоят перед Республикой Беларусь, является задача сохранения национального духовного наследия белорусского народа. Без понимания себя, национальной культуры, особенностей менталитета и характера невозможно найти собственный путь развития в современном мире. В менталитете молодых граждан Беларуси следует планомерно укреплять идею созидания сильной и процветающей Беларуси. Именно в этой идее воплощается историческое стремление белорусов к свободе, самостоятельности и благосостоянию, к сохранению и развитию своей культуры, к гражданской ответственности за судьбу своей собственной страны.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ВЕДУЩИЙ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ПРИОРИТЕТ СОВРЕМЕННОГО УКРАИНСКОГО ОБЩЕСТВА

О.Я. Надыбская

Конфигурация приоритетов современного украинского общества находится в процессе перестройки в результате стремительных качественных изменений, которые переживает социум последние несколько лет. За этот исторический период Украина ощутила на себе цивилизационное влияние противоположно направленных движущих сил. С одной стороны, следует констатировать неслыханное до сих пор оживление политической активности, готовности отстаивать собственные убеждения, с другой – и это также является неоспоримым фактом – социологами констатируется удивительная политическая пассивность, которая местами переходит к уникальному с психоментальной точки зрения состоянию агрессивного равнодушия. Как ни

странно, обе тенденции являются естественными составляющими современной системы отечественных ценностей. Пытаясь определить современное состояние приоритетов украинского общества, необходимо сразу определить основные направления трансформации системы приоритетов. Эти направления определяются вокруг проблемы мировоззренческого соотношения тоталитаризма и демократии, вокруг переоценки отношения к индивидуальным усилиям в определении собственной судьбы, в русле проблемного комплекса, связанного с отношением к собственному прошлому, к традиционным ценностям, осмыслением ответственности государства перед обществом, осознанием роли и места Украины в мировом политическом и общецивилизационном пространстве. Этот сложный конгломерат в действительности сформирован определенной единой линией в развитии нашей страны, составляющими которой являются как внешние воздействия и историческое наследие, так и внутренние движущие силы, состоящие из особых мировоззренчески-бытийных констант украинского общества.

Процессы переоформления системы ценностных приоритетов в Украине демонстрируют четкую тенденцию к ориентации, в первую очередь, на социальные, а не на политические ценности. Именно поэтому следует остановиться на изучении и аргументованом определении смысловых полей некоторых комплексов проблем, которые выходят на приоритетные позиции в современном украинском обществе. При осуществлении такого анализа мы, и это определено спецификой предлагаемого исследования, обращаемся как к теоретическим источникам, так и к данным социологических опросов.

Вследствие переломной ситуации в украинском обществе приоритетные ценности часто являются скрытыми. Они, если говорить метафорически, лишь тускло поблескивают из-под цивилизационно устоявшихся приоритетов. Исследователю следует быть особенно внимательным и учитывать скрытые и очевидные разногласия между уверенно провозглашенными лозунгами и истинными мотивами человеческой деятельности. Часто ценности, в которых индивид якобы уверен, предстают просто матрицами его мышления, не создавая мотива. Такие ценности имеющиеся в общественном сознании, однако не могут быть названы приоритетными. В противном смысловом контексте они лишь обозначают направления приоритетов, которые формируются. Часто человек ощущает перспективную значимость определенной ценностной ориентации, но не осознает, каким именно образом она могла бы такую ориентацию практически воплотить в том варианте общественной реальности, в котором она постоянно находится.

Одним из лидеров в списке осознанных приоритетов в украинском обществе является толерантность. Это, якобы всем очевидное, понятие нуждается в дополнительном внимании. Именно в вопросе толерантности как приоритета, во-первых, содержатся неосознанные акценты противоположных убеждений, а во-вторых, этот проблемный срез с исключительной ясностью указывает на имманентную сущность вектора, который избрало украинское общественное сознание.

Обращаясь к данным, которые приводит исследователь Елена Лазоренко, заметим, что по общенациональным опросом, украинцы не могли вспомнить случаи дискриминации украинцев (93,2%), русских (95,2%), евреев (96,3%) и других национальностей (83,2%). 53,3% респондентов отмечают, что они не имели конфликтов, которые бы повлияли на их психическое состояние в этом ракурсе. Только 6,4% респондентов боятся религиозных конфликтов, 7,4% – наплыва беженцев-эмигрантов. По данным исследования Центра международного развития и менеджмента конфликтов, также был признан уровень конфликтов в Украину как нулевой в 2003 году [1, с. 181]. В то же время, данные Европейского исследования ценностей позволяют определить соотношение толерантности и других ценностей. Так, на вопрос: какие ценности вы хотели бы развить у своих детей, ответы были следующие: 65% – толерантность, 74,5% – ответственность, 15,3% – отсутствие эгоизма, 31,6% – независимость, 35,1% – послушание. Но 14,9% украинцев отметили, что не хотели бы видеть среди своих соседей эмигрантов или людей другой расы [1, с. 181].

Обратившись к таким данным, можем предположить, что уровень толерантности в украинском обществе является очень высоким. Одновременно надо помнить, что абсолютные данные не всегда могут быть признаны показательными. Ситуативный фактор должен быть заме-

чен, если мы хотим получить истинную картину. Так, скажем, учитывая существование бытового антисемитизма, мы должны более внимательно присматриваться к тому, что среди данных об отсутствии дискриминации на национальной почве высоким является показатель относительно евреев. Здесь следует внимательно присмотреться к тому, что именно конкретный реципиент социологического опроса ассоциирует с понятием дискриминации. Отсутствие физического насилия над евреем может восприниматься как общее отсутствие дискриминации еврейского духовно-этнической общности. Одновременно русский или украинец может воспринять как дискриминацию отказ разговаривать с ним его собственным языком.

Кроме того, толерантность является достаточно интересной в плане осмысления его философско-бытийного феномена. Интересной, прежде всего, как мировоззренческая добродетель. Она является определяющей и в том смысле, что на уровне абстрактного признания, все понимают ее необходимость, но в конкретных вопросах, например в вопросах отношения к Другому, могут обращаться вопреки ее концептуальным основам. Могут не испытывать при этом никакого дискомфорта. Так, согласно опросу, который был проведен по проекту «Индекса развития гражданского общества», 94,3% респондентов не хотели бы иметь среди соседей людям другой расы, 91,1% – людей из других регионов, 46,8% – эмигрантов, 47% – гомосексуалистов. В данном случае индекс толерантности составляет 3,3. Такой показатель соответствует довольно распространенному в мире уровню нетолерантности [1, с. 180].

Итак, искренне признавая толерантность одним из ведущих мировоззренческих приоритетов современного цивилизованного общества, украинцы иногда демонстрируют неспособность проявить толерантность в повседневных ситуациях бытийного характера. Воспринимая толерантность на уровне цивилизационной матрицы, украинцы не всегда готовы задать себе вопрос, относительно того, что характерно данному понятию, и применять эту матрицу в своей повседневной жизни. Продолжая анализировать данные социологических опросов о толерантности, не обходимо заметить, что значительная часть украинцев считают недостаточным уровень приложения усилий со стороны государства в направлении формирования позиций толерантности в обществе. На вопрос, смогут ли респонденты вспомнить меры по повышению уровня толерантности в обществе, почти треть опрошенных не смогла вспомнить практические последствия этих усилий (проект «Индекса развития гражданского общества»). Но, одновременно, 61% опрошенных вспомнили акции по интеграции крымских татар, спортивные пробеги инвалидов, акции толерантного отношения к людям с ВИЧ / СПИД. 59% оценили деятельность гражданского общества по продвижению толерантности как ограниченную или посредственную. Вместе с тем, опрошенные констатировали, что толерантность и мирное разрешение конфликтов в отношении крымских татар в Крыму – достояние именно гражданского общества, а не правительства [1, с. 182].

Итак, на фоне формирования определенной формы гражданского общества мы видим признание в украинском сознании такой ценности как толерантность. На уровне социологических опросов этот приоритет оказывается признанным обществом как первоочередной, но реальное содержание данного приоритета в украинском обществе весьма отличается от наполнения понятия в европейском сознании. Признание опрошенными в ходе социологических исследований невысокого уровня участия государства во внедрении толерантности свидетельствует об общественной потребности в ее укоренении. Потребность, которая не очень четко осознается, но весьма явная на уровне оформления общей цели существования социума. Есть надежда, что такое осознанное даже на уровне неудовлетворения отношением к названному приоритету свидетельствует о потребности общества в толерантности.

Литература

1. Лазоренко, О. Суспільні цінності як регулятор трансформації соціального простору: український та західний глобальний контекст // Громадянське суспільство в Україні за доби глобалізації: ціннісно-нормативне та інституційне забезпечення його розбудови. – Киев, 2007. – С. 178–188.

РЕГИОНАЛЬНЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ У МОЛОДЕЖИ ДОНСКОГО КРАЯ (РОССИЯ)

В.С. Шаповалова

В современных спорах об идее и проблемах поликультурного общества центральную роль играет понятие толерантности. Причем, понятие толерантности трактуется исследователями неоднозначно. Если для одних авторов (работы В.А. Лекторского, В.В. Шалина, Ю.А. Красина, А.А. Галкина) толерантность как одобрение различий – это неременная добродетель и с этой точки зрения толерантное общество выглядит целью достойной того, чтобы к ней стремиться, то для других ученых (Г.К. Ашин, В.В. Зорин, В.Л. Иноземцев) толерантность – это или вынужденная и временная мера, т.е. тот социальный минимум, который предоставляется в начале ассимиляционной политики или же требование толерантности на самом деле совпадает с желанием подтолкнуть группу, к которой предъявляется это требование, к добровольному самоотречению, что собственно в завуалированной форме также направлено на проведение ассимиляционной политики. Очевидно, что здесь используются различные понимания толерантности.

Толерантность многообразна как по содержанию, так и по формам ее проявления. Этническая толерантность принадлежит к основным видам толерантности наряду с такими, например, видами как: политическая, культурная, религиозная, расовая толерантность. Как нравственный принцип мышления и поведения этническая толерантность является предметом философской этноэтики. При этом под этнической толерантностью как внутри страны, так и за ее пределами вслед за мнением ученых, понимается «отсутствие негативного отношения к иной этнической культуре, а также признание ценности культуры, образа жизни и исторического выбора любого народа, вне зависимости от его численности» [3, с. 6].

Решение проблемы толерантности в России, по мнению ученых, следует искать в социокультурных традициях этносов и народов. Именно по этой причине специфика этнической толерантности вытекает из особенностей российской цивилизации в целом. Анализируемая нами в контексте нравственных устоев личности и общества этническая толерантность будет пониматься, вслед за компетентным мнением Н.М. Лебедевой [6], как неразрывно связанная с мировоззренческими представлениями об этнической реальности и месте в ней индивида как этнофора. Этническая толерантность считается основным средством достижения гармонии национальных отношений в мультинациональных обществах.

Анализ этнической толерантности и ее специфики, считаем правомерным проводить на основании диалогического подхода, поскольку в научной литературе этническая толерантность понимается как «психологическая готовность к межкультурному и межконфессиональному диалогу» [8]. Таким образом, можно утверждать, что этническая толерантность как нравственный принцип имеет прямое отношение к диалогу культур, столь необходимому в наступившем новом тысячелетии. Этническая толерантность рассматривается как этическая основа диалогической коммуникации.

Целостность и будущность России во многом связаны с полиэтничностью ее регионов, в которых проживают национальности, принадлежащие к различным этнолингвистическим семьям и группам, исповедующие разные религии, имеющие свои самобытные культуры, сложную и особую историю.

Так, на территории Ростовской области проживает более 160 народов и национальностей, наибольшие из них: русские – 89,3%; украинцы – 2,7%; армяне – 2,5%, турки-месхетинцы – 0,64%, татары – 0,41%, азербайджанцы – 0,37%, цыгане и чеченцы – 0,35%, народы Дагестана – 0,32%, корейцы – 0,28%, грузины – 0,24% от общей численности населения Ростовской области [9]. В одном только городе Таганроге проживает более 78 народов и национальностей. Кроме того, на Дону существуют территории с компактным проживанием представителей одной национальности (например, Мясниковский район).

Донской регион является центром Южного федерального округа (ЮФО), в котором межэтнические и межконфессиональные конфликты, национальный экстремизм, угрожающей

безопасности страны продолжают иметь место. В этой связи, формирование установок толерантного сознания и поведения, веротерпимости и миролюбия, профилактика различных видов экстремизма и противодействие их распространению имеют для многонациональной молодежи Ростовской области особую актуальность.

Ростовская область является крупным образовательным центром, в вузах и колледжах обучается молодежь из субъектов ЮФО и более 100 зарубежных стран. Студенческая среда – это одна из наиболее интенсивных зон межэтнических контактов: именно в вузах встречаются представители самых разнообразных этнических групп, вступают в контакт различные системы мировосприятия и миропонимания, в результате чего у многих студентов закрепляются стереотипы межэтнического взаимодействия, которые они пронесут через всю жизнь. Включенность студенческой молодежи в общение со сверстниками и взрослыми, в неформальные группировки и специально организованное взаимодействие, в межличностные и групповые контакты заметно влияют на формирование линии поведения и отношения молодежи к вопросам, так или иначе связанным с демонстрацией собственного мнения относительно других этногрупп и национальностей.

Возникает противоречие между потребностью молодежи в межнациональном культурном диалоге с учетом этнической эдентичности и современными этническими стереотипами в процессе межнационального общения в молодежной среде, их негативными проявлениями.

Профилактика интолерантности и контроль экстремистского поведения могут и должны опираться на формирующуюся общественную, социальную и межконфессиональную толерантность и терпимость, культуру межнационального общения.

В ситуации роста социального разнообразия в обществе именно образование может выполнять задачу конструирования социальных норм толерантности как политического инструмента обеспечения согласия, гармоничного сосуществования социальных групп с разными интересами, формирования взаимопонимания и доверия в обществе, снижения социальных рисков. Одной из главных задач педагогов в построении образовательного процесса становится повышение уровня межэтнической толерантности, способствующей в дальнейшем бесконфликтному общению и терпимости к другим культурам, национальностям.

В целях решения обозначенных проблем Комитет по молодежной политике Администрации Ростовской области совместно с органами образования предлагает:

– активизировать работу по пропаганде толерантного отношения в молодежной среде. Провести комплекс мероприятий, включающий круглые столы, заседания общественных клубов, открытые уроки, фестивали, социальной рекламы, лекции и семинары, социально-психологические тренинги, дебаты, направленные на осознание и изменение негативных социальных установок и формирование толерантности у различных социальных групп в образовательных учреждениях с привлечением средств массовой информации;

– разработать и претворять в практику программы дополнительного профессионального образования, призванные повысить профессиональную компетентность в вопросах формирования толерантных отношений в обществе и противодействия экстремизму, нацеленные на учителей и преподавателей вузов, социальных работников, психологов, руководителей разных уровней, работников СМИ, государственных и муниципальных служащих, представителей правоохранительных органов;

– рассмотреть возможность принятия целевых программ или разделов в целевых программах по работе с молодежью в многонациональных муниципальных образованиях Ростовской области, с целью предотвращения конфликтных ситуаций на национальной почве.

Литература

1. Ашин, Г.К. Толерантность и элита // Власть. – 2002. – № 5. – С. 28–30.
2. Галкин, А.А. Культура толерантности перед вызовами глобализации / А.А. Галкин, Ю.А. Красин // Социс. – 2003. – № 8. – С. 68–70.
3. Гемуев, И.Н. Межэтническое взаимодействие и межконфессиональное согласие / И.Н. Гемуев, С.А. Гущина; Ин-т этнологии и антропологии. – М., 2003.

4. Зорин, В.Ю. Этничность и власть. Некоторые аспекты становления новой этнополитики в современной России // Свободная мысль. – 2003. – № 6. – С. 4–15.
5. Иноземцев, В.Л. Иммиграция: новая проблема нового столетия. Методологические аспекты // Социс. – 2003. – № 6. – С. 29–38.
6. Лебедева, Н.М. Этническая толерантность в России и способы ее укрепления / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, Рос. Акад. Наук. – М., 2002.
7. Лекторский, В.А. О толерантности // Философские науки. – 1997. – № 3–4.
8. Шалин, В.В. Толерантность (культурная норма и политическая необходимость). – Ростов-на-Дону, 2000.

РЕЛИГИОЗНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ВЫРАЖЕНИЕ ДУХОВНОСТИ

Т.В. Бирюлина

Для стабильности гражданского общества большое значение в настоящее время приобретает проблема религиозной толерантности. Действительно, современное демократическое общество является многополюсным, плюралистичным, что открывает свободу для различных вариантов самовыражения. Одним из таких полюсов и является религия. Но, к сожалению, религия, хотя и провозглашает обретение человеком нравственности и истины, гармонизацию его личности и нахождение его верного положения в мире, на практике часто становится источником напряженности, а то и открытого конфликта в обществе. Истоки этого противоречия можно отнести к одной, если не основной, из глобальных проблем нашего мира, которая заключается в кризисе духовности, потери нравственных и мировоззренческих ориентиров современным человеком [1]. Это находит свое отражение в философии постмодернизма, подчеркивающей онтологическую бездомность человека, растворение его в витальных, технических, семантических и др. процессах, сведение истины и моральных норм к субъективному предпочтению и т.п.

Поскольку религия – явление духовное, то мировоззренческий хаос отражается и на религиозности. Прежде всего, современный человек разучился жить в религии, его понятие о Боге искажено, во многом для него речь о Боге потеряла смысл. Переживание духовного, равно как и вообще понятие о нем, оказывается сокрыто. Сфера духа оказывается не проработанной и у человека отсутствует духовный внутренний стержень, базис или ядро, вокруг которого собирается личность человека. Поэтому он, например, легко может стать послушным объектом манипулирования со стороны личностей с деструктивными устремлениями. Принимая главенство иррациональной веры и отвергая логику и здравый смысл, такой человек погружается в океан собственного бессознательного, имеющего по своей структуре природу мифа. В частности, сложность многомерного мира, согласно мифологическому сознанию, сводится к одномерной дихотомии свой-чужой и выражается в религиозной нетерпимости.

Религиозность – это духовное состояние. Религия начинается с личной духовности. Когда люди пытаются быть религиозными вне духа и духовности, это приводит к опасным последствиям. Главная отличительная особенность духа человека состоит в самостроительстве и самоуправлении. Человек созрел тогда, когда он научился самостоятельно мыслить, когда приобрел способность ставить себе жизненные цели и удачно осуществлять их верными средствами, когда он выработал себе характер. Религиозный опыт строится через субъективную, личную культуру духовности, а это есть свободное и активное делание самого человека. Причем для этого делания человеку необходима внутренняя свобода, что выражается на законодательном уровне как свобода совести и вероисповедания. Без свободы невозможен личный выбор и выстраивание своего внутреннего, духовного мира.

Но у религии как мировоззрения есть здесь также своя специфика. В каждой религии основным, существенным и очень важным вопросом является вопрос верного пути, ведущего к Богу. Религиозность всегда предметна: не может быть все равно, куда идти верующему и как ему строить свой опыт. Религия учит этому методу и призвана сказать и показать людям, что им надо сделать, чтобы верно узреть Бога и вступить с Ним в единение. Если она не способна

этого сделать, то в итоге она обращается к насилию и лжи. Поэтому в каждом религиозном веровании содержится и определенная духовная нетерпимость, поскольку, когда человек имеет религиозное верование, то оно выражается не в смутном настроении или склонности допустить нечто как правдоподобное, но в твердой и категорически утверждаемой уверенности, что так и есть во истину. Вера поэтому есть не только уверенность в Абсолютном, но абсолютная уверенность в Абсолютном. В религиозной вере всегда таится элемент исключительности, которая не сводится к самоуверенности или тщеславию. Однако эта исключительность религиозной веры, отвергающая истинность несогласных религиозных содержаний, совсем не опровергает и не должна опровергать право других людей исповедовать эти несогласные содержания. Совершенно не обязательно смешивать суждение об истинности верования с последующим судом над ним, поскольку можно признать верование ложным и не грозить за него наказанием и не предавать заблудшего казни. Борьба с религиозным фанатизмом не требует изгнания идеи истины из сферы религии, поскольку ее можно рассматривать как борьбу с властолюбием, бессердечностью, гневом и пр. Искренняя же вера невозможна без свободы. Поэтому неправая вера нуждается не в угрозах и гонении, а в углублении и очищении религиозного акта, путь к которому должна показать правая вера с любовью и убедительностью. Секты и ереси всегда имели тем больший успех в массе, чем больше им удавалось превратить новый религиозный акт в своего рода массовый психоз. Именно поэтому, как отмечает И. Ильин [2], бороться с сектами следует не запретом их по закону и не в терминах их учения или содержания, а в пределах их акта: «Сектанты потому веруют в неверное, что они веруют неверно; и противопоставлять им нежно прежде всего и больше всего верный акт, который должен быть цельно и действительно воплощен в самом возражающем миссионере». Религиозная толерантность поэтому основывается не на некоем общем представлении о единой религиозности, а, не отвергая идею истинности или неистинности веры, признает, что свобода необходима для действительной жизни духа и сам поиск истины без нее невозможен.

Также, важной, если не основной, составляющей любой религии является нравственность, внутренняя приверженность моральным нормам, сознательный выбор человеком пути добра. Поскольку конкретные моральные нормы могут различаться для разных групп или даже отдельных личностей, возникает понятие толерантности или терпимости к иным взглядам. Не смотря на то, что, хотя само понятие толерантности и является отражением постмодернистского умонастроения современности, выражающего отказ от построения онтологии, отрицание общих концептуальных схем, рассмотрение событий как единично-уникальных, уход от бинарных оппозиций и т.д [3], существуют успешные попытки найти в многополярном мире некое единство, общий базис и конституирующий принцип. Это шаг от толерантности к диалогу, открытость для слышания, видения и принятия Другого.

В частности, существует проект мирового этоса, определяющий единые основные моральные требования для всех религий [4]. Мировая этика отличается тем, что в ней, с одной стороны, нет никакого смешивания религий, а с другой, – есть уважение к отличиям к каждой из них. И все же, в ней выделены общие стандарты, которые можно найти во всех традициях, поскольку, несмотря на все различия, религии имеют общие ценности, мерки и положения. Главнейшим принципом постулируемой этики является требование, чтобы с каждым человеческим существом обращались по-человечески, то есть в согласии с «неотчуждаемым и неприкосновенным достоинством» всех человеческих существ. Второй важный принцип глобальной этики зафиксирован в Золотом правиле: «Не делай другим того, чего не желаешь себе» или в его позитивном утверждении: «Что ты желаешь для себя, то делай и для других». Принципы мирового этоса в свою очередь влекут за собой четыре «главных нравственных императива» или этические нормы, которые содержатся в большинстве религий мира, а именно глобальную приверженность культуре: ненасилия и благоговения перед всеми формами жизни («не убей!»); солидарности и справедливого экономического порядка («не укради!»); толерантности и правдивости («не лги!»); равноправия и партнерства между мужчинами и женщинами («не прелюбодействуй!»). Таким образом, эта «базовая этика» исходит из некоего «минимального базового консенсуса» между людьми всего мира по вопросам о ценностях и нормах. Единство и мир не

могут быть ограничены сферами политики, экономики и культуры, но должны осуществляться прежде всего в сфере ценностей и норм.

В мире все более происходит осознание того, что мир на земле невозможен без религиозного мира. Необходимая для этого религиозная толерантность должна вырастать из духовности, поскольку подлинная религиозность не возможна без выстраивания человеком своего духовного мира, которым является напряженный процесс работы над собой. Без духовности не может быть ни зрелой религиозности, ни толерантности.

Литература

1. Макинтайр, А. После добродетели: Исследование теории морали. – М. – Екатеринбург, 2000.
2. Ильин, И.А. Аксиомы религиозного опыта: в 2-х томах. – М., 1993.
3. Можейко, М.А. Этика // Новейший философский словарь: 2-е изд., перераб. и доп. / Гл. ред. А.А. Грицанов. – Минск, 2001.
4. Декларация мирового этоса / Ред. Г. Кюнг, К.-Дж. Кушель. – Пермь, 2006 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.weltethos.org/pdf_decl/Decl_russian.pdf. – Дата доступа: 01.03.2011.

ТРАДИЦИИ ТОЛЕРАНТНОСТИ БЕЛОРУССКОГО НАРОДА

О.А. Сыско, Е.В. Урбанович

*Религия только одна, но в сотне обличий
Бернард Шоу*

В наши дни почти невозможно говорить о религии, не обидев кого-нибудь. Верующие считают свою религию священным предметом.

На протяжении всей жизни человек стремится постичь истинный смысл своего бытия, ищет высшую цель своей деятельности, подчиняющую себе все остальные цели и задачи. Он хочет найти смысл жизни, который соединил бы временное с вечным, конечное с бесконечным, стал своеобразным мостом между жизнью и смертью, помог разрешить извечные вопросы о душе, Боге, происхождении Вселенной, загробной жизни.

Соответственно такой ориентации человеческой мысли существует три пути к постижению смысла бытия, которыми люди могут следовать сообразно своему мировоззрению. Каждый из этих путей имеет множество ответвлений, но в общем как цель и смысл жизни наука рассматривает человека, философия-человечество, религия-Бога. Таким образом, на протяжении веков люди, читая, слушая, произнося одно и то же изречение, находят в нем ту истину, которая доступна их восприятию. Свои ответы на суть и загадки бытия дают различные религии [2, с. 3].

Актуализация религиозного фактора в политической жизни Беларуси в немалой степени связана с новым интересом к религии, возвращением к религиозным ценностям и нормам. Религия и политика в реальной жизни всегда тесно переплетены, и Беларусь в этом плане не исключение. Власть всегда стремилась использовать религиозные организации, втягивая их в те или иные политические процессы. С другой стороны, сами религиозные организации не редко боролись за приоритет над светской властью, используя свое духовное влияние на массы.

За последние 17 лет характерными являются значительный рост числа религиозных организаций и одновременно серьезные изменения в их организационной структуре, а так же определенные новые тенденции в разграничении сфер влияния между конфессиями. Популярность и степень воздействия на сознание и поведение людей зависят от экономических возможностей религиозной организации и от авторитета политической силы, выбранной в союзники. На фоне этих проблем объективно возрастает конкуренция между различными вероисповеданиями [4, с. 71].

Борьба всех религиозных организаций за влияние на сознание верующих проходит в специфических условиях постсоветского общества, для которого характерны низкий уровень

религиозной культуры (т.е. уровень знаний и отправления обрядов институционально оформленных конфессий).

Выделим два направления, по которым проходит конкурентная борьба: первое – организации традиционных для Беларуси религий конкурируют между собой, стремясь реализовать свои интересы; второе – традиционные религии совместно выступают против повышения влияния «новых религий» [4, с. 74]. В Беларуси не существует официального признания государственной религии или особого отношения к какой-либо конфессии, что не характерно для многих европейских государств [1, с. 133].

В этих условиях перед государством встала задача формирования новой политики в сфере свободы совести, выстраивания отношений с религиозными организациями. В республике создан закон «О свободе совести и религиозных организаций», который определяет правовые основы создания и деятельности религиозных организаций исходя из: права каждого на свободу совести и свободу вероисповедания, а также на равенство перед законом независимо от отношения к религии; равенства религий перед законом; признания определяющей роли Православной церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа; духовной, культурной и исторической роли Католической церкви на территории Беларуси; неотделимости от общей истории народа Беларуси Евангелическо-лютеранской церкви, иудаизма и ислама; необходимости содействия достижению взаимного понимания, терпимости и уважения религиозных чувств граждан в вопросах свободы совести и вероисповедания [3].

Политика государства в сфере свободы совести еще далеко не устоялась, часто выстраивается стихийно, без четкой стабильной программы действий, стратегии, хотя она должна отвечать интересам белорусского общества, учитывать его историю и культуру.

Проблема формирования государственной политики в сфере свободы совести должна рассматриваться в неразрывном единстве с актуальной проблематикой реформирования современной белорусской государственности, основными закономерностями функционирования социальной действительности, логикой развития белорусского общества.

Реальная религиозная ситуация оказывает значительное влияние на ценностно-целевой компонент, на основе которого выстраиваются нормативно-правовая база и структура органов, непосредственно взаимодействующих с религиозными организациями. Складываясь в систему, т.е. в политику, проводимую государством, компоненты оказывают воздействие на состояние и развитие религиозной ситуации и, в свою очередь, испытывают ее влияние [4, с. 74–75].

Обращаясь к политической культуре современного белорусского общества, следует учитывать возрождение религии и конфессионального плюрализма в стране. По официальным данным, сегодня общая численность религиозных общин республики, представляющих 25 конфессий, церквей и религиозных направлений, составляет 2886. На территории Беларуси имеются 1159 православных церквей, 427 костелов, 8 синагог, 6 мечетей и другие культовые сооружения [4, с. 71].

В заключение мы бы хотели отметить, что наше государство проводит политику, целью которой является единообразное осуществление на всей территории Республики Беларусь принципов свободы совести и вероисповедания, закрепленных в Конституции, а также реализации прав граждан на пользование этой свободой.

Литература

1. Безнюк, Д.К. Состояние и специфика современной религиозной ситуации в Беларуси // Социологические исследования – 2007. – № 2. – С. 128–135
2. Костюкович, П.И. Религоведение: Учеб. пособие. – 2-е изд. – Минск, 2002.
3. Закон Республики Беларусь 17 декабря 1992 г. N 2054–XII «О свободе совести и религиозных организаций» (в редакции Законов РБ от 04.01.2010 N 109-3)
4. Земляков, Л.Е. Религиозный фактор политической культуры // Веснік БДУ. Серыя 3. – 2006. – № 3. – С. 70–75.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

Ю.Г. Тамбиянц, В.Н. Ракачев

Тесное взаимодействие философии и политики представляет необходимое условие для поступательного развития общества. Именно философия разрабатывает мировоззренческие ориентиры, во многом под воздействием «духа эпохи», тогда как политические деятели принимают решения в связи с определенной ситуационной спецификой. В то же время разработка таких решений без учета традиционных ценностных устоев, а также общественных настроений на тот момент времени может серьезно воспрепятствовать достижению поставленных целей. Здесь сочетание философии и политики представляется как единство теории и практики.

В современном мире все еще действуют те формы политической философии, которые сложились несколько веков назад, в эпоху трансформации традиционного общества в индустриальное. Этот процесс сопровождался существенными духовными сдвигами: ценностно-рациональные стандарты сменялись целерациональными (М. Вебер), религиозные взгляды на мир, предполагающие ретроспективную рефлексивность, уступали место идеологическим проектам, ориентированным на социальную динамику. Философские разработки того времени (XVII–XIX вв.), получившие общее название «проект Просвещения», стремились отразить как особенности объективной реальности, так и определенный социальный интерес.

Либеральный проект (Т. Гоббс, Д. Локк, Д. Милль), претендующий на роль самой прогрессивной системы идей, выступал за окончательную ликвидацию принципов сословного порядка и предоставления всем индивидам одинаковых шансов в хозяйственной деятельности. Особая роль в этом плане возлагалась на правовую сферу, которая предполагала наличие законодательства – одинаковых для всех правил и стандартов. Результатом реализации либерального проекта становится классовый порядок, где главную роль играют экономические различия. В строгом смысле лишь либерализм является подлинной классовой идеологией, и не случайно вот уже не один век либеральное мышление является неотъемлемой чертой предпринимательской деятельности.

Консерватизм (Э. Берк, Ж. де Местр, Л. Тихомиров) в отличие от либерализма выступал за более жесткий общественный порядок, основанный на качественных различиях «элиты» и «массы». При этом предполагалась ставка на сохранение национального ценностного ядра, обеспечивающего легитимацию общественного порядка. Не отрицая ряд постулатов либерализма (свобода хозяйственной деятельности, правовая система), консерваторы требовали при их реализации учитывать национальные социокультурные особенности. Из этого должен был сформироваться порядок, со своей уникальной спецификой, но в то же время адекватный внешней реальности.

Социализм (Ш. Фурье, К. Маркс, М. Бакунин) своей целью объявил ликвидацию какой бы то ни было социальной иерархии. Тем самым социалистический проект явился отражением многовековых чаяний человечества (и, как показывает практика, вовсе не только социальных низов). Предлагая различные варианты осуществления общества равенства, теоретики социализма зачастую коренным образом расходились в определении источника социальной иерархии. Так марксизм обвинял в этом частную собственность, тогда как анархический социализм – государственные структуры. Подобное обстоятельство не способствовало единению социалистически ориентированных сил.

Все эти направления политической философии стремились к утверждению своего господства, в том числе и на мировоззренческом уровне, привлекая для этого значительные в количественном отношении социальные группы. Исторический процесс, в ходе которого развернулась реализация этих трех проектов, обеспечил конечное преимущество либерализма. Веро-

ятно, этому содействовали следующие обстоятельства. Во-первых, либеральный проект являлся отражением социальных практик, приобретающих универсальный характер особенно на западном пространстве. Речь идет о хозяйственной деятельности, повсеместно подчиненной задачам индустриализации. В этом контексте предпринимательская инициатива и рациональный дух демонстрировали свою эффективность и адекватность. Во-вторых, распространение либеральных правовых стандартов, вполне соответствовало задачам утверждения политического господства предпринимательского класса, но одновременно играло на массовых утопических стремлениях. Подобный момент воплощается, например, в принципе всеобщего избирательного права.

Таким образом, установление господства либерализма представляется вполне закономерным, хотя по ходу и встречались определенные проблемы. Последние обычно связаны с кризисами капитализма как социальной системы. Так в первой половине XX в. товарное производство, помноженное на фритредерство государства, ввергло западные общества в затяжной социально-экономический кризис, выход из которого ряд стран стал искать в альтернативном либерализме консервативном проекте. Его крайний вариант представляет нацистская Германия, буквально сгоревшая в собственном экспансионизме. Более сбалансированные, а стало быть, жизнеспособные модели являли собой «Новое государство» Салазара в Португалии (1926–1974), франкистский режим в Испании (1939–1975 гг.). Следует сказать, что одновременно в России происходила реализация социалистического проекта. Однако и консерватизм и социализм в итоге не выдержали конкуренции с либерализмом. Ценностные основания названных общественных устройств ставились под сомнение и трансформировались под неумолимым воздействием либеральной практики, заявляющей о себе в транснациональных формах.

Вот уже несколько десятилетий либерализм является «парадигмой современности на уровне рационального», став чем-то вроде метаидеологии глобализирующегося мира [3, с. 430]. Либерализации в той или иной степени подвержены все национальные общественные системы, вовлеченные в процесс мирового разделения труда (Валл). В контексте глобализации либерализм содействует утверждению сложившейся мир-системы, но на национальном уровне его роль куда более противоречива. Во многих странах воплощение либерального проекта влечет за собой имущественную поляризацию населения, культурно-цивилизационный раскол и закрепление периферийного статуса в мир-системе [5, с. 207]. Альтернативные же проекты, как правило, составляют реальную конкуренцию лишь на теоретическом уровне. Их практическое воплощение носит локальный и фрагментарный характер и нередко подвергается растворению в либеральной риторике, выполняющей кроме всего прочего еще и нивелирующую функцию (политкорректность).

Однако в настоящий момент все явственнее обнаруживаются негативные последствия воплощения глобального либерального проекта. Можно указать на следующие моменты. Во-первых, социально-экологические проблемы, связанные с дефицитом природных ресурсов, имеющих цивилизационное значение (например, нефть). Во-вторых, социально-экономическая проблематика – в последние 30 лет волна неолиберальных реформ буквально потрясла основы государства всеобщего благосостояния, утвердившегося в странах Запада с середины прошлого века. В-третьих, культурно-цивилизационные противоречия, неизбежно возникающие при неограниченных перемещениях дешевой рабочей силы. Адекватные ответы следует формировать при учете ряда обстоятельств, а именно, статуса данного общества в рамках глобальной экономической системы, а также культурно-цивилизационной близости в отношении обществ Запада.

Как нам представляется, для национальной политической философии стран бывшего СССР адекватным было бы обращение к проекту консервативной модернизации, который уже был успешно воплощен в ряде стран – Японии и частично в Португалии и Испании. На сегодняшний день консервативная модернизация должна основываться на следующих приоритетных направлениях, практическое внедрение которых будет иметь стратегическое значение.

Во-первых, это надклассовое государство, без которого весь проект консервативной модернизации обречен на неудачу (яркий тому пример – Россия).

Во-вторых, сочетание либеральных и социалистических элементов в хозяйственной дея-

тельности, что устранил (или, во всяком случае, снизит) социально-экономические противоречия, одновременно повышая интеграционный потенциал.

В-третьих, активное обращение к культурно-историческому прошлому с целью поднятия авторитета традиционных ценностей. Это поможет сохранить этнокультурную идентичность, основательно выхолащиваемую глобальным либерализмом.

Литература

1. Валлерстайн, И. После либерализма. – М., 2003.
2. Делягин, М. Мировой кризис: Общая теория глобализации. – М., 2003.
3. Дугин, А.Г. Философия политики. – М., 2004.
4. Мангейм, К. Идеология и утопия. – М., 1994.
5. Тамбиянц, Ю.Г. Почему побеждает либерализм: осмысление механизмов взаимодействия идеологии и социальной иерархии. – Ростов на Дону, 2006.
6. Харви, Д. Краткая история неоллиберализма. Актуальное прочтение. – М., 2007.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК СПОСОБ ПОЗНАНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО

Л.В. Старовойтова, В.С. Михайловский

В современной политологии систематизация, структурирование политического знания сохраняет свою актуальность. Особенно проблемным остается вопрос о размежевании между философией политики, политической философией и теорией политики. Философия политики – это продолжение философского знания, которое выходит на исследование онтологии политической власти, политического времени и пространства. В рамках философии политики формируется исследовательская установка постичь саму идею политического вообще, абстрагируясь от его конкретных воплощений. Это знание, по мнению А.Г. Дугина, «проникает в глубинную сторону политики, добирается до того внутреннего измерения, где скрыты бытийные корни самого этого явления... Изучая философию политики, мы должны расширять пространство того, чем может быть политика» [4, с. 11, 25]. А.Г. Дугин обращает внимание, что К. Шмитт для определения онтологии политического ввел понятие «политическая теология», чтобы «подчеркнуть то фундаментальное, почти религиозное значение, которое имеет для человечества область Политического» [4, с. 26]. Действительно, К. Шмитт неоднократно отмечал, что понятия современного учения о государстве, представляют секуляризированные теологические понятия, эта систематическая аналогия пронизывает все учение о государстве, праве, политике [7, с. 57–79]. Философия политики требует особых интеллектуальных усилий, это уровень максимального абстрагирования, в котором «политика уже исчезает, – пишет М.В. Ильин, – растворяясь "в конечной" информационно рафинированной реальности... Прикосновенными к нему смогли оказаться Платон, Августин, Кант и немногие другие избранные» [5, с. 394].

При определении предмета политической философии подчеркивается в большей степени его политическое содержание. Б.Г. Капустин характеризует политическую философию как знание собственно *политическое*, как саморефлексию в политике (см. [6]). Это специфический тип знания о фундаментальных основаниях политической деятельности, акцентирующее внимание на проблемах справедливости, должного, личного и общественного блага. Политическая философия нормативна, ценностно-ориентирована на идеал социально-политической организации общества. Это проектный тип отношения к миру, направленный не просто на его изменение, а на совершенствование. Политическая философия ориентирована на нравственную цель, на достижение проектированного знания, направленного на организацию лучшего социального мира. Политическая философия не может не затрагивать аксиологический аспект мира политического. Более того, можно говорить о политической аксиологии как самостоятельном подразделе политической философии. Ценности и идеалы, воплощенные в социальных и гуманитарных науках, зависят от основных характеристик общества, которому эти науки принадлежат, поскольку они носят исторический характер. В центре внимания политической философии также

находятся вопросы о сущности политического в контексте функционирования политических систем, государства, их предназначении и целях.

Рассматривая политику в категориях «друг-враг», К. Шмитт полагал, что любые социальные отношения превращаются в политические при необыкновенной интенсивности общественных противоречий. Дихотомия «друг-враг» выступает в качестве главного конституирующего признака политических отношений, самого смысла существования политического как самостоятельной сущности. Поэтому центральное место в политической философии занимает вопрос о том, как совместить друг с другом конфликт, порождаемый неизбежной конкуренцией различных интересов в борьбе за ресурсы, с требованиями порядка и согласия, без которых невозможно представить себе жизнеспособность любого человеческого сообщества.

Политическую философию часто определяют как нормативную политическую теорию, которая ищет ответы на вопросы, связанные с разработкой правильного политического порядка и оптимальной организации политической власти. Это «система знаний, раскрывающая содержание, характер формы политической деятельности, сущность власти, политического выбора и ориентаций» [1, с. 12]. Политическая философия выступает в трех основных формах: *конструктивизма* (создания оптимальной модели политического устройства), *артикулирования* (раскрытие содержания и смысла той или иной концепции), *интерпретации* имеющихся философско-политических текстов [2, с. 133–134]. Нормативная политическая теория всегда несет в себе и большей или меньшей степени политико-философское содержание. Л. Штраусс в период поведенческой революции решительно и последовательно отстаивал право политической философии как нормативной политической теории на существование. Л. Штраусс отмечал, что ориентация на ценностную нейтральность в политическом познании опасна и нереализуема. Акцент на ценностной нейтральности извращает саму сущность человека как индивида, способного к ценностному выбору, более того провоцирует пренебрежение моралью в политике. Политические исследования, ориентированные только на эмпирический позитивизм будут искаженными, так как невозможно понять ценностно-ориентированное поведение, не прибегая к оценочным суждениям [8, с. 11]. Поэтому цель любого политического действия соотносится с благом, справедливостью, «правильным» социальным устройством, с соотношением с ценностными ориентациями, а значит и политическая наука должна стремиться к выяснению подлинных ценностных критериев, позволяющих выносить правильное суждение о политических явлениях. Л. Штраусс усматривал главную причину кризиса современной политической философии в разрыве с классической политико-философской традицией, главным объектом внимания которой, по его словам, было должное.

И. Берлин придерживается аналогичной точки зрения, отмечая, что политическое познание обязательно включает в себя идеологические и философские вопросы, поскольку ценностный выбор в политике производится постоянно [3]. Берлин отмечает, что теория, которая максимально близка к жизни, безусловно, сложнее, содержательно богаче и глубже, но обладает меньшей прогностической силой и уровнем обобщения.

К исследованиям, которые сыграли определяющую роль в развитии современной нормативной политической теории (политической философии) можно отнести работы Х. Арндт «Удел человеческий» (1958), Л. Штраусса «Что такое политическая философия?» (1959), И. Берлина «Четыре эссе о свободе» (1969), Дж. Ролза «Теория справедливости» (1971), «Справедливость как честность» (1990), «Политический либерализм» (1996), Р. Нозика «Анархия, государство и утопия» (1974), Э. Макинтайра «После либерализма» (1981), М. Сандела «Либерализм и пределы справедливости» (1982). Этот уровень теоретического осмысления политики также определяют как *метатеорию*. Данный уровень теоретического осмысления отличается от политических теорий среднего уровня, призванных объяснить различные политические явления или конкретные виды политики и теорий низшего уровня, ориентированных на концептуальное объяснение развития конкретного политического явления. Современные политологи могут широко использовать как метатеоретический анализ, оперируя философскими категориями, отражающими онтологию политической власти и политической деятельности, так и эмпирическими методами познания политического.

Литература

1. Алексеева, Т.А. Современные политические теории. – М., 2000.
2. Алексеева, Т.А. Что такое политическая философия? Статья первая // Полития. – 2003. – № 3. – С. 119–157.
3. Берлин, И. Существует ли еще политическая теория? // Подлинная цель познания. Избранные эссе. – М., 2002. – С. 81–123.
4. Дугин, А.Г. Философия политики. – М., 2004.
5. Ильин, М.В. Слова и смыслы. Опыт описания ключевых политических понятий. – М., 1997.
6. Капустин, Б.Г. Что такое «политическая философия»? // Полис. – 1996. – № 6. – С. 83–96; 1997. – № 1. – С. 145–156; № 2. – С. 148–158.
7. Шмитт, К. Политическая теология. – М., 2000.
8. Штраусс, Л. Введение в политическую философию. – М., 2002.

РАЦИОНАЛЬНОЕ И ИНТУИТИВНОЕ КАК ПРЕДМЕТ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

А.М. Бобр, В.Т. Новиков

В практической деятельности политика, осуществляющего принятые решения, можно выделить несколько предварительных этапов, которые не всегда подвержены рефлексии, но от которых зависит ее эффективность. Какова роль в политическом мышлении рационального и иррационального компонентов, в частности интуиции?

Во-первых, это этап *«вхождения» в проблему*. Он, как правило, исчезает из видения политика-практика, хотя во многом определяет особенности его социально-политического мышления и позднее позволяет аналитику лучше понять мировоззренческие установки действующего лица. Политик интуитивно улавливает характерный для общества тип политической культуры, с присущими ей традициями и ценностями, усваивает нормы приоритетного для него стиля руководства, впитывает дух властной корпоративности. На этом этапе происходит «державное самоопределение» политика, которое, однако, остается за пределами его рефлексии и которое, если политик заслужит своими деяниями признания и памяти, проясняется позже усилиями аналитиков и биографов.

Во-вторых, это этап *осмысления проблемы*. Он характеризуется проявлением у политика чувства зависимости от ситуации и осознанием дефицита возможностей для реализации своих планов. На этом этапе политик сталкивается с экзистенциальной ситуацией, охарактеризованной Э. Фроммом как противоречие между «иметь» и «быть». В данном случае она выражается в установке руководителя либо на основанную на рефлексии политическую стратегию, либо на преследующую достижение непосредственных прагматических результатов политическую тактику. Различие между этими установками передает известная сентенция, возводящая политика-стратега в ранг государственного деятеля: «политик думает о будущих выборах, а государственный деятель – о будущих поколениях».

Однако, даже в том случае, когда человек стремится на профессиональной основе заняться решением политических проблем – становясь членом парламента или входя в руководство политических партий, проблема, как правило, остается за пределом его осмысления. Желание «делать дело», предполагающее строгий учет ресурсов практической политики – в характере властвующего субъекта, ибо игнорирование наличных возможностей реализации власти означает для него утерю влияния в парламентской или внутрипартийной субординации.

В-третьих, это этап *решения проблемы*. Если общество сознает актуальность какой-либо социальной проблемы, то именно политики, для которых вопрос о влиянии и власти является главным, должны предложить пути ее решения. Однако действительность зачастую оказывается иной.

Стремление перевести концептуальный анализ проблемы в практическую плоскость, минуя предшествующие этапы, и одновременно сделать ее понятной для широкой аудитории,

таит опасность. «Ирония» политики заключается в том, что редукция теории до уровня идеологии, а последней – до пропагандистской модели, ориентированной на население, оборачивается против самого политика–практика, который оказывается заложником этой схематики. Выхолощенная от теоретической мысли модель по-своему усваивается политиком и становится основой его видения мира. Более того, она становится своего рода виртуальной реальностью, в которой он живет и действует как администратор.

В-четвертых, это этап *решения задач*. Особенностью данного этапа деятельности является то, что политик ставит (или ему ставят) задачи, исходя из практической потребности, но без глубокого понимания сути самой проблемы. Это оборачивается «вырванностью» задачи из проблемного контекста, и, как следствие, отсутствием системы в решении этих задач. В итоге в принятии решений главная роль зачастую принадлежит не трезвому расчету, а импульсивности и интуиции, что негативно сказывается на последовательности и преемственности в осуществлении политико-административных действий.

Наконец, в-пятых, это этап *реализации решения*. Наличие схемы решения задачи, даже если она опирается на идеологические установки и, казалось бы, строгие калькуляции, не гарантирует рациональности действий по практической реализации принятого решения. Даже если допустить идеализированную ситуацию соответствия расчетных средств реально требуемым, на процесс практического воплощения принятого решения влияет множество не поддающихся рационализации факторов – культурно-исторические традиции народа, социально-психологическая обстановка в обществе, особенности психологического склада лидеров, характер отношений в правящей элите, наличие конкурирующих элит и другие. В итоге влияния этих факторов очевидна перманентная коррекция принятого решения, которое, в конце концов, может принимать форму, мало напоминающую первоначальную.

Таким образом, политическая деятельность пронизана интуитивностью – в этом ее плюсы и минусы. Рационализация политики, конечно, необходима, хотя бы для того, чтобы сделать ее более предсказуемой, а значит придать стабильность общественной жизни. Было бы утопичным требование сведения норм политической деятельности к формальной рациональности государственного управления. Достоинством политической деятельности является ее устремленность к новому, которое однозначно не предсказуемо, а потому всегда неожиданно. Поэтому реальная политика – это искусство не только возможного, но также и, невозможного с точки зрения рациональности. При этом невозможное, тем не менее, становится действительным благодаря как рационально, так и интуитивно определяемой деятельности политика.

SPECTACULARIZAREA POLITICII CA STRATAGEMĂ MEDIATICĂ

Victor Moraru

Unul din păcatele capitale ale sferei politico-mediatică este spectacularizarea politicii, susținerea vedetismului politic. Or, politica-spectacol, în realitate, nu poate spori anvergura efortului politic și eficiența acțiunii politice, ci contribuie doar la proliferarea crizei democrației. În aceste circumstanțe, media ignoră sau tratează simplist-reducționist ori superficial probleme importante ale actualității, ca: securitatea și stabilitatea națională și socială, integritatea statală, lupta pentru democratizarea societății, realitatea din zonele tensionate și de conflict etc.

Simplificarea problemelor, tratarea mediatică superficială a complexității reale a situațiilor și fenomenelor abordate are semnificația unei abstrageri din real, a unei neimplicări sau a unei implicări jucate, ce aduce deservicii procesului în sine, societății în ansamblu.

Avem exemplul unor evenimente, de unde media aduce doar imaginea brutală a atentatelor, a conjurațiilor, a militarilor uciși în ambuscade, ca elemente de spectaculozitate, fără a se produce însă pătrunderea în rădăcina acestor evenimente și procese destul de controversate: conflictele etnice sau religioase, corupția endemică, traficul de droguri, nepotismul, sărăcia, interesele politice divergente, sistemul juridic nefuncțional.

Интерпретările și dezbaterile desfășurate în mass-media cu aceste ocazii nu reușesc să depășească condiția superficialității, tratării lipsite de adâncime, propunând analize abstracte, tributare afilierii (deschise ori ascunse) politice.

În fond, tot mai des, în scrierile jurnalistice politica apare drept teatru. Comunicarea politică modernă manifestă o predispoziție evidentă pentru *spectacularizarea politicii*, exploatând, prin urmare, la maximum, resursele dramaturgice ale politicii, în vreme ce adevărurile fruste, din arealul noii configurații strategice a zonelor tensionate, inclusiv zona transnistreană, care se bucură de prea puțin interes din partea unei părți a politicului, sunt, pur și simplu, ignorate sau abordate de o manieră simplistă.

Analiza mass-media denotă o sporire a volumului informației politice, realizate în așa-zisa noua formă de *infotainment* (derivare de la *information* și *entertainment*), în care informația este prezentată cu o ușoară doză de ironie, relevând, în primul rând, aspectele de fapt divers ale evenimentului.

Nu de puține ori, media din Republica Moldova și din România prezintă un spectacol gratuit, care produce în public ilaritate. Redactorii de la unele televiziuni private, în special, etalează ca acțiuni incriminabile ale politicului elemente care s-ar situa, chipurile, în zona informațiilor clasificate, ce țin de securitate, de siguranța națională, dar, de fapt, sunt lucruri comune, lipsite de importanță. Necunoașterea domeniului se răzbună, astfel, pe media, afectându-i prestața.

Este nevoie de mult profesionalism și dăruire în acest domeniu, iar când politica se intersectează cu zonele interesului național și social, al securității, abordarea cu superficialitate a comunicării și acțiunii politice poate fi sinonimă, pentru politicieni, cu sinuciderea politică, iar pentru jurnaliști, cu pierderea treptată a credibilității.

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ВЫБОРА СТРАТЕГИИ В ГОСУДАРСТВЕННОМ УПРАВЛЕНИИ

A.B. Tumor

Стратегическая цель государственного управления является тем стержнем, вокруг которого формируется деятельность органов государственной власти. В соответствии с выбранной стратегической целью формируется стратегия государственного управления, тактика его развития, разрабатываются прогнозы и планы действий, оцениваются результаты принятых решений и предпринятых действий. Стратегической целью органов государственной власти является, очевидно, достижение оптимальных значений индикаторов в области жизненно-важных приоритетов развития, безопасности, обороны и т.д. при этом решения имеющихся проблем должны быть увязаны между собой.

Таким образом, эффективность государственного управления во многом зависит от того, насколько правильно определены основные стратегические и вытекающие из них тактические цели, на достижение которых ориентировано государственное управление. И если считать, что «хорошее» государственное управление обеспечивается «хорошим», истинным государством, то следует в первую очередь заботиться об истинности наших представлений о целях государства и его приоритетах. Обычно «дефиницию мы называем правильной, если она согласуется с тем, что содержится в нашем обыденном сознании о ее предмете. Но в этом случае понятие определяется не в себе и для себя, а согласно некоторой предпосылке, которая есть здесь критерий, масштаб правильности... В философском смысле, напротив, истина в своем абстрактном выражении вообще означает согласие некоторого содержания с самим собой. Это, следовательно, совсем другое значение истины, чем упомянутое.... В этом смысле плохое государство означает неистинное государство, и плохое и неистинное вообще состоит в противоречии между определением или понятием и существованием предмета» [1]. Исходя из приведенного, цели государственного управления должны выбираться так, чтобы максимально было обеспечено соответствие между понятием государства и его существованием, если государство изначально не служит каким-либо частным целям, т.е. целям частных лиц и групп лиц. Другими словами,

это соответствие обеспечивается правильным выбором главных или, как сейчас принято их называть, стратегических целей государственного управления. Такой подход требует усилий в отношении раскрытия сущности государства как понятия. Все более или менее согласны с тем, что основная цель государственного управления – благо народа, населяющего это государство. Но, увы, слова естественного языка часто меняют свой смысл в процессе их употребления. При употреблении слов естественного языка мы сталкиваемся с неточностью мысли, «которая легко проскальзывает при использовании слов обычного языка, смысл которых дается не точным определением, а созданием привычки к принятому словоупотреблению» [2]. Таким образом, употребляя понятие «благо», необходимо определить его значение.

Многое в современной культуре имеет свои истоки в античном мире, поэтому важно рассмотреть, какой смысл придавали этому понятию в античном мире. В трактате Плотина «О благе, или первоедином» находим: «Все существа – не только первичные, которые обладают истинным бытием, но и те, которые должны считаться существующими лишь относительно, существуют только благодаря присущему им единству, а без этого единства – что стало бы с ними?»

Лишенные единства, они перестали бы быть тем, что они есть и чем мы их называем. Армия, например, когда в ней отсутствует всякое единство, уже не армия... Каждая вещь, называемая единой, всегда в такой же степени обладает единством, в какой бытием, так что низшей степени бытия соответствует низшая степень единства, а высшей степени бытия – высшая степень единства» [3]. Из приведенного отрывка мы можем сделать по отношению к государству вывод, что государство тем более истинно, чем выше в нем степень единства.

Раз существуют разные степени единства, то что следует считать единством в высшей степени его проявления? В диалектике есть свой ответ на этот вопрос. И этот ответ она дает в понятии целого: «Единство мы можем мыслить просто как объединенность частей. Это будет единство *множественного*. Однако такого единства недостаточно. Необходимо другое единство, высшее» [4]. Под высшим единством в диалектике понимают единство целого, т.е. внутреннее единство, в котором каждая его часть не только отлична от целого, но и тождественна с ним. Т.е. высшее единство – это единство противоположностей.

Но чем обеспечить высокую степень единства в государстве, где действуют индивидуальности с различными, часто конфликтующими интересами?

Архиепископ Иоанн в труде «История вселенских соборов» при описании исторического фона, на котором был созван Первый Вселенский Собор, в частности, упоминает о принципах, которыми руководствовался Константин Великий в делах правления государством: «Занятый всею душою благоустроением дел государственных, император Константин в своем политическом благоразумии почитал наилучшим средством к благополучию государства, между прочим, то, чтобы между его подданными господствовали согласие и единомыслие в почитании Верховного Божества. Имея в виду эту цель, император, как он сам о себе выражается, иное рассматривал внутренним оком ума, а иное старался совершить вооруженною рукою. "Я знал, – выражается он, – что, ежели по моим молитвам восстановлено будет согласие между всеми верными, ход общественных дел получит направление, соответствующее благочестивым намерениям каждого"» [5].

Иными словами, Константин Великий считал, что единство и согласие между его подданными может быть достигнуто при условии наличия единства в оценке главных ценностей, которые носят метафизический характер.

Такое понимание блага государства находит свое отражение и в современном мире, в частности в девизах многих государств. В работе «Национальная идея России. Программа действий (постановка задачи)» [6] приведены национальные девизы ряда стран, часть которых приведена ниже.

Страна	Национальный девиз, формула национальной идеи.
Ангола	Единство обеспечивает силу
Аргентина	В союзе и свободе

Габон	Единство, труд, правосудие
Гайана	Один народ, одна нация, одна судьба
Ливия	Свобода, социализм, единство
Мали	Один народ, одна цель, одна вера
Сьерра –Леоне	Единство, Свобода, Справедливость
Туркс и Кайкос	Один народ, одна нация, одна судьба
Швейцария	Один за всех – все за одного
Ямайка	Все как один

В российской истории единство индивидуального и общего выражалось через понятие «соборность». Именно единство, т.к. согласно трактовке А.Ф. Лосева, если личность не индивидуальна, то она и не соборна.

В итоге, если единичное имеет свое понятие в своем роде, то содержание государства как понятия заключается в поддержании единства индивидуальностей в своем роде.

Если принять приведенную точку зрения, то качество государственного управления можно оценивать по тому, в какой степени оно способствует поддержанию единства. И здесь естественным образом встает вопрос о том, чем обеспечивается единство в государстве. В последнее время в России обсуждение этого сводится к необходимости осознания некой *национальной идеи*, но никто так и не сумел сформулировать эту идею, и это естественно: идея не девиз и вряд ли вообще может быть выражена в какой-либо языковой форме во всей ее полноте. Идея по существу, в своей истине лежит в метафизической плоскости, и можно предположить, что действительна она в народе тогда, когда в нем жива эта метафизическая сфера его существования.

Рационализм современной культуры, доминирование в ней рефлектирующего рассудка привели к тому, что метафизика исчезла из науки и культуры. А это привело к следующему: «Поскольку наука и расхожий человеческий рассудок способствовали крушению метафизики, казалось, что в результате их общих усилий возникло странное зрелище – *образованный народ без метафизики*, нечто вроде храма, в общем-то разнообразно украшенного, но без *святых*» [8].

Но рефлектирующий рассудок, по словам того же Гегеля, есть рассудок, разделяющий и упорствующий в своем разделении. На этом пути сложно выбрать стратегию управления, которая приведет к укреплению внутреннего единства нации.

Литература

1. Гегель, Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. – М., 1984. – Т. 1.
2. Колмогоров, А.Н. Введение в математическую логику / А.Н. Колмогоров, А.Г. Драгалин. – М., 2004.
3. Плотин. Энеады. – Киев, 1995.
4. Лосев, А.Ф. Диалектика числа у Плотина // Лосев А.Ф. Миф. Число. Сущность. – М., 1994.
5. Преосв. Иоанн. История Вселенских соборов. – М., 1995.
6. Национальная идея России. Программа действий (постановка задачи). – М, 2009.
7. Лосев, А.Ф. Философия имени. – М., 1990.
8. Гегель, Г.В.Ф. Наука логика. – СПб., 1997.

ПОЛИТИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ И СЛЕДСТВИЯ КОНЦЕПТА «ГОСУДАРСТВО»

Н.А. Антанович

Зарождение политического знания проходило в лоне философии, а *политическая наука* развивалась по мере эволюции становления политики как публичной сферы социума. Ее формирование обусловлено практической необходимостью обеспечения функционирования политических систем современного типа, которые начали формироваться в процессе перехода к ин-

дустриальному обществу. Институционализируемая политическая наука – наука, обусловленная индустриальной и постиндустриальной эпохами, их проблемами и дискурсами. Усложнение политологического знания коррелирует с усложнением политической реальности.

Политическая философия занимает пространство пересечения между политической наукой и философией. Политическая философия как способ познания политического содержит представления об основных онтологических и гносеологических аспектах политики. Она концентрирует внимание на сущностных аспектах, на самой природе политических феноменов. А термин «философия политики» отражает тот факт, что политика как важнейшая сфера жизнедеятельности содержит свою философию. Согласно Л. Штрауссу, политическая философия занимается поисками «трансгисторических истин о политике». Политическая философия максимально близка к нормативной политической теории, ведь последняя заключает в себе политико-философское содержание. Этот уровень теоретического осмысления политики также определяют как метатеорию. На уровне фундаментальных метатеорий используется прием концептуализации. *Концептуализация* – это определение понятий, необходимых для описания процессов решения задач в определенной предметной области; это первичная теоретическая форма, обеспечивающая организацию знаний. *Концепт* (от *concipio* – брать, принимать) связан с идеей соединения, зачатия. Ж. Делёз и Ф. Гваттари функциональное назначение философии определяли как «творчество концептов» («Что такое философия?», 1991). Концепт понимают как идею, смысл, из которых создается бытие человека в мире культуры. Концепты изобретаются, изменяются по форме.

Особое место в политико-философском дискурсе имеет *концепт государства*. Первые попытки концептуализации государства связаны с конструированием древними греками политической (полисной) организации как воплощения общего блага. Для обозначения политического сообщества в древнем Риме использовались термины *res publica* и *civitas*. В позднем средневековье появляется понятие состояния (*status, stato*), которое концептуализовало новый феномен – нацию-государство (*nation-state*) или централизованное государство. На Руси к концу средневековья также вызревает название «государство», конкурировавшее с названиями «державы» и «царство», хотя оно не было тогда аналогом европейскому понятию статуса-состояния.

Воплощением идеи государства как статуса-состояния стал *концепт общественного договора*. В нем особое внимание уделяется ключевым понятиям политической философии (естественное состояние, общее благо, справедливость). Данный концепт имеет длительную историю: от философии софистов и эпикурейцев, к древнеримским мыслителям (Сципион, Цицерон) и Августину. Становление концепта общественного договора от его возникновения в середине XVII в. и неоконтрактивизма XX в. вплоть до настоящего времени подтверждает абстрактно-символическое наполнение составляющих его идей. Теоретиками неоконтрактивизма являются Дж. Ролз, Р. Дворкин, Дж. Бьюкенен, в трудах которых показан принципиально «трансгисторический» характер концепта. В новом осмыслении общественный договор стал символом «процедурного» государства, которое защищает интересы независимых друг от друга индивидов, нейтрально относящихся к индивидуальным концепциям блага. С этой точки зрения, людей, живущих в современных демократических государствах, объединяет рациональная лояльность и общая для всех идея права. *Концепт правового государства* – это модификация концепта общественного договора.

Концепт *социального государства* возникает в XX в. Смысловое наполнение его в том, что государство берет на себя частичное выполнение представляющих общенациональный интерес функций гражданского общества, которые в силу тех или иных причин не обеспечены частными корпорациями и индивидами. Это влечет определенное ограничение частной инициативы и возможностей гражданского общества. Конституционность, представительность и демократизм современного государства призваны гарантировать ограничение вторжения социального государства в сферу гражданского общества. Промежуточным между концептами правового и социального государства стал *концепт «государства всеобщего благосостояния»*.

Э. Берк утверждал, что дело теоретика – указать истинные цели государства; дело же политика-практика – найти соответствующие средства для достижения этих целей и успешно

пользоваться ими. В политической науке концепт государства получает процедурную разработку, воплощаясь в тех или иных *моделях государственного и политического управления*. Классическим концептам государства (централизованное государство, правовое государство, социальное государство) соответствует модель бюрократического управления. Современные представления о политическом и государственном управлении строятся на теории нового государственного управления (менеджмента) (НГМ) и теории политических сетей. Кризис 1970–80 гг. выявил недостатки как концепции «государства всеобщего благосостояния» в западных странах, так и традиционной модели государственного управления. НГМ возник в 1980–90-х годах и отражал дух реформ того периода, ориентированных на привлечение рыночных механизмов в государственное управление. НГМ строится на управленческих технологиях экономики, бизнес-менеджмента. Начинает использоваться термин «государственное предпринимательство».

В последние несколько лет благодаря сетевому подходу в теории государственного и политического управления используется концепт «*Governance*» или «*Good Governance*» («хорошее управление» или «качественное управление»), который появился в 1997 г. в рамках Программы развития ООН. *Good Governance* согласно методологии, разработанной ООН, включает следующие характеристики: сотрудничество и совместная работа граждан и власти (Participatory); признание верховенства права, защита прав человека, в особенности прав меньшинств (Rule of Law); прозрачность власти, доступная и понятная информация в СМИ (Transparency); отзывчивость реагирования, оперативность (Responsiveness); ориентация на консенсус, посредничество между различными заинтересованными группами (Consensus Oriented); равенство и отсутствие дискриминации, возможности для всех социальных групп поддержать свое благосостояние (Equity and Inclusiveness); результативность и эффективность, эффективное использование природных ресурсов страны и защита окружающей среды (Effectiveness and Efficiency); подотчетность гражданам как государственного, так и частного секторов и сектора гражданского общества – ключевая характеристика «хорошего управления» (Accountability).

С нашей точки зрения существует несколько управленческих моделей: традиционно-прямолинейная, коллегиально-правительственная, модель сетевого правительства. *Традиционно-прямолинейная* (моноцентричная) управленческая модель соответствует управлению, ориентированному на один политический центр, отражает иерархичность и авторитарность управления. В такой управленческой модели не учтены интересы ряда политических сил (политических партий, центров влияния, структур гражданского общества). *Коллегиально-правительственная* управленческая модель дает возможность включения в процесс управления структур, экспертных сообществ гражданского общества. В такой модели формируется несколько центров политического влияния. Возможна интеграция представителей различных центров политического влияния (интеграция контроллиты в единую управленческую команду). Моноцентричность высшего управленческого уровня позволяет удерживать ситуацию под контролем. Модель *сетевого правительства* предполагает учет социальной активности при достижении общественных целей путем вовлечения всех заинтересованных лиц на базе информационно-коммуникативных технологий.

Модели «хорошего управления» и «сетевого государства» призваны обобщить процессы трансформации государства, протекающие на фоне новых явлений современности, находящихся порой в глубоком противоречии друг с другом: глобализации и устойчивого развития; формирования многополярного мира и прогнозов относительно будущего столкновения цивилизаций. Идет поиск *новых концептов государства*: «регулирующее государство», «рецептивное государство», а вопросы государственного суверенитета попадают в число наиболее актуальных политических проблем.

КУЛЬТУРА ПАРЛАМЕНТАРИЗМА: ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ

О.В. Забирова

В узком смысле культура парламентаризма понимается как публичное поведение депутатов в парламенте, регламентируемое и регулируемое парламентским регламентом, традициями поведения в законодательном органе, комиссией по парламентской этике, если таковая предусмотрена регламентом [4, с. 1].

В широком смысле культура парламентаризма представляется автору статьи элементом не только политической, но и гражданской культуры. То есть культура парламентаризма заключается в осознании членами парламента и гражданами страны себя субъектами гражданско-политического действия, более того не только активную включенность в гражданско-политический процесс, но и признание ценности этого участия. Понятно, что в парламентской деятельности принимают участие не массы, а представители тех или иных социальных слоев, однако должна признаваться ценность каждого голоса, и признаваться ценность представительства этих голосов парламентариями.

Стоит отметить, что феномен культуры парламентаризма в отечественной литературе специальным образом не рассматривался, поскольку данная культура находится на стадии формирования. Вместе с тем становление Федерального Собрания РФ и региональных структур в качестве организационной структуры института парламентаризма определяет необходимость изучения формирования неинституциональной составляющей российского парламентаризма – парламентской культуры [3, с. 77].

Культура парламентаризма не может возникнуть автоматически, то есть наличие парламента не свидетельствует о существовании парламентаризма и, соответственно, о наличии определенного уровня культуры парламентаризма. Культура парламентаризма (как и сам парламентаризм) – сложный и многогранный феномен, некая шкала социально-политических ценностей, где господствует закон, утвердились принципы верховенства права и разделения властей, где гражданское общество характеризуется демократизмом и высокой политико-правовой культурой при сложившейся выборной системе власти.

Весь политический строй и уровень гражданской культуры должен свидетельствовать о том, что парламент – это выразитель самого высокого уровня власти, власти, идущей от народа [4, с. 1]. Возможно говорить о формировании культуры парламентаризма только тогда, когда имеется наличие базовых социальных, экономических, политических и правовых знаний не только у народных избранников (наряду с глубокими знаниями в узкопрофессиональной сфере). Более того, необходим стабильный уровень глубоких знаний в тех же областях и о месте парламента в их регулировании у всех граждан страны. Без взаимного влияния и взаимодействия этих условий парламент превратится в орган, регистрирующий законодательные инициативы, подготовленные исполнительной властью или группами экономических интересов [4, с. 2]. В таком случае, естественно, говорить о парламентской культуре совершенно не возможно.

Стоит обратить внимание и на то, что современное общество усложняется, социально-политические процессы идут быстрее. Проблема формирования культуры парламентаризма в большой степени связана с высокой степенью непредсказуемости среды. В рамках узкого подхода к определению культуры парламентаризма эта проблема заключается в том, что парламентариям, чтобы постоянно преодолевать неопределенность, следует обгонять ход социально-политических процессов, предугадывать новые проблемы и неопределенности. В таком случае очевиден недостаток одного депутатского срока и инструментария для изучения общества.

В рамках широкого подхода данная проблема отражается в невозможности адекватной реакции на изменения всеми членами общества, равного доступа граждан к актуальным знаниям. А.И. Соловьев в работе «Культура власти» пишет о различной степени овладения людьми политическими средствами властного волеизъявления, которые определяют стиль гражданского поведения и предопределяют существование субкультурных образований в сфере властных отношений. Такое положение дел характерно для современного этапа формирования культуры

парламентаризма в России. Конечно, на этом уровне нельзя говорить о суверенном понятии «культура парламентаризма».

Еще одна проблема формирования культуры парламентаризма в современной России заключается в том, что парламент предполагает деятельность от имени всего народа и в интересах всей страны. На деле получается, что он действует через партийные фракции в интересах парламентских партий и на народные деньги.

Однако целесообразность апелляции к понятию «культура парламентаризма» заключается в том, что парламентская культура представляет собой не что иное, как неoinституциональную составляющую гражданского общества (в частности, парламентских институтов). Перспективы эффективного развития политической и социальной системы современного российского общества связаны с развитием политических оснований – общественной и личной активности граждан и их вовлеченности в дела государства и общества. Последнее невозможно без усвоения мировоззренческих и политических ценностей [2, с. 79], на которых базируется этот процесс, что и является парламентской культурой, то есть усвоением и признанием обществом, отдельными гражданами, политическими субъектами в качестве основных политических ценностей зависимость государства от общества и граждан, право гражданина свободно форматировать власть и наличие для этого реальных возможностей, способность общества заставить власть нести политическую ответственность перед гражданами, право граждан свободно выбирать своих представителей во властные структуры всех уровней.

Литература

1. Гражданская культура современного российского студенчества / Под общ. ред. Ю.П. Вишневого, В.Т. Шапка. – Екатеринбург, 2007.
2. Ковбенко, Л. Парламентская культура как предмет научно-практического анализа / Л. Ковбенко, В. Колесников // Власть. – 2008. – № 5.
3. Леоненкова, Н.П. Парламентская культура: проблема формирования и развития (на примере Республики Адыгея). Материалы научной конференции «Наука-2002». – Майкоп, 2002.
4. Щербинин, А.И. Парламентская культура [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.duma.tomsk.ru/page/8328/file.pdf. – Дата доступа: 15.11.2010.

ASPECTE POLITOLOGICE SI INOVATIONALE ALE SECURITATII NATIONALE

Ion Rusandu

Etapa actuală a dezvoltării societății contemporane ale cărei piloni sunt nanotehnologiile și cele informaționale, se caracterizează printr-o profundă transformare a tuturor sferelor de activitate ale omenirii.

În pofida schimbărilor pozitive în dezvoltarea societății moldave, survenite în urma obținerii independenței și suveranității țării, impactul diferitelor crize economice, sociale și politice, continuă să producă consecințe grave securității naționale. Politica de securitate națională este cea mai importantă dintre politicile naționale. În acest context asigurarea unei securități naționale durabile devine o prioritate conceptuală și practică în managementul politic și social. Totodată în cadrul formării unei noi paradigme a securității naționale trebuie de luat în calcul și aspectele legate de situația geopolitică a Republicii Moldova, interpretările istoriei și perspectivele sale europene.

Un impact negativ asupra elaborării noii paradigme a securității naționale îl au instabilitatea și divizarea societății moldave în urma evenimentelor din 7 aprilie 2009. Securitatea națională se bazează nu atât și nu numai pe capacitatea de reacție și adaptare, ci, în primul rând, este vorba de capacitatea de anticipare și evaluare corectă a evenimentelor minore și majore.

În acest context strategia securității naționale ca cuprinde, în primul rând problematica legată de recunoașterea existenței factorilor interni și externi ce perturbază securitatea națională a țării și, în al doilea rând, formularea unor poziții și principii ale politicii interne și externe, având în vedere promovarea intereselor naționale ale Republicii Moldova.

ТЕЗИСЫ ОБ ЭВОЛЮЦИИ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ МОДЕРНА

В.С. Мартьянов

Вопрос о Современности является наиболее идеологизированной проблемой общественных наук. Монополия на Современность является мечтой любых политических и философских учений и социальных сил, стремящихся обрести легитимность. Однако любое определение длящейся Современности невозможно без предъявления той позиции в координатах социально-политического, экономического и исторического пространства, из которой мыслит наблюдатель. Определение подразумевает ограничение, которое оборачивается в науке фальсификацией любых теорий, а в политике самоограничением власти, в свою очередь лишаящее ее высшей степени легитимности.

Представляется, что политическая концепция Модерна – это рефлексивная карта территории Современности, позволяющая ориентироваться на этой местности. В данном случае Модерн анализируется как предельное по своим масштабам воплощение «всеобщего политического» современности. При этом сам политический Модерн является исторически неоднородным и далеким от исчерпания проектом Современности, относительно которого можно сформулировать следующие тезисы.

1. Можно утверждать о генезисе концепции Модерна из морального коллапса христианской морали, обусловленного зарождением и развитием капиталистической миросистемы. Концепция Модерна – способ объяснения капиталистической миросистемы, призванный смягчить провоцируемый ею перманентный моральный коллапс общества. Модерн в политическом измерении представлен в виде либерального консенсуса великих идеологий, легитимирующих новое капиталистическое общество. Это общество характеризуется последовательным разделением частной и публичной сфер жизни, где в сфере человеческой приватности продолжает доминировать христианская мораль, в то время как правила публичной сферы определяются более ограниченными версиями морали, где, например, на смену аристократической чести приходит буржуазная честность, а накопление капитала и задачи потребления замещают цели спасения души.

2. Можно констатировать ценностное единство и институциональное разнообразие Модерна. Его последовательное разотождествление с европейской моделью Модерна, представлявшейся канонической и единственно правильной в дискурсе теорий догоняющей модернизации, вестернизации и транзитологии. Глобальный Модерн достаточно универсален и однороден нормативно и идейно, но при этом достаточно гетерогенен в институциональном плане, в области реализации своего ценностного ядра. Эта конкуренция версий Модерна, собственно, и является условием его гибкого и недогматического развития во всем мире. При этом очевидна культурная индифферентность институтов Модерна, его независимость от предшествующего развития, что подтверждается эффективными примерами модернизации регионов культурно отличных от Европы. В данном случае практические аргументы формационного подхода оказываются сильнее, чем позиции цивилизационных теорий, акцентирующих важность культурных отличий. Более того, попытки синтеза формационного и цивилизационного подходов, будь то культурная теория Модерна (Ч. Тейлор) или концепция «множественной современности» (Ш. Эйзенштадт) оказываются эвристически довольно слабыми.

3. Глобализирующийся политический Модерн оказался шире своей первоначальной европейской модели. А постмодернистские теории, претендовавшие на глобальную альтернативу Модерну, оказались встроены в него на условиях критической саморефлексии в исторически и географически расширяющемся поле Модерна. Формирование парадигмы позднего, второго (А. Турен) или радикального (Э. Гидденс). Модерна осуществляется на фоне исторической неодновременности, когда одни регионы мира вступили в постиндустриальную стадию Модерна, а другие только переживают процесс институциональной адаптации к Модерну. Поздний Модерн все менее соответствует культурно и исторически ограниченными теориям модернизации, пытавшимся выстроить универсальную иерархию Модерна в мировом масштабе, где страны центра миросистемы будут являть образцы «конца истории» для вечно отстающей перифе-

рии, стремящейся к капитализму, демократии, либерализму, формированию нации-государства, рациональной бюрократии, автономии индивида, распространению политического самоуправления, выделению автономной публичной сферы и т.д.

4. Во многом легитимирующий и интеграционный потенциал первоначального проекта Модерна «эпохи фабричных труд» в настоящее время исчерпан: практическая реализация Модерна для большей части человечества одновременно оборачивается его профанизацией как потерей политикой трансцендентного измерения. Тем не менее, общественная мысль демонстрирует значительную инерцию. Например, теории справедливости в современной политической мысли приобретает популярность как теория «ремонта» позднего Модерна или поддержания статус-кво. Но в перспективе будущему человечеству потребуется не дискурс «ремонта» (Дж. Александер) или консервации некой универсальной модели Модерна («конец истории» Ф. Фукуямы) или иного уже известного проекта, а принципиально новый проект. Соответственно функциональная возможность общественных наук сегодня состоит в реагировании на социальный запрос на производство утопий, легитимирующих морально-этический поворот.

5. С другой стороны, Модерн как развивающийся проект меняется сам в себе, приспособляясь к новым вызовам и используя все новые возможности, но при этом сохраняя свое ценностное ядро. Ведущие специалисты по Модерну, несмотря на значительные институциональные изменения, постоянно наблюдаемые вокруг, подчеркивают, что мы, обращаясь к окружающей нас современности, все же имеем дело с Модерном, будь то «сингулярная современность» Ф. Джеймисона, «текущая современность» у З. Баумана, «гипермодерн» А. Турена или концепция «радикального Модерна» Э. Гидденса. При этом все концепции, которые шли Модерну на смену, в итоге не смогли его вытеснить с доминирующих позиций в мире. Будь то постмодерн, который, как оказалось, не обладает способностью генерировать универсальное и тотальное в области ценностей и целей; новое средневековье (П. Ханна, У. Эко); мировая децентрированная империя (М. Хардт и А. Негри), а тем более разнообразные утопические и фундаменталистские проекты, связанные с отрицанием капиталистической системы и надстроенного над ней либерального консенсуса, лежащих в основании легитимности Модерна.

6. Существует проблема актуальных интеллектуальных вызовов Модерну со стороны концепций постиндустриального, информационного общества, общества знания и т.п. Однако главное – не институциональный, а более универсальный этический вызов, который в них не предложен. Проблема в том, что политическая логика ограниченных интересов даже самых демократичных и «передовых» суверенных наций-государств уже не соответствует все более интенсивному взаимодействию и взаимозависимости человечества на глобальном уровне. Глобализация Модерна лишает этических оснований политическую логику ограниченных интересов даже самых демократичных и суверенных наций-государств. Национальный политический дискурс (национализм) сам по себе не может воспроизвести формат космополитического политического мышления, оставаясь частным и особенным в отношении к всеобщему. Глобализация Модерна – это, прежде всего, проблема достройки мироэкономики до мирополитики. Все более интенсивное взаимодействие и взаимозависимость человечества на глобальном уровне требуют вслед за капиталистической мироэкономикой создания мирополитики как заботы об интересах человечества в целом.

7. Таким образом, рассмотрение проблемы исторической эволюции парадигмы Модерна от европоцентричной, национально-территориальной к его глобальной, космополитической версии позволяет сделать вывод, что парадигма Модерна продолжает совершенствоваться. Это не позволяет отнести Модерн к числу закрытых исторических эпох. Наоборот, Модерн остается длящимся, «незавершенным проектом» современности, взятой в ее политическом измерении. Модерн, несмотря на убедительную постмодернистскую критику, остается базовой политической парадигмой для легитимации и описания глобальной политической современности, что не позволяет утверждать о вытеснении Модерна из Современности на периферию истории.

8. Ключевая проблема исторической трансформации советской модели Модерна в том, что Россия и страны СНГ не смогли завершить проект Модерна в его советской, некапиталистической версии, будучи подвергнуты волне распада и демодернизации. В то же время постсо-

ветские общества слишком далеко зашли по дороге Модерна, чтобы удовлетвориться актуальными попытками отгородиться от мира этническими, культурными, географическими и иными границами. Прогнозирование будущего для постсоветского пространства во многом определяется тем, как оно сможет вписаться в глобальный Модерн XXI века как проект для всего мира. И поиск стратегии усовершенствования глобализированного Модерна, смягчения его противоречий может происходить в условиях любой включенной в него национальной социально-политической реальности.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ПОЛИТИЧЕСКОГО СУБЪЕКТА ПОЛЯ РИКЁРА

М.Д. Рослякова

В настоящее время феноменология может и должна рассматриваться не только как часть истории философии, не только как объект исследования и не только как практика рефлексии и анализа сознания, но и как методология, которая может быть применена в решении различных теоретических и практических исследовательских задач, например в анализе способов конституирования политического субъекта в сфере реальной политики.

Говоря об особенностях феноменологического метода как анализа сферы политического, следует отметить, что основное место в нем отводится рефлексивному анализу общих оснований политики, особенностей политической экзистенции человека, а также существенных черт, определяющих человека как политического субъекта. При этом подчеркивается главенствующая роль действия как реализации человеческих способностей и возможностей.

Проблема конституирования политического субъекта подробно разбирается французским философом Полем Рикёром, который исследует ее в русле феноменологической герменевтики, пытаясь выстроить «обобщающую концепцию человека XX века» [3, с. 7].

Начиная свои рассуждения, он говорит о соотношении политики, этики и морали и предлагает употреблять термин «этика» по отношению к сфере блага и термин «мораль» по отношению к сфере долженствования. С его точки зрения, этика не может обойтись без морали, поскольку наше стремление к благой жизни не освобождает от императивности по той причине, что существует насилие, которое один человек может совершить по отношению к другому, то есть сфера морали оказывается необходимой как сфера запрета или обязательств [4, с. 2].

Говоря о человеке, он пишет, что человек определяется главным образом своими способностями, которые достигают полной реализации только в условиях политического существования, иначе говоря, в условиях общественного состояния. Рикёр рассматривает человека, существующего в сфере политического и только там получающего возможность наиболее полно реализовать свои способности и возможности. Здесь он следует логике Аристотеля, называя человека «политическим животным».

Для доказательства этого он проводит краткий анализ структуры того, что можно назвать индивидуальной или личностной *идентичностью*. Поясняется данная структура с помощью серии вопросов, содержащих местоимение «кто»: «Кто именно говорит?», «Кто совершит то или иное действие?», «О ком повествует эта история?» «Кто несет ответственность за данный поступок или причиненный ущерб?» [4, с. 3].

1. Вопрос «*Кто говорит?*» является наиболее простым, если сравнивать его со всеми другими вопросами, употребляемыми в мире языка. Лишь тот, кто способен указать на самого себя в качестве автора собственных высказываний, может дать ответ на этот вопрос и назвать самого себя «Я».

2. Второй этап формирования самости вводится вопросом: «*Кто является автором этого действия?*». Нужно определить того, кто совершает что-либо в качестве агента, которому может быть приписано это действие и на основании этого вменено в ответственность в моральном и юридическом плане.

3. Далее Рикёр говорит о «*повествовательном аспекте идентичности*». Понятие по-

вествовательной идентичности создает необходимую связь между идентичностью говорящего субъекта и идентичностью этико-юридического субъекта. Здесь имеется в виду умение повествовать о своей жизни и тем самым формировать собственную идентичность, основанную на воспоминаниях: «я могу рассказать о себе» [6, с. 32].

Связующим звеном между сферой этики, политики и морали, с точки зрения Рикёра, является *справедливость*. Справедливость имеет отношение к общественным институтам в той мере, в какой последние рассматриваются с точки зрения распределения ролей, задач, преимуществ или потерь, испытываемых членами общества при условии наличия желания жить вместе, которое превращает общество в единое целое, основанное на сотрудничестве. И общество, рассматриваемое под таким углом зрения, является политическим обществом [4, с. 35].

Здесь необходимо вернуться к определению политического субъекта, становление которого предполагает, по Рикёру, *диалогичность* [6, с. 16]. Он пишет, что самость формирует свою идентичность только в структуре отношений, где диалогическое измерение преобладает над монологическим. Рикёр различает понятия «*другой*» и «*другие*», где «*другой*» – это субъект межличностных отношений, встреч «лицом к лицу», отношений «Я» и «Ты», где правила общения диктуются дружбой, любовью и прочими типами «особого» отношения к человеку. Термин «*Другие*» может быть заменен термином «*Любой*» или «*Каждый*», то есть он имеет отношения к сфере дистанцированных отношений в обществе, определенных правилами общественных институтов, а не межличностного общения. Именно на этом уровне, с точки зрения Рикёра, происходит становление справедливого, поскольку эти отношения являются именно общественными. Они подразумевают равное и беспристрастное отношения к другому субъекту политического общения. Эти черты можно назвать также основными характеристиками «человека политического», поскольку полную реализацию они получают только в сфере политики.

Итак Поль Рикёр делает акцент на тройственной основе – лингвистической, практической, повествовательной – на которой конституируется этический субъект, могущий существовать только в обществе, а точнее – в рамках справедливых социальных институтов. Такое существование, с его точки зрения, предполагает, во-первых, диалогичность, то есть такое отношение к Другому, где он воспринимается как равный мне; а во-вторых, справедливость, как связующее звено между сферой морали, этики и политики.

При этом важным моментом в конструировании идентичности политического субъекта Рикёр считает нарративную идентичность как способность именовать себя, быть субъектом истории и способность быть субъектом собственных действий, считать себя автором своих поступков: человек осознает, что является субъектом деятельности, за которую несет ответственность.

В представлении Рикёра сфера политического – область наиболее полной реализации человеческих способностей, а сама область политики рассматривается как основанная на наличии желания людей жить вместе, которое превращает общество в единое целое, основанное на сотрудничестве.

Данный феноменологический анализ конституирования политического субъекта дает еще одно важное следствие: объявление чего-то или кого-то «неполитическим» есть уже само по себе политическое решение. Мы не можем просто сказать, что с завтрашнего дня перестаем участвовать в политической жизни своей страны, своего народы и т.п. Это будет политическое заявление. Причем решение выйти из политической системы не гарантирует автоматически такого выхода, оно лишь исключает человека из числа субъектов политики и оставляет право принимать политические решения за другими. Так же, как с позиции Ж.-П. Сартра сознательный отказ человека от своей свободы будет свободным выбором, так и сознательное решение не участвовать в политической жизни будет политическим выбором, за который, как и за всякое другое политическое решение, мы будем нести ответственность.

Литература

1. Вдовина, И.С. Памяти Поля Рикёра // Вопросы философии. – 2005. – № 11.

2. Рикёр, П. Герменевтика и социальные науки // Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. – М., 1995.
3. Рикёр, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной. – М., 2002.
4. Рикёр, П. Мораль, этика и политика // Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. – М., 1995.
5. Рикёр, П. Повествовательная идентичность // Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. – М., 1995.
6. Рикёр, П. Справедливое. – М., 2005.

НЕОИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЙ ПОДХОД В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

А.В. Чемоданова

До 50-х годов XX века институциональный подход доминировал в политических науках. Главной задачей политологов было описание конституций, правовых систем и правительственных структур, а также их сравнение в пространственно-временном измерении на международной арене. Институционализм фактически отождествлялся с политологией.

Несмотря на то, что институционализм никогда на деле не исчезал, но до 70-х годов XX века считалось, что он находится за пределами основных течений политологии. Марш и Олсен, которые внедрили термин «новый институционализм», считали, что политические институты «утратили свое назначение в сравнении с позицией, которые они имели в предшествующих политических теориях». Они критиковали главное течение политологии как «редукционистическое». Бихевиоралисты считали, что институты выделились из агрегаций личностных ролей, статусов и соответствующих реакций.

«Специфической чертой неoinституционализма является изучение реального поведения индивидов, ограниченных институциональными рамками, а не рассмотрение структурных и функциональных аспектов деятельности» [1, с. 17].

Каковы отличительные черты нового институционализма?

Нормативный институционализм показывает, как нормы и ценности, воплощенные в политических институтах, формируют поведение личностей.

Институционализм рационального выбора утверждает, что политические институты являются системами правил и стимулов. В рамках этих систем личности стараются максимизировать приспособленность к групповым образованиям.

Исторический институционализм выявляет, каким образом выборы, относящиеся к формированию институциональных правительственных систем влияют на последующее принятие решений личностями.

Эмпирический институционализм наиболее близок к пониманию традиционного институционализма. Классифицирует различные институциональные типы и анализирует их влияние на функционирование правительств.

Международный институционализм доказывает, что деятельность государств осуществляется в рамках структурных ограничений (формальных и неформальных) международной политической жизни.

Социологический институционализм анализирует способ, в рамках которого институты создают условия для личностей. Представители этого течения вырабатывают теоретические предпосылки для нормативного институционализма в политологии.

Сетевой институционализм показывает, как политическое поведение формируется посредством зачастую имеющих место неформальных интеракций между группами и личностями.

Черты нового институционализма можно представить в виде шести аналитических положений:

1. От концентрации внимания на организациях к концентрации внимания на правилах.
2. Переход от формального к неформальному понятию институции.

3. Переход от статического к динамическому понятию институции.

4. Переход от приверженности ценностным ориентациям к позициям критического отношения к ценностям.

5. Переход от холистического к разноплановому понятию институции.

6. Переход от обособленности институций к взаимосвязи и взаимозависимости.

1. Тренд от концентрации на организациях к концентрации на правилах.

Новый институционализм отходит от того, что Фокс и Миллер называли «стандартной» традицией институционального анализа. Они не отождествляют уже политические институции с политическими организациями; политические институции упоминаются лишь, скорее всего, как совокупность правил, которыми руководствуются отдельные социальные актеры и организации [3, с. 78].

Институции определяют правила игры, а организации также как и личности, являются участниками этой игры. Как выяснили Фокс и Миллер, институции – это совокупность правил, которые существуют внутри организации и между ними, а также под ними, над ними и вокруг них. Хотя организации не отождествляются с конституциями, они остаются важным предметом заинтересованности в рамках анализа, проводимого представителями нового институционализма. Они трактуют организации как совокупных акторов, которые подвержены различным институциональным ограничениям, и той сферы, в рамках которой развиваются и выражаются институциональные правила.

2. Тренд от формального к неформальному пониманию понятия институции.

В противоположность традиционному институциональному подходу, новый институционализм сконцентрирован на неформальных конвенциях и формальных правилах. Доминирующие неформальные конвенции могут получить перевес над формальными правилами (как в случае многих инициатив на предмет «равных шансов»), либо служить для внедрения и (диффузии) изменений в формальных установлениях. Анализ политических сетей показывает, как неформальные механизмы формирования политики могут сосуществовать с формальными установлениями в той же мере как и равноправные институциональные формы. Принятие в расчет как неформальных правил, как и формальных, расширяет и углубляет понимание политических институтов.

3. Тренд от статического к динамическому понятию институции.

Стабильность является характерной чертой институции: три десятилетия назад Хантингтон определил политическую институцию как «стабильные и повторяющиеся примеры поведения». Марш и Олсен считают, что институция «производит и поддерживают острова несовершенной и временной организации в потенциально-родственных политических мирах». Представители нового институционализма изучают, таким образом, как человеческая деятельность производит и политическую, и институциональную стабильность. Институциональные правила должны поддерживаться на протяжении времени, однако спорным является вопрос, в какой степени напряжение институционального процесса может быть урегулировано правилами.

4. Тренд от скрытых ценностей к критическим позициям по отношению к ценностям.

Представители нового институционализма стараются идентифицировать разнородные способы установления и формирования институции через ценности данного общества, которые в то же время могут быть спорными и постоянно изменяться. Исследователь Оффе утверждает, что институции по правилам меняются тогда, когда меняются ценности, которые являются их предпосылками, и тогда, когда институции перестают соответствовать «иным ценностям».

5. Тренд от холистического к разноплановому понятию институции.

Противоположность представителям старого институционализма, которые обычно описывали и сравнивали между собой целые правительственные системы, сторонники нового институционализма сосредоточились на институциях, которые являются составными частями политической жизни: избирательных системах, системах налогов и сборов, процессе принятия решений в правительстве, установлениях, касающихся бюджета или формирования политики, отношениях между правительствами разных государств или правилах принятия решений. Такие институции выражаются в образе формальных структур и официальных процедур, а также в

образе молчаливых договоренностей и конвенций, которые переходят границы между организациями – как в рамках публичного сектора, так и вне его. Институты можно считать различающимися в том смысле, что они не могут быть в целом гармонизированными между собой, создавая совокупную целость, представлять собой разрешение желаемых с функциональной точки зрения проблем. Они различаются также в том смысле, что «не олицетворяют различные способы взаимодействия различных личностей и групп по отношению к властным структурам». Институты представляют собой уклад сил, показывая определенный способ деятельности, который включает в себя различных социальных актеров и исключает других. Третий источник внутренней дифференциации связан с тем, что институты никогда не являются полностью замкнутыми «либо целостными». Институциональные правила могут создавать также различные девиации, конформизм, а также стандарты. Они эволюционируют непредсказуемым образом, когда актеры стараются помочь себе в новых или неясных ситуациях, игнорируя существующие правила, или стараются так адаптироваться, чтобы служить частным интересам актеров. Когда доходит до проб целевого изменения институциональных правил, старые и новые правила могут существовать одновременно, управляя интеракциями в разных частях, либо на разных уровнях политической системы.

Литература

1. Сергеева, Е.В. Формирование методологии анализа политических институтов. Автореферат дис... кандидата политических наук. – Саратов, 2006.
2. Olson, M. *The Rise and Decline of Nations*. – New York, 1982.
3. Winter, H.R., Bellows T.J. *Conflict and compromise*. – New York, 1992.

СОВРЕМЕННОЕ СОЦИАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО КАК ФОРМА РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ВЛАСТИ

Т.Е. Новицкая

Становление и закрепление жизненной среды человека в качестве социального пространства происходит в результате социальных отношений. Решающим фактором, задающим базис социально-пространственной организации, являются властные отношения. Весьма удачной в данной связи представляется метафора «форматирования» [1] властью естественного пространства, в результате которого задается его структура и способ осуществления в нем социальных практик. Зонирование социальных практик в пространстве осуществляется, исходя из модели действующей в нем власти. У индивида, существующего в структурированном социальном пространстве, формируется соответствующий габитус, и он вступает в социальные отношения, которые, в свою очередь, определяются актуальной социально-пространственной конфигурацией. Необходимость инкорпорирования новых пространств в уже организованное пространство власти требует или усовершенствования прежних, или использования новых властных механизмов. Базой для конституирования пространства власти может быть не только естественная среда жизнедеятельности человека, но и искусственные образования. При этом важно подчеркнуть, что стратегии, применяемые для «форматирования» этих двух видов пространств, будут различными.

Говоря о современных формах социально-пространственной репрезентации власти, будем исходить из двух ранее разработанных в социальной философии моделей: речь идет о пространстве заключения (М. Фуко), представляющем социальные отношения дисциплинарного общества [2], и пространстве контроля (Ж. Делёз), в котором находят воплощение социальные практики современного общества, маркируемого автором как общество контроля [3].

Если в дисциплинарном обществе наиболее популярным властным механизмом является исключение, то в социальном пространстве общества контроля, фундированном информационно-коммуникационными технологиями, основная стратегия власти – включение. На сегодняш-

ний день относительные доступность и простота в эксплуатации современных технических средств связи позволяют индивиду длительно пребывать в состоянии инклюзии в глобальное коммуникационное пространство. Данная особенность образа жизни современного человека существенно облегчает проникновение механизмов власти в различные сферы его жизни. Одним полюсом этих технологий является тотальная включенность индивидов в пространство власти, другим – столь же тотальный, перманентный контроль, осуществляемый по отношению к ним. Итак, если в дисциплинарном обществе индивиды подвергаются выделению в случаях неких социальных девиаций, то в обществе контроля масштабы выделения поистине грандиозны: в данной ситуации правильнее говорить о включении, поскольку «все население становится выделенным и, следовательно, приуроченным к агрессии власти» [1].

В то же время, существует определенный резерв свободы от почти тотального видения метафорического взгляда власти. Во-первых, технологические способы контроля могут встречать аналогичное – технологическое – сопротивление со стороны тех, кто этому контролю подвергается. Но вследствие интенсивного развития способов контроля при помощи средств сообщения пользователь всегда вполне оправданно может усомниться в достаточности и эффективности применяемых им методов защиты информации. Во-вторых, теоретически существует и более радикальный выход из этой ситуации – отказ от использования современных коммуникационных технологий. Однако такой эскапизм может сделать проблематичной социализацию индивида и существенно затруднить социальные отношения, в которые он вступает.

Тем не менее, допустим, что индивиду тем или иным образом удастся избежать включения в систему электронного контроля. Предполагает ли это его выпадение из структурированного властью социального пространства?

Чтобы ответить на данный вопрос, обратимся к концепциям, согласно которым социальное пространство репрезентируется во множественных одновременно существующих формах. Нас интересуют такие способы воплощения социальных отношений, как пространство регионов (мест) и сетевое пространство. Пространство власти, основанное на действии современных коммуникационных технологий, рассмотрим как сетевое пространство. Наряду с ним существует пространство регионов, которое, несмотря на глобализационные процессы, все еще структурируется как дисциплинарное. Причем в данном случае речь идет не о некой рудиментарной форме организации пространства власти. В контексте пространства мест институты дисциплинарной власти продолжают эффективно функционировать. Более того – технологии, на основе которых выстраивается глобальное коммуникационное пространство, могут регулироваться локально (как, например, Интернет в Беларуси – государством; в данном случае речь идет «о национальных особенностях освоения и использования технологии» [4]).

Трансформации, вызываемые современными глобализационными процессами, происходят в точках пересечения сетевого пространства и пространства регионов. Пространства контроля налагаются на пространства заключения и действуют по принципу взаимного дополнения. В данной связи представляет интерес практика контроля доступа в Интернет в белорусских пунктах коллективного пользования. Контроль осуществляется одновременно с использованием нескольких властных механизмов, репрезентирующих присущие различным моделям власти специфические черты:

1. Обязательное предъявление администратору документа, удостоверяющего личность посетителя (происходит его инкорпорирование в пространство заключения, где он выступает в качестве особым образом классифицированного тела, которое должно быть подвергнуто дисциплинарным практикам).

2. Индивид, как Интернет-пользователь, может подвергаться идентификации и отслеживанию; так, он включается в пространство контроля – систему паролей, дающих доступ к информации.

3. Система видеонаблюдения фиксирует факт его нахождения в этом пространстве, а также его действия; в данном случае стратегия власти носит синтетический характер.

Подводя итог, отметим, что власть, по сути, является продуктивной: она порождает и подвластные объекты, формируя их, исходя из собственных потребностей, и структуру эффек-

тивного управления. Социальное пространство представляет собой форму репрезентации существующих властных технологий. В условиях глобализации отмечается наличие двух тенденций в социально-топологической организации общества: во-первых, происходит формирование глобальной технотрактуры власти как пространства контроля, во-вторых, наблюдается наложение ее властных практик на стратегии дисциплинарной власти, по-прежнему действующей в контексте пространства регионов (мест).

Литература

1. Королев, С.А. Бесконечное пространство. Гео- и социографические образы власти в России [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.philosophy.ru/iphras/library/wpower.html. – Дата доступа: 20.10.2010.
2. Фуко, М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы – М., 1999.
3. Делёз, Ж. Post scriptum к обществам контроля // Переговоры. – СПб., 2004. – С. 226–232.
4. Криволап, А. Виртуализация белорусской власти в Интернете // Russian Cyberspace Journal. – Vol. 1, No. 1. – 2009 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.russian-cyberspace.com/pdf/issue1/Virtualization-of-Belarusian-Power_A-Krivoalap.pdf. – Дата доступа: 26.10.2010.

2.7. ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ: ПРОБЛЕМЫ АДАПТАЦИИ И СТРАТЕГИИ БЕЗОПАСНОСТИ

ТРЕНДЫ ГЛОБАЛЬНОГО МИРА: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

О.В. Плебанек

В настоящее время понятие глобализации уже не вызывает такого ужаса, какой оно вызывало в пору его появления, связанного с тем, что с глобализацией прочно ассоциировалось понятие глобальных проблем. В современной науке в достаточной мере разведены категории «глобальные процессы» и «глобальные проблемы», но не всегда возможно разграничить процесс и тренд, который может оказаться проблемой, а может и не быть проблемой для человечества. Постнеклассический дискурс не только допускает, но и имплицитно предполагает, что на траекторию развития объекта влияет само присутствие познающего субъекта. Поэтому тренд может оказаться проблемой в зависимости от того, каким субъективным значением мы наделяем объективное содержание процесса. Глобализация является системным процессом, который наиболее отчетливо и в первую очередь обнаружил себя в экономической сфере, но в силу того, что глобальные процессы по определению являются системными, они запускают когерентные явления в сферах, непосредственно с экономикой не связанных.

Углубление интеграционных процессов, начало которым было положено в экономической сфере, и детерминированы которые были технологическими факторами, неизбежно порождает целый ряд трендов, имеющих как характер вызовов (в духе Тойнби – источник самоорганизации и развития), так и характер проблем – угроз существованию. Первым и самым очевидным следствием глобализации является вызов существованию архаических и традиционных культур. Получившие популярность в XX в. концепции культурного релятивизма и построенные на их основе модели взаимоотношений с этими обществами не привели ни к формированию адекватного ответа (возникновению новой культурной традиции), ни к разрешению проблемы – сохранению культурной самобытности без социальной ущемленности (своего рода модернизации без модернизации). Архаические культуры могли существовать как самодостаточные на протяжении десятков тысячелетий только как закрытые системы. Столкновение с западной цивилизацией, культурой модерна привело к гуманитарной катастрофе – исчезновению архаических культур и физической гибели этносов. Современный мир опробовал три модели взаимодействия с традиционными обществами: американская (создание резерваций, то есть закрытых систем), советская (попытка модернизации политическими средствами – «с помощью по-

бедившего пролетариата из феодализма в социализм»), скандинавская («этнотуристическая» – интеграция в современное общество на правах экспонатов на государственном содержании).

Глобальные тенденции в экономической сфере имеют непосредственное продолжение в демографии. Первыми (если не считать Мальтуса, который строил свои концепции не на расчетах, а на допущениях) обратили внимание на опасность демографического взрыва участники Римского клуба. Обычно в контексте математической истории графики демографического роста указывают на катастрофически близкое достижение критической точки (гиперболического роста) величины популяции. Даже учитывая резкое снижение рождаемости в индустриальном обществе, только сохраняющийся прирост населения в западном мире должен был привести к катастрофе в самом ближайшем будущем. Современные представления о нелинейном развитии и расчеты численности популяции в макромасштабе позволяют надеяться на так называемые фазовые переходы – резкое снижение численности населения в критических точках [1], которые в истории человечества происходили неоднократно. Но при этом, последствиями этого фазового перехода становилась смена антропологической доминанты – доминирование «африканоидной» популяции, монголоидной или европеоидной. Сокращение рождаемости и снижение численности населения обнаруживается в настоящее время только в западном мире, «черно-желтый» мир в ближайшем будущем, при сохранении тенденции будет доминировать не только численно. В этом контексте жизнь человеческой цивилизации в самом широком смысле этого слова и в самом буквальном смысле зависит от того, как западный мир воспримет этот вызов – как проблему, которую надо решать (и тогда, в силу просто наличия глобального оружия, мир может прекратить свое существование), или как фазовый переход на новый уровень сложности.

Третий тренд глобального мира, вытекающий из распространения новых технологий обеспечения жизни, лежит в когнитивной сфере. Индустриальная технология, требующая рационального познания, подошла к пределу своего развития. Информационная технология связана с иными когнитивными стратегиями, которые после открытия в середине XX в. межполушарной асимметрии принято называть правополушарными, континуальными, холистическими, и которые доминируют в западном мире. Вызов когнитивного перехода – востребованность стратегического, интуитивно – симультанного способа освоения действительности («восточного» типа мышления) и неэффективность в новых условиях рационального, тактического (левополушарного, «западного») типа мышления усилит демографическую доминанту западной популяции и также может стать вызовом и проблемой, которую сообщество вынуждено будет решать [2]. Но содержание когнитивного тренда этим не ограничивается. В отличие от предыдущих эпох, когда социальное неравенство обосновывалось внешними по отношению к человеческой личности факторами (собственность, происхождение и т.д.), в информационную эпоху когнитивное неравенство опирается на естественные основания – обладание врожденными способностями. Такое неравенство труднопреодолимо или вообще принципиально непреодолимо, что может породить социальные катаклизмы, имеющие глобальный характер, так как, в отличие от классовых, религиозных и прочих границ, границы по уровню и качеству интеллекта имеют универсальное распространение.

С глобальным характером информационной технологии связан четвертый антропологический тренд – продолжающаяся биологическая эволюция человека [3]. Общее направление эволюции биоты – все большая цефализация (увеличение роли центральной нервной системы в регулировании функционирования организма) имеет продолжение в эволюции человека. Все больше увеличивается роль человеческой психики в функционировании организма и саморегуляции. Но вместе с тем, нарастает процесс, общий для высших животных – ювенализация вида. Ювенализация вида (увеличение продолжительности социального созревания особи) связана с усложнением среды и необходимостью более продолжительного времени для формирования когнитивной сферы индивида. Эта тенденция обнаруживает себя в распространении все более поздних браков, позднем профессиональном самоопределении уже в настоящее время, феномена, который получил название социальный инфантилизм и т.д. Также продолжается акселерация, эволюционное значение которой антропологам до сих пор неизвестно, но зато эмпириче-

ским фактом является наблюдение серии зависимостей: после некоторого усовершенствования успешный вид захватывает все ниши обитания, а устранение конкурентов приводит к росту физических параметров вида. В свою очередь гигантизм всегда был предшественником гибели биологического вида.

Следующий тренд, связанный с новыми технологиями и распространением их в глобальном масштабе, также лежит в сфере антропологии человека. Успехи биокибернетики и биоэлектроники позволяют решать задачи восстановления функций органов и организма в случае их утраты. Культура в материальном ее аспекте возникла как восполнение организмических недостатков человека (недостаточно сильная мышца, недостаточно острый коготь и т.д.), она же стала средством формирования когнитивной сферы (создание символической системы, в которой осуществляется когнитивная деятельность). Культура, являясь фактором антропогенеза, не может не реализовывать свои функции и дальше. И она создала уже средства не только совершенствования, но и трансформации человеческого вида. Уже существует феномен сращения человека и техногенных органелл и органов. Трендом наступающей эпохи является не только искусственная среда обитания – культура, но и искусственный человек – антропотехнический симбионт или, как его называют в масс медиа, киборг. Возникновение людей, обладающих улучшенными, искусственными свойствами и качествами, может стать для человечества вызовом, продвигающим на новую ступень сложности, или проблемой, которую придется решать.

С имманентным свойством культуры – совершенствоваться, то есть изменять естественные объекты, связан шестой антропологический тренд. Выше уже говорилось, что не прекращается биологическая эволюция человека, причем, с момента возникновения культуры она детерминруется искусственной же средой. Но формируется тренд, который делает искусственной саму эволюцию – формируется направляемая эволюция. Но, если первые идеи совершенствования человеческого тела имели форму евгеники, которая мотивировалась идеалами, лежащими в прошлом (искусственные средства достижения, но естественный канон классической красоты и гуманистический идеал человека), то концепция бодибилдинга уже отстоит от естественных функций человеческого тела (это уже в значительной степени искусственный идеал). Кроме того, уже существует субкультура (пока только в качестве локального феномена) людей, деформирующих естественное строение тела, вживляющих искусственные элементы (это не только пирсинг, но и более серьезные трансформации), воспринимающих тело как конструкт. Как известно, новые тренды всегда первоначально возникают только в форме маргинальных субкультур. Тенденция отношения к человеческому телу от евгеники к бодибилдингу (и бодиарту – искусство на теле) в контексте с антропотехнизацией может стать трендом бодиартинга – формирования неестественного и даже «противоестественного» тела.

Как известно, всякое явление имеет свой аверс и реверс, и всякий процесс, доведенный до своего логического конца, имеет возможность превратиться в свою противоположность. Так принцип гуманизма, сформулированный в эпоху Возрождения, но истоком имеющий античный антропоцентризм, обернулся против человека, разрушив среду обитания. Культура, как система возделывания, совершенствования среды и человека, человеческого духа, может обернуться антропологическим разрывом – разрывом между духом, свободным от телесности и телом, свободным от антропологического содержания.

Литература

1. Курдюмов, С.П. Синергетика – теория самоорганизации: идеи методы, перспективы / С.П. Курдюмов, Г.Г. Малинецкий. – М., 1983.
2. Плебанек, О.В. «Мы-» и «Я-сознание», стили мышления и типы культурного развития / О.В. Плебанек // Материалы международной конференции «Я и Мы. История, психология, перспективы». – СПб., 2002.
3. Рудкевич, Л.А. Тенденции морфо-психологической эволюции человека на современном этапе // Ананьевские чтения: Тезисы научно-практической конференции «Ананьевские чтения – 2000». – СПб., 2000.

ЧЕЛОВЕК В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

О.В. Новикова

Современный человек оказался вовлеченным в глобализационный процесс, потребовавший от него самоопределения в выборе типа социального действия. Ситуация драматичная, поскольку приходится выбирать, по сути, стратегию жизни в условиях возникновения нового мирового порядка, причем выбор придется делать всем – как лидерам, так и аутсайдерам мирового исторического процесса. А это означает, что презумпция утвердившегося в эпоху индустриализма, используя известную классификацию М. Вебера, целерационального социального действия, для которого достижение практического результата является самоценностью, не является самоочевидной.

Тем самым, в условиях современного цивилизационного поворота в жизни общества возникла серьезная дилемма ценностной и целевой рациональности, от решения которой во многом зависит судьба человека в новом мире. Особенно остро эта дилемма стоит перед человеком восточнославянской цивилизации, в оценке действий которого надо учитывать два обстоятельства. С одной стороны, следует принимать в расчет ту огромную роль, которую во все времена в его поступках играли значимые для коллектива и общества ценности и идеалы, и, с другой, – нельзя сбрасывать со счетов то искушение, которое он испытывает, видя осязаемые плоды целерациональности в жизни человека Запада.

Как быть в этой непростой ситуации выбора одного из альтернативных типов социального действия? Рассмотрим более подробно историю вопроса.

Приобретшие в середине XX столетия каноническую форму концепции индустриального общества были пронизаны ощущением близкого завершения очередной стадии цивилизационного развития и, вместе с тем, предчувствием наступления нового ее этапа. В них утверждается представление о кризисе идеологии индустриализма, для которой характерны приоритеты ценностей индивидуализма по отношению к ценностям коллективного образа жизни, формально-правовых связей по отношению к связям интимно-личностным, рассудочности по отношению к искренности, наконец, целерациональности по отношению к ценностной рациональности. Эти ценности сформировали особый тип личности – «экономического человека».

В концепциях постиндустриального общества, в которых в роли основного субъекта социодинамики все чаще рассматривается «постэкономический человек», основным достоянием общества становится коллективный символический капитал. Под ним понимается общественная духовная собственность – моральные ценности и нормы, традиции и обычаи, нравы и мировоззренческие установки, социальные идеалы и другие феномены коллективной памяти и духовной культуры.

Особое место в структуре символического капитала принадлежит знаниям, информации, информационным технологиям, являющимся, по образному определению Э. Тоффлера, «революционным богатством». Но функцию капитала эти феномены начинают выполнять только при наличии двух условий. Во-первых, когда они реально способствуют интеграции людей в коллектив. Иными словами, капиталом они становятся только тогда, когда непосредственно включены в общественно-исторический процесс. Последнее обстоятельство следует специально подчеркнуть, поскольку здесь артикулируется возникшая в древности и ставшая *idée fixe* всей моральной философии: мечта об активном влиянии образа жизни человека в прошлом на качество жизни в настоящем и его возможности в будущем.

Во-вторых, функцию капитала знания и информация начинают выполнять лишь в соответствующей «технологической упаковке», то есть, только будучи внедренными в практику, в частности в производство. Как и любой капитал, символический капитал требует приращения и использования: он должен «работать» на благо собственника – общества.

Однако, если необходимым элементом коллективного символического капитала являются формы духовного опыта, среди которых фундаментальная роль принадлежит социальным мифам, то не означает ли это, что в индустриальном обществе его значение принижалось? Ведь

в нем, по словам М. Вебера, происходит «расколдовывание мира», осуществляется его демистификация и демифологизация и утверждается основанное на калькуляции его рациональное понимание.

Казалось бы, демифологизация общественной жизни – благо и для современного общества, поскольку позволяет индивидам трезво смотреть на мир и достигать прагматических целей кратчайшим путем. Тем не менее, в нем намечается возрождение общечеловеческих идеалов и усиливается борьба за сохранение национально-культурных ценностей. В этом смысле коллективный символический капитал, включающий социально-культурные мифологемы, способствует отстаиванию суверенности бытия самобытных социально-культурных групп как перед прагматизмом «социального атома» – «экономического человека», так и перед унифицирующим влиянием стран-лидеров глобализации.

Что же касается демифологизации и «расколдовывания» мира, то возникают серьезные сомнения в их пользе для общества. Эти сомнения продиктованы историческим опытом человечества, свидетельствующим, что разоблачение социально-культурных мифов, пусть даже с намерениями просвещения народа, чревато демонтажем картины, с помощью которой он ориентируется в действительности и взаимодействует с ней. Более того, поскольку демифологизация картины мира предполагает скепсис по отношению к принятой сообществом системе ценностей, она способна лишить его коллективной социальной памяти, тем самым, нарушив взаимосвязь традиций и новаций как основы культурно-исторического воспроизводства общества в целом.

Однако неужели теоретики «общества модерна», являющиеся проводниками идеологии индустриализма, не видели связь процессов демифологизации и «расколдовывания» мира с падением престижа ценностно-рационального действия и, соответственно, накопленного всем традиционным сообществом коллективного символического капитала? По нашему мнению, конечно, видели, но при этом фиксировали только одну тенденцию, происходящих в индустриальной цивилизации процессов – именно тенденцию формализации и рационализации модернизирующегося общественного сознания.

Однако существовала и другая тенденция, подмеченная В. Беньямином, считавшим вопреки М. Веберу, что XIX столетие, характеризующееся распространением индустриального капитализма, наоборот, еще более «заколдовано» и являет собой «до предела мифологизированную эпоху».

Но это означает, что в индустриальном обществе происходит, по сути, не демифологизация, а ремифологизация реальности: изменение мифологической формы видения мира в интересах определенной части людей. Эти люди начинают эксплуатировать не только труд остальной, причем большей, части общества, присваивая его результаты, но, используя в качестве прикрытия новые мифологемы, присваивают и используют в собственных интересах общее духовное наследие. Именно такой вывод следует из проведенного В. Беньямином анализа ситуации в Европе XIX века, сближающего его точку зрения с позицией представителей Франкфуртской школы социальных исследований. Поэтому использование символического капитала в интересах всего общества можно рассматривать как восстановление не только социальной справедливости и формального равенства экономических возможностей, а шире – как восстановление исторической справедливости и возвращения обществу, а значит каждому его члену, коллективного богатства.

Таким образом, перспективы существования современного человека не связаны с сохранением культа «экономического человека», для которого личные интересы, материальное благополучие и достижение жизненного успеха любой ценой являются приоритетными. В современном мире, в котором отчетливо проявляют себя две тенденции – глобализации и перехода к постиндустриальной цивилизации, возрождается значение коллективного символического капитала и приоритетным вновь становится ценностно-рациональный тип социального действия, а решающим условием исторического прогресса явится развитие не только и не столько информационных, сколько интеллектуальных технологий, напрямую зависящих от человеческого потенциала.

ЧЕЛОВЕК – ВАЖНЕЙШИЙ ФАКТОР ДИНАМИЧНОГО РАЗВИТИЯ СОЦИУМА

Н.И. Губарев

Каждый отрезок времени в историческом развитии человечества имеет свои особенности, на характер которых влияет сочетание множества разнообразных факторов. Отличительным признаком современной эпохи является ускоряющийся темп научно-технического прогресса и возрастание значимости отдельного человека. Успехи науки создали основу для технического прогресса, однако уместно отметить, что качественное приращение знания совершалось как отдельными учеными, так и коллективами. И если вклад, привнесенный в науку отдельным ученым, воспринимается как итог его исследовательской деятельности, неотделимой от присущих ему навыков, опыта и знаний, то результат коллективного творчества (поиска) оценивается в целом. А ведь он складывается из усилий входящих в него индивидов, благодаря которым возникает нечто новое, ранее не существующее. В коллективном творчестве проявляется аккумулированное усилие отдельных индивидов. Говоря иначе, если результат представить как законченную мозаику, то он «строится» из отдельных элементов, обладающих различной конфигурацией и оттенков, цветовая гамма которых определяет его красочность. Уровень подготовки специалистов в коллективе, их творческий потенциал представляет собой человеческий капитал. Аккумулируясь в коллективе, он позволяет продвинуться в решении ряда промежуточных задач для достижения поставленной цели. По сути, технический прогресс неотделим от усилий многих людей и чем сложнее поставленная задача, тем выше требования к уровню подготовки специалистов, задействованных в ее воплощении в конкретную материально существующую техническую новинку. Инновационное развитие, которое в настоящем многие страны ставят приоритетным в их стратегии, также неотделимо от непрерывного накопления человеческого капитала. Темп технического прогресса зависит от накопленного человеческого капитала вообще и капитала отдельного человека в частности. Поэтому по праву теоретические положения Шульца, Коулмана и др. являют собой прорыв в понимании значимости отдельного человека, присущих ему навыков, опыта и знаний.

Ускоренное развитие любой страны неотделимо от оснащения производства новейшей техникой, ставшей воплощением идей многих людей и сопряжено с материальными затратами. Полученная прибыль, по предположению инвестора, должна превышать затраты. Вместе с тем в настоящем практическая реализация ожиданий инвестора сопряжена с решением многих задач, неразрывно связанных с человеческим фактором. Во-первых, обслуживание оборудования требует высокой квалификации работников. А поскольку оно становится с каждым годом все сложнее, то увеличивается время и затраты их подготовки. Во-вторых, даже оснащение производства новейшей техникой и комплектацией кадрами для ее обслуживания не гарантируют высокую прибыль. Необходимо рационально построить структуру производства и организовать его эффективное функционирование. Реализация этой задачи неотделима от грамотного менеджмента, что по сути означает слаженную работу менеджеров, способных оперативно решать многие возникающие проблемы. От накопленного ими опыта и знаний, от человеческого капитала во многом зависит способность привнесенного инвестором материального капитала давать ему прибыль. Многообразие конкретных, подчас специфических и непредвиденных ранее проблем и задач приходится преодолевать за короткий промежуток времени. В-третьих, огромный интеллектуальный капитал, накопленный поколениями, не может быть усвоен индивидом во всем объеме, даже по избранной узкой тематике. Избирательное отношение прерогатива индивида. Селекция информационного потока – важная составляющая в продвижении решения любой задачи.

Возрастающая значимость индивида и присущего ему капитала проявляется не только в производстве товаров и оказании многообразных услуг, но и в движении денежных потоков. Процесс глобализации изменил масштабы товарно-денежных потоков и общую массу ценных бумаг, вращающихся на биржах мира. Мировой экономический кризис, первоначально возникший на фондовом рынке США, показал, с одной стороны, связанность экономик большинства стран, с другой – влияние человеческого фактора. Вовлечение значительной массы населения в

разного рода биржевые институты характерно не только для США, но и других стран мира. Спекуляции на фондовой и валютной биржах стали притягательным способом накоплений без создания какого-либо материального продукта. Активность в виртуальном экономическом поле сопряжено с действиями отдельных игроков, которая через множество самых разнообразных форм оказывает воздействие на реальную экономику. Выстраивая стратегию своей игры на биржах они преследуют свои, подчас корыстные цели, суммарный вектор которых оказывает воздействие на состояние экономической стабильности страны. Необходимо в большей мере концентрировать внимания как экономистов, так и философов на этой особенности современности, способной вызвать не только флуктуации, но и кризис, метастаза которого может быстро распространиться на весь мир. Опасность кризиса кроется не только в чрезмерно активных операциях в виртуальном поле, но и в том, что «котировки акций отражают не доходы, балансы и дивиденды прошлого года, а будущие значения этих параметров и будущую капитализацию, которые нам не известны. Поэтому эти значения относятся не к области знаний, а к области догадок. Догадки же участники рынка строят, основываясь на доступной им информации и своих субъективных представлений» [1, с. 107]. Конечно, можно усомниться в правомерности суждений, однако игроками на биржах выступают представители от транснациональных корпораций. Поскольку ТНК обладают капиталами, соизмеримыми с годовым ВВП отдельных экономически развитых стран Европы и Азии, то возникает потребность в глубоких размышлениях о влиянии человеческого фактора как на состояние экономики стран в частности, так и мирового рынка в целом.

Состояние валютного рынка в значительной мере зависит от устойчивости валют, которые являются резервными в Национальных банках большинства стран. Доллар среди них занимает доминирующее положение и «факт наличия у доллара обозначенного статуса следует учитывать, – считает В.Н. Шимов, – всем государствам при выборе современной антикризисной политики, поскольку нет каких-либо серьезных предпосылок для смещения его в среднесрочной перспективе с пьедестала лидирующей мировой резервной валюты» [2, с. 7].

Ситуация, порожденная возникшим кризисом, который парализовал экономики многих стран мира, детерминирует создание матрицы, содержащей совокупность законодательных актов и нормативных норм. Они должны стать обязательными к исполнению во всех странах. Конечно, координация действий всех участников мирового рынка – архисложная задача, но если не делать последовательных шагов в этом направлении, то частота кризисов возрастет. Преваширование стихийных рыночных сил способно нарушить сложившееся состояние динамической устойчивости. Оптимизм вселяет наметившаяся позитивная роль МВФ, в рамках которой довольно-таки успешно разработаны многие основные положения по регуляции валютно-кредитной политики. Вместе с тем с момента их принятия прошло не одно десятилетие, произошли координальные изменения в мире, а потому явные очертания обретает необходимость их доработки и дополнения.

Поиск инструментария, способного эффективно регулировать товаро-денежные потоки в мировом масштабе – актуальная задача современности. Кризисы снижают уровень жизни подавляющей массы людей. Безусловно, повышение уровня жизни людей на планете вовсе не означает его уравнивание. Вместе с тем явные очертания обретает предпосылка создания в ближайшем будущем благоприятных условий для развития природных способностей каждого отдельного человека, которые при необходимости могут быть направлены на решение стоящих перед обществом задач, различных по сущности и значимости. Реализация потенциала каждого, присущего ему человеческого капитала – это путь к прогрессу общества и сохранению устойчивого его развития.

Литература

1. Сорос, Дж. Открытое общество: Реформируя глобальный капитализм / пер. с англ. – М., 2001.
2. Шимов, В.Н. Мировой финансово-экономический кризис: негативные последствия для Беларуси и пути их преодоления // Белорусский экономический журнал. – 2009. – № 2. – С. 4–12.

НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ И РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО КАПИТАЛА

М.З. Изотов

В последнее время в отечественных обществоведческих кругах часто говорится о человеческом капитале как необходимом ресурсе повышения конкурентоспособности как в целом Казахстана, так и его экономики и всех трудоспособных граждан.

Надо отметить, что в современной научной литературе человеческий капитал рассматривают в узком и широком ракурсах.

В узком смысле одной из форм такого капитала является образование. Здесь человеческим его называют потому, что эта форма становится частью человека, а капиталом является вследствие того, что представляет собой источник будущих удовлетворений или будущих заработков, либо того и другого вместе. *В широком же смысле* человеческий капитал формируется путем инвестиций или (долгосрочных вложений капитала) в человека в виде затрат на образование и подготовку рабочей силы на производстве, на охрану здоровья, миграцию и поиск информации о ценах и доходах.

Что обычно понимается под словом «капитал»? Это, как правило, достаточно внушительный счет в банке, земля, заводы, пароходы, дома, семейные драгоценности – все то, что может принести доход или какие-нибудь иные выгоды в отдаленном будущем, все очень конкретное, понятное и вполне осязаемое.

А можно ли считать время, потраченное на образование, повышение квалификации, переподготовку? Не режет ли слух, когда говорят, что известная коммерческая организация управляет человеческим капиталом, проводя и оплачивая для своих сотрудников тренинги, создавая корпоративную библиотеку, университет и базу знаний? Как можно охарактеризовать расходы родителей на обучение и воспитание своих детей: как затраты, как инвестиции в светлое будущее или как наращивание семейного капитала?

Впервые об этом задумались теоретики-экономисты, подтверждением чего служит «Политическая арифметика» У. Петти и «Богатство народов» Адама Смита. Ближе к нашему времени, а именно во второй половине XX века благодаря двум нобелевским лауреатам Т. Шульцу и Г. Беккеру появляется теория человеческого капитала как один из важных разделов экономического анализа.

Сам термин «человеческий капитал» впервые появился в работах Теодора Шульца, экономиста, интересовавшегося трудным положением слаборазвитых стран. Т. Шульц заявлял, что улучшение благосостояния бедных людей зависело не от земли, техники или их усилий, а скорее от знаний. Он назвал этот качественный аспект экономики «человеческим капиталом». Что касается Г. Беккера, то он создал модель человеческого капитала и издал по этому поводу книгу «Человеческий капитал». Теория человеческого капитала исходит из того положения, что капитал – это некоторый запас благ, который накапливаясь приносит доход благодаря инвестициям. Выделяются следующие виды инвестиций в человеческий капитал:

- расходы на образование – включая общее и специальное, формальное и неформальное, подготовку на рабочем месте;
- расходы на здравоохранение, складывающиеся из расходов на профилактику заболеваний, медицинское обслуживание, диетическое питание, улучшение жилищных условий;
- расходы на мобильность, благодаря которым работники мигрируют из мест с относительно низкой производительностью в места с относительно высокой производительностью.

Как отмечают теоретики человеческого капитала, расходы, увеличивающие производительные качества и характеристики индивида можно рассматривать как инвестиции, так как текущие издержки осуществляются с тем расчетом, что эти затраты будут многократно компенсированы возросшим потоком доходов в будущем.

Итак, что же такое человеческий капитал? Под ним понимается воплощенный в человеке запас способностей, знаний, навыков и мотивов. Формирование человеческого капитала, подобно накоплению физического или финансового капитала, требует отвлечения средств от те-

кущего потребления ради получения дополнительных доходов в будущем. К важнейшим видам инвестиций по формированию и развитию человеческого капитала относят образование, подготовку на производстве, миграцию, информационный поиск, рождение и воспитание детей. Значит, экономисты все-таки незря занимаются такой вроде бы неэкономической темой: человеческое «основное средство» в чем-то подобно учитываемой бухгалтерией материальным активам, также требует совершенствования и расходов на свое содержание. И применение термина инвестиции к затратам на формирование качественно новой рабочей силы способствовало отходу от восприятия этих расходов как потребительских. Данные расходы были признаны как производительные, так как вложения в человека приносят ощутимый долговременный экономический эффект.

Теория человеческого капитала исходит из того положения, что капитал – это некоторый запас благ, который накапливаясь, приносит доход благодаря инвестициям. В основе данной теории лежит идея анализа экономической отдачи от созидательных способностей человека. По мнению теоретиков человеческого капитала, к инвестициям, развивающим созидательные способности индивидов относятся формальное и неформальное образование, подготовка на производстве, медицинские услуги и исследования в области здравоохранения, расходы на оптимизацию миграции, поиск информации о состоянии экономики [1] [2]. Следовательно, теория человеческого капитала предполагает определенную взаимосвязь, например, между уровнем образования, физическим здоровьем, качеством обучения, объемом производственного опыта и заработной платой.

Говоря о бизнесе, можно описать человеческий капитал как комбинацию следующих факторов:

- качества, которые человек привносит в свою работу: ум, энергия, позитивность, надежность, преданность;
- способность человека учиться: одаренность, воображение, творческий характер личности, смекалка («как делать дела»);
- побуждения человека делиться информацией и знаниями: командный дух и ориентация на цели.

С точки зрения философии, люди – единственный элемент, обладающий способностью производить стоимость. Все остальные переменные – деньги и их «родственник» кредит, сырье, заводы, оборудование и энергия – могут предложить лишь инертные потенциалы. По своей природе они ничего не прибавляют и не могут добавить, пока человек, будь это рабочий самой низкой квалификации, искуснейший профессионал или руководитель высшего звена, не использует этот потенциал, заставив его работать.

Чтобы поддержать конкурентоспособную позицию на рынке XXI века, менеджменту придется искать и найти методы, повышающие его информированность о людях. Самое рентабельное и долговременное решение проблемы дефицита талантов – помочь каждому человеку стать более производительным. Это обязывает менеджмент выяснить, как инвестировать в потенциал человеческой производительности. Если в индустриальной эре инструменты производства воздействуют на сырье, то в постиндустриальной – инструменты производства воздействуют на информацию, которая в свою очередь, сообщает нам как и когда менять соответствующие сведения и службы.

В то же время существует опасность в безграничном переводе всего богатства творческого потенциала человека в товарную форму. Об этом пишет Р.С. Моисеев [3]. Он предлагает к обсуждению проблему допустимости распространения терминов, действующих в товарном обороте, на природные объекты и на человека. Ведь при этом происходит опасное сужение понятия. Природный капитал не то же самое, что природа. В обоих этих случаях вне поля зрения и поля ответственности остается часть объекта, которая может бесконтрольно разрушаться.

Исчерпаемость природных ресурсов и экономический кризис постепенно стали выводить на первый план человеческий капитал как главный ресурс развития. В науке формируется концепция «социального государства». В ней вложения в человека (образование, здравоохранение и др.) перестают рассматриваться как издержки экономики, а становятся главным ее содер-

жанием. В социальном государстве функционирует «человек социальный» (вместо «человека экономического» в либеральном).

Однако до сих пор трактовке человеческого капитала в западной экономической науке фактически учитывается лишь одна из его составляющих, характеризующих качества человека как работника. Мы эту составляющую называем интеллектуальным капиталом. Но ведь человек имеет триединую природу: биологическую-социальную-духовную. Соответственно этому необходимо признать и учитывать наличие еще двух составляющих человеческого капитала: унаследованную витальную (характеристика физического здоровья) и приобретенную духовную (характеристика человека как носителя нравственности).

Особенно явно роль человеческого капитала проявила себя в условиях грянувшего глобального финансово-экономического кризиса. Развитие человеческого капитала в Казахстане рассматривается как необходимое условие преодоления данного кризиса. Развитие человеческого потенциала есть расширение возможностей населения, а конкретно сегодня, повышение территориальной мобильности, интенсификация профессиональных переходов и формирование продуктивной ментальности.

Глава казахстанского государства Н.А. Назарбаев исходит из того, что впредь, т.е. в посткризисный период развития Казахстана программы развития человеческого капитала должны быть связаны, с одной стороны, с созданием объективных возможностей и условий для населения, и с другой, должны появиться социальные и территориально-образовательные программы, формирующие современные компетенции, прежде всего, такие как коммуникация, идентификация, самоорганизация.

Без государственной идеологии не может быть управляемого развития в этом архиважном процессе для судьбы нашей страны в XXI веке. Ведь только идеология формулирует цель развития. Данная идеология должна нацелить каждого казахстанца на то, что главной формой богатства страны становится опережающий уровень интеллектуального и духовного развития населения, принимающий форму человеческого капитала и обеспечивающий инновационный процесс в каждой сфере человеческой деятельности. И задача развития человеческого потенциала должна сегодня формулироваться как ключевая государственная задача модернизации целого ряда современных социальных секторов – образования, культуры, здравоохранения, науки, которые рассматриваются, в первую очередь, как сектора капитализации человеческого потенциала Казахстана.

При этом необходимо, на наш взгляд, в развитии человеческого капитала исходить из триединой (биологической – социальной – духовной) природы самого человека. *Человеческий капитал как все внутреннее богатство человека непредставим без духовно-нравственной составляющей сущности человека и его бытия.* Человек укореняется в мир через культуру, в том числе этническую. Значит, духовная культура нации активно участвует в формировании человеческого капитала.

Ядром, центральным звеном национальной идентичности является национальная культура как система духовно-нравственных ценностей той или иной нации. «В мировую культуру каждый народ вносит все самое ценное, неповторимое, что есть у него. В этом плане и казахский народ сделал свой вклад в духовную культуру человечества. Достаточно назвать имена таких мыслителей как Аль-Фараби, Ахмет Яссави, Бухар-жырау, Шортанбай, У. Валиханов, И. Алтынсарин, Абай, Шакарим Кудайбердиев, А. Байтурсынов, С. Торайгыров, С. Сейфуллин, М. Жумабаев, М. Ауэзов и др.» [4].

Согласно великому казахскому философу-поэту XIX века Абаю, человек должен быть воплощением разума и гуманности, трудолюбия и образованности, дружбы и любви. Понимание Абаем человека было неразрывно связано с его этическими воззрениями, где особое место занимает понятия «труд». Трудовую деятельность Абай считал основой духовного становления человека как личности. Он писал в своих «Словах назидания»: «Ум и знания являются плодами трудовой деятельности человека» [5]. Мыслитель был глубоко убежден, что труд облагораживает душу человека, а у людей, не знавших труда, ленивых, чаще всего встречаются дурные наклонности.

Думается, что мысли Абая и других просветителей казахского народа остаются актуальными и по сей день и они в значительной мере могут способствовать формированию и развитию как национального самосознания, так и человеческого капитала в Казахстане, да и в других странах Евразии.

Литература

1. Макконел, К.Р. Экономика: принципы, проблемы и политика. В 2 т. / К.Р. Макконел, С.Л. Брю. – М., 1992. – Т.2.
2. Кендрик, Дж. Совокупный капитал США и его формирование / Дж. Кендрик. – М., 1988.
3. Моисеев, Р.С. К вопросу о теориях «человеческого» и «природного» капиталов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.terrekamchatka.org/publications/article1.htm. – Дата доступа: 01.03.2011.
4. Абдильдин, Ж. Собр. соч. в 5 томах. – Т.5. – Алматы, 2001.
5. Абай. Слова назидания. – Алматы, 2006.

МЕНТАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОГО ИНТЕЛЛЕКТА: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ

Д.В. Полежаев

Как в истории русской философской мысли, так и в европейской философской традиции встречается целый ряд небезынтесных рассуждений, касающихся осмысления интеллектуальных особенностей различных народов и связанных с ними национальных различий. Эти мысли представляются весьма интересными как с точки зрения методологической детерминации феномена менталитета, так и с позиций практико-ориентированных социальных концепций.

Понятием «менталитет» в свое время активно пользовался Э. Дюркгейм, который замечал: «В основе наших суждений имеются известное число существенных понятий, которые управляют нашей умственной жизнью» [2, с. 213]. Это «известное число существенных понятий» создает картину мира и скрепляет единство культурной традиции. Н.Ф. Калина и другие полагают, что «ментальность» или «менталитет» есть современное выражение того, что Э. Дюркгейм называл коллективными представлениями, «participation mystique» [3, с. 10].

Понятие ментальности / менталитета часто используется при анализе общественно-исторических и политических проблем, вопросов развития мировой цивилизации; при рассмотрении национального своеобразия определенной культуры и этнических особенностей ее носителей, при изучении внутреннего, духовного мира человека, его склада ума, мировосприятия и мироощущения.

Появление термина «менталитет» связывают с латинским «mentalis», означающее «образ мыслей, совокупность умственных навыков и духовных установок, присущих отдельным людям и общественной группе». Английское «mentality», означающее «умственное развитие, умонастроение», имеет во французском «mentalité» и в немецком «die Mentalität» известные содержательные пересечения («образ мыслей», «склад ума»). Понятие mens (лат. – ум, рассудок) связано с образом мыслей, уровнем сознания, характерным для определенной группы. Поэтому понятие «менталитет» напрямую связано с понятиями «умственный», «мышление», «образ мыслей», «душевный склад» и т. п.

Однако трудно не согласиться с тем, что зачастую одному и тому же человеку или целому обществу присущи в различных конкретных ситуациях различные ментальные реакции. Например, высоконаучный менталитет может не исключать менталитета достаточно примитивного, проявляемого на обыденно-повседневном уровне человеческой деятельности. Тем более характерен достаточно большой перепад конкретных ментальных реакций, присущих целой социальной группе, нации или обществу. Диапазон перепада ментальных реакций (на уровне поведенческой установки) может быть настолько разительным, что приводит к необходимости парадоксального осмысления внутренних противоречий конкретной ментальной культуры.

Исторически ориентированный менталитет может выражаться в определенных теориях, взглядах и представлениях. В зависимости от конкретных условий культуры исторический менталитет, историческое самосознание могут приобретать различные формы. Такими формами могут быть либо стихийно интуитивные чувствования смысла истории, либо религиозные доктрины, жестко устанавливающие, какой смысл можно увидеть в определенных исторических событиях, либо философско-теоретические построения.

Особенное место в характеристике русского менталитета у П.А. Флоренского занимают понятия, связанные с социальным мышлением и умом: «способ мышления», «склад мыслей», «тип мышления», «строй и стиль мысли», «бытовое непонимание», «мысль обособленных кругов, кружков и единиц», «житейская мысль», «общий разум» и другие [9, с. 25, 30, 56, 69, 109, 219]. Русское видение мира вообще связано в понимании философа с понятием «ум», а народное «мирочувствие» при этом накрепко связывается П.А. Флоренским с «переходами умозрения» [9, с. 168, 198]. При этом здесь не идет речи о том, что мы называем бессознательной составляющей менталитета. Интересно замечание философа, что, описывая русское общество, нельзя не изучать его нечто «более глубокое», которое, может быть, не всегда возможно проследить, рассматривая только внешние проявления объективного духа народа.

Мышление человека – это не случайное приспособление к различным конкретным ситуациям в наличных условиях. А.Н. Леонтьев подметил, что у человека «фаза приготовления», из которой и вырастает его мышление, становится содержанием самостоятельных целенаправленных действий, а впоследствии может становиться и самостоятельной деятельностью, способной превращаться в деятельность, целиком внутреннюю, умственную» [4, с. 288].

Характеризуя интеллектуальные особенности русского народа И.П. Павлов замечает, что «мы не склонны к сосредоточенности, не любим ее, мы даже к ней отрицательно относимся» [7, с. 111]. Об этом может свидетельствовать также наша манера вести споры, чрезвычайно расплывчатые, с постоянным уходом от основной темы. Н.О. Лосский, кстати, также приводит мнение иностранцев о способности русских «беседовать о религии шесть часов подряд» и рассматривает интеллектуальную интуицию (умозрение) русского народа, связанную с его глубокой религиозностью, как способность русских к высшим формам опыта [5, с. 19]. Такого рода полярные оценки нельзя не учитывать при обращении к такому широкому и многоуровневому феномену, как менталитет.

Еще одно качество – стремление к истине – распадается, по мнению И. Павлова, на два акта. Во-первых, любопытство, любознательность. А другая составляющая – это стремление постоянно возвращаться к добытой истине. У нас встречается, прежде всего, первое – это стремление к новизне, любопытство. Но достаточно нам что-либо узнать, и интерес наш этим кончается. Притом, что мы обладаем (в порядке достоинства) большою тягой к познанию мира, у русского народа недостает желаний (либо оно отсутствует вовсе), заняв определенную нишу, закрепиться в ней, не пуская других и не покидая ее самому (впрочем, и здесь возможны исключения). Но в этом прослеживается и известная живость русского ума, которая не может рассматриваться лишь как недостаток.

Внешний аспект русскости подчеркивает В.Ф. Одоевский. Русские, по мнению большинства европейцев, имеют ярко выраженные внешние отличия; при всем нашем региональном многообразии. «Для живописца существуют особенные черты, которые определяют физиономию того или иного народа, и можно нарисовать, например, русское или итальянское лицо, не делая ни с кого портрета», – замечает ученый [6, с. 119]. Это – своего рода «внешность народа», то есть кажущаяся физиологической характеристика. Понятно, что основой национальности, народности русских выступает, в первую очередь, внутреннее содержание «самости», существенное во «времени большой длительности», проявляющееся многообразием «русских характеров в русском народе».

Национальные различия, причины которых мы видим в ментальных особенностях, обозначали в своих работах многие русские философы. Так, например, П.А. Флоренский разграничивает европейские нации по образности ума. Первые – это умы «узкие и сильные», к ним он относит французов и немцев, стремящихся сократить число образов (которые каждый человек

для себя создает в вещах), спаивая необходимо оставшиеся в единую, крепкую, но маловыразительную цепь дедукций. Вторые – умы «широкие и слабые», яркими носителями которых являются англичане, стремящиеся напротив к разнообразию ярких и взаимонезависимых моделей. П.А. Флоренский замечает: «Нам полезнее обратить взор к уму английскому, не терпящему в науке придворной чопорности и условного, задним числом наводимого единства, – к отважной мысли, показывающей себя в незаштукатуренном и неприкрашенном виде, с теми укачками, неувязками, противоречиями и отступлениями, которые свойственны живой, не препарированной умственной деятельности» [9, с. 105–106]. Сравнивая установки научного сознания, П.А. Флоренский весьма примечательно говорит о различной оценке тех или иных исторических фактов, научных результатов носителями исторически разных национальных менталитетов. Конечная оценка зависит, в итоге, от своеобразия стиля национальной мысли [9, с. 109]. Однако, подобного рода замечания относятся не только к сфере действия науки. Это верно в значительной степени и для массового национального сознания в целом.

Понятно, что термин «западный человек» не представляет собой характеристику конкретной личности или, наоборот, всеобъемлющей общности. Это скорее всего условный, в значительной степени произвольный, набор личностных качеств, объясняющийся социально-политическими и иными условиями. Различия в национальных характерах европейских народов, в сравнении в том числе с русским, была подмечена Н.А. Бердяевым: «...между Францией и Германией разница не меньшая и даже большая, чем между Германией и Россией. Классические французы считают мир за Рейном, Германию, Востоком, почти Азией. Цельной европейской культуры не существует...» [1, с. 71].

Национальные черты, фиксированные на определенном историческом отрезке, могут быть представлены как «коренные начала» народа. А.С. Хомяков говорит, что русским присущи «излишний космополитизм, некоторое протестантство мыслей и отчуждение от положительных начал веры и духовного усовершенствования христианского, сопряженные в то же время с отстранением безобразной формальности, равнодушия к человечеству, переходящего почти в ненависть, и какого-то усыпления умственного и духовного, граничащего с еврейским самодовольством и языческой беспечностью» [10, с. 47]. Угадываемые в данном замечании русские черты, встречаются и сегодня в нашем народе. Надо иметь о них определенное представление для того, чтобы знать – с чем важно бороться (или мириться как с необходимым препятствием), а что необходимо развивать как лучшие инстинкты русской души. «Эти-то воспоминания древности неизвестной, – пишет А. С. Хомяков, – но *живущей в нас тайно* (курсив наш – Д. П.), произвели и все хорошее, чем мы можем гордиться» [10, с. 48]. Этот подчеркнутый автором аспект «тайны» обращает нас к ментальному подходу в исследовании социальных феноменов в историческом протяжении.

В заключение приведем замечание Н. Ф. Федорова: «Особенности нашего характера доказывают лишь то, что и славянское племя не составляет исключения в среде народов, что и оно так же не похоже на другие народы, как евреи не были похожи на греков, а греки на римлян... Славянское племя не имеет права претендовать на исключительное положение – оставаться всегда бесцветным, ничего не внести во всемирную историю, хотя такое положение было бы гораздо легче, несравненно покойнее» [8, с. 193]. Это важная для осмысления феномена русского менталитета проблема преемственности идей различных народов и активной «похожести» русского народа на другие в историческом протяжении.

Литература

1. Бердяев, Н.А. Русская идея // Самопознание: соч. – М., Харьков, 1998. – С. 11–248.
2. Дюркгейм, Э. Социология и теория познания: хрестоматия по истории психологии. – М., 1980.
3. Калина, Н.Ф. Лики ментальности и поле политики / Н. Ф. Калина, Е. В. Черный, А. Д. Шоркин. – Киев, 1999.
4. Леонтьев, А.Н. Очерк развития психики // Проблемы развития психики. Изд. 4-е. – М., 1981. – С. 219–349.
5. Лосский, Н.О. Характер русского народа / Репр. воспроизведение изд. 1957 г. – М., 1990. – Кн. 2.

6. Одоевский, В.Ф. Письмо к любителю музыки об опере г. Глинки «Иван Сусанин» (1836) // Музыкальное литературное наследие. – М., 1956. – С. 106–123.
7. Павлов, И.П. О русском уме // Рефлекс свободы. – СПб., 2001. – С. 107–125.
8. Славин, Л. Ударивший в колокол. – М., 1983.
9. Флоренский, П.А. Имена: соч. – М., Харьков, 1998.
10. Хомяков, А.С. О старом и новом // О старом и новом: статьи и очерки / сост., вступ. ст. и коммент. Б.Ф. Егорова. – М., 1988. – С. 42–54.

ПОНЯТИЕ СПРАВЕДЛИВОСТИ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ СЛАВЯНО-РУСОВ

В.А. Зеленовский

«Соблюдение правды более угодно Господу, нежели жертва»

Притч. 21,3

«Высшая и самая резкая характеристическая черта нашего народа – это чувство справедливости и жажда ее»

Ф.М. Достоевский

Одной из самых важных особенностей славяно-русского, как сегодня принято говорить, менталитета является врожденная или наследственная Справедливость. В специальной литературе данное понятие более известно под названием «русская справедливость». Корни ее в нашей многовековой традиции жить в общине, как в единой равноправной семье, где все члены имели равное право голоса и все были равноправными. Чего, кстати, не было на Западе, где община основывалась на кровнородственном базисе и строилась «сверху вниз», т.е. «начальствующий – подчиненный». Это понимал М. Бакунин, который в 1849 г. на Славянском съезде в Праге, «не без влияния славянофилов, – пишет историк, – обозначил узел противоречия трех немецких столиц – Берлина, Вены и Петербурга (так!) славянскому миру. Он верно указал на принципиальное отличие славянской и германской форм управления: у славян, где преобладала территориальная община, оно строилось снизу вверх (что порождало справедливость и равноправие между общинниками – В.З.), а у германцев, с кровнородственной общиной, сверху вниз» [1, с. 218].

В основе славяно-русской идеи справедливости не просто православие, но православие преломленное через вековой русский архетип, словно бы через «сито», пропущенное («процеженное») чрез традиционные русские духовные ценности, сконцентрированные некогда в комплексе древнерусского язычества. Это проявилось и в культе наших местных святых, «возникших как продолжение культа местных родоплеменных богов. Но основным, – указывает исследователь, – языческим элементом в русском православии стал культ Матери Христа – Богородицы, основой которого явился языческий культ Роженицы – жены бога Рода – прародителя славян». Характерно, что сущность нашей русской справедливости рельефно отразили именно православные подвижники и именно русские по национальности. К таковым относится первый русский по национальности глава Русской Православной церкви – митрополит Илларион (40-е гг. XI в.). Его «Слово о Законе и Благодати» исследователи считают «заметным воплощением слияния русского язычества и православного христианства». Анализируя соотношение Ветхого («Закона») и Нового («Благодати»). Заветов, Илларион приходит к выводу об их противоположности и взаимоисключении. Ибо «Благодать» – свобода, а значит правда и справедливость, «Закон» же – рабство, и должен быть заменен справедливостью благодати. Согласно учению Иллариона, именно русский народ Свыше предназначен для распространения Благодати по всему миру.

Эта русская традиция Иллариона развивалась далее другими подвижниками. Главное отличие русского понимания справедливости от западного, повторяем, состояло в том, что по-русски благодетелем не тот, кто только усиленно постится и молится, но кто еще и живет по

правде, то есть трудами своими приносит максимальную пользу людям и обществу. Традицию Иллариона развил «придворный философ Вел. Князя Киевского Святослава, автор книги "Изборник 1076 года" Иван Грешный. Он считал, что настоящая вера прежде всего обязывает служить людям. Исходя из того, что в государстве бедных всегда больше чем богатых, власть должна определять свою политику, исходя из интересов народных масс» [2, с. 5]. Тех же правил придерживался и правитель Киевской Руси Вел. Князь Владимир Мономах, автор известного «Поучения» (1124 г). По его мнению, «чем сильнее власть правителя, тем выше его ответственность перед народом. Поэтому основным принципом власти должна быть Справедливость <...> Мономах отбросил христианский индивидуализм с его идеей личного спасения каждого верующего и его личной ответственности перед Богом, заменив его идеей *общей пользы и общего труда для ее достижения*» [2]. Мысль эту развивал второй после Иллариона русский по национальности глава Русской Церкви середины XII в. Климент Смолятич. В фундаментальном труде «Послание пресвитеру Фоме» он, наряду с прочим, «категорически отвергал идею личного материального обогащения и особенно духовенства».

Последним выдающимся мыслителем средневековой Руси в начале XIII века был Даниил Заточник, который в своем труде «Моление Даниила Заточника» вообще отвергал ту иерархию общества, которая «основана на богатстве и власти», проповедуя пробуждение в человеке «личного начала», всего, что связано с достоинством, правдой и справедливостью. Таковы были «традиции русской мысли, определяющие ход исторического развития русского народа, полученные в наследство от духовно-философской системы русского язычества» [2].

Особое внимание данным вопросам уделил современный московский исследователь Ю.И. Мухин, посвятивший этому несколько своих работ. Русское понимание справедливости или русская идея демократии основана на соборных, христианско-общинных ценностях или нормах: «Самоотверженное служение людям, лишения и смерть ради них – подвиг; пренебрежение к богатству; запрещение воровать; запрещение убивать; отношение к представителям всех национальностей, как к братьям; презрение к предателям». Вплоть до сегодняшнего дня у россиян в крови «ненависть к любому угнетению, к любой форме паразитирования». По глубокому сердечному убеждению славяно-роса, пусть даже не всегда осознанному, «каждый человек – личность и имеет право на то, чтобы его голос и его мнение выслушали и приняли во внимание»; «лично человеку принадлежит только то, что он сделал сам, заслужил у верховной власти или купил на честно заработанные деньги, все остальное принадлежит обществу»; «землю ты не делал, ее создал Бог. Поэтому идея личной собственности на землю для русских была крамольной» [3, с. 299–302]. «И земля да не продается. Моя бо есть земля», – говорит Отец Небесный (Кн. Левит 25,23).

Реально, повторяем, все эти принципы были воплощены в жизнедеятельности русской общины. «Община, – писал К.С. Аксаков, – есть союз людей, отказывающихся от своего эгоизма, от личности своей, и являющих общее согласие: это действие любви, высокое действие Христианское. Община представляет таким образом нравственный хор, и как в хоре не теряется голос, но, подчиняясь общему строю, слышится в согласии всех голосов, так и в общине не теряется личность» [4, с. 13]. Позже, правда, исконные наши принципы русской справедливости намеренно и ненамеренно подвергались разрушению по вине нерадивых правителей, по вине нарождающейся в России буржуазии и царской бюрократии; затем, будучи с большим трудом восстановлены народом под руководством И.В. Сталина, они (начиная с времени правления Хрущева) постепенно и целенаправленно искажались, вплоть до их ликвидации – на формально-официальном, но отнюдь не на духовно-подсознательном уровне – после развала СССР.

Научное обоснование принципа русской справедливости впервые было дано такими нашими гениями, как И.Т. Посошков и М.В. Ломоносов. Иван Тихонович Посошков (1652–1726), первый русский экономист, по сути, и первый экономист в мире, сумел создать в 1724 г. «полное учение о богатстве как вещественном, так и невещественном – *правде*». Именно правда является, по Посошкову, «клеточкой и инструментом национальной модели хозяйственной системы России – домостроительстве». Как у Посошкова, так и у Ломоносова «исправление неисправ» относилось прежде всего к «духовной сфере и к сфере человеческой жизнедеятельности»,

т.е. тех институтов, «где создается невещественное богатство – правда: это духовенство, воинство, судейство». Излагая свое понимание обязанностей духовенства, М.В. Ломоносов писал: «Ежели надлежащим образом духовенство должность свою исполнять будет, то благосостояние общества несравненно и паче чаяния возвысится, затем что, когда добрые нравы в народе через учение и вкоренение страха (Божия – В.З.) усилятся, меньше будет преступлений, меньше челобитья, меньше ябедников, меньше затруднений в судах и меньше законов. Хорошо давать законы, ежели их исполнять кому». Рост вещественного богатства и Посошков и Ломоносов ставили в прямую зависимость от «роста невещественного богатства – правды, как истины во благе, истины в деле, истины в образе; справедливости» (см.: [5, с. 10]). Любовь к правде, справедливости, истине, к добру, как таковым, или, иначе говоря, приоритет совести, каковую русский человек всегда ставил выше писаного закона: «Мы – заряженные совестью, в каждом Стеньке – Святой Серафим!» (М. Волошин). Народные массы, говорил Л.Н. Толстой, руководствуются в своей жизни совестью, русские подчиняются законам, но не руководствуются ими, «совесть у нас занимает то место, которое на Западе принадлежит закону». Это отражено во многих наших пословицах и поговорках, собранных В.И. Далем и др.: «Совесть без зубов, а загрызет»; «Добрая совесть – глаз Божий»; «Доброму Бог помогает»; «За добро Бог плательщик»; «Не хвались родителями, хвались добродетелями»; «Любящих и Бог любит»; «Доброму везде добро»; «Муж праведен везде ликует»; «Сам потерпи, а другого не обидь»; «Добрый человек в добре проживет век»; «Доброму человеку – что день, то и праздник». Все это сопряжено в народном сознании с тем идеалом «Святой Руси», который В.С. Соловьев называл «нравственно-религиозным».

Литература

1. Кузьмин, А.Г. Облик современного норманизма // Сборник Русского Исторического Общества. Т. 8 (156). «Антинорманизм». – М., 2003.
2. Колонтаев, К.В. «Язычники» «Дуэль» // Газета борьбы общественных идей. – М., 2000 г. – № 5 (148).
3. Мухин, Ю. Власть над властью. – М., 2007.
4. Аксаков, К.С. Краткий исторический очерк Земских Соборов // «Русский Вестник». – № 17. – 22–29 апреля 1992.
5. Юдина, Т.Н. Апостол русской науки и веры. 240-летию памяти М.В. Ломоносова и 250-летию Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова посвящается // «Русский Вестник». – 2005. – № 24.

ОБРАЗЫ ВЕРХОВНЫХ БОЖЕСТВ КАК ПРОЕКЦИИ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ ДРЕВНИХ СЛАВЯН О ВЛАСТИ

Т.В. Чернявская

Языческие (политеистические) представления вырабатываются в таких социально-исторических условиях деятельности, как земледелие и животноводство, которые приспособлены к существующим в данной местности природным циклам. Поскольку язычество органически связывает аграрное сообщество со средой его жизнедеятельности, оно сохраняется в аграрных районах неизменным, даже при доминировании универсальных (монотеистических) религий города.

Образы языческих божеств формируются и развиваются в человеческой культуре как проекции ряда ведущих архетипов, в том числе архетипов отношения к власти. Опыт восприятия власти, сложившийся у определенных общин, находят свое отражение в представлениях о верховных божествах как наиболее властных фигурах высшего пантеона. Поэтому анализ верховных божеств позволяет раскрыть соответствующие архетипы власти в данном обществе.

На славянских территориях существовало два божества, которые могут быть выделены в качестве верховных: Перун и Велес. Об этом можно заключить из письменных источников, например клятв киевского посольства в Византии от 911 года. Поскольку клятва подразумевала

упоминание наиболее значимых и общих (не отдельного племени) божеств, то можно заключить, что у славян представление о верховной власти также было сдвоенным и отражалось в образах Перуна и Велеса.

Перун – языческий славянский бог-громовик, известный во всей индоевропейской традиции. Упоминается у балтов, восточных и южных славян. Его культ по данным В.В. Иванова и В.Н. Топорова берет начало с конца третьего тысячелетия до нашей эры в верованиях индоариев. Для восточных славян Перун представлял гром, оплодотворяющие тучи, военное нашествие, агрессию, молнию, бурю. Из чего можно заключить о его небесном положении и покровительстве воинам. Е.В. Аничков, Ф.Е. Корш ассоциируют его со скандинавской дружиной и представляют чуждым местному населению. Соотношение представлений о власти и символизация их черт может быть выражено посредством следующей схемы.

Характеристики божества	Позиция власти
Небесный, отдаленный бог	Далекость, чуждость простому общиннику, оторванность от народа
Связанность с грозой, молниями и непредвиденными атмосферными явлениями	Стихийность, непредсказуемость, аффективность решений, не поддающихся пониманию
Функция благодатного священного дождя	Возможность ситуативной милости и щедрости
Необходимость осуществления кровавых жертвоприношений	Воинственность, жестокость, кровавость и агрессия

В условиях особой внутренней политики Киева его культ был обязательным для всех племен, насаждался зачастую насильственно, хотя и существовал впоследствии наравне с культурами других божеств, что может быть показано через внутриобщинный регламент жертвоприношений.

Велес – языческий славянский бог-скотник, широко представленный в славянской традиции. Наиболее часто встречается на балтийских и северных славянских территориях. Свое развитие получает, как божество охоты. Среди других сфер влияния Велеса упоминаются: богатство, скотоводство, плодovitость, inferнальный мир, культы медведя и предков, лес, поддержание мира\гармонии, песнопение. Символикой данного божества являются шкуры лесных зверей, рог, фаллос, пастушья и охотничья рогатины, медведь и бык. В системе почитания используются бескровные подношения в основном через кормление божественных животных и самого бога. Соответственно, можно указать следующее соотношение образа божества и символов власти:

Характеристики божества	Позиция власти
Земной бог, связанность с культом предков	Близость к народу, характеристики общинности и наследственности
Функции сохранения и приумножения богатств	Постоянство, ориентированность на традицию и благосостояние
Связанность с земледельческими и животноводческими циклами	Выраженное в цикличности и строгой обусловленности представление о воздаянии и возмездии в соответствии с приложенными силами
Бескровные подношения, через кормление ритуальных животных	Лояльность, мягкость осуществления полномочий

Различие описанных образов власти, может быть трактовано как внутренняя антитеза одного божества (архетипа), как его двуликость. Однако против этого свидетельствуют особенности территориального, функционального и иерархического положения представленных божеств. Поскольку в их отношениях не видно ярко выраженной иерархии ни по статусу (уравнивание количества и качества жертвоприношений), ни по почитателям (обоим божествам поклонялись все представители общины), ни территориально (нет районированности культов),

то ни одно из этих двух божеств не может претендовать на полное отражение всех властных отношений.

Их взаимодействие, выраженное в мифах, поверьях, пословицах, обрядах отражает представления людей о взаимодействии различных типов власти, их нераздельности и в то же время неслиянности. Наравне с укоренением изложенных стереотипов понимания власти формируются способы наиболее эффективного ее осуществления и восприятия. Эти способы сохраняются в менталитете представленных народностей и продолжают функционировать не только в аграрных районах, что обуславливается притоком носителей аграрного сознания в промышленные центры – города. В связи с этим осуществление власти при другом, не амбивалентном типе управления может оказаться малоэффективным.

Литература

1. Аничков, Е.В. Язычество и Древняя Русь / Послесл. В.Я. Петрухина; Репр. изд. – СПб., 2003.
2. Беларуская міфалогія: Энцыклапед. слоўн. / С. Санько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч і інш. – Мінск, 2004.
3. Корш, Ф.Е. Владимировы боги. – Харьков, 1908.
4. Кривошеев, Ю.В. Религия восточных славян накануне крещения Руси. – Л., 1988.
5. Нидерле, Л. Славянские древности / Пер. с чеш. Т. Ковалевой и М. Третьякова. Редакция А.Л. Монгайта. – М., 1956.
6. Пропп, В.Я. Морфология [волшебной] сказки / сост., науч. ред. текстов, коммент. И.В. Пешкова. – М., 1998.
7. Рыбаков, Б.А. Язычество древних славян. – М., 2002.
8. Тайлор, Э.Б. Миф и обряд в первобытной культуре / пер. с англ. Д.А. Королчевского. – Смоленск, 2000.
9. Фрэзер, Д.Д. Золотая ветвь. Исслед. магии и религии / Пер. с англ. М.К. Рыклина. – М., Назрань, 1998.

РОЛЬ СОЦИАЛЬНЫХ ПРАКТИК В ФОРМИРОВАНИИ САМОСОЗНАНИЯ

Н.С. Ильюшенко

Современное общество характеризуется сложностью, неустойчивостью развития, противоречивостью происходящих в нем процессов, что актуализирует интерес к прогностическим построениям, ориентированным на выход из сложившихся кризисных ситуаций. Решение ряда сложных проблем современности во многом зависит от трансформации самосознания каждого конкретного индивида, поскольку причины глобальных проблем не в последнюю очередь коренятся в представлениях человека о самом себе. Однако становление и развитие самосознания всегда осуществляется в конкретном историческом и социально-культурном контексте. Анализ конституирующего влияния социальных практик на самосознание позволит, во-первых, глубже понять сам процесс формирования индивидом образа самого себя, его представлений о себе как самостождественной личности, и, во-вторых, позволит наметить направления необходимых социальных трансформаций для выхода из сложившейся кризисной ситуации.

Понятие социальной практики сегодня достаточно широко используется в различных сферах гуманитарного знания: философии, социологии, психологии, антропологии, истории, политической теории, теории языка. С одной стороны такое широкое употребление понятия социальных практик возводит его в статус общеметодологического средства анализа феноменов различной природы, с другой же стороны, каждый раздел знания вносит свои нюансы в понимание данного термина, что ставит вопрос о необходимости осуществления определенных концептуальных прояснений.

В истории социально-гуманитарного знания сложилось несколько подходов к определению и интерпретации социальной практики и, следовательно, к оценке ее роли в формировании самосознания.

Понимание социальной практики как совокупности социальных действий индивидов было предложено классиками социологической мысли М. Вебером и Т. Парсонсом.

Социальное действие трактовалось М. Вебером как действие, ориентированное на мотивы других людей. Для такого действия обязательными характеристиками выступали осознанная мотивация и ориентация на других. Без первой характеристики, согласно М. Веберу, нельзя говорить о действии, без второй – называть это действие социальным [2, с. 602–603]. Тот факт, что М. Вебер рассматривает осознанность и осмысленность в качестве источника социального действия, указывает на понимание им связи между социальными практиками и процессом формирования самосознания. Однако М. Вебер в своей теории рассматривает лишь одну сторону диалектической связи существующей между социальной практикой и самосознанием индивида, говоря об обусловленности социальной практики процедурами смыслонаделения, осуществляющимися в сознании определенной личности. Анализу обратной зависимости влияния социальных взаимодействий на формирование оценок личности других и себя самой М. Вебер внимания практически не уделяет. Однако значимым выступает тот факт, что исследователь видит в ценностях, которыми личность наделяет свои действия и действия других людей, лишь историческое образование, не имеющее ничего общего с вечными истинами, этическими заповедями, субстанциальными основаниями культуры.

По сути, и М. Вебер, и развивавший его идеи Т. Парсонс исследовали социальные практики как социальные действия, обусловленные спецификой самосознания индивидов, их мотивами, ценностными структурами.

Значимый вклад в прояснение понятия социальной практики и осмысление ее роли в процессе формирования самосознания внес структурализм.

Согласно П. Бурдьё, практика – «это все то, что социальный агент делает сам и с чем он встречается в социальном мире» [1, с. 552]. Функционирование общества исследователь связывает с функционированием системы социальных практик. Поскольку человек является человеком, только будучи включен в общество и в нем социализирован, то каждый индивид в зависимости от степени своей интегрированности в социум, испытывает на себе воздействие социальных практик. Само существование социальных практик, по мнению П. Бурдьё, немислимо без интериоризации их в сознании субъектов. Таким образом, исследователь стоит на позиции, согласно которой, с одной стороны, социальные агенты формируют социальные практики (поскольку действуют из определенных мотивов), с другой стороны, социальные практики оказывают детерминирующее воздействие на социальных агентов, укореняясь в их внутренние личностные структуры (формируя эти мотивы).

Также весомый вклад в описание роли социальных практик в формировании самосознания внесли представители социального конструкционизма. Не являясь единым течением, термин «конструкционизм» объединяет в себе целый ряд подходов, среди которых: дискурс-анализ, этнометодология, рефлексивная этнография, постструктурализм, социокультурная психология, символический интеракционизм, нарратология, нарративная психология [4, с. 168]. Характеристикой, позволяющей объединить столь разнородные направления под одним названием, является общее для всех стремление выявить социальную детерминированность тех феноменов, на который направлен исследовательский интерес.

В рамках конструкционизма социальная практика понимается как то, что определяет все представления человека о мире и самом себе. Человек в социальном конструкционизме понимается как продукт определенной культурной и исторической среды, социального контекста, в котором он живет и действует. Согласно мнению одного из теоретиков конструкционизма К. Джерджена, все наши представления, посредством которых мы достигаем понимания мира и себя самих, являются социальными артефактами, продуктами исторически и культурно определяемых взаимообменов между людьми [3, с. 32]. Степень, в которой конкретное понимание мира или себя поддерживается во времени, зависит не от объективной валидности (истинности) этого понимания, но от исторических трансформаций социальных практик. Поскольку социальные практики всегда выступают следствием тех языковых практик, которые имеют место у конкретных людей внутри конкретных групп в процессе непосредственного социального взаимодействия людей между собой, постольку язык для представителей конструкционизма выступает основным предметом анализа.

Таким образом, конструкционизм рассматривает социальные практики как такого рода социальные взаимодействия, которые формируются в языке и функционируют в нем, конституируя одну или несколько культурных традиций, задающих «значения» тем или иным явлениям для индивида, и выступающих основанием формирования его самосознания, обретения им идентичности в качестве человека с присущим ему набором ценностей, идеалов, интересов.

Несмотря на то, что представители конструкционизма проделали серьезную и основательную работу по выявлению социальной обусловленности самосознания, ими же был поставлен ряд вопросов, на которые еще только предстоит дать ответ. Одним из них является вопрос о возможности и основаниях целостного самосознания, интеграции различных образов себя у индивида, включенного в целый ряд разнообразных, часто конфликтующих между собой социальных практик. Решения требует также проблема обнаружения тех социальных механизмов, которые бы способствовали установлению эффективного диалога между людьми, носителями различных моделей идентичности и самосознания, повышению толерантности в межгрупповом и межличностном взаимодействии.

Литература

1. Бурдые, П. Практический смысл / пер с фр. А.Т. Бикбова [и др.]. – СПб., 2001.
2. Вебер, М. Основные социологические понятия / Пер. с нем. М.И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990.
3. Джерджен, К.Дж. Социальный конструкционизм: знание и практика. – Минск, 2003.
4. Труфанова, Е.О. Единство и множественность Я. – М., 2010.

ТРАДИЦИИ И СОЦИАЛИЗАЦИЯ ЛИЧНОСТИ

М.А. Абрамова

В условиях трансформации современного общества России, которая характеризуется инверсией базовых принципов социальной организации общества и усилением дезадаптивных процессов, становится актуальным исследование проблемы интеграции развивающейся личности в социокультурный контекст. Социокультурная адаптация выступает как процесс активного приспособления человека к условиям социальной среды, в результате которого происходит принятие целей, норм группы, социальных ролей и других характеристик социальной среды. Характер и результаты адаптационного процесса будут зависеть от многих факторов, которые принято подразделять на три группы: макрофакторы, мезофакторы, микрофакторы. И все три группы факторов пронизывает единый – система ценностей личности. В.Г. Морогин определяет индивидуальную систему ценностей как ценностно-потребностную сферу личности [6], что представляет собой уникальную иерархическую систему индивидуальных потребностей, сформированную под влиянием системы общественных ценностей и упорядоченную структурой архетипических ценностных матриц. Детерминация личности происходит через усвоение в процессе социализации системы общественных ценностей, но в динамической конкуренции с ее организатором – архетипической системой ценностей [11, с. 115–118] представленной в культуре общества и являющейся основой для построения «картины мира» как общественной, так и личностной.

Термин «картина мира», возникший в рамках естественнонаучного знания (Г. Герц, М. Планк), отражает тенденцию к системной организации и к синтезу имеющегося знания. О. Шпенглер, В. Дильтей, М. Хайдеггер подчеркивают систематизирующие принципы данного понятия, выделяя, прежде всего, иерархию ценностей, норм, значимых для определенной культуры и их носителей. Структура картины мира как некой модели действительности представлена в работах Л. Витгенштейна. В тоже время целостность как одна из характеристик данного понятия отражена в трудах М. Вебера, Э. Фромма, К. Юнга и др. В настоящее время интерес к изучению картины мира личности, этнической группы обусловлен усилением социокультурных

аспектов исследований проблем коллективного сознания и коллективных представлений, на которые обратил внимание еще Э. Дюркгейм. В рамках культурологического подхода в контексте нашего исследования представляют интерес изучение адаптивного характера константных элементов картины мира (С.В. Лурье), и психологические концепции (К. Юнг, Э. Фромм). Нередко понятие «картина мира» используется как синоним понятия «мировоззрение», таким образом, происходит синтез опыта и ценностно-нормативной системы человека, что приводит к созданию своеобразной ментальной карты, которая ориентирует его в событиях реальной жизни [10, с. 38]. Среди факторов влияющих на формирование картины мира личности в глобализирующемся мире одно из важнейших мест занимают система образования и СМИ (масс-медиа средства). Индивидуальная картина мира наполняется смыслами в процессе освоения личностью определенных символов, знаков, моделей обусловленных психосемантическим пространством развития индивида.

Личность, попадая с рождения в определенное семантическое пространство, находится постоянно под воздействием различных знаков, символов, как отражающих различные системы ценностей конкретных социальных групп, всего общества в целом, так и требующих постоянного познания, усвоения и интерпретации для коррекции и выбора наиболее рациональной модели поведения в конкретной ситуации и для конкретной группы людей. Анализ процесса формирования психосемантического пространства личности в рамках возрастной психологии позволил выявить особенности восприятия информации человеком на разных этапах взросления. Так по мере развития индивид переходит от этапа накопления опыта по восприятию образов, знаков к этапу усложнения, подкрепления и выстраивания новых смысловых цепочек на основе информации, в том числе предоставляемой СМИ, что позволяет корректировать сформировавшуюся картину мира, обусловленную этническим мировоззрением личности. Ядром данной картины мира является «национальная языковая картина мира» (О.А. Корнилов). Национальная языковая картина мира определяет не только логико-понятийный компонент языкового сознания, но и его эмоционально-оценочный и нравственно-ценностный компоненты [9, с. 249]. Таким образом, формирование личности в рамках национальной культуры во многом определяется национальной языковой картиной мира и в частности тем семантическим пространством, в котором индивид оказывается с детства, в том числе сформированным и масс-медиа средствами.

Человек сопоставляя, расширяя свои представления об окружающем мире и совершенствуя процесс отображения реальности, формирует свое индивидуальное психосемантическое пространство, которое является динамичным и находится под влиянием, как изменяющейся картины мира самого человека, так и изменяющей системы общественных ценностей транслируемых через различные средства массовой информации, образование и семью, которая также формирует свое индивидуальное психосемантическое пространство. В работах К. Гирца, который использовал понятие культуры в разных значениях: как «исторически устойчивый образ значений, воплощенный в символах», как «набор контрольных механизмов» – своеобразную программу для контроля за человеческим поведением, являющимся предельно пластичным обосновывается семиотический подход к изучению культуры. «Концепция культуры, которой я придерживаюсь», – писал К. Гирц, – «является по существу семиотической. Разделяя точку зрения Макса Вебера, согласно которой человек – это животное, висящее на сотканной им самим паутине смыслов, я принимаю культуру за эту паутину, а ее анализ – за дело науки не экспериментальной, занятой поисками законов, но интерпретативной, занятой поисками значений» [2, с. 11].

Сложнее всего адаптироваться к этой быстро меняющейся и нестабильной жизни молодому поколению, перед которым стоят задачи получения общего и профессионального образования, выбора места работы и жительства, получения жилья, создания семьи, поиска своего места в полиэтничном и поликультурном сообществе. И тут одним из древнейших механизмов социокультурной адаптации, выражающий момент преемственности и устойчивости как в социализации, так и в инкультурации при передаче социального и культурного наследия от поколения к поколению становится традиция. Традиции включают в себя объекты (материальные и

духовные ценности), процессы и способы социокультурного наследования. «В качестве традиции выступают определенные культурные образцы, институты, нормы, ценности, идеи, обычаи, обряды, стили и т.д.» [4].

Проблема традиций, особенно в контексте ее взаимосвязи с инновациями и различными формами модернизации в постсоветской России («шоковая терапия», «разумный консерватизм»), является сложной и остро политической (см. подробнее: [1, с. 925–932]. «В сущности, речь идет о соперничестве за утверждение определенных ценностей и культурных образцов, которые имеют традиционное и инновационное измерение, – отмечает А.Б. Гофман, руководитель исследовательского проекта РГНФ «Традиции и инновации в постсоветской России. Культурные особенности взаимодействие, динамика» – Борьба за прошлое становится составной частью борьбы за настоящее и будущее» [3, с. 109]. По его мнению, «одним из аспектов рефлексивной модернизации в российском обществе сегодня должна стать *рефлексивная традиционность* предполагающая постоянное осмысление и анализ роли традиций и традиционности, их взаимодействие с инновационными процессами, понимание их сложности и неоднозначности» [3, с. 110]. Одной из форм такой традиционности выступает социокультурный неотрадиционализм, который «представляет собой взаимообусловленный процесс, с одной стороны, непрерывного воспроизводства традиции, с другой – ее адаптации к современным условиям за счет инкорпорации новаций» [5, с. 166]. Выявление значимости традиции в современных условиях совпадает с выводом У. Найссера о том, что люди могут вести себя адаптивно в ситуациях, допускающих только ограниченное число вариантов поведения [7, с. 194]. При неограниченном выборе вариантов поведения, выбор оптимального становится невозможным, в результате чего наступает состояние дезадаптированности [8, с. 3]. Традиция, таким образом, ограничивая количество «правильных» выборов создает благоприятные возможности для адаптации личности в современных условиях и становится одним из механизмов социализации и инкультурации личности.

Литература

1. Абрамова, М.А. Роль традиций в социокультурной адаптации молодежи / М.А. Абрамова, В.Г. Костюк // Регионы России для устойчивого развития: образование и культура народов Российской Федерации: Материалы международной научно-практической конференции, Новосибирск 15–27 марта 2010 г. – Новосибирск, 2010.
2. Гирц, К. Интерпретация культур. – М., 2004.
3. Гофман, А.Б. Традиции и инновации в постсоветской России: культурные особенности, взаимодействия, динамика // Вестник РГНФ. – 2008. – № 4. – С. 109.
4. Культурологическая энциклопедия: в 2-х т. – Т. 2. – М., 2007.
5. Мадюкова, С.А. Социокультурный неотрадиционализм в обрядах жизненного цикла (на примере женщин тюркских этносов Южной Сибири). Дис... канд. филос. н. – Новосибирск, 2008.
6. Морогин, В.Г. Ценностно-потребностная сфера личности. – Томск, 2003.
7. Найссер, У. Познание и реальность. – М., 1981.
8. Налчаджян, А.А. Психологическая адаптация: механизмы и стратегии. – М., 2010.
9. Розум, С.И. Психология социализации и социальной адаптации человека. – СПб., 2006.
10. Холтон, Дж. Что такое «антинаука»? // Вопросы философии. – 1992. – № 2.
11. Языков К.Г. Психосемантические пространства ценностей личности при нарушении психического здоровья // Вестник ТГПУ. – 2006. – Выпуск 2 (53).

СПЕЦИФИКА ДИНАМИКИ ИДЕНТИЧНОСТИ СУБЪЕКТА В СОВРЕМЕННЫХ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ УСЛОВИЯХ

А.Э. Саликов

Национально-культурный тип в условиях развертывания глобальных интеграционных процессов объективно представляет собой открытую систему культурного обмена. Современные глобальные процессы в проекции на культуры национальных типов характеризуются: уси-

лением влияния отдельных культур, насыщением институтов трансляции унифицированными инокультурными текстами, столкновением полярно противоположных ценностных систем, диспропорциями культурного диалога, обострением противоречий в культурном развитии, снижением морально-этических критериев глобальных текстов, сужением сферы использования самобытных образцов профессионального и народного творчества, переориентацией субъектов-носителей на глобальные инокультурные потоки в ущерб национально ориентированным.

Индивидуальная идентичность субъекта, как «отождествление человеком самого себя (частично осознаваемое, частично неосознаваемое) с теми или иными типологическими категориями (социальным статусом, полом, возрастом, ролью, образцом, нормой, группой, культурой и т.п.)» [1, с. 238], находится в определенной зависимости от характера глобальных процессов. Это обращает нас к рассмотрению некоторых аспектов динамики идентичности субъекта в современных социокультурных условиях.

В сущностном отношении выделяется три взаимодополняющих уровня культуры, на которых может фиксироваться идентичность субъекта. Это индивидуальная культура, культура общности (субкультура), культура национально-культурного типа. Соответственно можно выделить следующие уровни культурной идентичности: личная идентичность, социальная идентичность, национально-культурная идентичность. По мнению ООН, люди могут самоопределяться по признаку гражданства, пола, расы, языка, политической принадлежности, религии, профессии, месту проживания, спортивным увлечениям, музыкальным вкусам, литературным пристрастиям, гастрономическим предпочтениям и т. д. [2, с. 3].

Идентичность субъекта проявляется на уровне культурных универсалий. В аксиосфере проблема динамики идентичности лежит в области взаимодействия ценностных систем, так как «в эпохи, когда прежняя система базисных ценностей изменяется, возникает проблема самоидентификаций (возникают вопросы: "Кто мы?", "Что нас объединяет?" и т.п.)» [3, с. 69].

Представляя результат процессов адаптации и идентификации субъекта-носителя в противоречивых культурных реалиях реального культуротворческого процесса, идентичность фиксируется на уровне надбиологических программ деятельности.

Идентичность семиотически выражена. Формирование индивидуальной идентичности отражает особенности взаимодействия семиотических систем в рамках национально-культурного типа. Здесь в качестве важных критериев формирования национально-культурной идентичности выделим: представленность репрезентативных текстов культуры на уровне институтов трансляции социально-культурного опыта; погружение субъекта носителя культуры в самобытные семиотические структуры; принятие своеобразных программ деятельности, освоение языков культуры.

Идентичность представляет собой динамичную систему, одновременно процесс и результат идентификационных процессов на уровне субъектов-носителей. Личность формируется во взаимодействии с внешним и внутренним семиотическим окружением. Следовательно, на культурную идентичность субъекта оказывают влияние два взаимосвязанных и взаимозависимых процесса: идентификация субъекта-носителя в рамках традиционных институтов трансляции социокультурного опыта и взаимодействие с внешними инокультурными потоками. Национально-культурная среда в проекции на идентичность субъекта транслирует преимущественно традиционные, аутентичные тексты культуры. Формирование индивидуальных культурных программ деятельности на уровне профессиональных институтов трансляции социокультурного опыта (печать, радио, телевидение) в глобальных условиях зависит от модусов взаимодействия. В условиях культурного плюрализма коммуникативное пространство стало тематическим и индивидуализированным. Это позволяет субъектам самостоятельно формировать культурную среду, а идентичность объективно становится результатом индивидуального выбора.

Культура национального типа находится в диалогическом межкультурном взаимодействии. С точки зрения диалогического подхода она может быть представлена как форма взаимного общения культур. Национальная культура становится полноценным диалогическим пространством тогда, когда насыщена произведениями, ведущими диалог между аутентичными текстами и субъектом-носителем. Произведения культуры, как семиотическая система вовлека-

ет субъекта в процесс сотворчества порождая новые контексты [4, с. 207]. Диалог культур предполагает некоторую напряженность культурных текстов, «неуспокоенность» культуры. Ускорение процессов межкультурного взаимодействия придает дополнительные импульсы диалогической активности, одновременно создавая ряд трудностей национально-культурному развитию. Возникают проблемы связанные с формированием национально ориентированного семиотического пространства, включением в это пространство субъектов культуры, приобщением к многообразию ценностно-содержательных текстов культуры.

Усиление влияния внешних инокультурных потоков, транслирующих спектр возможных идентичностей, аксиологических систем и семиотических структур, новых языков науки и искусства способствует формированию семиотических центров объединяющих вокруг своего аксиосемантического ядра субъектов разных культур. Количество таких семиотических центров непрерывно увеличивается. Эклектичность и многовекторность семиотических потоков «уплотняет» семиотическое пространство национального типа, образуя наднациональное контекстуальное окружение. Постоянное увеличение объемов культурной информации обостряет проблему «информационной вместимости субъекта» (В.С. Стёпин), что оказывает влияние на индивидуальную идентичность. В мультикультурном мире она утрачивает свою устойчивость.

Формируясь в диалоге с внутренними и внешними культурными потоками, идентичность как позиционирование в мире культуры приобретает динамические характеристики. Плюрализм культуротворческой деятельности расширяет спектр потенциальных идентичностей. В условиях мультикультурности субъекты национальных культур могут идентифицировать себя уже не только с аутентичной культурой, но и с глобальным наднациональным сообществом. Появление новых способов позиционирования в культурной реальности придает процессам идентификации субъектов мобильность и нелинейность. Субъект-носитель культуры сталкивается с множеством вариантов и инвариантов культуры, призывающих каждый раз самоопределяться в противоречивых современных реалиях, а мультикультурализм позволяет сегодня выбирать любую идентичность или идентичности. Часто идентичность, подвергаясь массированному влиянию динамичных социокультурных контекстов, подменяется ситуативным, позиционированием в культуре.

Таким образом, в современном культуротворческом процессе динамика идентичности субъекта культуры отражает противоречивость глобальных процессов. Современные стратегии самоопределения формируют новые модели идентичности, смещая акцент на внешние инокультурные потоки. Это может сопровождаться ослаблением национально-культурной идентичности. Идентичность субъекта-носителя в свою очередь находится в непрерывном процессе обновления. Она дополняется новыми ценностными системами, языками культуры, моделями коммуникации, программами социально-культурных взаимодействий.

Литература

1. Николаев, В.Г. Идентичность // Культурология. XX век. Энциклопедия в 2-х томах. – СПб., 1998. – Т.1. – С. 238–239.
2. Доклад о развитии человека 2004. Культурная свобода в современном многообразном мире / Авт. и дир. С. Фукуда-Парр. – М., 2004.
3. Стёпин, В.С. Культура // Вопросы философии. – 1999. – № 8. – С. 61–71.
4. Библер, В.С. На гранях логики культуры: Книга избранных очерков. – М., 1997.

«ПЛАСТИЧНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ» КАК МАРКЕР СОЦИАЛЬНОЙ ДИНАМИКИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Ю.П. Серёда

Мощная конвергенция социально-культурных изменений, интеграционные и трансграничные взаимоотношения, культурная эволюция, процессы ускоряющейся мобильности, искусственные социальные барьеры, коммунальная кооперация и самоуправление, – все эти феноме-

ны в основе своего возникновения имеют определенные устойчивые факторы, которые приводят к изменениям не только на уровне общественных институций, социальных структур, историко-культурных кодификаций, но и на субъективно-личностном уровне в силу неизбежной вовлеченности и устроенности индивида в социальное пространство посредством множества механизмов и способов (воз)действия. Так или иначе, современность, представляющая собой «плави́льный котел» культур, традиций, наций, научных открытий и технологических новаций, предоставляет возможность корректировать себя самого (как личность, как специалиста), мир внутри себя (свою идентичность) и мир вокруг себя.

В связи с трансформациями направлений, векторов, уровней социальной динамики современного общества существенно и качественно меняются привычные и устоявшиеся формы и способы осуществления индивидом собственной идентификации, что заостряет проблему специфики индивидуальной аккомодации к вновь складывающимся условиям социально-культурной жизни. В этом отношении изменение и модификация форм и практик идентификационных процессов – это специфическая жизненно важная потребность современного мира, фундируемая устойчивым и открытым притязанием индивида на самоконструирование и успешную (в идеале) самореализацию в обществе. Каждый раз, предпринимая все новые попытки самоопределиться (самоидентифицироваться) мы обнаруживаем новые варианты и формы идентификаций, принципы их выстраивания (этническая, виртуальная, городская, феминистская, космополитическая, трансграничная идентификация и т.д.), что свидетельствует о существовании четкой структурной корреляции между самой идентичностью как феноменом и социальными практиками.

Важно отметить, что специфика сюжетных и проблемных преломлений социальной практики находит свое отражение в разработке новых категорий, дефиниций, концепций социально-философского исследования. Можно сказать, что содержательный горизонт приемлемых интерпретаций, конституированный происходящими трансформациями, включает в себя уточнение и переосмысление ранее устойчивых и традиционных понятий: общество, государство, нация, локальность, время, пространство, субъект, идентичность. Попытки объективно концептуализировать феномены сегодняшних социальных, культурных, политических изменений также во многом способствуют осознанию того факта, что современная реальность все менее может быть адекватно описана в терминах стабильных, устойчивых, упорядоченных структур.

Такое понимание, во многом, является следствием перманентного нахождения в условиях все более «возрастающей» (как это ни странно говорить об изначально не статичных по своей природе явлениях) мобильности, динамичности, скоротечности, как на уровне повседневных практик отдельно действующего индивида, так и на макросоциальном уровне глобализационных изменений. В дополнение ко всему отмеченному выше, современная гуманитаристика требует от исследователя рефлексивно-критической ревизии старых концептов и дефиниций, в том числе и для того, чтобы составить новый «словарь», с помощью которого станет возможным актуально описать и проанализировать «картину мира», сложившуюся в первом десятилетии XXI века на более адекватном и соответствующем данной эпохе научно-исследовательском языке.

Таким образом, в современных условиях развития и модификации социальной реальности для актуального понимания сущности происходящего на уровне выстраивания индивидуальных стратегий самоопределения и дальнейшего позиционирования себя необходимо фиксировать и учитывать факт появления, так называемого феномена «пластичности» в механизме функционирования личностной идентификации. Другими словами, можно утверждать, что современный индивид все более активно, настойчиво и, главное, ответственно включается в процесс целенаправленного проектирования и формирования собственной жизненной стратегии посредством гибких содержательных преобразований в рамках своей идентификационной структуры, структуры своего само-образования («*self-constitution*») как перманентно имеющегося личностного «компас» в пространстве социального, культурного, политического и пр. полей.

Ключевыми факторами, которые сигнализируют о «пластичном» характере личностной

идентичности, являются следующие:

1. актуализация свободы как фундаментального источника ориентации на социальную активность;
2. установка на включение рефлексивности в любом социально ориентированном действии и адекватной самооценки предпринимаемых решений;
3. поливариантность идентификационного процесса и вытекающие из нее трансформативность и перманентный риск в выстраивании своей жизненной стратегии.

Опция «пластичной идентичности» предоставляет индивиду возможность избежать своеобразной субъективной ксенофобии по отношению к другому, новому или иному, которое, как правило, в целях выстраивания доступного по содержанию жизненного горизонта маркируется как чужое. Именно этот шаг идентификационного процесса позволяет определенным образом обозначить границы и пределы (как различие) между собой и Другим, поскольку, в сущности, «верстовые столбы» личностной идентичности представляют собой выпукло обозначенные имеющиеся, формирующиеся и трансформирующиеся различия в структуре современной социокультурной реальности.

В целом, можно констатировать, что анализ и постижение своих границ / пределов (как конститутивных различий между собой и Другим) является одной из сущностных характеристик современного человека, на которой основываются такие его потребности, как самоопределение, сохранение целостности в контактах с неизвестным и незнакомым, непрерывное формирование своего жизненного мира, в поле которого пересекаются различного рода интересы человека и его опыт. «Пластика» личностной идентичности в своей актуализации также способствует исчезновению индифферентности из жизненного горизонта индивида. Поскольку все более активно и действенно происходит сам процесс поиска своего определительного «маркера».

Современный мир в своем бесконечно меняющемся разнообразии предлагает и настойчиво активизирует опцию «перманентного выбора» себя в режиме каждый раз новой попытки поставить вопрос об адекватности своей наличной (т.е. имеющейся в данный момент) стратегии действия и поведения. В этом отношении созвучным нашей современности является утверждение Ф. Ницше о том, что «не следует уклоняться от самоиспытаний, хотя это может быть самая опасная игра, в которую можно играть, и, в конце концов, это испытания, которые свидетельствуют перед нами самими, а не перед каким-нибудь другим судьей» [1, с. 54]. Попытки выстроить личностную идентичность в своем основании опираются на имеющийся у индивида опыт встречи с Другим. Но, с другой стороны, сама культура, общество, социальная реальность представляют собой всегда уже раскрытый веер многочисленных форм-образов идентичностей, которые не являются лишь копиями чего-то стереотипного, не репрезентируют себя через пастиш и имитацию «настоящей» идентичности.

«Пластика» личностной идентичности позволяет нам проектировать и создавать свои собственные маски, под которыми находит свое укрытие глубинная стержневая структура нас самих, нашего Я. В свою очередь, цельность собственной идентичности не предполагает ее окончательного, завершенного, замкнутого укоренения в чем-то, что кажется нам конкретным, но что есть абстрактное по своему содержанию (социальный порядок, территория, государство, культурные реалии, традиции, национальность, язык). Так или иначе, но постоянство, долговечность, универсальность, предопределенность и все, что действовало в одной связке с данными понятиями, подвергается тотальному разрушению в силу появления новых идентичностей, которые «нарушают равновесие (устойчивость) индивида как цельного ("unified") субъекта» [2, р. 123].

Итак, феномен «пластичной» идентичности выступает своеобразным маркером социальной динамики и современных разнопорядковых трансформаций современного общества, которые в своей совокупности перестраивают привычные, как правило, стереотипные схемы осуществления индивидом собственной идентификации через проектирование своей жизненной стратегии. В этом смысле «пластичность» идентичности является значимой частью комплексной стратегии конструирования индивидом себя как ответственного, рефлексивного субъек-

та социальных практик. При этом следует учитывать, что процесс «строительства» самого себя всегда сталкивается с неопределяемой и неучитываемой индивидом до конца фактичностью его жизни как внешнего / объективного, так и внутреннего / субъективного характера. Появление и развитие феномена «пластики» личностной идентичности открывает в макросоциальном масштабе перспективы на творческое и самосознательное формирование индивида, включенного автоматически фактом своего рождения в ту или иную социальную систему. Это, безусловно, является позитивным фактором социальной динамики в условиях все более участвующих системных сбоях и ошибок современного мира.

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г10М–172 от 15.04.2010 г.

Литература

1. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла: Прелюдия к философии будущего. – СПб., 2008.
2. Wrobel, S. Beyond Identity. Beyond Europe // The New Europe. Uncertain Identity and Borders. – Bialystok, 2007. – P. 123–138.

ГЕНДЕРНАЯ СОЦИАЛИЗАЦИЯ В ОБЩЕСТВЕ ГЛОБАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ

В.Н. Серебрянская

Глобализация всех сфер общественной жизни вносит коррективы и в теоретическое осмысление социального бытия, и в ключевые социальные практики. Процессы глобализации в немалой степени затронули сферу культуры общества, повлияли на интеллектуально-духовные традиции, на стратегии социализации, процессы образования и воспитания. Гендерная социализация, как один из неотъемлемых и долгое время, казалось бы, незыблемых ресурсов воспроизводства традиций, общественных устоев, норм и ценностей, также подвергается трансформации и пересмотру.

Традиционно гендерная социализация рассматривается как процесс усвоения и дальнейшего развития индивидом социально-культурного опыта – трудовых навыков, знаний норм, ценностей, традиций гендера того общества, в котором он рождается и живет. Иначе говоря, гендерная социализация может рассматриваться, как общественное конструирование половой дифференциации норм деятельности. Классические социальные теории исходят из того, что «женственность» и «мужественность» формируется на основании биологической предопределенности в различных социально-психологических, культурных, духовных условиях. Как отмечают В.В. Макаров и И.В. Василенко, «гендерная социализация включает две взаимосвязанные стороны: а) освоение принятых моделей мужского и женского поведения, отношений, норм, ценностей и гендерных стереотипов действия; б) воздействие общества, социальной среды на социального субъекта с целью внедрения ему определенных правил и стандартов поведения, ожидаемых и приемлемых в данном обществе для мужчин и женщин» [1, с. 18].

Поведение социального субъекта формируется под воздействием, с одной стороны, общезначимых социальных норм и коллективного сознания. С другой стороны, большую роль играет ближайшее окружение, его субъективные установки и мировоззренческие комплексы. Все усвоенные поведенческие стереотипы, проецируясь на личностное сознание, биологические, психологические и физиологические контексты, отражаются в виде гендерных схем деятельности. Соответственно выделяют две взаимосвязанные фазы гендерной социализации: первая характеризуется внешним, формальным усвоением и приспособлением к господствующим гендерным стереотипам; вторая является внутренним, сущностным осознанием критериев «мужественности» и «женственности» и освоением их в практике социальной действительности.

Сферами, в которых происходит гендерная социализация индивида, традиционно считают семью, социальные институты (церковь, армию, досуг и т.п.), воспитательные и учебные заведения, первичные трудовые коллективы, общественные организации, группы друзей, знако-

мых и т.п. Социализация, реализуемая посредством данных сфер, направлена на усвоение норм поведения и деятельности.

Концепция глобализации как всеобщей коммуникации, в той или иной мере, представлена в трудах К. Апеля, М. Кастельса, Э. Гидденса, У. Эко, А. Адорно, Ю. Хабермаса, Н. Лумана и др. Очевидно, что интенсификация коммуникационных процессов в первую очередь связана с информационно-технической революцией. В соответствии с идеей Э. Гидденса, «глобализирующиеся тенденции модернизировать одновременно экстенциональны и интенциональны – они связывают индивидов с системами больших масштабов и на локальном и на глобальном уровнях» [4, с. 121]. Коммуникационные процессы вышли на уровень, когда личные, частные, субъективно переживаемые постижения могут определяться не только далекими явлениями, но и символично-знаковыми факторами. В большинстве трактовок отмечается, что коммуникация может рассматриваться как деятельностный, смысловой, нормативный и системный уровни социального бытия. В частности, по мнению С.В. Лещова [2, с. 67], основой коммуникации является не язык как система, а непосредственные речевые сигналы, манипулируя которыми можно воспитывать человека любого склада.

Когда социализация происходит в глобальном информационном пространстве, индивиды в значительной мере усваивают критерии «мужественности» и «женственности» исходя не из деятельностной парадигмы, а воспринимая транслируемые знаково-символьные нормы половой идентичности. Телевизионные передачи, газеты (в меньшей мере), Интернет и другие средства массовой информации многократно транслируют символическое содержание гендерных норм и ценностей. Традиционные факторы социализации зачастую не могут соперничать с коммуникативными идеологиями, технический и технологический уровень которых направлен именно на привлечение аудитории, находящейся на этапе социализации.

Непосредственные, естественные группы сверстников, компании, складывающиеся по интересам, по территориальному или гендерному признакам, заменяются на виртуальные Интернет-сообщества. Знаково-символьная доктрина этих сообществ может конструироваться с различными целями и соответственно социализация может происходить в самых различных интеллектуально-духовных традициях. К сожалению, на сегодняшний день, неоспоримым фактом является недостаточность цензуры в коммуникативно-информационном пространстве. Но если телевидение еще как-либо контролируется в плане половой, социальной и гендерной социализации и воспитания, то Интернет представляет собой «пороховую бочку», к которой субкультуры, контркультуры и пр. тянут зажженный фитиль.

Коммуникативные технологии социализации глобализирующегося общества нельзя рассматривать односторонне – это сложная система, которая будет транслировать и внедрять то, что в нее заложено. Гендерные наборы коммуникативных знаков-символов в значительной мере берут на себя функцию механизмов воссоздания целостности личности, существуя в памяти поколений, они не дают ему распасться на изолированные топологическо-хронологические пласты. Однако гендерная социализация связана с биологической предопределенностью человека (даже если это отрицают феминистские концепции), а значит с продолжением нормального существования человеческого рода, с его воспроизводством, вскармливанием и последующей социализацией. Только единство деятельностного и знаково-символьного подхода и в значительной мере определяют современную гендерную социализацию.

Трудов, посвященных традиционным формам социализации, рассматривающим ее различные аспекты достаточно много. Исследование стратегий гендерной социализации в обществе глобальной коммуникации является одной из насущных задач современного социально-философского знания.

Литература

1. Виноградова, Н.Л. Символы и знаки в диалогическом пространстве культуры // Гуманитарные и социально-экономические науки (Ростов-на-Дону). – 2005. – № 4. – С. 17–20.
2. Лещев, С.В. Коммуникативное, следовательно, коммуникационное. – М., 2002.
3. Макаров, В.В., Василенко И.В. Философия и социология пола. – Волгоград, 2002.

ГЕНДЕРНАЯ СОЦИАЛИЗАЦИЯ В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

С.Г. Савина

В настоящее время Республика Беларусь стоит перед необходимостью серьезных трансформаций социальных практик, в том числе и стереотипов. Целый комплекс геополитических причин с неизбежностью повлек за собой необходимость диалога со странами Запада. Пограничный характер белорусской культуры, влияние на нее как западных, так и российских культурных традиций, предельно обостряют задачу культурной идентификации и самоидентификации, что, безусловно, требует осмысления причин создания и трансформации различных социальных стереотипов. К числу последних относятся гендерные стереотипы. Нарастающие социально-политические, экономические, демографические трансформации приводят к размыванию традиционных социально-политических ролей мужчины и женщины, проблеме в определении женщиной своего статуса и возможностей.

Одним из наиболее серьезных препятствий для достижения гендерного равенства является асимметрия в сфере занятости. Гендерное разделение труда предполагает не просто дифференциацию тех или иных социальных функций, а определенную иерархию, стратификацию видов деятельности и категорий людей, которые их осуществляют.

Глубокие трансформационные процессы, происходящие в стране за последние годы, способствовали становлению элементов рыночной модели хозяйствования, формированию негосударственного сектора экономики, возникновению новых отношений на рынке труда.

Все перечисленное расширило возможности самореализации и обусловило свободу выбора для женщин, определило многообразие форм их участия в социально-трудовой, политической и общественной жизни страны. Но, с другой стороны, именно женщины в большей степени ощутили на себе негативные последствия переходного периода, среди которых чрезмерно высокая трудовая нагрузка, как на производстве, так и в быту, феминизация бедности, женская безработица.

Являясь большей половиной населения страны, женщины Беларуси составляют половину ее трудовых ресурсов. Обладая более высоким образовательным потенциалом (среди женщин дипломированных специалистов – 47,7%, среди мужчин – 30,3%), женщины реализуют свои знания в наименее оплачиваемых областях. Загруженность домом и детьми, как правило, не позволяет женщине работать сверхурочно, отсюда ухудшение условий трудового договора, более низкая заработная плата.

В современной Беларуси растущая конкуренция на рынке занятости усилила отрицательное отношение работодателя к найму женщин. Женщины в вопросах трудоустройства имеют более серьезные проблемы, Это находит отражение, как в средних сроках поиска работы, так и в численности ищущих работу. Если безработные мужчины находили работу достаточно быстро, в течение 2,5 месяцев, то у женщин этот период составлял 4,4 месяца. Изменилась и отраслевая структура женской занятости: представительство «слабого пола» все меньше в отраслях материального производства и все больше в непромышленной сфере. Следует упомянуть также неравенство в распределении рабочего времени мужчин и женщин. Затраты времени на ведение домашнего хозяйства у работающей женщины значительно выше. В связи с этим как для семьи, так и для общества, наиболее острой остается проблема сочетания семьи и работы.

Современная экономическая ситуация, вследствие кризиса, также перераспределила ролевые отношения в семье. Вынужденную неполную занятость мужчин, потерю работы или их низкий заработок, зачастую компенсирует жена, которая становится основной кормилицей в семье. Однако, отсутствие у мужа социального статуса, возможностей трудоустроиться, как правило, порождает в такой семье серьезные стрессовые ситуации.

Являясь основным структурным компонентом современного общества, семья незамедлительно реагирует на все изменения, происходящие в нем. Идеал семейных отношений очень трудно достижим и предполагает гармоническое единство ролей и обязанностей как в семейной жизни, так и в профессиональной деятельности. Учитывая особенности современной эпохи и характер взаимосвязей основных социальных институтов в условиях современной белорусской культуры, институт семьи в гендерном измерении претерпел значительные трансформации. Как в странах Запада, так и в нашей стране случались как периоды медленных изменений, так и резкие переломы. В постсоциалистических странах образ жизни домашней хозяйки зачастую связывается с представлением «о лучшей жизни», чем общепринятый образ работающей женщины. В связи с этим происходит резкая дифференциация молодых женщин на работающих и не работающих.

В Беларуси появилась еще одна модель семейных отношений «по западному образцу», предпочитающая партнерский тип отношений. Рост нерегистрированных браков влечет за собой отсутствие ответственности за свою семью, приводит к ухудшению демографической ситуации. Демографический переход к низкой рождаемости оказал большое влияние на репродуктивные установки белорусских молодых семей. Если раньше идеальной моделью считалась семья с двумя-тремя детьми, то в последние годы нормы детности молодых семей уменьшились до одного ребенка. Повышенное внимание государства, принятие различного рода Декретов и дополнительных льгот для многодетных семей, а также рост численности женщин детородного возраста способствовали некоторому незначительному увеличению роста рождаемости в настоящее время.

С момента обретения страной политической независимости произошли определенные сдвиги в практике решения женского вопроса, улучшения гендерного равновесия. Так, Постановлением Совета Министров Республики Беларусь от 3 сентября 2008 г. № 1286 утвержден Национальный план действий по соблюдению гендерного равенства (2008–2010 гг.). Это третий программный документ, разработанный в целях обеспечения координации работы государственных органов, общественных организаций в области практической реализации гендерной политики.

Однако для изменения гендерной асимметрии в Республике Беларусь необходимы программы полноценной социальной интеграции женщин во все сферы общества, которые способствовали бы выявлению социальных издержек и были бы направлены на повышение конкурентной способности женщин в экономической, политической и общественной сферах.

СУЩНОСТЬ ТЕРМИНА «GENDER»

З.М. Кодар

Как известно, гендерные исследования, в отличие от феминистских и женских штудий, не заиклены исключительно на женщине, но делают своим предметом также и мужчину, поскольку гендер – атрибут равно и женщины, и мужчины. Поэтому можно утверждать, гендерные исследования в целом по своей сути свободны от презумпции антимаскулинизма и идеологии противопоставления и противостояния. Они не отвергают факта мужского доминирования в культуре и социуме, но стремятся объяснить его не как следствие сговора «сильного пола» и узурпации им всех форм и уровней власти, а как феномен, имеющий свои объективные предпосылки, условия и последствия (притом не только негативные, но также и позитивные) как для женщин, так и для мужчин. При этом гендерные исследования не отрицают глубоко положительных наработок феминистских и женских исследований в области специфики феминности и маскулинности, включая критику науки, философии и их понятийно-категориального аппарата и т.д. Данные исследования лишь отвергают содержащиеся в результатах этих разработок «перекосы», издержки предвзятости и необъективности, агрессивную тональность феминистских построений и т.п.

В то же время сами гендерные исследования не следует считать чем-то уже окончательно сформированным как в плане своего концептуального аппарата, так и в плане применяемой методологии. В данной статье мы попытаемся выяснить сущность термина «гендер». Ведь если все согласны в том, что sex – это биологический пол человека, или его био-пол, а gender – его социокультурный пол, или социо-пол, то на этом общее согласие, можно сказать, и заканчивается.

То обстоятельство, что термин «gender» взят из грамматики английского языка, в которой он означает род некоторых частей речи (существительных, прилагательных и др.), не должно особенно беспокоить исследователей. В философии и в науке заимствование терминов из одних наук и использование их в других науках, часто в совершенно ином значении, – отнюдь не редкость. К примеру, О. Шпенглер термин «псевдоморфоз» позаимствовал из геологической науки. Однако этот термин у него, сохраняя лишь внешне-формальную с ним ассоциацию, несет трансгеологический смысл. Термин, как известно, лишь «тело» понятия или категории, «прикрепленной» к нему. А содержание и смысл понятия или категории раскрывается не посредством выяснения значения термина самого по себе, но исключительно посредством выяснения того смыслового контекста, в котором он находится.

Так же обстоит и с термином «гендер». Здесь тоже имеются и внешне-формальная ассоциация и несводимость к исконному значению. Однако все эти нюансы отошли на второй план, а то и вовсе позабылись исследователями. В то же время само понятие гендера и его соотношения с полом (sex) продолжало толковаться по-разному. Отметим некоторые трактовки.

Недостаточность категории био-пола объяснялась тем, что феминизм, возникший как протест против дискриминации по половой принадлежности, не мог объяснить основания данной дискриминации, исходя из биологического пола. Также и понятие «природа женщины» оказывалось недостаточным для этого объяснения. Из этого понятия невозможно вывести подчиненную роль женщины в обществе.

Феминизм обнаружил в себе следующую антитетику. С одной стороны, он настаивал на требовании равноправия мужчин и женщин и подвергал критике вытеснение женщин из престижных сфер общества, с другой – требовал признания уникальности женской части социума; с одной стороны, подчеркивал равенство мужчин и женщин, с другой – настойчиво подчеркивал их различие. В этом случае не поддавалась объяснению логика, на которой основывается отмеченное вытеснение женщин. По мнению феминисток, именно категория гендера должна была послужить объяснению данной логики. Они сознательно провели разграничение между полом и гендером, что соответствовало различению общественной классификации полов (гендер) и их биологической классификации (пол), не обязательно совпадающей с общественной. Следовательно, в обществе и культуре теперь различают и даже противопоставляют друг другу пол и гендер.

Гендер стал трактоваться как социокультурно сконструированная сексуальность, как особый социокультурный конструкт. Основанием для такой характеристики гендера и его соотношения с полом послужили многочисленные этнологические и культурно-антропологические исследования, которые полны сведений о многообразии приписываемых мужчинам и женщинам характеристик в разных этно-национальных культурах. Функции, в одних культурах считающиеся исконно мужскими или женскими, в других культурах могут оказаться обратными. Разными оказались представления о маскулинности и фемининности. Из этого был сделан вывод, что до сих пор европейским исследователям казавшиеся вполне достаточными объяснения положения мужчин и женщин в социуме, исходя из их биологического различия, оказываются лишенными оснований. Следовательно, различие в общественном положении мужчин и женщин больше не может объясняться их биологическими особенностями, в частности половыми признаками и функциями. В то же время исследователи не могли не заметить, что несмотря на вышеотмеченные культурные особенности, в любой из культур мужчины занимали более почетное место, чем женщины.

Основание такого положения стали усматривать в различии в общественном положении мужчин и женщин и, следовательно, различие между полом и гендером стали искать в соотно-

шении «природа versus культура». Но при этом забывали, что, например, в Древней Греции природа ставилась выше культуры, тогда как в Древнем Риме, наоборот, культура ставилась выше природы. Следовательно, из такого противопоставления ничего основательного не вытекало. Далее пошли по пути отказа от объяснения социального неравенства полов, исходя из их биологического различия. Ведь если различие полов дано природой и их социальное различие основывается на природном различии, то тогда, если руководствоваться идеалами Просвещения, мужские и женские роли являются естественными и, следовательно, неизменными. Но тогда получается, что сама Природа утверждает патриархатную систему власти, при которой женщина занимает заведомо подчиненное положение. От такой аргументации пришлось отказаться уже хотя бы потому, что она не способствует объяснению многообразия культурных образцов мужского и женского поведения.

«Если, – пишет Р. Хоф, – значение, которое отводится различению полов, могло быть поставлено в зависимость от культурных классификаций, а не от антропологических, биологических или психологических параметров, тогда и отношение полов друг к другу не могло более пониматься как выражение или репрезентация неизменного, естественного порядка. Соотношения полов являются *репрезентациями внутривультурных систем правил...*» [1, с. 37]. Феминисты стали говорить о гендерно-половой системе (sex-gender system).

Если гендер есть социокультурная конструкция сексуальности, то тем самым признается, что существует эта самая сексуальность, которая связана с телом и которая предшествует конструкции. Получается, что тело есть чистый лист, на котором культура записывает свой текст. Но ведь М. Фуко в своей «Истории сексуальности» [2] [3] показал, что само понимание мужского и женского тела опосредствовано социокультурно. Следовательно, различение пола и гендера, если и тот, и другой суть социокультурные конструкты, оказывается лишенным смысла. Проблема остается и ее решение в западной гендерологии продолжается. Г. Рубин, пытаясь определить соотношение гендера с полом пишет: «Гендер – разделение по половому признаку, обусловленное социально» [4, с. 109].

По мнению Дж. Скотт: «...гендер является составным элементом социальных отношений, основанным на воспринимаемых различиях между полами, и гендер есть первичное средство означивания отношений власти.» [5, с. 422–423, 424].

Характеристика гендера, предложенная Дж. Скотт, является, пожалуй, наиболее эксплицитной его характеристикой. В ее определении также просвечивает мысль, у других теоретиков гендера проявляющаяся более выпукло, что гендер есть социальный конструкт.

Литература

1. Хоф, Р. Возникновение и развитие гендерных исследований // Пол. Гендер. Культура. Немецкие и русские исследования. Вып. 1. – М.: РГГУ, 1999. – С. 23–53.
2. Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет М. Фуко. – М., 1996
3. Фуко, М. Забота о себе. История сексуальности. – М., 1998. – Т.3.
4. Рубин, Г. Обмен женщинами: заметки по политэкономии пола // Антология гендерной теории. – Минск, 2000. – С. 99–113.
4. Скотт, Дж. Гендер: полезная категория исторического анализа: в 3 ч. // Введение в гендерные исследования. – Часть 2. – Хрестоматия. – Харьков, М., 2001. – С. 405–436.

ДОВЕРИЕ КАК КАЧЕСТВЕННЫЙ ПОКАЗАТЕЛЬ СОЦИАЛИЗАЦИИ ЛИЧНОСТИ

Ю.С. Фицук

Целостная работа системы «человек и мир», несомненно, зависит от такого социального феномена как доверие. Высокий уровень доверия к себе и доверия к Другому является показательным критерием эффективной социализации личности, ее целостности и внутренней уравновешенности и, как результат этого, – высокий уровень доверия к социальному миру. Одно-

временная обращенность человека в себя и в мир, его стремление соответствовать с одной стороны миру, а с другой стороны себе объединяет субъект и объект доверия в единое онтологическое пространство.

Прежде чем перейти к анализу феномена доверия как одной из категорий социального бытия, весьма целесообразным является начать с рассмотрения процесса формирования доверия. Вызывает научный интерес эпигенетическая теория Э. Эриксона, где автор выделяет доверие человека к миру как базовую установку личности, формирующуюся на самом раннем этапе развития человека и окрашивающую его дальнейшее становление. Этой стадии развития Э. Эриксон придает большое значение, называя «краеугольным камнем жизнеспособности личности». Человек живет в мире, но никогда с ним не сливается. Человек придает значимость окружающим объектам, наделяя их смыслом, то есть отдает часть себя миру, наделяя его объекты собой. Только такой мир, с которым он связан в единую систему, может вызывать доверие. Для выработки автономии в своих действиях на последующих стадиях развития у ребенка должно быть сформировано чувство базисного доверия. В итоге, ребенок верит в себя и доверяет окружающему миру. Таким образом, при благоприятном развитии ребенка базисное доверие формируется у него независимо от переживаний, связанных с разлучением с матерью. Формирующееся чувство доверия включает в себя не только надежду на окружающих, обеспечивающих его жизнь, но и веру в способность собственных органов справляться с побуждениями, то есть и доверие к себе. Приобретая свободу действовать самостоятельно, ребенок должен быть уверен в собственной безопасности. И только тогда, когда окружение поддерживает стремление ребенка к самостоятельности, он сможет преодолеть сомнение в себе и в других. Подтверждает идею Э. Эриксона и американский социолог Т. Парсонс, говоря о том, что детская социализация имеет решающее значение не только для формирования личности, но и для общества в целом. Это дает основание выделить аксиологическое значение в данном процессе феномена доверия.

Учитывая вышеизложенное, следует отметить, что именно данный традиционный концепт доверия дает почву для дальнейшего анализа проблемы социализации и определения роли доверия в этом процессе.

Традиционно в социально-философской литературе процесс социализации понимается как результат освоения накопленных знаний, культурных норм и ценностей. В философском словаре под социализацией понимается «процесс операционального овладения набором программ деятельности и поведения, характерных для той или иной культурной традиции, а также процесс интериоризации индивидом выражающих их знаний, ценностей и норм» [1, с. 646]. И.С. Кон рассматривает социализацию как усвоение индивидом социального опыта, определенной системы социальных ролей и культуры, в ходе которого создается конкретная личность.

Рассматривая социализацию в широком смысле, как усвоение культурных норм, обратимся к проблеме культуры доверия, как к одному из элементов сохранения и развития культуры коммуникации. Успешная социализация предполагает эффективную адаптацию человека в обществе. В процессе социализации происходит преобразование социального опыта в определенные установки, ценностные ориентации, социальные навыки, что дает возможность понимать себя и поведение других людей, плодотворно и взаимовыгодно взаимодействовать с окружающими. Незнание общепринятых норм, их несоблюдение создают для личности ситуацию нестабильности, отрешенности и отверженности.

Рассматривая культуру доверия, обратимся к исследованию данного феномена украинского философа О.М. Кожемякиной. Если культура доверия – это «воплощенная в совместных идеалах, смыслах, ценностях, нормах направленная привычка смыслового наполнения солидарного действия, как новая традиция гармоничного взаимодействия, как норма общения, обуславливающая установление новых социальных связей» [2, с. 94], то в таком контексте она отражает степень социокультурной активности человека. Безразличие к другому человеку, его индивидуальности, системе ценностей разрушают культуру доверия. Доверяющие – это, прежде всего, значимые друг для друга люди, заинтересованные в сотрудничестве, осознающие и берущие на себя ответственность за развитие отношений. Итак, «культура доверительных отношений, бази-

руясь на принципах взаимной ответственности и обязательств, обеспечивает координированность общества, стимулирует создание свободных ассоциаций, уменьшает социальное напряжение и дает уверенность в завтрашнем дне» [2, с. 95].

На социокультурное направление в развитии теории доверия обращает внимание российский ученый А.А. Дворянов. Основываясь на идее основателей социального капитала Дж. Коулмана, Р. Патнема, Ф. Фукуямы, он пишет, что доверие – это непосредственная основа построения общественных отношений, которая и есть социальный капитал.

Доверие есть не что иное, как системообразующее свойство общества и его основных сфер деятельности. Таким образом, чем сильнее в обществе согласие и прочнее отношения доверия, тем больше социальный капитал. Социальный капитал характеризуется качеством и количеством социального взаимодействия в обществе. Он выступает неким соединительным материалом разных сфер общества. Прежде всего, это продукт организованной коммуникации, поэтому имеет не индивидуальную, а социальную природу. Также социальный капитал выступает общим социальным благом и принадлежит всем членам общества, нельзя говорить о приватном социальном капитале. По сути это капитал общения, взаимодействия, совместной работы, взаимного доверия и взаимопомощи, который формируется в пространстве интерперсональных отношений. Аналогами могут выступать слова: русское «сплоченность», украинское «згуртованність», английское – «cohesion», – слова, подразумевающие определенную устойчивость связей, доверие соотечественников один к другому, а, следовательно, и согласованность действий.

Теория социального капитала выступает общепризнанной теорией анализа феномена доверия как одной из составляющих социального взаимодействия. Ее автор Дж. Коулман сосредотачивает внимание на социальном капитале как некоем ресурсе для человека, проявляющемся во взаимоотношениях между людьми. Социальный капитал характеризуется способностью людей совместно работать, достигая общей цели, включая в себя обязательства и ожидания, зависящие от надежности социальной среды, то есть от уровня доверия в ней.

Последователь коулмановской теории Р. Патнем говорит о том, что социальный капитал включает в себя социальные сети, социальные нормы и доверие, которые в совокупности создают условия для кооперации с целью взаимной выгоды. В целом Р. Патнем обратил внимание на значение ассоциаций и гражданских сообществ, сделав главный вывод, состоящий в том, что обладание социальным капиталом имеет огромное значение для благосостояния людей. Низкий уровень межличностного доверия и отсутствие развитого участия граждан в общественных объединениях являются показателями чрезвычайно маленького объема социального капитала.

Ф. Фукуяма рассматривает социальный капитал как неформальные нормы или ценности, которые делают возможными коллективные действия в группах людей. Автор отмечает, что социальный капитал не может быть результатом деятельности одного человека, он в первую очередь формируется при наличии приоритета общественного над индивидуальным. И значительную роль в формировании социального капитала играет доверие. По сути это материализованная форма доверия. Любые отношения как личностные, так и производственные не имеющие в своей основе доверия, могут существовать лишь в рамках формальных правил, что в итоге может привести к значительным потерям. Доверие служит предварительным условием и результатом успешного сотрудничества.

Идея доверия как качественного показателя социализации дает основания для возникновения и роста социального капитала в обществе. Доверие и сотрудничество возникает в результате общих ценностей и норм, тем самым делая поведение окружающих наиболее предсказуемым.

Литература

1. Новейший философский словарь / сост. А.А. Грицанов. – Минск, 1998.
2. Кожем'якіна, О.М. Культура довіри як цінність громадянського суспільства // Практична філософія. – 2008. – № 1. – С. 93–99.

ПОИСК ИСТИНЫ В «ОБЩЕСТВЕ ПОТРЕБЛЕНИЯ»

Е.А. Солодкая

Философия издавна гордилась своей способностью отличать истину от мнения. Но данное качество может реализовываться только при наличии этого самого мнения, т.е. четкой, согласованной, но недостоверной позиции большинства населения по поводу тех или иных вопросов. Опираясь и отталкиваясь от этого мнения, философы создают свои теории, где раскрывают и обосновывают сомнительность и мимолетность обыденного знания, при этом показывая возможность другого – бытия вообще и конкретной человеческой жизни в частности. Таким образом, для развития философского знания необходима определенная консистентность обыденности, содержащая в себе, пусть неявно, но сформулированные нормы и правила, которые можно принять за исходный пункт дальнейших теоретических построений. Отсутствие такой консистентности делает проблематичным функционирование философского дискурса. Так, например, социально-философская рефлексия нуждается – хотя бы в принятом на уровне «мнения» – признании самого факта существования общества. Иными словами, абстрактно – теоретическое философское знание требует наличия конкретно-практических коррелятов рассматриваемых проблем.

И здесь мы сталкиваемся с двумя самоподдерживающимися и усиливающими друг друга тенденциями. С одной стороны, современная философия, согласившаяся с тем, что любая истина детерминирована существующими общественными отношениями (Маркс), культурными нормами (Ницше), бессознательными психическими структурами (Фрейд) и т.д., ставит под сомнение возможность существования универсального, объективного – т.е. своего собственного – философского – знания. С другой стороны, в современном обществе не просто не востребована философская рефлексия – в нем агрессивно отвергаются все попытки глубинного анализа происходящего. В средствах массовой информации счастье отождествляется с: *неожиданной* удачей, отсутствием обязательств, «бесплатным» приобретением благ («0 рублей за первый взнос») и т.д. Кажется, что любая попытка мысленно выйти за пределы текущей ситуации может нарушить с трудом установившееся социальное равновесие.

Эти социальные процессы находят свое выражение и опору в индивидуальном сознании. З. Бауман, в своей книге с красноречивым названием «Текущая современность», так описывает источник кризиса современной идентичности: «...теперь мы переходим из эры заранее заданных "референтных групп" в эпоху "универсального сравнения", в которой цель усилий человека по строительству своей жизни безнадежно неопределенна, не задана заранее и может подвергнуться многочисленным и глубоким изменениям прежде, чем эти усилия достигнут своего подлинного завершения: то есть завершения жизни человека» [1, с. 13]. Иными словами, текущая («текущая») социальность не может предложить ищущему опору индивидуальному сознанию ничего более устойчивого, чем сама неустойчивость или «стабильная» неопределенность.

В условиях, когда скорость социальных процессов определяет подвижность общественных структур – изначально призванных служить инструментами трансляции социального опыта, – индивидуальное сознание пытается найти устойчивые референты своего содержания – подтверждение своей субъективности. Но, приобретая глобальный характер, этот феномен усиливает неустойчивость и формирует цепную реакцию – всеобщая неопределенность порождает новые попытки хаотичного выбора собственных оснований, выбора быстрого, сиюминутного и, как следствие, нерелексивного. Поэтому, когда, казалось бы, рожденные современностью проблемы требуют своего решения при помощи всех доступных средств (в том числе и философских), критический пафос философского знания воспринимается, лишенным внутренней устойчивости сознанием, как негативное явление, имеющее ярко выраженную деструктивную направленность.

Между тем, нельзя сказать, что постмодернистская философия подорвала и без того слабый социальный консенсус (в это же время произошел развал довольно долго существовавшего двух – полярного политического мира). Скорее она лишь показала проблематичность и, одновременно, необходимость «социальной системной референции», которая, по мнению

Н. Лумана, является сутью общества. Он считает, что все общественные функциональные системы, социальные движения и интеракции, предполагают предварительное конституирование системы общества, т.е. коммуникацию [2, с. 9]. «Общество немислимо без коммуникации, но и коммуникация немислима без общества», – пишет Н. Луман. Поэтому избегание в общественной коммуникации понятий и тем философского дискурса можно рассматривать как важный симптом современной культуры.

Сложность и обилие функциональных связей, все более возрастающая социальная дифференциация формирует то, что Э. Кастельс называет «сетевым обществом», существующим в «пространстве потоков». Основой такого общества являются сети – «открытые структуры, которые могут неограниченно расширяться путем включения новых узлов, если те способны к коммуникации в рамках данной сети, то есть используют аналогичные коммуникационные коды (например, ценности или производственные задачи)» [3]. Очевидно, что наиболее слаженно такое общество будет функционировать в случае если информация передаваемая по сетям и поддерживающая всю структуру будет носить универсальный и «быстро считываемый» характер.

Подытожим: современное общество существует, его существование обеспечивается активной коммуникацией, но содержание данной коммуникации – поверхностно, бессмысленно, если под смыслом понимать соотнесенность предмета мысли с конкретным объектом реальности. Можно сказать, что в современном обществе существует табу на поиск истины, на поиск смысла, так как такого рода действия могут снизить скорость протекаемых процессов, что медленно отразится на устойчивости всей социальной структуры.

Какого рода информация может выполнять вышеназванные требования? За счет чего общество поддерживает собственное существование, т.е. процесс коммуникации? Иными словами, как отказ от поиска истины может фундаментализировать социальный прогресс?

Согласно предложенной Н. Луманом трактовке истины как преодоленного сомнения, существует два причины разрешения проблематичной ситуации выбора: «простое разочарование в когнитивных ожиданиях» и «чрезвычайно абстрагированные возможности по разрешению проблем, свойственные тем или иным когнитивным инструментам» [4, с. 26]. В первом случае «разрешение сомнения» происходит автоматически и не требует каких-то определенных усилий и использования когнитивных структур. Во втором случае, когнитивные структуры становятся «чрезвычайно абстрагированными», а значит для своего применения требуют специально подготовленных условий (субъектов, инструментов, механизмов). Радикальное отличие этих двух путей преодоления сомнения и отражает современное отношение между обыденным и философским знанием.

Отказ от использования когнитивных инструментов предполагает поиск новых – не связанных с когнитивными структурами – способов самовыражения. З. Бауман считает, что новым инструментом конституирования субъективности является процесс «потребления». Потребительский рынок, по мнению З. Баумана является новым пространством индивидуальной свободы и, одновременно, новой формой социального контроля – формой, которую контролируемые принимают добровольно и восторженно. Потребительский рынок предлагает свободу индивидуального выбора и социальное одобрение такого выбора. Эта новая свобода «не ведет к "игре с нулевой суммой"», то есть к игре, в которой человек может выиграть лишь столько, сколько должен проиграть кто-то другой. В игре потребительской свободы все покупатели могут быть победителями одновременно. «Идентичности – это не дефицитный товар» [5, с. 85]. Таким образом, процесс потребления становится процессом конституирования индивидуальных идентичностей и социальных структур. Социальный прогресс измеряется количеством произведенных и потребленных продуктов и предполагает постоянный рост последних. Соответственно, все что замедляет данные процессы (например, разрывающие «поверхностную» коммуникацию размышления о содержании понятий «потребность», «цель», «средство») рассматривается как помеха прогрессу.

Литература

1. Бауман, З. Текущая современность / Пер. с англ.; под ред. Ю.А. Асочакова. – СПб., 2008.
2. Луман, Н. Общество как социальная система / пер. с нем. А. Антоновский. – М., 2004.
3. Кастельс, М. Становление общества сетевых структур // Новая постиндустриальная волна на Западе. – М., 1999. – С. 494–505.
4. Луман, Н. Власть / пер. с нем. А.Ю. Антоновский. – М., 2001.
5. Бауман, З. Свобода / Пер. с англ. Г.М. Дашевского, предисл. Ю.А. Левады. – М., 2006.

НОМО LUDENS В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ПРОЕКТОВ СОВРЕМЕННОСТИ

Е.Ф. Гонгало

Предметом систематического изучения игра становится, начиная с XX века, в связи с последствиями антропологического поворота, когда философия делает попытку центрации мира на человеке, ищет ориентиры, преодолевающие универсализм прежних объяснительных конструкций. Это свидетельствует о том, что игра постепенно покидает сферу свободного времяпрепровождения, все больше укореняясь в целостном опыте индивида. Игра становится концептом, способным выразить суть человеческого существования и отношения к действительности, т.к. в своей стихии она ориентирована на синтез рационального и иррационального и стремление охватить объекты в их целостности.

Проблема игры привлекла к себе внимание многих исследователей, анализировавших духовный кризис современной западной культуры. Среди них Йохан Хейзинга, Хосе Ортега-и-Гассет, М.М. Бахтин, Т. Манн, Г. Гессе. Теории игры, в данном случае, представляют собой рефлексию над потерей индивидуальности и тотальной обезличенностью существования, попытку возродить отношение к действительности и человеку с позиции высших духовных ценностей, когда культура выступает единственной спасительной альтернативой.

Х. Ортега-и-Гассет замечает, что «западный человек заболел ярко выраженной дезориентацией, не зная больше, по каким звездам жить» [2, с. 264]. Потерянный в непонятном мире дегуманизации, индивид вынужден изобрести новый тип мироотношения, наполненный специфически эстетическими чувствами. Х. Ортега-и-Гассет видит задачу философии в переосмыслении природы и статуса разума, исходя из наличия в человеческом существовании значительной области неподвластной рационализму. Й. Хейзинга, обосновывая свой интерес к «нерациональному» человеку-играющему, так же считает, что люди оказались не столь разумными, как наивно внушал век Просвещения. Да и представление о человеке как о *Homo faber* одностороннее, ведь человек-играющий выражает такую же существенную функцию жизнедеятельности, как и человек-созидающий, и должен занять свое место рядом с *Homo faber*.

Х. Ортега-и-Гассет, обращаясь к истокам возникновения культуры, констатирует, что изначально культура зарождается и развивается в добром духе жизнерадостности (серьезность появляется позже). Об этом свидетельствует близость греческих слов: *paideia* (культура) и *paidia* (ребячество игра, шутка, жизнерадостность). Именно их сходство в звучании и написании привлекло внимание Платона и послужило предметом путаницы для переписчиков, а Х. Ортега-и-Гассету позволило трактовать культуру как систему «живых» идей.

Й. Хейзинга, как и поборник антиутилитаризма Х. Ортега-и-Гассет, не соглашается рассматривать игру только как средство для чего-то внешнего, т.к. при подобном инструментальном подходе редуцируется самоценность игры, ее подлинная сущность как бы игриво ускользает от исследователя. Нидерландский мыслитель соединяет шиллеровско-романтическое понимание игры с рассмотрением ее как способа организации специфически человеческой деятельности в обществе и культуре. Культурозидательное значение игры, по мнению Й. Хейзинги, состоит в том, что используемые и создаваемые в игре знания, поэтические тексты, музыкальные произведения, философские идеи как бы «выпадали в осадок» и оставались в виде культурной продукции. С эволюцией культуры игровой элемент вытесняется в «чистую игру» и только

его отголоски остаются в культурной деятельности. Игра переместилась «внутрь», в сознание творящего культуру субъекта. Самый ярко выраженный игровой элемент сохранился в искусстве, как основной принцип создания произведения.

Ход рассуждения Х. Ортеги-и-Гассета об игровой природе культуры очень схож по духу и методологии с «Homo Ludens» Й. Хейзинги. Многие критики отмечают так же отмечают, что взгляды Х. Ортеги-и-Гассета созвучны экзистенциалистским воззрениям. Однако жизнь для Ортеги не столько забота, тревога, страх, пребывание в «пограничной ситуации», *агония*, сколько предприятие, поиск, авантюра, состязание (*агон*). Человеческое существование исполнено спонтанной активности, динамической избыточности, стремлением к самореализации и творчеству, а не приспособлению. В мире заключен целый спектр возможностей для самопроектирования, создания осмысленного единства собственной жизни. Чтобы жить свободный, по своей сути, человек должен мыслить и вырабатывать убеждения, а, значит, и создавать свой мир. Процесс конструирования этого «мира» и есть человеческое бытие.

Культура, в понимании Х. Ортеги-и-Гассета, является системой «живых» идей, не существующих вне человеческого мира. В то же время, эти идеи упорядочены и вписаны в целостную систему культуры в соответствии с определенным сводом правил. Правила, не важно какие, являются устоями культуры. Значит, существование культуры предполагает не столько дарованные права и свободы, сколько достигнутые (завоеванные) ответственность, долг и благородство, соответствие высоким требованиям. Культурная жизнь это всегда испытание и служение как высокий удел избранных. Й. Хейзинга тоже сетовал по поводу искоренения понятия служения из народного сознания. Если Й. Хейзинга все же позиционировал игру как деятельность общественную и общедоступную, то Х. Ортега-и-Гассет именно элиту объявляет спасительницей культуры, акцентируя внимание на личностном выборе меньшинства. В свою очередь, «Игра в бисер» Г. Гессе представляет собой художественную модель игровой культуры, размышление о возможностях элитарного пути спасения культуры.

Х. Ортега-и-Гассет и Й. Хейзинга в один голос констатируют кризис современной им культуры, ввиду тотального проникновения игровых элементов в «серьезные» сферы деятельности и испарения игровой атмосферы из самой игры. Общество заражено «пуерилизмом». Под пуерильным поведением Й. Хейзинга понимает наивность и ребячество, по форме сходные с игрой, однако лишённые основных ее качеств, благородства. Ребенок «становится ребячливым, когда игра ему надоедает или когда он не знает, во что играть» [4, с. 328]. Пуерилизм противоположен игровому сознанию, он несет в себе несамостоятельность, грубость, нетерпимость. Такими же чертами характеризует Х. Ортега-и-Гассет массового человека, который является тем самым избалованным ребенком в силу своей незрелости.

Согласно рассмотренным культурологическим теориям, игра неотъемлема от человеческого существования, являя собой основу для возникновения языка, мифа и ритуала, а в последствии и развитых форм культуры. Элементы игры, таким образом, неизменно присутствуют в жизни человека явно либо имплицитно. Фундамент культуры закладывается именно в благородной игре. Культура не может существовать без определенного игрового содержания. В данном случае подразумевается игра как *fair play*, предполагающая самоограничение и самообладание, соотнесение своего поведения с добровольно принятыми правилами. Подлинная игра всегда эквивалентна порядочности, она знает свои границы. Игровая альтернатива базируется на гуманистических ценностях, ее определяющие понятия: свобода, порядок, благородство, бескорыстие, коллективный дух.

Современность, в частности философия и культура постмодерна, создает благоприятную основу для волны нового интереса к феномену игры и ее изучению в связи с переосмыслением значения символических форм жизни и культивированием ценностей свободы в разнообразных ее значениях, стремлением выявить дорефлексивные основания человеческого существования. Можно говорить об экспансии игровой методологии в различные сферы человеческой деятельности, вызывающей угрозу безосновательной абсолютизации игровой парадигмы. Проникновение игровых элементов во все сферы бытия акцентирует опасность деструктивной игроизации «общества спектакля».

Литература:

1. Гессе, Г. Игра в бисер / Пер. с нем. С.К. Апта; вступ. слово С.Н. Павловой. – М., 1992.
2. Ортега-и-Гассет, Х. О спортивно-праздничном чувстве жизни // Философские науки. – 1991. – № 12. – С. 137–152.
3. Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе – М., 1991.
4. Хейзинга, Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Пер. с нидерланд. В. Ошиса. – М., 2004.

ФЕНОМЕН ОТЧУЖДЕНИЯ В ГЛОБАЛЬНОЙ СЕТИ ИНТЕРНЕТ («WEB-ALIENATION»)

К.В. Прокументик

Связь глобальной сети Интернет и феномена отчуждения, когда символизирующая деятельность людей противостоит им в лице симультанных образований, является весьма сложной и неоднозначной. С одной стороны, Интернет является богатейшим ресурсом для научных исследований, творческой реализации, вовлечения пользователя в коммуникативную среду посредством виртуальных дискуссионных клубов и форумов, благодаря чему миллионы людей находят своих единомышленников и соратников. Однако, как показывает практика, вся коммуникация в глобальной сети на 90% так и остается семиотической игрой, обменом пустыми знаками, оставляя в реальном мире зияние и незаполненность социального бытия [4, с. 82]. Стало быть, факт существования всемирной паутины дает нам повод говорить о современной модификации *отчуждения* родовой жизни человека. Символическое отчуждение в сети парадоксальным образом создает иллюзию присвоения индивидом родовой сущности, иллюзию действительной социальности, – в этом его опасность и его могущество.

Сегодня во всем мире все большую значимость приобретают социальные сети – «Moikrug.ru», «Odnoklassniki.ru», «Vkontakte.ru», «Sosed-online.ru», «Vspomni.ru», «MySpace.com», «Facebook.com», «Hi5.com», «Friendster.com», «Orkut.com», «Bebo.com», «Tagged.com» и множество других. Журналисты взяли несколько интервью у пользователей «онлайновых» социальных сетей, таких как MySpace. Большинство опрошенных, как сообщает А. Ализар, воспринимают страницу MySpace неотрывно от своей личности [3]. С появлением социальных сетей гиперреальность наполняется множеством символических «я», двойников, отчужденных субъектов и отношений между ними. Процесс идентификации с виртуальным двойником (*avatāra* – санскр. «воплощение, снисхождение, ипостась») в холодном стекле экрана напоминает лакановскую *stade du miroir* – момент радостного узнавания себя в зеркале (= аватаре) или отклика на свое имя (= nickname, username), который, согласно Лакану, также является и моментом *отчуждения*, ибо субъект навсегда остается очарованным своим «зеркальным Я», вечно тянется к нему как к недостижимому идеалу цельности. «Чем иным является Я, – пишет Лакан, – как не чем-то, что первоначально переживается субъектом как нечто ему чуждое, но тем не менее внутреннее... Субъект видит себя в другом, более развитом и совершенном, чем он сам» [1, с. 91]. Примерно то же самое происходит с пользователем в его отношении к своему *аватару*, в котором он узнает (или отчасти узнает) себя. Необходимо всегда сознавать, что с момента регистрации в той или иной социальной сети, мы сами и все что к нам относится – наш аватар, пользовательская страничка, личная информация, – все это попадает в водоворот символического обмена. Наше самоотчужденное бытие в качестве «id» («идентификационный номер», от англ. *identification* – распознавание) приобретает самостоятельность знака, который отсылает, не отсылает или же частично отсылает к нам, нашим друзьям, интересам, делам, местам пребывания и пр. Наша страничка сама становится гипертекстом с множеством ссылок, которые помещают нас в поле бесконечного символического обмена, и в этом обмене мы сами отчуждаемся от себя. Идентифицируя себя с двойником, мы впадаем в иллюзию, будто бы общественный резонанс, скажем, по поводу нового аватара (или новых фотографий) имеет аксиологическое значение в отношении нашей *действительной самости*, будто бы комментарий к фо-

тографии или видеозаписи с нашим участием – это и есть реальная оценка нашей личности. Именно поэтому мы начинаем зависеть от нашего же виртуального инобытия как от чего-то более *развитого* и *совершенного*, хотя это совершенство мы симулируем сами, сами из себя создаем недостижимый идеал цельности собственного «Я» (к примеру, визуальный симулякр сегодня весьма успешно производится средствами Photoshop'a).

Так или иначе, в символическом обмене конституируется феномен, который мы условно называем «web-alienation». Отчуждение средствами всемирной паутины характеризуется глубоким противоречием между экзистенциальными силами человека и его символизирующей деятельностью, между производством (включая распределение и обмен) и потреблением информации. В одном из своих модусов феномен web-alienation обнаруживает себя как предельная захваченность информационным процессом, когда люди начинают воспринимать интернет-пространство как продолжение своей личности, своего внутреннего психического мира. Это состояние может настолько поглощать, что временами происходит растворение собственного «Я» человека, деперсонализация и отождествление себя с персонажем онлайн-игры [2]. Как подчеркивает Д.В. Иванов, в эпоху постмодерна сущность человека отчуждается уже не в социальную, а в виртуальную реальность, где человек имеет дело не с вещью, а с тотальной симуляцией [5].

В этой связи интересен феномен виртуального секса, который является весьма ярким симптомом web-alienation. Виртуальный секс есть ничто иное, как отчужденный половой акт, переведенный в символический регистр, где и «опредмечиваются» фантазии о силе, доминировании, нарциссическом любовании и пр. Условием таких симультанных актов оказывается *анонимность* присутствия, неизменно сопровождающая всякое отчуждение. «Анонимность, которая обеспечивается глобальной сетью, дает безграничные возможности смены половых ролей и индивидуальности» [6, с. 33]. Единственным инвариантом является здесь лишь призрачный образ собеседника – его виртуальный двойник, маска, за которой быть может, вообще никого нет, и никогда не было.

Интернет, таким образом, есть виртуальное пространство, в котором действует множество анонимных сил, зачастую оказывающихся пустыми знаками – знаками без референции. Это и баннерообменные сети, «мертвые» сайты, реклама без адреса, – все они могут существовать *сами по себе*, не соотносясь ни с какими ресурсами или товарами. Интернет-сайт может перестать обслуживаться в связи с неуплатой фирмой за хостинг, а баннерообменные сети все еще будут транслировать его рекламу, которой потенциальный клиент *никогда* уже не сможет воспользоваться. Следует также отметить, что бытие знаков без референции имеет место и в социальных сетях. Речь идет о том несомненно скорбном и трагическом обстоятельстве, что странички некоторых пользователей переживают своих безвременно ушедших владельцев.

Таким образом, феномен отчуждения получил наиболее яркое свое выражение именно в структуре символического обмена, базисом которого стали новейшие информационные технологии. На наш взгляд, становление гиперреальности, эскалация символического фетишизма, деформация субъективности, – все это лишь отражение искаженного лица современного капитализма и следствие отношений частной собственности, неизменно порождающих обмен и отчуждение опредмеченной деятельности людей. Специфика современного (постиндустриального) этапа развития капитализма заключается в том, что современные технологии позволили отчуждению функционировать не только в реальном, но и в *символическом* регистре: онтологическая различенность бытия приобрела в настоящий момент чрезвычайно изощренную форму присутствия – присутствия в виде разрыва между означающим и означаемым.

Литература

1. Lacan, J. Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je // Lacan J. Ecrits I. Ed. Du Seuil, 1966.
2. Алексеенко, Н.Н. Психоаналитические аспекты поведения человека в киберпространстве // Журнал практической психологии и психоанализа. – 2000. – № 3. – С. 25–26.
3. Ализар, А. Поколение «MySpace» и бум социальных сетей // Вебпланета. – 2008. – № 11.
4. Егорова, А.В. Формы отчуждения в постиндустриальном обществе на современном этапе его развития // Вестник Ярославского государственного университета. – 2008. – № 10.

5. Иванов, Д.В. Виртуализация общества. – СПб., 2000.

6. Крайнов, А.Л. Феномен отчуждения как атрибут глобализации: социокультурный аспект // Известия Саратовского университета. – 2008. – № 2. – Т. 8.

ЕВГЕНИКА В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ТРАНСФОРМАЦИЙ XX–XXI ВВ.

О.А. Карканица

Основные идеи евгеники, поставленные ею вопросы, оказались непосредственным или опосредованным образом включенными в мировоззренческие трансформации конца XX–начала XXI вв. и в значительной мере определили проблемное поле биоэтики, поэтому существует необходимость в критическом переосмыслении евгенического наследия с целью уточнения реального вклада данной науки в формирование современных представлений о взаимоотношениях человека с природой и их нравственных основаниях.

В первую очередь, следует принять во внимание как скрытые, так и явные, концептуально оформленные евгеникой, смыслы, обусловившие направление интерпретации проблемы человека в настоящее время (акцент смещен с вопроса о том, какова природа человека, на вопрос о том, каким образом и в каких целях она может быть модифицирована). Новаторство родоначальников этой науки заключалась не в выборе метода, с помощью которого планировалось осуществить воздействие на природу человека (он был достаточно традиционным – селекция), и не в определении подхода к решению этой задачи (на основе научных знаний и достижений), а в объекте, по отношению к которому предлагалось применить этот метод. Несмотря на то, что в человеческом обществе размножение никогда не было абсолютно стихийным (в роли регулятора отношений между полами выступал институт брачно-семейных отношений), предложение радикально реформировать брачные обычаи в соответствии с эволюционно определяемыми задачами, с позиций традиционного морально-мировоззренческого сознания оценивалось как революционное. В рамках основных мировоззренческих традиций (религиозно-идеалистической и материалистическо-натуралистической) культивировались представления о том, что человек не обладает правом произвольного манипулирования своей биологической сущностью, важнейшими атрибутами которой выступают его смертность и размножаемость. В евгенической трактовке данного вопроса человек переставал рассматриваться как пассивный материал в руках высших сил (божественных или природных) и оценивался как самодетерминированное существо, приобретающее способность контролировать процессы жизнеобеспечения в масштабах популяции [1, с. 126].

В целом гуманистический пафос евгенического замысла соответствовал доминировавшим в культуре второй половины XIX – первой половины XX в. представлениям о том, что принципы научной рациональности служат, в конечном итоге, глобальным общечеловеческим целям, обеспечивая социальное благоденствие. Евгеническая доктрина аккумулировала в себе установку на то, что ценностные принципы и предпринимаемые на их основе действия должны быть научно обоснованными. Таким образом, вопрос о возможности тождества между знанием о благе и самим благом, о соотношении рационального и этического решался практически в духе Сократа, хотя и был сформулирован несколько иначе: могут ли представления о благе, заданные на научной основе, стать фундаментом новой системы ценностей?

Исторический опыт противоречий, возникших в соотношении теоретического и практического измерений евгенического знания, продемонстрировал, что однозначного соответствия между этими составляющими не может быть установлено, если речь идет о человеческой сущности. Более того, предпринятая евгениками попытка обозначить перспективы практического использования знаний о наследственности позволила выявить в проблеме нравственной ценности научно-рационализированных представлений о благе тот аспект, который, по сути, долго находился на периферии мировоззренческих коллизий того времени. Он оказался центральным сегодня – когда выявлено наличие асимметрии между гуманными целями и негуманными средствами их достижения, возникающей при переходе из области зоотехники в сферу челове-

ской инженерии.

Всю совокупность проблем, раскрывающих содержание нравственных коллизий евгеники, эксплицируемых, в конечном итоге, и на уровне биоэтической проблематики, можно редуцировать к двум основным. Во-первых, это вопрос о «главном селекционере» (о том, кто принимает евгеническое решение), дискуссионный характер которого задается необходимостью участия внешних по отношению к внутрисемейным отношениям инстанций – общества и государства. В качестве главного селекционера выступает компетентное и обеспеченное соответствующим объемом власти лицо или совокупность лиц, наделенных соответствующими полномочиями на основании генетической информации принимать решение об ограничении репродуктивной свободы людей.

В определенном смысле концептуально оформленная идея о необходимости учреждения специальных совещательных органов, которые бы осуществляли специфическую экспертизу в вопросах генетического контроля, может рассматриваться в качестве одной из предпосылок институционализации морали. Сегодня с учетом того, что глобальные процессы и проблемы требуют общепланетарных перемен в поведении больших масс людей, именно деятельность коллективных субъектов морали, ответственных за включение нравственных ценностей в закономерности функционирования социальных институтов, по мнению некоторых авторов, способна обеспечить выживание человечества. Если императивы традиционной нравственности были обращены к индивиду, а последствия его моральных поступков затрагивали лишь его непосредственное окружение и были ограничены сроками его жизни, то в новых условиях возникает потребность в этических принципах, обеспечивающих будущее человеческой природы в целом [2, с. 112]. Примером институционализации морали может выступать формирование этических комитетов.

Во-вторых, смысловую ось нравственных проблем евгеники обуславливает вопрос о судьбе выбракованных особей, в значительной степени конфронтирующий благо и свободу отдельного человека и заботу о будущем человечества. Несмотря на то, что однозначного ответа данный вопрос в рамках евгенического учения не получил, в целом характер его решения определялся либеральными установками: ограничение прав индивидов с тяжелой наследственной патологией предусматривалось лишь в отношении их репродуктивной свободы. Представления о более и менее ценной жизни возникают лишь как попытка определения генетического вклада той или иной категории граждан в будущее человеческой природы. Другими словами, характер решения поставленных нравственных вопросов в целом задавался на основе тезиса об ответственности перед будущими поколениями, эксплицировавшего этическое измерение первых евгенических программ. Данный тезис репрезентирует первую попытку рефлексии над одной из важнейших глобальных проблем – генетического будущего человечества.

Указав на то, что человек разрушает природную основу своего бытия и должен это определенным образом компенсировать (в частности за счет искусственного отбора, выполняющего те же функции, что и естественные механизмы, участвующие в борьбе за выживание), евгеники подготовили основу для переосмысления значимости категории биологического в понимании человека. В своем стремлении создать новую мораль, отвечающую человеческой природе, ассоциировать сущность человека с жизнью его тела, ученые, по сути, претендовали на осуществление задачи, концептуально сформулированной Ф. Ницше. Согласно Ницше, основным атрибутом человеческого бытия (как и любого живого существа) является воля к власти, проявления которой табуируются обществом с помощью норм традиционной морали, поэтому существует необходимость в гармонизации нравственных принципов с естественными биологическими законами.

Во многом благодаря попытке переосмысления евгениками значимости категории биологического в понимании человека в общеинтеллектуальный контекст культуры XX–XXI вв. были интегрированы следующие идеи и установки: генетическая политика – составная часть политики демографической; научные достижения побуждают к формированию новых ценностных принципов; наука является социальной силой, способной решать общественно значимые задачи. Именно исторический опыт осуществления евгенических проектов впервые наглядно

продемонстрировал, что на современном этапе развития научных знаний принцип «этического нейтрализма» недопустим.

Литература

1. Силуянова, И.В. Биоэтика и мировоззренческие традиции // Человек. – 1995. – № 5. – С. 125–132.
2. Философия. Глобализация. Интеграция / под общ. ред. В.И. Чуешова. – Минск, 2006.

2.8. ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОЙ И ЭКОНОМИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СОВРЕМЕННЫХ ОБЩЕСТВЕННЫХ ПРОЦЕССОВ

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРАВА НА ПУТЯХ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО САМООПРЕДЕЛЕНИЯ

В.И. Павлов

Сегодня с сожалением приходится признавать, что национальная философия права находится в кризисном положении. Связано это отчасти с господствующей юридической рациональностью, задающей актуальные направления развития юридической науки, делающей однозначный акцент на первичности отраслевого и прикладного юридического знания. Однако в основе философско-правового забвения, конечно, лежат более глубокие причины, связанные с фундаментальными изменениями в лоне самой философской традиции, традиции классической метафизики.

Традиционная общетеоретическая юриспруденция, сложившаяся в конце XVIII – первой половине XIX столетия на базе новоевропейской философии (Р. Декарт, Ф. Бэкон, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо и др.), через работы немецких, французских, английских правоведов вобрала в себя основные каноны классической рациональности. В русскоязычное юридическое пространство эта традиция вошла с работами российских правоведов XIX–начала XX вв. – Б.Н. Чичерина, С.А. Муромцева, Г.Ф. Шершеневича, П.И. Новгородцева и др. Однако в России эта линия мысли синхронно сопровождалась различными коннотациями, не характерными для классической юридической рациональности. Так, мыслители, выросшие на идеях В.С. Соловьева (Е.Н. Трубецкой, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин), обогащали классический юридический дискурс восточно-христианскими мотивами. Наш соотечественник Л.И. Петражицкий, в свою очередь, разработал оригинальную психологическую теорию права. Н.Н. Алексеев пытался использовать в правоведении идеи феноменологической школы. Как бы там ни было, но до-революционная юридическая русскоязычная традиция представляла серьезные перспективы для развития философско-правового знания как на почве западноевропейского философствования, так и на основе национальных юридических философов, прежде всего с использованием потенциала восточно-христианского дискурса. Характерным в связи с этим является факт, что наиболее серьезными русскоязычными философско-правовыми текстами послереволюционного XX столетия вплоть до настоящего времени остаются работы юристов XIX–начала XX столетия.

Советская философия права по понятным причинам выстраивалась в типичном для того времени методологическом порядке. С распадом советского государства русскоязычное юридическое сообщество, *во-первых*, было вынуждено осваивать зарубежные философско-правовые штудии и переосмысливать многие проблемы, которые ранее решались согласно логики организации советского юридического дискурса, и, *во-вторых*, столкнулось с необходимостью отстраивания национальных моделей философско-правовой рефлексии. Разумеется, эта же проблема стала актуальна и для белорусского юридического научного сообщества.

Приходится констатировать, что сегодня мы только начинаем приступать к решению первой задачи. Ведь для того, чтобы в философско-правовом формате отработать многие вещи, связанные с проблемами государственно-правовой традиции, государственно-правовой иден-

тичности, уникальности белорусского юридического пространства, и в дальнейшем описать эти философско-правовые содержания на уровне правовой теории для их непосредственной практической реализации, необходимо полноценно осмыслить свою традицию в окружающем юридическом пространстве, для чего, соответственно, нужно владеть аппаратом, иметь соответствующую исследовательскую традицию, культуру современного философско-правового исследования. Учитывая крайнюю непопулярность сегодня философско-правового знания, в особенности на фоне объявления его бесполезным с практической точки зрения, делать это весьма непросто. Но общеизвестно (хотя сегодня, кажется, это положение забывается), что методология правовой науки в первую очередь «питается» именно философско-правовым знанием. В случае перекрытия этого идейного канала иссякает целый источник – игнорирование философско-правового уровня исследования со временем приводит правовые дисциплины к непониманию правовой реальности, с которой они имеют дело. Методология юриспруденции становится неадекватной той реальности, на освоение которой она рассчитана.

На постсоветском юридическом пространстве наиболее плодотворные философско-правовые исследования ведутся в России. В частности, исследования петербургской и примыкающих к ней школ права (работы А.В. Полякова [1], И.Л. Честнова [2], А.И. Овчинникова [3] и др.) сегодня составляют наиболее продуктивные философско-правовые разработки, ориентированные на освоение парадигмального уровня юридического мышления. Через эти работы юридическое научное сообщество получает возможность ознакомиться с [пост]неклассическими парадигмами мышления в их приложении к юридическому материалу. Однако эта часть работы, вмещающаяся в первую обозначенную нами выше задачу, не снимает второй вопрос – вопрос о специфике национальной философско-правовой рефлексии. Разумеется, философия права, равно как и философия в целом, не может быть национально ограниченной (хотя национальное лицо она все же имеет), однако когда мы говорим о философско-правовом измерении образов отечественной правового сударственности, особенностей ее разворачивания в современности и пр., мы просто вынуждены вырабатывать собственные юридические философемы. Однозначно, эта проблема может быть решена лишь с созданием отечественной школы философии права.

Сегодня развитие отечественного философско-правового знания может осуществляться по различным направлениям. Поскольку институционально (на дисциплинарном уровне) в белорусской юриспруденции сегодня господствующей является классическая методология, первоочередной задачей является освоение современных мировых философско-правовых традиций, их языка, стиля и стратегий исследования. Это даст возможность осуществить декомпозицию классической отечественной юридической речи для получения возможности равного разговора с современными западными философско-правовыми системами. Нечто похожее делается в России той же петербургской школой философии права, которая, например, подготовила учебник на базе коммуникативной методологии [4]. Насущным для нас является также учреждение научного журнала по философии права, интеллектуальной площадки, в рамках которой бы происходило аккумулирование национального философско-правового опыта.

Конечно, повторимся, все эти вещи во многом зависят от того значения, какое место занимает философско-правовое знание в ранге господствующей юридической рациональности. В связи с этим сегодня во многом уровень философско-правовой рефлексии обеспечивается усилиями отдельных исследователей. В частности, философско-правовые интересы автора этих строк ориентированы на формирование неклассической правовой традиции, построенной на основе синергично-антропологической парадигмы [5] [6]. На основе использования синергичной антропологии как неклассической эпистемы нами прорабатываются возможности как общетеоретического освоения современной правовой реальности через ее неклассическое категориальное описание, так и создания адекватных методологических моделей для историко-правового исследования национальной государственно-правовой традиции. Надеемся, что подобные исследования в Беларуси, несмотря на штамп их непопулярности, будут продолжаться и привлекать в свои ряды новых ученых-правоведов.

Литература

1. Поляков, А.В. Общая теория права. Проблемы интерпретации в контексте коммуникативного подхода: Курс лекций. – СПб., 2004.
2. Честнов, И.Л. Право как диалог: к формированию новой онтологии правовой реальности. – СПб., 2000.
3. Овчинников, А.И. Правовое мышление в герменевтической парадигме / науч. ред. П.П. Баранов. – Ростов-на-Дону, 2002.
4. Поляков, А.В. Общая теория права: учеб. для студентов юрид. вузов и факультетов / А.В. Поляков, Е.В. Тимошина. – СПб., 2005.
5. Павлов, В.И. Синергично-антропологическая концепция правового сознания (к постановке проблемы) // Право в современном белорусском обществе: сборник научных трудов / Национальный центр законодательства и правовых исследований Республики Беларусь; ред. кол.: В.И. Семенков (гл. ред.) [и др.]. – Минск, 2010. – Выпуск 5. – С. 54–65.
6. Павлов, В.И. «Смерть» субъекта права или к вопросу о необходимости новой концепции «правового человека» // Философия права. – 2010. – № 3. – С. 20–24.

ВОСТРЕБОВАННОСТЬ СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ НАУКИ В КОНТЕКСТЕ ПЕРСПЕКТИВ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ БЕЛАРУСИ

М.Н. Хурс

Как показывает мировая практика, эффективность управления процессом социально-экономического и общественно-политического развития того или иного государства в значительной степени определяется полнотой и качеством его научного обеспечения. Чем системнее и предметнее в этот процесс задействована наука, тем выше темпы развития, весомее его конечный результат.

Примеры возрождения послевоенных Германии и Японии, современных Китая, Южной Кореи и ряда других стран являются ярким и убедительным подтверждением тому.

Особенно продуктивно, по ряду объективных и субъективных причин, задействование в этот процесс гуманитарной и, в первую очередь, социологической науки.

Социологическая наука, при условии ее должной востребованности, может успешно конкурировать с другими отраслями научного познания по уровню экономической и социальной отдачи и вкладу в общественное развитие. Являясь практической общественной философией, она может и должна быть продуктивно задействована во всех отраслях человеческой деятельности и, в особенности, для развития научно-технической сферы и совершенствования управления на всех уровнях. История развития социологической науки не только в полной мере подтверждает вышесказанное, но и дает блестящие образцы высокой эффективности выработанных практикой механизмов ее задействования в разных областях человеческой деятельности на всех ее уровнях: от первичного производственного до отраслевого, межотраслевого, регионального и общегосударственного.

Весьма убедительным аргументом в пользу социологии могут служить примеры эффективного практического задействования социологической науки в общественное развитие из нашего, всем еще памятного, советского прошлого.

Наиболее характерными из них являются зарождение и развитие в 70-х годах двадцатого столетия заводской или производственной социологии и широкое внедрение на всех уровнях хозяйствования социального планирования. Все это послужило мощным катализатором успешного решения многих, острейших для того времени, проблем социально-экономического развития: снижения уровня текучести кадров; улучшения условий труда и производственного быта, оптимизация социально-психологического климата в трудовых коллективах; совершенствования механизма развития трудовой активности, творческого отношения к труду, форм и методов социалистического соревнования, усиления мотивации к повышению образовательного и профессионально-квалификационного уровней работников и, в особенности, молодежи; развития

производственной, региональной и республиканской социальной инфраструктуры и ряда других.

Решение этих проблем значительно расширило возможности экономики по повышению жизненного уровня населения, усилило оптимизм в обществе, позитивно отразилось на социально-политической активности населения, существенным образом профилактировало социальную напряженность и стабилизировало общественные отношения.

Результативное задействование социологической науки в решение этих вопросов способствовало также и повышению ее востребованности по другим направлениям. Как известно, в этот период были также востребованы практикой и успешно развивались социология науки, семьи, труда, молодежи, культуры, религии, села, городов и поселений и ряд ее других подотраслей.

Затем история развития социологической науки дала нам пример не поддающегося логическому объяснению парадокса: когда социология развилась до достаточно высокого уровня, окрепла и начала давать весомую отдачу экономическому и социальному развитию страны интерес к ней и ее востребованность начали падать.

Причин этому было много, они поучительны, взаимосвязаны и тесно переплетаются, но основными из них, с нашей точки зрения, являются следующие:

1. Разрыв между уровнем востребованности социологии и наличием профессиональных кадров, запаздывание с подготовкой социологов; заполнение этой ниши случайными, не имеющими высшего и близкого по профилю образования, кадрами. Эти «специалисты» в профессиональном плане в своем большинстве были абсолютно не готовы к этой сложной и ответственной работе, не владели методологией и методикой социологической науки, не видели актуальности социальной проблематики в стране и своих трудовых коллективах, не только не могли организовать надлежащим образом исследовательскую работу, но и, присущими их интеллектуальному уровню навыками пользования социологической информацией и способами доведения результатов своих «исследований» до руководителей, постоянно дискредитировали социологическую науку в глазах потенциальных заказчиков.

2. Смена управленческой парадигмы на всех уровнях, из-за которой думающих, творческих, ответственных и инициативных руководителей стали все в большей степени заменять на «исполнительных исполнителей» или как их еще называют – ретрансляторов вышестоящих «указивок».

3. Не отработанность на всех уровнях практического задействования социологической науки культуры работы с результатами даже вполне профессиональных исследований, системные нарушения, причем не только социологами, правил хранения и использования социологической информации, форм и методов доведения результатов исследований до Заказчика, что разрушило и сожгло последние коммуникативные мосты; превратило прежнее, с таким трудом завоеванное профессионалами, уважение руководителя к социологу и желание сотрудничать с ним в его антипод – личное неприятие этого специалиста и социологической науки и уход под любыми предлогами от дальнейшего сотрудничества.

Можно привести еще ряд причин: низкая коммуникабельность отдельных социологов, слабое владение ими общей, региональной и на уровне предприятий экономической и социальной ситуациями (отсюда – недостаточная убедительность предложений по тематике исследований), недостаточная пропаганда позитивных результатов социологических исследований и другие.

Эти причины, несомненно, также внесли свой негативный вклад в ситуацию с востребованностью социологической науки, однако, три первых вышеназванных являются наиболее существенными и определяющими.

Все это имело далеко идущие последствия. Как нам представляется, игнорирование социологической науки, ее недостаточная задействованность в общественную практику и, в особенности государственного управления на всех уровнях, явилось одной из основных причин распада СССР. Более того, продолжающаяся ее слабая задействованность еще более усилила свой негативизм в настоящее время, оставаясь существенной причиной торможения процессов

социально-экономического развития всех без исключения государств на постсоветском пространстве, замедления темпов начавшегося их нового объединения в различные интеграционные структуры.

Глубочайше убеждены, что если бы в процесс интеграции Беларуси и России была изначально надлежащим образом скоординировано задействована в мониторинговом режиме их объединенная социологическая наука, то уже к настоящему времени была бы не только реализована его конечная цель – создано единое, уважаемое мировым сообществом, процветающее союзное государство, но к нему давно присоединились многие другие государства (возможно, не только постсоветские) и в современном мире был бы совершенно иной геополитический расклад. Но все попытки социологических организаций Беларуси и России (а их только с белорусской стороны делалось более 15) «достучаться» до чиновников государственных и интеграционных структур на протяжении свыше 10 последних лет оказались безрезультатными. Им лично или их внешним «советникам», по известным причинам не заинтересованным в этом сближении, это оказалось слишком хлопотным и ненужным. Становится все более очевидным, что должностные лица этих структур боятся и не хотят использовать в качестве механизма ускорения интеграционного процесса социологический мониторинг, видят в нем определенную личную его опасность. Пустишь социологов – наисследуют и необходимо будет что-то делать в вопросах ускорения объединения в различные интеграционные структуры, а там, смотришь, и места этих структурах не найдется. А так, зарплата – как у российских министров, а ответственность – как у члена общественной организации: разъезжай, дискутируй, представительствуй, празднуй бесконечные юбилеи «начала процесса».

К сожалению, на сегодня востребованность социологической науки в нашей республике перерастает в совершенно неожиданную и новую для нее плоскость – проблему ее сохранения как таковой. Так, если еще в 2000 году в республике насчитывалось 18 государственных и 14 негосударственных социологических организаций, то в 2009 году из первых осталось 3–4, а из вторых 2–3, да и то весьма условно («всплывают» только в периоды избирательных кампаний).

Сложившаяся ситуация не могла не сказаться и на объемах реализуемой исследовательской проблематики сохранившихся научных организаций социологического профиля, которые сведены к минимуму или даже вовсе поставлены под угрозу исчезновения. Так, на сегодня в республике сохранилась с более-менее приемлемыми объемами исследовательской проблематики практически одна государственная научная социологическая организация – Институт социологии НАН Беларуси.

Почти прекратил серьезную социологическую проработку профильной ему, наиболее острой и злободневной в республике проблематики сферы труда и социальной защиты населения НИИ труда Министерства труда и социальной защиты Республики Беларусь.

Аналогична ситуация и по другим жизнеобеспечивающим отраслям – ни одна из которых, за исключением Министерства энергетики, не использует для совершенствования своей деятельности зарекомендовавший себя и высокоэффективный механизм социологического мониторинга.

Как показывает практика, одной из основных причин недостаточной эффективности отдельных государственных социальных программ является их слабое научное обеспечение как на стадии их разработки, так и в процессе реализации.

Вышесказанное можно с полным основанием отнести и к процессу определения приоритетов в социально-экономическом развитии республики.

Даже общий предпринятый нами анализ ситуации в республиканской социологической науке, не только вызывает серьезную озабоченность ее руководителей и специалистов, но и показывает, что ее изменение и повышение востребованности само по себе не произойдет. Для этого понадобится комплексная, длительная, кропотливая, совместная системная работа, как органов государственного управления, так и самих социологических научных организаций.

Как нам представляется, сохранению и развитию социологической науки, повышению ее востребованности способствовало бы:

1. Закрепление на государственном уровне при принятии решений о разработке различ-

ных социально-экономических программ и инноваций в социально-экономической сфере обязательности предварительной их принятию социологической проработке важнейших позиций этих программ.

2. Внедрение в практику разработки социальных программ научного трехвариантного (максимальный, средний, минимальный уровень достижения параметров) прогнозирования в зависимости от возможного изменения внешних условий энерго-ресурсообеспечения, реализуемости того или иного вариантов прогнозов, изменения ситуаций на рынке товаров и услуг и других факторов.

3. Включение в эти программы заключительным их разделом конкретное по мерам, срокам и исполнителям научное сопровождение хода их реализации; сроки, формы и методы промежуточного и заключительного контроля выполнения запланированных показателей и достижения установленных параметров.

4. Проведение социологического мониторинга социально-экономической и политической ситуации республики, деятельности всех без исключения жизнеобеспечивающих отраслей.

5. Повышение практической значимости и качественного уровня результатов социологических исследований за счет:

5.1. Повышения креативности и актуальности плановой и хозрасчетной проблематики социологических исследований.

5.2. Нацеленности тематики исследований и их результатов на решение приоритетных задач развития республики.

5.3. Комплексности социологических исследований; привлечения к ним профильных проблеме ведущих ученых и специалистов других научных организаций, в т.ч. для скооперированной углубленной проработки правовых, экономических, социальных, культурологических, психологических, экологических, этических и иных значимых для качества результата аспектов исследуемой проблемы.

5.4. Обеспечения обоснованной достаточности для получения качественного результата, сроков проведения и объемов финансирования по всему спектру плановой и хозрасчетной тематики исследований.

5.5. Предусмотрения возмездного (дополнительного) или безвозмездного (за счет средств, выделенных на исследование проблемы) научного сопровождения внедрения рекомендаций и предложений по результатам всех наиболее значимых по проблематике исследований.

5.6. Большой гласности через СМИ фактов проведения исследований по изучению общественного мнения по наиболее затрагивающей интересы населения проблематике, пропаганда полученных результатов и их значимости для решения исследуемой и других социальных проблем.

5.7. Повышения степени моральной и материальной ответственности научного руководителя и творческого коллектива по реализации исследовательского проекта за качество исследований, обоснованность выводов и рекомендаций по его результатам.

6. Повышение уровня и качества вузовской и послевузовской подготовки социологов за счет:

6.1. Отбора абитуриентов, магистрантов и аспирантов по этой профессии через многоступенчатую систему профориентации на стадиях их обучения в школах, средних специальных учебных заведениях и вузах.

6.2. Обязательной длительной (до 1 семестра) производственной и преддипломной практики студентов-социологов с зачислением их на время ее прохождения на должность лаборанта (стажера) в научную организацию социологического профиля.

6.3. Создания (возрождения) в университетах, готовящих социологов, на базе деканатов и кафедр проблемных социологических лабораторий для организации учебной практики и проведения практических занятий студентов – социологов, а, также, для участия лучших из них в плановых и хозрасчетных исследованиях.

6.4. Реформирования учебных программ вузовской подготовки и послевузовского образования социологов, с упором в них на аспекты привития в процессе обучения этим специали-

стам инновационного, креативного мышления и ориентацией на профессиональную научную и преподавательскую деятельность в современных социально-экономических условиях.

6.5. Создания студентам-социологам всех и, в особенности, старших курсов условий и возможностей для их полноправного участия в работе профильных научно-практических конференций различного уровня.

7. Укрепления материальной базы и финансовая поддержка социологической науки за счет следующих преференций:

7.1. Освобождения средств, выделяемых различными субъектами хозяйствования на науку, в том числе на проведение социологических исследований от всех видов налогообложения.

7.2. Освобождения государственных социологических организаций независимо от источников финансирования, от уплаты НДС при заключении хозяйственных договоров на проведение НИР.

7.3. Разрешения Заказчикам на выделение Исполнителям при заключении хоздоговоров на социологические исследования и по плановой тематике средств, в объеме до 10% от сметной стоимости работ, для развития материальной базы, приобретения необходимого для проведения исследований на современном уровне оборудования и поощрения работников, внесших наибольший вклад в высокое качество результата НИР.

7.4. Освобождения социологических организаций от уплаты НДС, независимо от источников финансирования НИР, при издании монографий и других научных трудов по результатам проводимых ими исследований.

7.5. Снятия, нарушающего равенство прав организаций различных форм собственности при проведении работ и услуг, ограничения только государственными изданиями при опубликовании результатов социологических исследований.

Критерии в этом вопросе должны быть следующие: сроки, качество и цена. Все должны работать в одинаковых условиях, тогда и научных публикаций будет больше по перечню и тиражу.

7.6. Постановки в равные организационно-правовые условия всех возможных источников финансирования социологических исследований.

Как нам представляется, повышению востребованности социологической науки в республике и ее имиджа способствовали бы также строгое соблюдение социологами при проведении исследований профессиональной этики, исследовательских технологий, правил выбора методов исследования той или иной проблемы, самозабота о безупречности своей репутации в социологическом сообществе и среди потенциальных заказчиков НИР.

Не менее эффективной мерой по решению этой важной задачи, на наш взгляд, стало бы налаживание в социологическом сообществе системного постоянного дискурса в виде круглых столов, симпозиумов, научно-практических конференций различного уровня по проблемам развития социологической науки и повышения ее востребованности практикой, введение специальных программ в электронных СМИ, рубрик в республиканских печатных и научных изданиях.

Нам кажется давно перезревшей потребностью создания в республике при ведущей научной социологической организации постоянной организационно-методологической формы (семинар, школа) повышения квалификации социологов.

Целью этой работы необходимо поставить системный обмен опытом исследовательской работы, сбор и обобщение предложений по путям, мерам и механизмам повышения востребованности социологической науки с учетом ее региональной, отраслевой и иной специфики.

Важнейшей, самозначимой задачей в этом процессе нам представляется привитие социологам креативности в мышлении и постоянного стремления к повышению профессионального уровня на всех этапах их многогранной деятельности.

По нашему глубокому убеждению, быстро и эффективно решить многоаспектную и очень сложную задачу по сохранению и развитию социологической науки, повышению ее авторитета и востребованности в нашем обществе без изучения социологическими методами в мо-

нитинговом режиме всего спектра ее собственной внутренней проблематики будет практически невозможно.

Ситуация в этом вопросе также может служить еще одним примером социального парадокса: выступая эффективным механизмом совершенствования человеческой практики по всем ее возможным направлениям, социологическая наука не проявляет должной заботы о поддержании этого механизма в рабочем состоянии и о его постоянном совершенствовании под новые, все усложняющиеся проблемы общественного развития, которые он призван помогать решать.

Этот мониторинг должен высветить во взаимосвязи все аспекты внутренней проблематики развития социологической науки, проранжировать их, отследить динамику этого ранжирования и только на этой основе разрабатывать и рекомендовать меры по очередности снятия имеющихся проблем, ибо совершенно понятно, что на решение всех их сразу у даже успешно развивающейся экономики средств не хватит. Поэтому начать необходимо с решения наиболее острых и злободневных, затем уже и сама окрепшая наука сможет для себя что-либо сделать.

Глубочайше убеждены, что социологическая наука, при условии ее большей востребованности и поддержки, сторицей окупит и вернет обществу эти затраты, сможет внести еще более весомый вклад в экономическое и социальное развитие страны, укрепление ее имиджа и авторитета в международном сообществе.

ЭКОНОМИКА ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ ЗНАНИЙ КАК ПРАВСТВЕННО-ЭТИЧЕСКАЯ ФОРМА ИННОВАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

Н.В. Бекетов

Широко обсуждаемая в современной литературе возможность смены инерционно-ресурсного («нигерийско-мексиканского») сценария социально-экономической динамики отечественного хозяйства инновационным сценарием («австралийским»), как представляется, требует определенных уточнений и дополнительных комментариев, связанных с выявлением имманентного качества предполагаемых и ожидаемых экономических инноваций. С объективной точки зрения, качественные характеристики хозяйственного инновационного развития являются функцией требований, императивно предъявляемых нынешней динамикой социально-экономического и природно-ресурсного пространства. «Фокус» этих требований заключает в себе ясное и целостное представление о том, что человек становится, одновременно, целью, средством и условием экономической деятельности. Именно это обстоятельство, по-прежнему оставаясь в существенной степени «вещью в себе», содержит определенный методологический и научно-практический потенциал исследования, выявления и осуществления альтернатив инновационного развития экономики.

В современной экономической науке доказанным является постоянно возрастающее значение человеческого капитала в индивидуальном и общественном воспроизводстве, которое, в свою очередь, становится все более знаниеемким. Развитие производства все отчетливее предстает как функция развития самого человека. Цели и задачи современного производства достигаются и высокоэффективно решаются лишь в том случае, если, одновременно с этим, осуществляются цели человеческого развития. Можно констатировать, что онтологией инновационной экономики является новое качество развития человеческого капитала как критического фактора воспроизводственных инноваций. Следовательно, экономически безнравственно, например, заработную плату рассматривать лишь как разновидность издержек производства, а любые виды расходов на развитие человека формировать по «остаточно-затратному» принципу. Возможно, заработную плату целесообразно характеризовать как одну из форм финансирования инвестиций в человеческий капитал, где данные инвестиции должны включать «амортизационно-восстановительную» и развивающую составляющие их части.

Методологический концепт, в рамках которого человек одновременно выступает как

цель и средство решения созидательно-производственных задач, объективно нацеливает на расширенное воспроизводство новейших экономических знаний, и, следовательно, на позиционирование экономики знаний в системе современных экономических дисциплин. Без расширенного воспроизводства новейших знаний не удастся обеспечить ускорение человеческого развития путем удовлетворения растущих и меняющихся потребностей в жизненных благах и, соответственно, не удастся обеспечить новое качество экономического роста. Таким образом, экономика знаний вполне может рассматриваться как имманентная форма постиндустриальной экономики. Попутно отметим, что любая экономика есть экономика, основанная на знаниях, но не всякая экономика, основанная на знаниях, своим научно-практическим императивом имеет самостоятельную экономику знаний.

Вполне доказанным в современной экономической науке является и положение о необходимости формирования и развития ноосферного типа воспроизводства, в рамках которого посредством разумного отношения человека к окружающей его природе создаются экономические блага в условиях сохранности эконэкономического равновесия, или сохранности природного капитала региона, нации и мирового сообщества. Остается только добавить, что в контексте ноосферного типа воспроизводства человек выступает как условие созидательной деятельности. Другими словами, разумное отношение человека к природно-ресурсному экономическому пространству есть признание самой среды обитания человека как специфической ценности, все более приобретающей очертания редкого экономического блага. Таким образом, экономический разум современного человека, осуществляющего хозяйственную деятельность, не должен антагонистически противостоять «естественному разуму» самой природы. В противном случае, это приведет не просто к замедлению социально-экономического развития, но и к катастрофическим для человеческой цивилизации последствиям. Данное обстоятельство еще в большей степени актуализирует необходимость качественного обновления всей хозяйственной действительности в контексте, прежде всего, расширенного воспроизводства таких экономических знаний, созидательное использование которых позволяло бы производить растущий объем требуемых человеку жизненных ценностей при относительно сокращающихся параметрах задействованного вещества природы.

Методологическая парадигма, в системе которой человек выступает условием высокой социально-экономической эффективности современного хозяйствования, включает в себе особые требования к качеству экономических знаний. Суть этих требований сводится к тому, чтобы в рамках экономики знаний формировались и использовались в хозяйственной деятельности исключительно ноосферные знания, обеспечивающие не только сохранность среды обитания человека, но и ее расширенное воспроизводство. Императив соответствия новейших экономических знаний требованиям природного «естественного разума», или необходимость сознательного корреспондирования общественных законов экономического развития объективной диалектике естественного развития природы предопределяет актуализацию соответствующего человеческого «общественно-экономического разума». Это означает, что современный этап экономического развития в действительно созидательном смысле имеет перспективы лишь в том случае, если человеку удастся сократить, а в последующем и преодолеть усилившийся разрыв между своим субъективным экономическим разумом и объективной гармонией природной динамики. Преодоление отмеченного разрыва, или формирование ноосферного типа воспроизводства представляется возможным исключительно в условиях и рамках ноосферизации экономики знаний, выявляющей и обосновывающей пути и способы разумного хозяйствования и «джентльменского» отношения человека к природе, а, по сути, и к самому себе.

Приведенные выше положения позволяют предварительно констатировать следующее. Во-первых, превращение человеческого капитала в критический фактор современного воспроизводства обуславливает приоритетность его развития, что в диверсифицированном «ключе» смыкается с человеческим развитием как таковым. Качество и уровень жизни человека, характеристики его духовных и материальных потребностей теперь отнюдь не опосредованно, а напрямую влияют на качество и уровень индивидуального и общественного воспроизводства. Очевидно, что воспроизводственные фазы производства и потребления все более гуманизиру-

ются, поскольку потребление жизненных благ выступает как производство самого человека и его капитальных, т.е. предназначенных для созидательного использования, знаний. Объем и динамика этих знаний в решающей степени задается перманентно изменяющимися параметрами человеческих потребностей. Подчеркнем, характеристики качества человека и его жизни приобретают черты фундаментальной аргументации формирования качества современного воспроизводства в целом.

Во-вторых, важнейшее ограничение, связанное с человеческим измерением хозяйственного бытия, также, в свою очередь, объективно обуславливает качественный ракурс человеческих потребностей и, следовательно, производственного процесса. Необходимость соответствия экономического разума человека «естественному разуму» природы закономерно предопределяет необходимость формирования разумных человеческих потребностей. Качество человеческого разума в данном случае проявляется в том, что выбор альтернативы хозяйственной деятельности и формирование соответствующих производственных потребностей человека должны постоянно тестироваться на предмет их адекватности требованиям природно-экономического равновесия. Это же качество должно проявляться и в выборе альтернативы индивидуального конечного потребления личности и домохозяйства: набор предполагаемых для потребления экономических благ должен подвергаться постоянному измерению с точки зрения их соответствия требованиям «гуманизма истинного», то есть действительного всестороннего развития человека. В данном контексте общие экономические блага принимают форму жизненных экономических благ, а гуманистическое качество объективно становится имманентным свойством ноосферного типа воспроизводства.

Таким образом, формируется положительная причинно-следственная связь, в рамках которой объективная необходимость разумного (ноосферного) хозяйствования актуализирует разумность в формировании системы человеческих потребностей, а разумные потребности, в свою очередь, повышают значимость ноосферного воспроизводства. Можно констатировать, что превращение человека одновременно в цель, средство и условие экономической деятельности объективно предопределяет становление и развитие такой экономики, в которой, – перефразируя классика, – лишь все разумное действительно, но далеко не все действительно разумно. Очевидно, что экономика разума, или разумное хозяйствование есть экономика «человекоцентризма», экономика, в которой безусловный приоритет принадлежит гуманистическим ценностям и все подчинено целям и интересам действительного человеческого созидания и развития. Здесь сам человек предстает, одновременно, как источник и как специфический результат разумного, гуманистически направленного хозяйствования. Это новое «разумно-гуманистическое» качество современной экономики и является сущностным признаком формирующейся новой экономической системы, в которой господствуют принципы высокой нравственности, справедливости и добра, а «должное» имеет устойчивый приоритет над «сущим».

Экономика высокой нравственности может быть названа интеллектуальной экономикой, основанной на новейших созидательных, или интеллектуальных знаниях. Важно подчеркнуть, что явление «интеллектуального» в социальной действительности в принципе связано с высоким уровнем нравственности и человеческой этики. Об этом есть немало свидетельств в современных литературных источниках, где в разных вариациях обосновывается сущностная связь между интеллектом и высоконравственной творческой деятельностью. Следовательно, далеко не всякая умственная деятельность человека может характеризоваться как деятельность интеллектуальная, высоконравственная, обеспечивающая действительно прогрессивную форму развития общества и его экономики. Таким образом, конституирующей основой интеллектуальной экономики является человеческий интеллект как нравственно-этическая и экономическая ценность. Очевидно, что данная проблематика становится приоритетной, теоретически и практически значимой сферой исследовательской деятельности.

Предпосылкой интеллектуальной экономики следует считать растущие и непрерывно меняющиеся разумные потребности человека в интеллектуальных благах, заключающих в себе реальный потенциал жизнеобеспечения и всестороннего развития личности и общества. Условием данной экономики является непрерывно воспроизводящаяся нехватка интеллектуальных

благ, а признаком интеллектуальной экономики выступает интеллектуальное производство, под которым следует понимать сознательную, гуманистически направленную деятельность человека по созданию отмеченных интеллектуальных благ. Критическим фактором производства в интеллектуальной экономике, или фактором интеллектуального производства является интеллектуальный капитал, представляющий собой систему актуализированных знаний, целенаправленно предназначенных либо непосредственно используемых для создания материальных и духовных жизненных благ.

В современной литературе интеллектуальный капитал часто трактуется как понятие, более широкое, нежели человеческий капитал. Однако, следуя отмеченным представлениям о сущности явления «интеллектуального» в общественной и экономической действительности, интеллектуальный капитал предстает, с одной стороны, как часть человеческого капитала субъекта, а с другой – как высшая форма бытия умственной «части» этого капитала. В любом случае, сущностной характеристикой интеллектуального капитала является созидательная «мощь» применяемых в соответствующем производстве, то есть «капитализируемых» интеллектуальных знаний.

Следовательно, качество интеллектуального производства есть функция качества интеллектуального капитала, а качество последнего есть функция качества производства интеллектуальных знаний. Это обстоятельство объективирует потребность в расширенном воспроизводстве интеллектуальных знаний и формировании самостоятельной экономики интеллектуальных знаний как составной части экономики знаний в целом. С точки зрения экономики знаний всякое производство есть взаимодействие энергии и знаний, а любой фактор производства всегда есть «сгусток» определенных знаний, овеществленных и формализованных либо идеальных, неформализованных. Основная задача экономики знаний заключается в том, чтобы создать механизм постоянного производства и непрерывного обновления, требуемых для современного хозяйствования знаний; задача же экономики интеллектуальных знаний, таким образом, модифицируется в формирование механизма воспроизводства интеллектуальных, гуманистически-ноосферных созидательных знаний.

Отмеченное обстоятельство подводит к выводу о необходимости целенаправленного, нравственно ориентированного и приоритетного развития экономического дискурсивного пространства в рамках определенного субъекта хозяйственной деятельности. В условиях индустриального типа воспроизводства основной сферой экономических трансакций, как известно, является экономическое рыночное пространство, где основной целью является получение предпринимателем прибыли. В условиях ноосферного типа воспроизводства, или интеллектуальной экономики основной сферой экономических трансакций становится экономический дискурс, или развивающий субъектов обмен-общение, в ходе которого органически сливаются процессы производства и потребления интеллектуальных знаний. Однако подчеркнем, что отмеченных два вида экономического пространства (дискурсивное и рыночное) не противостоят, а взаимодополняют друг друга. Важно лишь понимание того, что экономическое дискурсивное пространство является доминирующим в экономике интеллектуальных знаний, а экономическое рыночное пространство характеризует качественную определенность традиционно понимаемой конкурентно-рыночной экономики. Между тем сказанное не означает, что в экономике знаний нет рыночных форм обменных трансакций, а в рыночной экономике нет сферы воспроизводства знаний и развивающего индивидов обмена-общения. Речь идет именно о приоритетах тех или других трансакций в рамках индустриального либо ноосферного типа воспроизводства.

Сущностное отличие экономического пространства производства знаний от традиционно понимаемого рыночного пространства обусловлено, прежде всего, двумя ключевыми моментами. Во-первых, в обменах, осуществляемых в рамках дискурса, не содержится требование эквивалентности. Во-вторых, обмены, реализуемые в рамках экономического дискурсивного пространства, не сопровождаются сменой собственника интеллектуальных формализованных знаний, на движение которых налагаются конкурентно-рыночные ограничения. В отличие от рыночно ориентированного продукта знания дискурсивной сферы не отчуждаются от субъекта их создания и, следовательно, творчески-трудового способа присвоения этих знаний. Современ-

ный хозяйственный агент, очевидно, функционирует в рамках как дискурсивного, так и рыночного экономического пространства. Интеллектуально-инновационная направленность его деятельности обуславливает необходимость приоритетного развития именно сферы развивающего обмена-общения, но не в ущерб маркетинговому качеству рыночных трансакций. Очевидно, и интеллектуальный капитал субъекта может быть условно «подразделен» на интеллектуальный эндогенный капитал, предназначенный для производства, актуализации и капитализации интеллектуальных эндогенных знаний, и интеллектуальный экзогенный капитал, целенаправленно используемый для коммерциализации интеллектуальных знаний, приобретающих формализованную и овеществленную форму.

Таким образом, современная экономическая теория инновационного развития призвана быть формой отражения объективной «диалектики вещей», где императивом является эволюционная интеллектуализация современной экономики. В «жестком ядре» интеллектуальной экономики теперь находится не максимизирующий свою полезность индивид, а «человек нравственно-экономический», стремящийся к экономической модификации требований принципов разумного хозяйствования, гуманизма, справедливости, эколого-экономического равновесия и высокого уровня экономической культуры. Теперь постиндустриальная экономика обретает свое название, принимая форму интеллектуальной экономики, или экономики интеллектуальных знаний. Основой же экономической теории инновационного развития становится теория экономики интеллектуальных знаний. В структуре нового методологического концепта интеллектуальной экономики обнаруживаются содержательные элементы не эквивалентно-рыночных, а дискурсивных экономических трансакций. Вместе с тем реализуется приоритет нравственно-этических, национально-ментальных и социокультурных факторов инновационного развития современной экономической действительности.

Литература

1. Богомолов, О. Нравственный фактор социально-экономического прогресса // Вопросы экономики. – 2007. – № 1. – С. 55–63.
2. Ведин, Н.В. Экономическая неоднородность обмена в хозяйственной эволюции общества. – СПб., 2006.
3. Интеллектуальный капитал современной организации: сущность, функциональные формы и эффективность использования: Материалы межвузовской научно-практической конференции – М., 2007.
4. Казьмин, А.К. Теория интеллекта: Как выбрать президента. – М., 2001.
5. Колодко, Гж.В. Этика в бизнесе, экономике и политике // Вопросы экономики. – 2007. – № 11. – С. 44–55.
6. Макаров, В.Л. Микроэкономика знаний / В.Л. Макаров, Г.Б. Клейнер; Отд. обществ. наук РАН, Центр. экон.-мат. ин-т. – М., 2007.
7. Основы экономической теории человеческого капитала: Методологические и институциональные аспекты / Под ред. Ф.Г. Хамидуллина. – Казань, 2007.
8. Петросян, Д. Этические принципы в социально-экономической политике России / Д. Петросян, Н. Фаткина // Вопросы экономики. – 2008. – № 2. – С. 122–133.
9. Стюарт, Томас А. Интеллектуальный капитал. Новый источник богатства организаций / пер. с англ. – М., 2007.
10. Супрун, В.А. Интеллектуальный капитал: Главный фактор конкурентоспособности экономики в XXI веке. – М., 2006.

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНАЯ ПОДГОТОВКА ЭКОНОМИСТОВ В УСЛОВИЯХ ПОСТРОЕНИЯ ОБЩЕСТВА ЗНАНИЙ

Геннадие Чобану

На сегодняшний день, исходя из бурных изменений, происходящих как в обществе в целом, так и в экономике, становится понятно, что нам необходима подлинная революция в области построения новой экономической теории, реструктуризации экономической науки, а также

в подготовке экономистов. Во-первых, следует пересмотреть саму парадигму, а во-вторых, нужно учитывать, что устаревшая парадигма имеет свои корни в образе экономического и социального мышления большинства практических специалистов и теоретиков.

Старое мышление очень удобно и воспринимается по инерции. Сколько из нас сегодня готовы отказаться от Рая старой парадигмы? Очень немногие! Вместе с тем, именно это и наталкивает нас на неправильные решения. Каждый раз, когда мы, как экономисты, исследуем деятельность человека, мы отдаляем его от природы. В соответствии с общим законом сохранения материи, в природе все разумно – ничего не теряется, ничего не возникает ниоткуда – все трансформируется, преобразуется [1]. Механизмы создания стоимости, ввиду своей сложности, заслуживают особого внимания со стороны специалистов сферы экономики, инженерно-технического персонала, политико-административной и социальной сферы.

На протяжении всего XX столетия три смежные отрасли – математическая статистика, экономическая статистика и статистическая физика – развивались параллельными курсами, но теперь пришло время устранить границы между ними. Можем констатировать, что исследования в области эконофизики, – а именно статистическая физика, – нашли свое применение в экономике. В последнее десятилетие эта междисциплинарная область развивалась бурными темпами [2].

Эконофизика появилась в середине 1990-х в результате попытки найти решение сложных проблем, стоящих перед экономикой, с точки зрения физики. Неудовлетворенность экономистов прежней исследовательской программой объяснялась несовпадением между поступающей финансовой информацией и существующими теоретическими моделями ее обработки [3]. Решение предложила румыно-американская экономическая школа: следует упомянуть известную работу американского экономиста румынского происхождения Николае Джорджеску Роеджена (Nicolas Georgescu-Roegen) «Закон энтропии и экономический процесс» («The Entropy Law and the Economic Process»), опубликованную в 1971 в США и в 1979 году в Румынии, а также вышедшую в 1990 году книгу профессора Паула Брана «Экономика стоимости».

Быстро развивающиеся представления о сложности и самоорганизации систем позволяют предположить, что в области экономики и финансов должны наблюдаться устойчивые закономерности в формировании статистических данных, а также проявляться самоподобие в динамике показателей, то есть должны существовать фрактальные структуры. Именно такие свойства обычно предопределяют самоорганизацию систем [4]. Важным моментом эконофизических представлений должна стать интеграция подходов физики и экономики к трактовке энергии, информации и вещества [1] как базовых научных понятий. Взаимодействие энергии и информации проявляется при формировании динамических характеристик и самоорганизации экономической системы. Поэтому если анализировать и сравнивать экономику и эконофизику в части вопросов применения методов статистической физики и моделей квантовой механики, то очень важную роль играют энергетическая и информационная характеристики экономической системы, а также их учет в процессе выработки макроэкономической политики [5].

Экономическая теория непосредственно сталкивается с понятием «информация», по крайней мере, в трех случаях: во-первых, при изучении стоимости; во-вторых, при анализе понятия рыночной эффективности, когда возникает проблема влияния поступающей на рынки информации на динамику котировок ценных бумаг и валютных курсов; в-третьих, в теории асимметричной информации [4]. Мандельброт в 1965 году обнаружил, что динамика финансовых рядов (колебаний цен на бирже) совершенно одинакова на малых и больших масштабах времени: по графику такого ряда практически невозможно определить, изображает он колебания цен в течение часа, суток или месяца. Это свойство Мандельброт назвал самоподобием, а обладающие им объекты – фракталами [3].

Важную роль в новом экономическом мышлении и в подготовке экономиста завтрашнего дня является – биоэкономика. Движущие силы биоэкономики, основанные на знаниях имеют следующие приоритеты. Это увеличение потребности в энергии и промышленном сырье; энергетическая безопасность; экологические проблемы; необходимость развивать сельское хозяйство и регионы; обеспечение занятости; обеспечение конкуренции в глобализованном мире;

разработка технологий – в частности, биотехнологий, органической химии и нанотехнологий.

В подготовке специалистов по экономике большое значение имеет знание основных общесистемных закономерностей технических и социальных систем (в т.ч. и энтропийного равновесия). Также важно понимание новых системных закономерностей, зависимости потенциала систем от их структуры, и обсуждение резонансного управления [6].

Помимо второго принципа термодинамики, постулирующего рост беспорядка и дезорганизации, важное значение имеет и принцип порядка и организации. Он характеризует определенную симметрию, типичную для систем естественной природы, с помощью которой были открыты многие элементарные частицы. С другой стороны, принцип порядка и организации подразумевает противоречие, являющееся движущей силой эволюции [7].

Таким образом, подготовка экономистов должна строиться на междисциплинарной основе путем сравнения феноменов природного и социального порядка, с опорой на достижения естественных наук, таких как физика, химия, биология, экология, и, конечно, истории и философии науки. Экономист, кроме знаний и информации в области экономических процессов, должен изучать при принятии решения и пути влияния природы и общества на экономику, учитывая все возможные факторы.

Литература

1. Georgescu Roegen, N. The Entropy Law and the Economic Process. – USA, 1971.
2. Bran, P. Economia valorii. – București, 1990.
2. Gligor Mircea, Ignat M. Econofizica. O introducere on fizica sistemelor socioeconomice. – București, 2003.
3. Эконофизика [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [ru.wikipedia.org/wiki/ Эконофизика](http://ru.wikipedia.org/wiki/Эконофизика). – Дата доступа: 01.03.2011.
4. Экономическая наука и эконофизика [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [institutiones.com/general/ 266–2008–06–18–13–45–41.html](http://institutiones.com/general/266-2008-06-18-13-45-41.html). – Дата доступа: 01.03.2011.
5. Бурлачков, В. Экономическая наука и эконофизика: главные темы диалога [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [www.finanal.ru/ 012/ ekonomicheskaya-nauka- i- ekonofizika- glavnye- temu- dialoga](http://www.finanal.ru/012/ekonomicheskaya-nauka-i-ekonofizika-glavnye-temy-dialoga). – Дата доступа: 01.03.2011.
6. Рестиан, А. Unitatea lumii și integrarea științelor sau Integronica. – București, 1989.
7. Прангишвили, И.В. Энтропийные и другие системные закономерности: Вопросы управления сложными системами / Ин-т проблем управления им. В.А. Трапезникова. – М., 2003.

PRIORITARI DE DEZVOLTARE SOCIAL-ECONOMICA A REPUBLICII MOLDOVA

Svetlana Ciumas

Conform Constituției Republicii Moldova, economia republicii este o economie de piață, orientată social, bazată pe proprietate privată și publică și concurență liberă. Astfel, de la începutul anilor '90 statul nou creat a fost nevoit să întreprindă o serie de măsuri radicale privind reformarea social-economică bazată pe o strategie de dezvoltare adecvată noilor condiții. Pe parcursul anilor au fost elaborate mai multe strategii în vederea actualizării și perfecționării tacticii și mecanismelor de reformare în scopul revigorării continuă a economiei și soluționării problemelor sociale. Odată cu elaborarea strategiilor economice o deosebită atenție a fost acordată soluționării problemelor sociale prin elaborarea concepțiilor de dezvoltare ale diferitor sectoare sociale, inclusiv, programul de eradicare a sărăciei, protecția socială a populației, ocrotirea sănătății, învățământul, protecția mediului înconjurător, etc.

În elaborarea și realizarea strategiilor de dezvoltare social-economică s-a ținut cont de conceptul de dezvoltare durabilă, devenit obiectiv strategic al Uniunii Europene, începând cu anul 1997, odată cu includerea în Tratatul de la Maastricht. Ulterior, Strategia de dezvoltare durabilă a Uniunii Europene a fost reînnoită, declarând ca scop îmbunătățirea continuă a calității vieții, atât pentru generațiile prezente, cât și pentru generațiile viitoare, în baza utilizării raționale și eficiente a

resurselor, descoperirii potențialului ecologic al economiei, asigurării prosperității, protecției mediului și coeziunii sociale. Această Strategie este cerută de UE statelor care pretind de a adera la Uniunea Europeană și este ca o reflectare la nivel național a strategiei generale de dezvoltare durabilă a UE, la care poate participa fiecare stat.

La începutul anilor 2000 Republica Moldova s-a încadrat în așa-numita «Agenda 21», lansând prima versiune a Strategiei Naționale pentru Dezvoltare Durabilă. Însă, dacă pentru majoritatea țărilor realizarea acestei Strategii este mai puțin dificilă, pentru Republica Moldova acest proces cere mari eforturi, o perioadă de lungă durată și investiții enorme.

În acest context, Republica Moldova trebuie să-și axeze obiectivele și prioritățile dezvoltării durabile în jurul conceptului – o economie mică deschisă lumii – cu implementarea modelului de dezvoltare "investițional-productiv". Acest fapt este dictat atât de poziția geoeconomică și geopolitică, cât și de dimensiunile și de potențialul țării. Realizarea acestui concept ar presupune atingerea următoarelor priorități strategice: capacitatea economică a țării de a asigura procesul de reproducere lărgită; atingerea și menținerea nivelului și condițiilor de trai ale populației, care să determine stabilitatea social-economică; integrarea considerentelor ecologice în toate ramurile economiei naționale.

ИНВЕСТИЦИОННАЯ ПОЛИТИКА РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Денис Желималай

С первых лет деятельности иностранных инвесторов в Республике Молдова их операции регулировались Законом Республики Молдова об иностранных инвестициях, принятым в 1992 г. Но для того, чтобы привлечь инвестиции, одного только закона недостаточно. Иностранные инвесторы заинтересованы в благоприятствующем бизнес-климате, устойчивом функционировании рынка и его институтов, а также судебной системы, в гарантиях защиты своих инвестиций. К сожалению, не это было главной заботой молдавского правительства в первые годы независимости, как не было (до 2001 года) и четкой стратегии привлечения иностранных инвестиций.

Не удивительно, что с момента принятия закона об иностранных инвестициях и вплоть до 1997 г. объем иностранных инвестиций был незначительным. так как правительство больше внимания уделяло получению иностранных кредитов, нежели повышению инвестиционной привлекательности молдавской экономики.

Незначительный объем иностранных инвестиций являлся одной из очевидных причин затруднений в социально-экономическом развитии Республики Молдова. Одним из основных его недостатков в переходный период было отсутствие четкой стратегии в области инвестиций. Не проводилось тщательного краткосрочного и долгосрочного анализа, который способствовал бы определению приоритетов и основных направлений развития страны.

Вместе с тем, благоприятные условия для крупных иностранных инвестиционных потоков из стран Европейского Союза обеспечиваются самим фактом географического положения Республики Молдова как близкого соседа ЕС. В самом Европейском Союзе имеются страны, которые все еще нуждаются в иностранных ресурсах для финансирования национальной экономики. В то же время, ЕС в своей инвестиционной политике ориентируется также и на дальние страны, показывающие высокий коэффициент надежности и предлагающие большие преимущества для иностранных инвесторов. В условиях жесткой конкуренции Республика Молдова должна создать благоприятный имидж для иностранных инвесторов.

С точки зрения выбора сферы деятельности, иностранные инвесторы предпочитают вкладывать средства в прибыльные и рентабельные сектора. Крупнейшие инвестиции в молдавскую экономику направлены в оптовую и розничную торговлю, обрабатывающую промышленность, энергетический сектор, транспорт и связь. Вместе с тем, Молдове не удалось привлечь

существенных объемов инвестиций в сельское хозяйство или в машиностроение, – отрасли, на которых Молдова специализировалась на момент получения независимости.

Механизм экономики Молдовы работает с учетом следующих факторов:

- собственный инвестиционный потенциал;
- недостаточность внутренних ресурсов в частном секторе;
- необходимость интеграции в мировую экономику на выгодных условиях;
- потребность в создании конкурентной среды с участием иностранных инвесторов и повышении конкурентоспособности национальной продукции;
- наличие большого числа предприятий, фиксирующих убытки и, соответственно, имеющих долги перед государственным бюджетом.

Одной из составных частей политики в области инвестиций и продвижения экспорта в начале первого десятилетия XXI века стало утверждение Стратегии привлечения инвестиций Республики Молдова на 2000–2005 годы и Стратегии продвижения экспорта на 2000–2005 годы. Вместе с тем, значительная часть мер, предусмотренных названными стратегиями, не была выполнена по следующим причинам:

- упор на представление о развитии национальной экономики, основанное на экономической структуре, унаследованной от советской системы;
- глобальные противоречия и изменение региональной конъюнктуры;
- несистемный подход в организации взаимодействия государственной власти и частного сектора, что проявилось в недостаточном уровне согласованности между действиями по развитию внешней торговли (продвижению экспорта) и инвестиционной деятельностью, в том числе по обеспечению предложения конкурентоспособных товаров и услуг, а также по развитию инфраструктуры качества;
- низкий уровень мер по продвижению экспорта на внешние рынки сбыта;
- несовершенство системы субсидирования отечественных предприятий.

Отсутствие собственных инвестиционных ресурсов, а также меры, предпринимаемые другими странами, заставили правительство изменить подход к иностранным инвестициям и понимание их роли в экономике Республики Молдова. Вполне возможно, что прирост прямых иностранных инвестиций после 2000 года явился прямым следствием действий правительства по улучшению делового климата и мобилизации иностранных инвестиций. В числе этих действий следует назвать:

- создание в 1997 г. Агентства по мобилизации иностранных инвестиций, с 2001 года являющегося частью Организации по продвижению экспорта;
- вступление Республики Молдова в 2001 г. во Всемирную торговую организацию (с 2006 года Молдова поддерживает торговые отношения с государствами-членами Евросоюза по системе GSP+);
- запуск реформы экономического регулирования, направленной на снижение зависимости бизнеса от административного регулирования, сокращение финансовых и временных затрат на получение лицензий, сертификатов и других разрешений
- принятие инвестиционной стратегии Республики Молдова на 2001–2005 гг.

В настоящее время претворяется в жизнь стратегия для привлечения инвестиций и продвижения экспорта, рассчитанная на более длительный период времени – 2006–2015 гг. Приняты и другие стратегии и национальных программы, выполнение которых вносит вклад в экономическое развитие (двусторонние соглашения о защите инвестиций были подписаны с 35 странами; в 2007 г. организовано Национальное агентство по защите конкуренции, создание которого было предусмотрено в Плане действий ЕС – Республика Молдова).

Закон № 81–XV от 18 марта 2004 года об инвестициях и предпринимательской деятельности, пришедший на смену прежнему Закону об иностранных инвестициях, является основным нормативным актом который регулирует деятельность иностранных инвесторов в Республике Молдова. Отечественным и иностранным инвесторам в соответствии с новым законом предоставляются известные гарантии. В свою очередь, в целях привлечения большего объема инвестиций Налоговый кодекс Республики Молдова предлагает инвесторам ряд налоговых уступок.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ АНТИДЕМПИНГОВОГО РЕГУЛИРОВАНИЯ КАК ФАКТОРА ЗАЩИТЫ НАЦИОНАЛЬНЫХ ИНТЕРЕСОВ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

И.А. Червинская

Принципиальной задачей экономической политики Беларуси на этапе либерализации и структурной перестройки экономики республики является обеспечение эффективной защиты национального производителя от неблагоприятных тенденций внешнеторговой динамики.

В теоретическом плане актуальность проблемы определена и тем, что происходящее совершенствование системы государственной поддержки отечественных товаропроизводителей позволяет проследить динамику реального процесса вхождения в мировой рынок, определить его основные тенденции, а также выявить возможности внесения изменений в избранные методы корректировки системы государственной антидемпинговой политики. Это поможет переходу от одноаспектной трактовки антидемпинговых механизмов к комплексному пониманию политики защиты интересов белорусских товаропроизводителей и, тем самым, будет способствовать значительному обогащению методологического потенциала отечественных научных разработок. Поэтому представляется важным рассмотреть наиболее характерные подходы к применению протекционистских мер в мировой практике, исследовать систему защиты национальных товаропроизводителей, выявить основные методы фальсификации в определении нормальной цены, используемые в практике внешней торговли, с тем, чтобы на основе проведенного анализа определить приоритеты применения специальных защитных, антидемпинговых и компенсационных мер в Республике Беларусь с учетом обострения конкурентной борьбы за рынки сбыта.

Одним из наиболее распространенных в практике внешней торговли методов фальсификации принципов определения нормальной цены является так называемый метод обнуления, который применяется при расчете демпинговой маржи. При этом сравнивается нормальная цена продукции с ценой ее продажи на рынке по каждой сделке и рассчитывается демпинговая маржа, которая представляет собой разницу между этими двумя ценами. Если нормальная цена продукции выше цены ее реализации на рынке истца, то полученная разница учитывается в расчете демпинговой маржи, однако если нормальная цена товара меньше цены его реализации в стране-импортере, то в этом случае обнуляется стоимость такой сделки – вместо того, чтобы вычесть полученную при расчете величину из окончательной демпинговой маржи.

Если пошлины окажутся настолько высокими, что торговля товаром станет невозможной, то потребители могут оказаться не в состоянии купить такой товар, что неизбежно приведет к резкому сокращению числа стимулов для рационального использования ресурсов и к отказу от поиска инновационных методов работы, поскольку в результате введения торговых барьеров падает уровень конкуренции.

Антидемпинговое законодательство дает реальную возможность заключать соглашения со странами с нерыночной экономикой, с временным приостановлением антидемпингового расследования, но введением ограничений, которые устанавливают лимиты на поставку товаров-объектов расследования.

В отдельных случаях может произойти дальнейший рост протекционизма, который затронет многие другие отрасли и товары, испытывающие серьезную конкуренцию со стороны импорта.

Законодательство большинства стран содержит следующие требования в отношении деятельности, связанной со стандартизацией:

- наиболее важным принципом является положение об обязательстве государства не разрабатывать, с умыслом или без умысла, такие стандарты, технические требования или системы сертификации, которые создают лишние препятствия для внешней торговли;
- вторым принципом является неправомотность отказа в выдаче знаков национальной сертификации, если ввозимый товар полностью соответствует данной системе сертификации;
- импортируемым товарам предоставляется национальный режим в отношении стандар-

тов, технических требований, испытаний и систем сертификации;

– при пересмотре действующих стандартов государство должно использовать в качестве основы существующие или разрабатываемые международные стандарты, как приоритетные;

– определение технических условий и стандартов производится в терминах характеристики работы, а не в конструкционных терминах.

Если продукт иностранного производства должен быть подвергнут испытаниям для определения соответствия внутреннему стандарту до момента его импорта, то в этом случае существует ряд критериев, которые должны быть соблюдены для обеспечения недискриминационного режима. При этом кодекс о стандартах не обязывает импортера признавать результаты испытаний или знаки сертификации других стран.

Таким образом, проведенный анализ позволяет сделать следующие выводы о том, что расчет «нормальной цены» в реальной практике международных экономических отношений пока не имеет строгих критериев, что способствует развитию волюнтаристических тенденций, как в определении самого факта демпинга, так и в принятии антидемпинговых мер. Ущербность такого подхода особенно проявляется в отношениях с так называемыми «странами с нерыночной экономикой» (СНЭ), в том числе к Республике Беларусь.

В теоретико-методологическом плане востребована разработка методики обоснования оценочной нормативности в выявлении базисных критериев, которыми следует руководствоваться при определении нормальной цены отечественного товара.

РЕКРУТИНГОВАЯ МОДЕЛЬ ДЛЯ МАЛОГО И СРЕДНЕГО БИЗНЕСА

А.С. Белокрылов

На сегодняшний день, несмотря на огромный рынок труда, крайне сложно найти тех, кто соответствовал бы высоким современным профессиональным требованиям, имел бы профильное образование и достаточный уровень общей экономической культуры. «Покупка» высококлассных специалистов, отвечающих вышеприведенным требованиям, является возможной лишь для крупных компаний. Предприятиям малого и среднего бизнеса необходима методика, позволяющая с максимальной эффективностью отобрать наиболее достойных кандидатов, обладающих максимальной личностной результативностью, коммуникативными способностями, навыками работы «в команде», стрессоустойчивостью, креативностью и т.п. А теоретическим базисом предлагаемой «рекрутинговой» методики вполне могут быть идеи социал-дарвинизма, сформулированные еще известным английским философом и социологом Г. Спенсером, а также производной от него социобиологической теории.

Как и в социальном, в «корпоративном» организме функционируют три системы обеспечения деятельности: производящая, распределяющая (маркетинг), регулятивная (менеджмент). Основным психологическим механизмом, обеспечивающим действенность регулятивной системой, так же, как и у Спенсера, будет являться страх, который представляет собой страх перед совокупностью негативных материальных и нематериальных мотивационных санкций. Страх заставит молодого сотрудника бороться за улучшение благосостояния компании, так как именно благосостояние компании будет условием его собственного материального развития и карьерного совершенствования. В этой борьбе, как и в любой другой, побеждает сильнейший, т.е. тот, кто наилучшим образом приспособлен к ней всеми своими органами и функциями.

Динамика интегративных процессов в установлении корпоративного и социального порядка во многом является идентичной функционированию биологического организма, поэтому выделяются типы кооперации, общие как для биологического, так и для социального организма.

1. Гомогенная кооперация (одинаковые усилия соединяются для одинаковых, одновременно осуществляемых целей). В качестве примера можно назвать деятельность бухгалтера и менеджера фирмы: менеджер, используя выработанную шкалу оценки дает характеристику дея-

тельности сотрудника, на основе которой бухгалтер рассчитывает последнего.

2. Не вполне однородная кооперация (одинаковые усилия соединяются для одинаковых целей, осуществляемых не одновременно). Олицетворением подобного типа кооперации является работа отдела сбыта и отдела маркетинга. У них одна цель – реализация товара. Различия лишь во времени: отдел маркетинга просматривает тенденции и изучает статистику, после чего полученные выводы переходят в отдел сбыта, где и происходит реализация.

3. Коллинеарная кооперация, где неодинаковые усилия соединяются для одинаковых целей. Пример – контроль супервайзером торговых агентов. Задача первого – оптимизировать труд вторых, которые, в свою очередь, занимаются непосредственным пополнением ассортимента в торговых точках.

4. Гетерогенная кооперация, где неодинаковые усилия соединяются для неодинаковых целей. Таким типом кооперации является труд уборщицы и менеджера. Труд первой направлен на создание санитарных условий труда, труд второго – на оптимизацию работы персонала.

Данная типология имеет важное значение для понимания природы социальных связей внутри корпоративного общества. Отношения, поддерживаемые при посредстве указанных типов кооперации, полезны для благосостояния всей экономической системы в целом и для успешной жизнедеятельности входящих в нее индивидов. Главное условие функционирования этой системы – деятельность каждого работника, направленная на благо «организма», т.е. повышение стабильности и благосостояния компании, которая, в свою очередь, должна приносить ему соразмерную трудовому вкладу сумму выгод. Таким образом, для создания оптимального рабочего коллектива предлагается использовать методику естественного отбора кадров, которая по сути своей представляет собой систему эволюционного «отсеивания» непригодных или бесперспективных кадров.

В основу данной методики необходимо положить прием «кнута и пряника». Пряником будет выступать высокая заработная плата, премии, бонусы, а также нематериальная мотивация (любые виды поощрений: устная похвала сотрудника в присутствии его коллег, конкурс «Лучший работник месяца», «Доска почета» и награждение грамотами). Кнутом должен стать механизм, имитирующий условия естественной эволюции в природе.

В основу «рекрутингового» механизма предполагается поместить три формулы, характеризующие, по Спенсеру, социальную эволюцию (в нашем случае – «отсеивание» кадров, непригодных к эффективной экономической деятельности): «естественный отбор», «борьба за существование» и «выживание сильнейшего».

Мы рассмотрим действие этого механизма на примере подбора кадров для предприятий торговли. Для начала процесса отбора персонала необходимо определиться с критериями отбора. Они должны включать в себя, во-первых, совокупность, во-вторых, иерархию тех качеств и умений, которые требуются для успешной работы на благо компании.

Прежде всего, это такие качества, как стрессоустойчивость и самообладание. Эти качества наиболее важны для сферы торговли, где зачастую имеют место чрезвычайно стрессовые моменты. Тем не менее, для успешной экономической деятельности необходимо сохранять самообладание и вне зависимости от факторов стремиться к достижению цели. Для наиболее эффективного мониторинга вышеуказанных качеств необходимо поместить сотрудников в заведомо невыполнимые условия. В такой ситуации необходимый контингент попытается достичь максимально возможного результата, в то время как «отсев» лишь примет неизбежность поражения.

Во вторую очередь от сотрудника будет требоваться наличие базового проявления нестандартного мышления, а так же креативности. Для мониторинга этих качеств кандидатам должны быть поставлена определенная задача, основным способом решения которой станет креативность и нестандартное мышление (выход за пределы «плоскостного» видения проблемы в многомерное пространство).

В третью очередь сотрудник должен в совершенстве обладать способностью к реализации продукции. Это и будет следующим критерием отбора. Во время испытательного срока перед кандидатами должна быть поставлена определенная планка объема продаж, при пересече-

нии которой, сотрудник переходит к следующему этапу отбора, в противном же случае он будет вынужден отказаться от дальнейшей конкуренции.

Четвертый критерий отбора персонала – наличие у кандидатов навыков работы в команде, что является необходимым условием успешного ведения экономической деятельности. Для этого уровня отбора перед кандидатами будут поставлена определенная задача, при выполнении которой будет учитываться коллективная работа. Кандидаты, не способные к командной работе, будут «отсеяны».

Пятым пунктом отбора будут лидерские качества. Для их выявления каждый из потенциальных членов коллектива по очереди возьмет управление на себя. В зависимости от продуктивности работы группы кандидаты пройдут на следующий уровень или же будут «отсеяны».

Для заключительного этапа отбора может использоваться система «борьбы за существование». Суть данной системы в том, что n -ное количество обладателей самых низких результатов, независимо от их объективной величины, должны быть «отсеяны». При помощи данной системы можно свести количество кандидатов к требуемому количеству.

3. ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ СОВРЕМЕННОГО СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

3.1. ТРАНСФОРМАЦИЯ ИДЕАЛОВ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ

НА ПУТИ К НООСФЕРНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

А.Д. Урсул, Т.А. Урсул

Становление сферы разума предполагает существенное усиление роли нравственно-справедливого разума и интеллектуально-духовных ценностей над материально-вещественными благами. Именно это отличает будущий ноосферогенез от всего предшествующего глобального развития.

Ноосфера представляется как область будущего существования человеческого общества и его взаимодействия с природой, в которой разумная деятельность станет определяющим фактором социоприродного развития и которая сформируется в случае его выживания через переход к устойчивому развитию. В своей зрелой форме ноосфера видится как система коэволюции природы и общества, в котором наивысшего развития достигнет человеческий разум в своих различных формах и в целом, сформируется коллективный ноосферный интеллект, восторжествоуют принципы и идеалы гуманизма, и будет обеспечено устойчивое и безопасное во всех отношениях развитие на планете и в космосе.

Становление ноосферы требует создания новых информационно-управленческих структур и самое главное – формирования глобально-коллективного сознания человечества, ответственного за принятие опережающих и судьбоносных для всего человечества решений и их эффективную реализацию. В связи с этим обсуждается идея формирования ноосферного интеллекта как принципиально новой формы «общественного сознания» в формирующейся ноосфере, объединяющей интеллектуальные ресурсы человечества и средства информатики. Взаимодействие этих компонентов приведет к тому, что их совместный результат значительно превысит эффект каждого из составляющих в отдельности и впервые появится способность эффективного и опережающего управления и прогнозирования в глобальном масштабе.

Становление ноосферы и формирование ноосферного интеллекта будет сопряжено с существенными изменениями форм рациональности и появлении ноосферного типа научной рациональности (такое понятие уже употребляется в философской литературе, несмотря на тавтологическую формулировку – «рациональность сферы разума»). Новый тип рациональности, соответствующий будущей эпохе ноосферы, будет характеризоваться следующими чертами.

1. Наметившиеся на постнеклассическом этапе науки тенденции сближения всех основных групп наук, превратятся в новое качественное состояние – единую науку, позволяющую решать проблему дальнейшего сохранения и поступательного движения ноосферы.

Единство науки опережающим образом соответствует модели устойчивого развития, объединяющей в одно системное целое экономические, социальные, политические и другие стороны и направления этого развития. Единство науки необходимо не только для получения системно-междисциплинарного знания, но и «ноосферной» экспертизы принимаемых решений и проектов.

2. Наука станет не просто доминирующим фактором становления ноосферной цивилизации, но и, как предполагал В.И. Вернадский, научная мысль окажется глобально-планетарным и даже космическим фактором (К.Э. Циолковский) дальнейшей эволюции. На базе науки появится глобальное управление и принятие рациональных решений (а не решений большинством, участвующих в голосовании), т.е. может появиться не просто электронная, а своего рода но-

осферно-информационная демократия, или – ноократия, базирующаяся на будущей ноосферной науке.

3. Научная рациональность будет исходить не только из антропоцентрических интересов и ценностей, а более широких, связанных как с ценностями и интересами будущих поколений людей (пока еще не существующих), так и «интересов» природы, прежде всего биоты. Ценности и потребности современных поколений землян будут включены в социоприродную систему «человечество-природа» (человечество-Земля-Вселенная), в которой будет обеспечиваться непрерывное коэволюционное взаимодействие компонентов.

4. Новый тип рациональности будет исходить из равноправия как фактов прошлого и настоящего, так и виртуальных возможностей и бифуркаций «сюрпризов» будущего. К синергетическим факторам нелинейности и кооперативности добавится футурологический фактор детерминации будущим, кардинальным образом меняющий образ современной академической (фактологической) науки, по сути дела в основном ориентирующейся на прошлое и настоящее. Футуризация образа науки будет дополняться не только существенным развитием прогностической функции получения знания (и развитием опережающего отражения во всех его формах), но и принятием набора опережающих решений (в которых знание и решения соединяются в одно целое, формируя будущую реальность). Наука будет изучать в одинаковой степени не только сущее, но и должное, поскольку с ее помощью разумное станет превращаться в действительное.

5. Поскольку на ноосферном этапе изменятся движущие силы, факторы и ресурсы развития, то приоритетным ресурсом окажется информация, заменяя и экономя вещественно-энергетические ресурсы. Движущим локомотивом устойчивого развития будет информация, а первой фазой ноосферогенеза станет информационное «устойчивое» общество в глобальном масштабе. Наука будет органически включена в социально-информационные и глобально-коммуникативные процессы получения информации (знания) и принятия решений.

В результате сформируется вначале гибридный социальный интеллект, а в дальнейшем так называемый ноосферный интеллект, ядром которого станет научная деятельность, включенная в глобально-космические средства новых информационных технологий. В дополнение к индивидуальному и общественному сознанию появится качественно новая форма интеллекта – ноосферный интеллект, как доминирующая форма рационализации информационно-духовной формы культуры. Наука в том смысле как она существует в модели неустойчивого развития завершит свое развитие и станет главным и неотъемлемым компонентом ноосферного интеллекта как социокультурной системы. Научный рационализм окажется составляющей и стороной «ноосферного рационализма» как формы и стиля информационно-интеллектуальной деятельности ноосферной цивилизации.

6. В виртуальной модели ноосферы научная рациональность не будет существовать сама по себе лишь (слабо либо сильно) соприкасаясь с социальным бытием, а выступит в качестве основного фактора созидания и развития ноосферы. Рациональность всегда выступала фактором выживания человечества на разных этапах его развития. Научная рациональность как высшая его форма также играла и играет в той или иной степени эту же роль. Но лишь на этапе ноосферы рациональность оказывается высшей ценностью, когда научная рациональность выступает стороной всех (или большинства) видов деятельности. Интересы и потребности станут рационализированными и в отличие от модели неустойчивого развития не будут вступать в непримиримые противоречия с разумными решениями и действиями единого глобализированного человечества.

7. Наконец, одной из важных особенностей ноосферной рациональности является новый образ науки – не только отображающий реальность, но и креативной, активно созидающей будущее социоприродное бытие. Во всех предыдущих моделях науки эта последняя опиралась на факты согласно принципу отражения: факт реально существовал и он отражается сознанием. В ноосферной науке эта ситуация сохраняется по отношению к отображению прошлого и настоящего, но в отношении будущего отображение невозможно, особенно когда будущее не зависит от предыдущих времен. Будущее виртуально конструируется сознанием и его модель в дальнейшем либо реализуется (полностью или частично) либо не воплощается в реальность. «Кон-

структивная» часть будет играть наиболее существенную роль в ноосферной науке и определять отбор создаваемых вариантов будущего, зависящего от человека и человечества.

Только для будущих концепций и теорий ноосферной науки в целом характерна новая функция – конструктивно-моделирующая (наряду с другими функциями науки в модели устойчивого развития). Благодаря этой функции можно будет не только предсказывать будущее, следующее из прошлого и настоящего, но и творчески формировать будущую – «нелинейную» социальную и социоприродную реальность. В этом одна из главных «культурно-технологических» особенностей ноосферной рациональности – вначале создается виртуальная модель будущего, а затем ее стремятся реализовать и тем самым превратить в практические действия и факты реальности. Научные факты в ноосферной науке – не только обычное отражение того ли иного былого или существующего объекта или процесса, а еще его «сотворение» вначале на уровне предположений и гипотез (в теоретической модели), а затем их реализация. Для закрепления этого нового метода науки уместно ввести понятие «обратного отражения» как воплощения в реальность мыследеятельностных моделей (гипотез).

ДИАЛЕКТИКА ЭМПИРИЧЕСКОГО И ЛОГИЧЕСКОГО В СОДЕРЖАНИИ ПОНЯТИЯ

Д.И. Широканов

Анализ основных принципов взаимосвязи и развития понятий – необходимое условие успешного исследования форм мышления, становления и развития понятий, ибо понятия функционируют как формы отражения, диалектические формы мышления в системе взаимосвязей, в отношениях друг к другу.

Понятия как формы мышления помогают закрепить, выразить общие отношения, непосредственно не доступные органам чувств, но в то же время раскрываемые ими через проявление этих сущностных отношений во внешних формах. Действия человека позволяют в многообразных свойствах предметов, их связях выделить и зафиксировать с помощью языка, слов общие и важнейшие свойства и отношения, образовать на их основе абстрактные объекты, понятия. В логическом мышлении понятия становятся основными формами выявления внутренних отношений, сущности, законов в исследуемой области действительности. В различных определениях понятий отмечается ведущая роль понятий как форм нашего мышления. В них обобщаются, концентрируются итоги познания. Понятия функционируют в системе суждений, умозаключений, гипотез, законов и теорий.

Научные понятия как формы отражения возникли в результате длительного пути эволюции познания, связанного с развитием абстракций. Такая функция языка, как закрепление результатов абстрагирующей мысли, создание условий, обеспечивающих преемственность и поступательность развития познания в исторической смене поколений людей, обусловила возникновение необходимых предпосылок для развития понятий как форм мышления человека на всех уровнях его абстрагирующей деятельности. Благодаря языку, человеческие восприятия получили возможность перерасти в логические понятия различной степени общности.

Теория понятий, раскрывающая природу, содержание взаимосвязей и развитие понятий, сложилась тогда, когда познание перешло к выявлению внутренних связей и процессов развития действительности. Проблема анализа содержания понятий в зависимости от их отношений друг к другу, от форм их связей заняла ведущее место в философии Сократа, Платона, софистов, Аристотеля. Если в мифологии обобщенное отражение действительности дается в чувственно представляемых образах одушевленных мифических существ, сил, то уже в ранних древнегреческих философских построениях общее связывается с внутренней основой самих вещей. Здесь обобщение достигается не путем создания чувственного представления, а выделением такой определенности, которая объединяет вещи, объединяет связи между ними. «Нус», «логос» и другие понятия древнегреческие мыслители, так или иначе, но связывали с субстанцией как основой существования закономерной связи вещей, ответственной за необходимый

характер отношения, за логику вещей. Анализ понятий как форм мышления показывает, что они представляют собой не некие застывшие, а внутренне связанные между собой и с содержанием формы, которые изменяются вместе с развитием познания.

Таким образом, на этом этапе формирования философских учений эмпирическое содержание понятий вся более приобретает логический аспект, формируются новые логические понятия, системы. Становление логических фигур и понятий – длительный процесс, основывающийся на обобщении практики. Постоянное повторение в деятельности человека определенных форм процессов закреплялось в его сознании в виде логических фигур, отношений понятий.

Анализ становления логического свидетельствует о том, что понятия как логические формы получают свое развитие только через установление их отношений к общему, которое человек выявляет в практическом освоении мира. Фиксированная в языке вещь «как предмет опыта» не раскрывает своей сущности до тех пор, пока она не будет понята в системе взаимоотношений с другими вещами, в аспекте своего отношения к господствующей в них связи, к закону, которому подчиняются эти вещи.

Теоретическое обобщение в понятиях и соответственно определение понятий невозможно без анализа данных связей. На уровне эмпирически установленных связей характеристика содержания понятия (атрибутов, предметов, отношений и т.д., охватываемых им), хотя и требует выделения и анализа определенных связей, свойств, остается еще в границах чувственно воспринимаемых отношений. Представление о единстве и всеобщей основе явлений, процессов и их отношений между собой – необходимое условие не только для формирования логического содержания понятия, но и их логической экспликации.

Относительная устойчивость понятия в теории проявляется в том, что одно и то же понятие может играть различную роль в теориях, обнаруживая разные грани. Синтезируя в себе такие грани, обнаруживаемые в различных областях научного знания (теориях), понятия расширяют, обогащают свое содержание. Процесс развития содержания понятий предполагает наличие в них «базового» содержания, своего рода инварианта, который как устойчивая основа сохраняется при этих превращениях. В отношении к другим понятиям каждое понятие раскрывает собственное содержание. Содержание понятия на том или ином этапе развития познания, в системе той или иной теории может существенно изменяться. Следовательно, содержание каждого понятия необходимо связывать, соразмерять с определенной эпохой, с уровнем знания, теорией, в системе которых оно действует. Устойчивый компонент понятия (его инвариант) может оставаться относительно неизменным. Это можно видеть на примере понятия материи, которое всегда так или иначе в материалистических учениях связывалось с субстанцией как внутренней основой явлений, обуславливающей их единство.

Понятия как логические формы отражения действительности имеют существенное значение для понимания развития нашего познания именно потому, что в них, с одной стороны, концентрируются (аккумулируются) знания, а с другой стороны, они выступают орудиями их дальнейшего развития. Как важнейшие формы отражения, понятия функционируют в системе других логических форм познания (суждений, умозаключений, гипотез, теорий) и вместе с тем являются базой для образования новых понятий, для формирования новых идей теорий.

В системе своих связей понятия не только отражают существенные стороны предметов, явлений, но и формы их отношений, закономерности существования и развития действительности. При этом на уровне чувственного и логического познания функции понятия имеют свои особенности в раскрытии и отражении действительности. Процесс развития содержания понятий, на наш взгляд, нельзя противопоставлять конструированию с помощью понятий логических схем, которое осуществляется для выявления адекватных отношений в исследуемой области действительности. Понятия в таком понимании предстают в виде идеальных объектов, замещающих предметы, свойства, отношения, вовлеченные в практику; при этом они играют в теоретических построениях подчиненную роль и выступают как элементы, которыми можно придать новые признаки без учета их предшествующего содержания.

Формирование понятий, их содержание связаны не только с чувственным отражением как источником наших знаний (в том числе и на уровне логического познания), но и с практи-

кой как основой познания явлений объективной реальности. Понятие практики охватывает все формы чувственно-предметной деятельности человека, связанной с изменением, преобразованием предметов, явлений, процессов природы и социальной реальности. Анализ социальной сущности практической деятельности человека позволяет раскрыть глубинные отношения взаимосвязи познания и объективной действительности, сущность субъектно-объектных отношений в процессе познания и преобразования действительности. Выяснение этих отношений помогает глубже выявить творческую роль субъекта в познании, сущность его теоретической деятельности, связи последней с материально-практической деятельностью.

TWÓRCZOŚĆ JAKO PRZEŻYCIE POWINNOŚCI

Andrzej Góralski

Pragnę rozważyć niektóre strony kultury doraźności, szczególnie te, które można zasadnie uznać za jej przekleństwa.

A następnie wykazywać, iż właściwym antidotum na wskazane niedomogi jest przyjęcie postawy twyrczej i mistrzowskiej, warunkowanej przeżyciem powinności.

1. Popatrzmy wspólnie na to jakie niesie z sobą postawa doraźności.

Nie sposób nie zauważyć takich na przykład jej niekorzystnych, a czasem groźnych objawów, jak

- tymczasowość, to jest porzucenie tego, co tworzy trwałość ludzkiej egzystencji;
- chwilowość, czyli ześrodkowanie na «tu i teraz», zaniedbanie transcendencji;
- powierzchowność, to jest brak głębi, brak wniknięcia w sens egzystencji, uchwycenia giwnych wyzwań życia;
- częściowość, czyli zadowolenie się jakimś wybranym aspektem istnienia, takim na przykład jak walka i dominacja;
- natychmiastowość, to jest koncentracja na szybkim osiągnięciu założonych celów, najczęściej witalnych, oderwanych od duchowości;
- prostactwo, czyli brak swoistej ogłady, znamienia jakiejś wzniosłości, przekroczenia dosiowności bytowania;
- nadmierne ześrodkowanie na doczesności i zaniedbanie tego, co stałe i wieczne, jak na przykład prawdy i do prawdy dochodzenia;
- egotyczność, to jest zastąpienie perspektywy «ja i powinności» perspektywą «ja i osiągnięcia»;
- brak miłości, umiłowania świata, troski o jego dobre trwanie;
- postawa «po nas choćby potop», chwytność chwili i pozor, jak w przypadku błyskotliwej autoprezentacji;
- zaniedbanie cnot, brak wrażliwości na wartości, niedostatek wysiłku ich osiągnięcia;
- fragmentaryczność życia, budowanie jedynie jego poszczególnych «klatek» i epizodów, poniechanie starac o życia tego zupełność i spełnienie;
- bylejakość, czyli zadowolenie się mniejszym, akceptowalnym i dostatecznym;
- kastowość, to jest zamykanie się w wyraźnie określonych ramach bytowania, tworzenie ulud znaczenia i hierarchii;
- krzykliwość, zbytne zaufania do efektu, niewrażliwość na subtelność i stonowanie;
- durność, czyli przyjęcie pozor, zgoda na proste wyjaśnienia, niedbalstwo w dążeniu do mądrości;
- arefleksyjność, niedostrzeżenie przyczyn i skutków, układów i struktur, przebiegów i procesów, złarn sensu;
- krokowość, to jest dzielenie trwania na części, atomizacja przeżyć, brak nici przewodniej egzystencji;
- bredniactwo, czyli zgoda na nieprawdę jako środek do działania i jako metodę działania;

- nachalność, narzucanie świata swego, brak wrażliwości na dobro innych, niewrażliwość na skutki własnych dokonań;
- brak pokory wobec tajemnic, dostrzeżenia własnych ograniczeń i ułomności, niezdarność nadziei, niedostatek pojednania.

2. Kontynuując rozważania przywołam słowa Ryszarda Kapuścińskiego, znakomitego reportera i myśliciela, który na nowojorskim festiwalu «Głosy z całego świata» (kwiecień 2005 roku) mówił – o dziennikarzach i katastrofach – między innymi tak:

«W dwa tygodnie po grudniowym tsunami spotkałem kolegę fotoreportera, który przywiózł wstrząsające zdjęcia ze zniszczonych przez fale miasteczek Indonezji. Był zrozpaczony, bo nikt nie chciał opublikować mu zdjęć – zaledwie kilkanaście dni po katastrofie uznano wydarzenie za przedawnione. Wzięło tu górę prawo, które jest wielką siłą współczesnych mediów – prawo krótkiej pamięci, które zupełnie świeże wydarzenie spycha do szuflad już nie tylko historii, ale wręcz archeologii.

Jednym z najgorszych skutków działania prawa krótkiej pamięci jest to, że wydarzenia opisywane w gazetach lub pokazywane na ekranach TV znikają po krótkim czasie zupełnie – nie wiemy, jaki jest dalszy ciąg, co się stało, czy wydarzenie trwa nadal, czy może miało jakiś finał».

A jednocześnie:

«O ile katastrofy jak trzęsienia ziemi, tajfuny czy powodzie przyciągają uwagę mediów, bo mają silną dramaturgię wewnętrzną i dużą ekspresję, to o wiele słabsze zainteresowanie budzi mniej spektakularny, ale straszliwy w skutkach i pociągający wiele ofiar kataklizm, jakim jest susza oraz związane z nią zniszczenia, głód i epidemie. Susza jest katastrofą rozłożoną w czasie, katastrofą pelżającą. Zjawia się niezauważona, a potem ustępuje niechętnie, nieraz po wielu latach, zostawiając po sobie pustynię».

I teraz zauważmy:

Czy człowiek kultury doraźności jest w stanie zdać sobie sprawę, że w Trzecim Świecie wielkie katastrofy spowodowane przez naturę albo przez człowieka mają charakter wielowymiarowy, bardzo złożony i groźny naturę?

Że, aby poprawić radykalnie sytuację zaistniałą po katastrofie, nie wystarcza pomoc doraźna.

Pomoc i solidarność muszą objąć znacznie więcej dziedzin, pozornie nawet odległych.

3. Trzeba więc by działało «prawo pamięci obszernej i wielostronnej».

A doskonałym do tego środkiem jest postawa twórcza, warunkowana przeżyciem powinności.

Jak w przypadku postawy mistrza.

4. Przypomnę – nie bez zamysłu przekonowania – zasadnicze rysy tej postawy.

A więc:

- pasja, czyli gorące pragnienie osiągnięcia założonych celów i spełnienia powołania i powinności;

- posiadanie siły: siły umysłu, siły intuicji, siły doświadczenia, siły fizycznej – niezbędnych do skuteczności;

- umiejętność planowania, dostrzegania różnorodności zadań – doraźnych i ogólnych, bieżących i odroczonej, wymagających działania własnego i angażujących jakieś środowisko, standardowych i twórczych, skierowanych ku przeszłości i mających za przedmiot kształtowanie tego, co przysie, dających przeżycie wartości itd. – oraz umiejętność doboru środków i sposobów działania;

- upór i wytrwałość w realizacji założonych celów, zdolność do stawiania czoła trudnościom i przeciwnościom, niezależność od stanów rzeczy;

- zdolność do uczenia się na błędach, odwaga dostrzegania nowych perspektyw i sięgania po nie;

- przyjazność wobec samego siebie, dobre współistnienie z tym, co zostało dane, a w szczególności – pełne wykorzystanie miary talentu, mądrości, ufności, wycucia, wrażliwości;

- umiłowania tego, co jest czynione;

- łączenia ogół cech dojrzałego człowieczeństwa, a więc mądrość i pragnienie poznania, dobroć i sprawiedliwą surowość, piękno szczegółu i sensowność całości;

– jasne wytyczenie celu życia, w pełni wyobrażonego, a więc określonego przez rodzaj podejmowanych zadań i osiąganych wartości, przez sposoby stawiania czoła trudnościom i przeszkodom, przez formowanie siebie tak, by stać się współmiernym do tego celu;

– postrzeganie rzeczy, osób, zdarzeń, zjawisk i procesów z wielu perspektyw, chwyatanie ich istoty, ale i jedyności, niepowtarzalności, specyficzności;

– dystans wobec sądów powszechnych i ugruntowanych, znajdowanie własnych punktów widzenia i płaszczyzn działania, a więc niezależność poznawcza i wolność sądenia, dobrze wspylistniejąca z tym, co w przeżyciach świata i w wiedzy o świecie jest pewne, ugruntowane, powszechne;

– czujność i szybki odzew wobec nowych idei, otwartość na twórczość świata i na twórczość innych, przyjazność wobec osiąganych na tej drodze rezultatów, gotowość odniesienia się do nich i wzbogacającego wykorzystania;

– prawdziwość bycia w świecie, właściwa emocjonalność, spokój wewnętrzny, dobrze zakorzeniony w dokonaniach;

– uczciwość wobec siebie, wobec innych i wobec świata, wierność idealom i prawdzie, wielka rzetelność, służebna istnieniu;

– zdolność do zadziwiania się i zachwycania światem, bycia jego współlistniejącą częścią, sposobną do poruszenia go, zmiany i zachowania.

5. Co zyskujemy?

Co przynosi twórczość urzeczywistniona jako przeżycie powinności?

Przewycięzanie niekorzystnych, a czasem wręcz absurdalnych przejawów istnienia indukowanych przez kulturę doraźności.

A wśród nich na przykład – w warstwie dialogu społecznego – będącego absurdem poglądu, wedle którego sprzeciw wobec tych, którzy starają się narzucić jedną, wybraną przez siebie wizję patriotyzmu lub wzorca kulturowego, jest adwersarzy dyskryminowaniem i wykluczaniem.

Albo na przykład – jeśli przykład ten odnieść do obszaru oddziałowań filozoficzno-politycznych – kreowania pojęć wprowadzanych na potrzeby szermierzy sofistycznych zbitek agitacyjnych, w rodzaju «niesionego przez demokrację przymusu wyboru», «dyktatury praw człowieka», «despotyzmu wolności» itp.

A także na przykład – tym razem w wartej szczególnej troski dziedzinie pielęgnacji idei wspólnotowych – fenomenu istnienia tradycyjnych, względnie jednolitych oraz zamkniętych wspólnot wykluczających tych wszystkich, którzy opowiadają się za innymi identyfikacjami, na przykład kulturowymi, wyznaniowymi lub etnicznymi.

I wielości innych pożytków.

РИТОРИКА И НОВАЯ ДИАЛЕКТИКА

В.И. Чуешов

Сегодня о классическом содержании риторики корректнее всего судить по работам Аристотеля, в которых четко и недвусмысленно определялся ее предмет и как науки, и как искусства. Подчеркнем специально, риторики не только в качестве мнения (*doxa*) или искусства (*techne*), но и науки (*episteme*). Риторика как искусство, согласно Аристотелю, родственна диалектике в силу того, что люди являются субъектами вербальной коммуникации, в ходе которой они анализируют или поддерживают какую-либо точку зрения, оправдываются, обвиняют и пр.

Целью риторической науки, по Аристотелю, является нахождение «возможных способов убеждения относительно каждого данного предмета», а ее главная задача – поиск того, что «убедительно для всех людей, каковы они есть» [1, с. 19, 21].

Вклад риторики Аристотеля в современную риторику до сих пор, однако, мешает оценить, идущая еще от римских ораторов традиция, согласно которой риторика является не наукой убеждения, а искусством говорить красиво. В аристотелевской риторике проблемы

красноречия, безусловно, занимали важное место. Вместе с тем, центральной в ней была тема убеждения и аргументации. Для Аристотеля риторика в первую очередь была универсальной наукой об убеждении (и в этом смысле эта наука была родственна искусству спора, диалога – диалектике), и лишь во вторую, а может быть в третью очередь, искусством говорить красиво.

Аристотель различал два вида убеждения – вербальное (*pistis*), связанное с использованием разума и невербальное, базирующееся на физическом насилии.

Для него ключевыми факторами вербального убеждения были этос (*ethos*), патос (*pathos*) и логос (*logos*) риторического процесса (адекватный перевод смысла которых на русский язык в отечественных работах, посвященных проблемам риторики до сих пор, заметим в скобках, все еще не сформирован). Разновидностями невербального убеждения для него были подкупы, пытки и т.п. Для Аристотеля риторика как наука о *пистис* (аргументации) была связана с проблемами социальной, вербальной, рациональной природы убеждения.

Аристотелевское учение включало в себя учение об ораторе и аудитории; относительно самостоятельные концепции исходных посылок аргументации; о риторической индукции, риторическом силлогизме (энтимеме); общих и частных топосах убеждения; способах соединения и разъединения аргументов и др.

Если современными специалистами, развивающими аристотелевские представления о диалектике как теории аргументации (Д. Уолтоном, Ф. ван Эмереном и др.), концепции этоса, патоса и логоса аргументации, а также оратора и аудитории обычно чуть ли не механически повторяются, то другие части аристотелевской риторики, раскрывающей ее связи с диалектикой как концепцией вербальной коммуникации, до сих пор неоправданно остаются в тени. Благодаря этому во многом искажается, например, эпистемологическая природа исходных посылок риторической аргументации, которые, согласно Аристотелю, могут быть трех видов: вероятные, несомненные (необходимые) и случайные. Более того, об онто-эпистемологических основаниях классической риторики до сих пор судят по спору основателя первой европейской риторической школы на Сицилии Коракса со своим учеником Тизием, который окончил курс риторического обучения у Коракса. Ученик должен был по договору об обучении заплатить учителю после своей первой победы в суде. Однако Тизий не спешил принимать участие в судебных разбирательствах и ничего не платил Кораксу. Учитель подал на бывшего ученика в суд. Тизий, получив вызов в суд, рассуждал следующим образом: «Если я выиграю, то не буду платить по решению суда, а если проиграю, то не буду платить, потому что условия моего соглашения с Кораксом не выполнены. Следовательно, независимо от того, проиграю или выиграю я в суде, платить мне не придется». На это учитель возражал в том смысле, что если он выиграет дело в суде, то Тизий заплатит ему по решению суда, а если проиграет, то ученик заплатит в соответствии с договором об обучении.

Онто-эпистемологической предпосылкой спора был позже четко сформулированный софистом Протагором тезис о том, что «Человек есть мера всех вещей, существующих, потому что они существуют, и не существующих, потому что они не существуют». С этой точки зрения не существует одного, единственно истинного знания (*episteme*), а тяжбы и разногласия людей обычно вращаются вокруг вероятностного, правдоподобного знания (*doxa*). Определяя риторику как науку, Аристотель предлагал другие перспективы развития не только риторической науки, но и диалектики.

В «Риторике» Аристотеля было исследовано несколько десятков схем аргументации, ее роли в вербальной коммуникации людей, что, собственно, и раскрывает нередко остающиеся в тени связи между риторикой и диалектикой как наукой о диалоге. Философские основания аристотелевской, или шире – классической (если хотите – старой риторики) были тесно связаны с концептуализацией субъект-субъектных, персонифицируемых как отношения оратора-слушателя (аудитории) аспектами мыслеречевой коммуникации, ее целями, задачами, правилами, типами.

Аристотелевская схема риторики как науки об убеждении схематично имела следующий вид. Ее отправной пункт – общие посыпки дискурса, разделяемые одновременно и оратором (аргументатором) и аудиторией (слушателем). Опираясь на них, аргументатор находит (изобре-

тает) риторические примеры и энтимемы; затем он располагает их в определенном порядке (например, в начале, середине, конце аргументационного дискурса) и подбирает наиболее убедительные языковые и стилистические средства их выражения. Аргументация как убеждение в риторике Аристотеля была непосредственно связана и с поиском, и с композицией, и с выразительностью аргументации. Справедливости ради отметим, что сам Аристотель, как, впрочем, и другие античные риторы для обозначения различных состояний убеждения использовал несколько понятий, среди которых были не только «аргументация», но и «доказательство (подтверждение)», «вопросание» и др.

В I в. до н.э. канон риторики был сведен к классическому, дожившему до наших дней пятиэлементному виду. В нем уже не только четвертая и пятая части риторического канона (соответственно *metoia* (запоминание) и *actio* (произношение)), но и третья – выражение (*elocutio*) могли не быть непосредственно связанными с задачами аргументации. В такой перспективе различие между риторикой и диалектикой стало все более и более усиливаться, и рациональное риторическое содержание диалектики в эпоху Возрождения и Нового времени чаще всего имело форму трактовки предмета диалектики как логико-психологического учения о понятии, суждении и умозаключении и их роли в познавательно-коммуникативном процессе. Не только в современной отечественной, но и зарубежной социогуманитарной науке связь между классической, старой риторикой и диалектикой до сих пор игнорируется также и в силу отсутствия устоявшихся определений первой, второй и третьей составных частей классического канона риторической науки – *inventio*, *dispositio* и *elocutio* – которые, на мой взгляд, сегодня точнее всего обозначать в русском языке с помощью следующих категорий – «поиск», «композиция», «экспрессия».

Очевидно, что уже классическая, или старая риторика включала в себя две, относительно независимые друг от друга ориентации. Одну ориентацию – аргументационно-центричную, которая была непосредственно связана с диалектикой как учением об убедительной вербальной коммуникации, а вторую – экспрессивно-центричную, которая к диалектике непосредственного отношения не имела.

В современной литературе в активном обороте находится выражение «новая риторика». В этом выражении подчеркивается различие между риторикой старой и новой, но не всегда четко указывается на то, что при этом имеется в виду.

Не сложно показать, что различия между старой и новой риторикой могли актуализироваться всякий раз, когда происходило переосмысление предмета, целей и задач риторической науки или даже поиск средств оформления ее национального духа. Например, для Феофана Прокоповича, современная ему польская риторика по отношению к другим риторическим концепциям была новой. Очевидно, что риторика Аристотеля по отношению к риторике Квинтилиана была в определенном смысле старой, а последняя была старой по отношению к разработанной во второй половине XX в. риторике Х. Перельмана.

Эпистемологический смысл различий между старой и новой риторикой можно пояснить с помощью вопроса: «А как соотносится, создаваемая тем или иным автором и являющаяся по его собственной оценке новая риторика, с риторическим наследием прошлого?»

Отвечая на этот вопрос, уместно различать три типа отношений между старой и новой риторикой – тождества, различия, противоречия.

Разбирая другие особенности семантики понятий «старая риторика» и «новая риторика» важно обратить внимание на то, что в современной научной литературе представлен мультиверсум значений выражения «новая риторика».

Сегодня новой риторикой называют и научную стадию развития старой риторики (Й. Коппершмидт), и риторику как науку в отличие от старой риторики, как только искусства (П.Ц. Агаян), и учение о фигурах речи (льежская группа «ми»), и теорию аргументации, новую диалектику (Х. Перельман).

Важное место в мультиверсуме смыслов выражения «новая риторика» занимают также представления о том, что она является теорией взаимопонимания людей (А. Ричардс), системой принципов вербальной коммуникации и персуазивных компонентов работы современных

средств массовой информации (СМИ) и др.

Понятия «старая риторика» и «новая риторика» являются веберовскими «идеальными типами», не имеющими единственного референта. Их назначение, как и любого другого идеального типа, состоит в упорядочивании массива знания, его категоризации, систематизации и фиксации преемственной связи.

С этой точки зрения, новая риторика Перельмана, имеющая больше общего с риторикой Аристотеля, чем с риторикой О. Талона, относится к одному массиву знания, а новая риторика льежской группы ми и риторика Квинтилиана к другому. Новую риторика Х. Перельмана и Л. Ольбрехт-Тытеки можно, поэтому, назвать аргументационно-центричной риторикой, или риторикой родственной с диалектикой, тогда, как новую риторика льежской группы ми – риторикой экспрессивно-центричной.

Вместе с тем, по моему глубокому убеждению, и старая, и новая риторика являются все же риторикой, а не герменевтикой, стилистикой, грамматикой и т.п., и т.д. Другое дело, что аргументационно-центричное, или диалектическое, с одной стороны, и экспрессивно-центричное обличье риторики, которое, так или иначе, представлено и в старой, и в новой риторике – с другой стороны, не исключают, а дополняют друг друга. В такой перспективе, схемы аргументации, взятые из корпуса аргументационно-центричной риторики вполне можно представить в качестве фигур речи и мысли, и, наоборот, фигуры мысли и речи экспрессивно-центричной риторики вполне выразимы в виде особых аргументационных конструкций. Важно лишь обратить внимание на то, что полем действия риторики является вербальная коммуникация людей, которая, однако, может быть объектом концептуализации не только средствами риторики, но и диалектики.

Вместе с тем, понятие диалектики в наши дни также не является однородным, а в интерпретации его содержания явно различимы, по меньшей мере, две традиции и даже концептуальных модели – гераклитовско-платоновско-гегелевско-марксова, в которой диалектика предстает как учение (наука) об универсальных законах движения и развития природы, общества, а также человеческого мышления и зеноновско-сократовско-аристотелевская линия понимания диалектики, сближающая ее с риторикой. Риторическая концептуальная модель диалектики в наши дни может, конечно, оцениваться по-разному, прежде всего, в зависимости от той традиции, с позиций которой она реализуется. Оставляя в стороне гегелевско-марксову модель диалектики, которая, как представляется, до сих пор характеризует горизонты отечественной философской мысли, уместно обратить внимание на не менее универсальные законы диалектики как концептуализации вербальной коммуникации людей, диалога.

Диалог – многосторонний коммуникативный процесс. В зависимости от того, какие цели преследуют его участники, выделяются различные его формы. Не означает ли это, как иногда кажется, что единой и универсальной науки о диалоге, или новой диалектики не существует?

Действительно, возможны различные типы диалога. С риторической точки зрения ядром диалога является аргументация, которая, если и не исчерпывает всего богатства и разнообразия споров, полемики, прений, дебатов, дискуссий и др. форм диалога, является его главным элементом.

Следовательно, важнейшим законом новой диалектики как науки об универсальных законах диалога как деятельности, отношения и коммуникации будет следующее правило: чем меньший удельный вес занимает аргументация в жизни человека и общества, тем больший удельный вес в ней будет иметь насилие и (или) угрозы по его применению, а также непонимание людьми друг друга. Это, если хотите, основной диалогический закон аргументации.

Высшей организационной формой диалога является критическая дискуссия, целью которой является кооперативное отыскание истины. Исследование специфики дискуссии и, более широко, диалога, осуществленное П. Грайсом, Ф. Ван Эмереном, Р. Грутендорстом, Д. Уолтоном, Э. Краббе, Э. Барт и др. современными исследователями, позволяет указать несколько правил, выражающих концептуальное содержание и смысл новой диалектики: «всякий, кто стремится к достижению конечной цели дискуссии, должен быть в этом заинтересован»; «участвующий в дискуссии должен всячески способствовать достижению ее конечной цели»;

«в дискуссии должна быть представлена вся информация относительно некоторой точки зрения»; «в дискуссии должна использоваться истинная информация»; «в дискуссии должна использоваться релевантная информация»; «в дискуссии должна использоваться понятная и выраженная максимально отчетливо информация»; «участники дискуссии должны быть всесторонне честными, объективными, экономными, точными аргументаторами».

Несложно показать, что нарушение этих правил будет связано с отступлением от диалектической модели диалога. Оно – свидетельство ошибок, которые происходят в диалоге, например, тогда, когда его участники умалчивают об определенных фактах и пр.

Обобщая содержание перечисленных выше правил-предпосылок целерационального характера дискуссии, можно выделить пять общих диалектических правил диалога-дискуссии.

Первое диалогическое правило дискуссии – участники дискуссии свободны в выборе для обсуждения, формулировки, аргументации, сомнения и опровержения любой точки зрения. Второе правило дискуссии – обязанность защищать обсуждаемую в дискуссии точку зрения лежит на том ее участнике, который ее выдвинул. Третье правило дискуссии – точка зрения, обсуждаемая в дискуссии ее участниками должна пониматься объективно и правильно (адекватно). Четвертое правило дискуссии – используемые в дискуссии аргументы должны быть хорошими (истинными, надежными, уместными). Пятое правило – результатом убедительной аргументации в пользу обсуждаемой точки зрения должен быть либо отказ участников дискуссии от сомнений в ней, либо, в случае неубедительности аргументации, отказ от самой точки зрения. Нарушение общих диалогических правил дискуссии ведет, в конечном итоге, к подрыву основного диалектического закона диалога. Перефразируя А. де Моргана, можно утверждать, что имеется бесконечное множество путей нарушения диалектических правил дискуссии, и, ни один из их списков не будет полным и исчерпывающим. Однако, их обстоятельное изучение – важная задача новой диалектики как аргументологии.

Литература

1. Аристотель. Риторика // Античные риторика. – М., 1978.

МЕТАПРИНЦИПЫ БЫТИЯ И ПОЗНАНИЯ: ДИАЛЕКТИКА КАК РАЗДВОЕННОЕ ЕДИНСТВО

Э.М. Сороко

Профиль кадров, которые готовит высшая школа, предопределяется характером их специальной подготовки: агрономы, инженеры, журналисты, историки, биологи, педиатры, учителя, геологи, гляциологи, ихтиологи и пр. Каковы же статус философа как профессионала и та область, где он может быть признан специалистом? Ответы могут различаться, но предельно общий, и самодостаточный ответ дал крупнейший мыслитель XX столетия Хосе Ортега-и-Гассет: «Философ есть специалист по универсумам» [1, с. 103].

Фундаментальная методологическая прерогатива науки и научного познания – поиск общего и всеобщего в универсуме. Это отметил еще Аристотель, и это тем более важно ныне, в информационном обществе, где знание есть основной продукт, гарантирующий социогенез: «предмет всякого познания – общее» (Метафизика, 1087a11) и «знание обо всем необходимо имеет тот, кто в наибольшей мере обладает знанием общего» (982a20–22). Здесь важно отметить «иерархию Вигнера-Аристотеля»: явления – законы – принципы. Обобщенные, метанаучные принципы управляют законами, подобно тому, как законы управляют явлениями, что следует принимать во внимание, ибо «сущее не желает быть плохо управляемым» (1076a).

Различают универсум двоякого рода – локальный и глобальный. И лишь первый обычно подразумевается в качестве предмета исследований философа. Согласно Н.И. Кондакову, «универсум есть множество, содержащее все элементы (объекты) какой-нибудь исследуемой области материального или духовного мира» [2, с. 627]. Существенно отметить, что «универсум,

или область предметов, относится... не к чистой логике, а к ее приложениям» [3, с. 109]. Каждый элемент универсума имеет отличающие его (индивидуализирующие) признаки. Согласно принципу индивидуации [4, с. 3–13] в идеале «всякая вещь универсума есть единственная вещь» [5, с. 238], а значит, структура такого универсума характеризуется максимальным разнообразием. И это означает, что полная группа симметрии его как целого состоит только из одного, тождественного преобразования. Модели реального объекта как системы, ее состояния или процесса трансформации, опирающиеся на понятие универсума, предполагают установление некоторого отношения, объединяющего элементы данной области в целостность. При этом существенная роль отводится принципу дополнительности, на основе которого совершается гармонизирующее внутрисистемное действие и система становится ансамблем, где каждый элемент в соответствии с мерой структурного их разнообразия занимает свое место. «Чтобы осуществлять дополнительность конструирования системы (ее модели), необходимо располагать информацией о том, каково то целое (универсум), до которого мы хотим дополнять наши классы» [3, с. 109]. Универсум не всегда есть внутренне центрированная система: центр может лежать вне его, задаваться, скажем, позицией познающего субъекта (роль наблюдателя в квантовой механике, функция дирижера оркестра и т.п.). Однако в любом случае для организации универсума требуется наличие в нем ведущего центра в качестве интегрирующего либо координирующего органа, доминанты, определяющей внутренний порядок и функциональный режим системы. Маркс неоднократно использовал понятие универсальности человека, близкое к понятиям целостности, самодостаточности, внутренней развитости, гармоничности, полноты социальных граней в состоянии его интеллекта. И показатели такого состояния, по опыту строительства социализма, не могут сводиться только к совокупности всех общественных отношений. К образованию универсума таких показателей ведут два пути: путь, идущий от личности, и путь, идущий от общества [6, с. 201].

Первый и, по определению, наиболее существенный и важный во всех отношениях, акт объективно осуществляющегося в природе структурогенеза, равно как и первый шаг разума в научном и философском постижении этого совершающегося в мире процесса, как все гениальное и фундаментальное, прост – *раздвоение единого на две образующие бинарную оппозицию противоположности, находящиеся в тождестве, вне которого они семантически и ценностно девальвируются, лишаются смысла*. В таком статусе этот закон признан и «материалистами», и «идеалистами». В свое время на нем заострял внимание еще В. Ленин: «Раздвоение единого и познание противоречивых частей его... есть суть... диалектики. Так именно ставил вопрос и Гегель... На эту сторону диалектики обычно... обращают недостаточно внимания: тождество противоположностей берется как сумма *примеров*... а не как *закон познания* (и закон объективного мира)» [7, с. 316].

Заметим, что профессор МГУ Б.П. Вышеславцев, эмигрировавший из страны в начале 1920-х и весьма критически относившийся к марксистской доктрине в целом, дает восторженную характеристику данного тезиса: «Ленин дает отличную формулировку диалектического принципа: единство противоположностей составляет истинное ядро диалектики» [8]. Известное высказывание В. Ленина о том, что «единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей условно, временно, преходяще, релятивно; борьба же взаимоисключающихся противоположностей – абсолютна», он оценивает негативно, апеллируя к Гераклиту: чтобы бытие существовало, необходимо нечто другое, кроме противоречия, кроме борьбы. У Гераклита «война есть отец всех вещей». Но этот *отец пожирает своих детей*, как Хронос. «Марксисты, любящие ссылаться на Гераклита, – отметил Вышеславцев, – не заметили, что у него [Гераклита] существует другой принцип *как мать всех вещей*, и это – *гармония, согласие, мир*, принцип, без которого ничто не рождается и ничто не пребывает. Но этот принцип не пользуется у них никакой симпатией и потому замалчивается, он не нужен для классовой борьбы и развития ненависти, он ведет к миру и любви».

Конец и конечная цель (телос) борьбы есть мир и гармония. Без этого борьба бессмысленна и гибельна. Конечная цель и смысл противоречия есть разрешение противоречия; без этого противоречие есть бессмыслица («бессмыслица» есть пребывание в непрерывном проти-

воречии). На этом важнейшем принципе диалектики покоится не более и не менее как вся античная и христианская этика, этика гармонии, мира и любви – таков вывод Вышеславцева. И он прав: борьба существует ради мира, но не мир ради борьбы; борьба не сама по себе, а ради высшей цели – установления меры, гармонии, соразмерности и согласованности во всем. И даже Ленин определял «планирование как сознательное пропорционирование», что без постижения принципов меры и гармонии и введения их в теоретическую базу недостижимо.

Истина, как бы ни была гонима или скрывается, рано или поздно пробьет себе путь: к ней, как неизменной спутнице нормы, красоты и гармонии разум вынужден обращаться вновь и вновь. В современном Китае правящая Коммунистическая партия КНР, отказавшись от превознесения борьбы в качестве центрального императива социальной функциональности, взяла курс на построение гармонически организованного общества, и в этой связи все связанное с гармонией и законом ее становления стало предметом интенсивных исследований, куда ныне вовлечены лучшие научные силы общества.

Означенную В. Лениным «суть диалектики» нельзя рассматривать как прерогативу лишь гегелевско-марксистской версии диалектики. Ее узрели еще древние греки, в частности, Платон: «Что поистине удивительно и божественно для вдумчивого мыслителя, так это присущее всей природе удвоение числовых значений и, наоборот, раздвоение – отношение, наблюдаемое во всех видах и родах вещей» (Эпиномис, 990с – 991а). Эту мысль Платон, высказал, несомненно, будучи оплодотворенным пифагорейскими воззрениями.

Этот принцип, пронизывая все бытие и все познание, универсален и вездесущ. В том были убеждены не только Гераклит, Пифагор, но и многие другие древнегреческие философы, и среди них Аристотель: «Говоря о гармонии, мы имеем в виду два ее значения: во-первых, гармония в собственном смысле есть *сочетание величин*, которым свойственны *движение и положение, когда они так прилажены друг к другу, что большие уже не могут принять в себя ничего однородного*; во-вторых, гармония есть *соотношение частей составляющих смесь* (оба курсива наши – Э.С.)» (408а 5–10).

Сама диалектика также фигурирует в двух вариантах: объективная, или диалектика природы, и субъективная – наиболее общая теория познания. Существует и другой взгляд на диалектику как раздвоенное единство. Имеется в виду ее традиционная, марксистская версия и менее известная, богдановская. «Пользуясь нашими методами, мы с самого начала определили диалектику так: организационный процесс, идущий путем борьбы противоположных тенденций. Совпадает ли это с пониманием Маркса? Очевидно не совсем: там дело идет о развитии, а не об организационном процессе», – приводит в комментариях к 3-му изданию сочинений В.И. Ленина (т. 13, с. 320) цитату из работ А.А. Богданова известный функционер В.И. Невский. Богданов на этой основе создал свою «Тектологию» (от греч. *tektonikos* – созидающие), или «Науку об организационном процессе»; его версия диалектики наиболее адекватна процессам гармонизации создаваемых и проектируемых систем.

Открытая греками и углубленная в немецкой классической философии нового и новейшего времени фундаментальность и первозданность онтологического принципа раздвоенного единства как главного атрибута *объективной диалектической логики*, может иметь и строго научную, математическую аргументацию. Здесь имеется в виду доказанная А.Н. Колмогоровым теорема, которую он считал это наиболее сложным своим результатом. Суть ее в том, что «любую непрерывную функцию любого числа переменных можно представить в виде суперпозиции непрерывных функций, где используется лишь единственная функция двух переменных $F(x, y) = x + y$, а остальные функции – одного переменного» [9, с. 26]. Это открытие опровергает 13-ю проблему Гильберта «о невозможности представления непрерывной функции трех переменных в виде суперпозиции функций двух переменных» [9, с. 26]. Методологически же значимость доказанного А.Н. Колмогоровым предложения выходит далеко за пределы собственно математического контекста. Полученный результат указывает на то, что коль скоро функциональные и структурные связи объективного мира выразимы математическими зависимостями с участием многих переменных, то всякая дихотомическая связка членов отношения – раздвоенное единство, или бинар, – проявляет свою сущность двояко. С внешней стороны, экзогенно,

она есть своего рода модуль, «строительный кирпичик» структур этого мира. Со стороны же внутренней, эндогенно, она представляет собой наиболее простое из возможных неразложимое далее фундаментальное пространство. В нем любая из сторон оппозиции, членов бинара, может кратным образом выражаться только *через свою противоположность* (ибо иного не дано), что свойственно системам самодостаточным. Диада-бинар, играет роль канонического элемента, метрического эталона в процессах *становления* различных систем природы и общества. Более того, два модуля, бинар и монада, – это строительные кирпичики деревьев (иерархий, потоков). Фибоначчи, на которых зиждутся структурные порядки универсума, организация социальной, живой и косной природы.

Литература

1. Ортега-и-Гассет, Х. Что такое философия? – М., 1991.
2. Кондаков, Н.И. Логический словарь-справочник. – М., 1975.
3. Яновская, С. Область предметов // Философская энциклопедия. – М., 1967. – Т.4.
4. Quine, W.V.O. On the individuation of attributes // The logical enterprise. New Haven – L., 1975. – P. 3–13.
5. Новоселов, М. Тождество // Философская энциклопедия. – М., 1970. – Т.5.
6. Показатели социального и культурного развития и перспективы глобального моделирования // Социологические исследования. – 1977. – № 1.
7. Ленин, В.И. Полн. собр. соч. – Т.29.
8. Вышеславцев, Б.П. Философская ницета марксизма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.philosophy.ru/library/vushes/mark.html. – Дата доступа: 01.03.2011.
9. Успехи математических наук. – 1988. – Т. 43. Вып. 6.

РАЦИОНИКА: ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

А.В. Туркулец

Современность настоятельно требует выработки новых форм и способов научного познания окружающего человека мира. Это становится очевидным для всего комплекса научных дисциплин. Но наиболее актуальным это требование является для познания все более усложняющейся социальной реальности, для дальнейшего перспективного развития социально-гуманитарного знания.

Вопрос о возникновении новой науки – не столько теоретический, сколько практический вопрос. Научная дисциплина не может выйти из-под пера того или иного мыслителя как некий продукт его субъективной фантазии. Она должна «созреть» в недрах практики, явиться выражением насущных, злободневных проблем, интересующих человека именно необходимостью своего скорейшего преодоления. Однако не всякая злободневность продуцирует формирование нового научного направления. Необходим также сознательный, целенаправленный, преднамеренный поиск оснований для творчества в науке. А это более теоретический, чем практический вопрос. Умение осознать «видимые», но никем пока не воспринимаемые «вещи», умение воспринять «носящиеся в воздухе идеи» и дать им правильное выражение, определить для них соответствующее место в общем ряду разумного творчества человечества – все это предполагает творчество отдельного субъекта – ученого.

На наш взгляд, сегодня, в постклассическую эпоху сложились все предпосылки для синтеза теории и практики в направлении формирования новой научной дисциплины – рациики.

У каждой науки кроме каких-либо полумифических предпосылок « витающих в воздухе », должно быть нечто более конкретное и весомое – предмет, метод, средства выражения, язык (символика, терминология), классификационные признаки, и т.д. Попробуем определить некоторые из этих атрибутов рациики.

Предмет рациики – изучение способов (форм) разумного освоения мира человеком и себя как человека в этом мире. Это довольно древняя проблема, которая неявно затрагивалась еще в глубокой древности, когда человек не имел еще специальных средств для ее последова-

тельного и всестороннего осмысления, когда человек лишь становился разумным существом. Как понимать самоназвание человека – Homo sapiens? Какими признаками должно обладать существо, что бы оно было признано разумным? Как объяснить жгучее желание современного человечества отыскать в безднах космоса «собратьев по разуму»? В каких случаях и почему человек «теряет собственный разум» и, если вдруг такое случилось, как помочь утерявшему отыскать, вновь обрести утерянное? Каковы границы «разумения человеческого»? Что противостоит разуму человека: неразумие или сверхразумие? А может быть и то и другое?

Данные формулировки дают нам возможность оценить злободневность предметной области рационалики лишь для обыденного сознания, но не обозначить актуальность ее предмета для научного разума, осуществляющего рациональный поиск истины.

Актуальность исследований предметной области рационалики с точки зрения современной науки выражается в нескольких аспектах: 1) необходимость осмысления исторического опыта рационального освоения действительности; 2) необходимость рационального осмысления современной «онто-экзистенциальной ситуации»; 3) необходимость выработки программ (проектов) преобразования данной ситуации в направлении создания условий для более адекватного существования человека как разумного существа.

Здесь необходимы некоторые пояснения: 1) предметная область рационалики не исключает, а даже требует исследования многообразной сферы внерациональной практики освоения существующей действительности. Более того, одним из фундаментальных положений рационалики является тезис о диалектике рационального и внерационального в бытии человека. Диалектика понимается здесь не просто как анализ противоречий рационального и внерационального, не просто как указание на их взаимосвязь или фиксация их взаимной дополнительности. Диалектика рационального и внерационального рассматривается как процесс перехода одного в другое, как одновременный процесс трансформации, метаморфоза, превращения (перерастания) рационального и внерационального «в-свое-иное»; 2) рационалика не является средством подавления чувств, эмоций, контроля над волей, неким диктаторским инструментом интеллектуального издевательства над человеком (так же как, например, психология – традиционно понимаемая как наука о душе – не ставит своей целью морализировать по поводу душевных переживаний человека). Наоборот, рационалика позволяет более глубоко проникнуть в суть внерациональных феноменов процессов познания и действия. На основе процедур, применяемых в рационалике к этому «неадекватному» (нетрадиционному) предмету исследования каким является внерациональные компоненты процесса познания, последние и могут быть более менее адекватно выражены, обозначены, описаны как таковые (по собственной сути).

Рассмотрим вопрос о *методе рационалики*, вернее и более корректно (правильно) говорить о системе методов данной научной дисциплины. Это связано с традиционной дифференциацией научного знания на теоретический и эмпирический уровни. Соответственно, теоретический («спекулятивный») уровень рационалики включает в себя: 1) ряд философских и 2) общенаучных методов, 3) собственно рационалистические процедуры познания (постижения) предмета исследования. Специфика использования данных процедур кроется в особенностях предметной области рационалики.

На эмпирическом уровне также можно выделить несколько групп методов: 1) традиционные эмпирические методы научного познания (наблюдение, эксперимент и т.д.); 2) нетрадиционные методы, что обусловлено спецификой внерационального как предмета исследования рационалики («экзистенциальный анализ», метод свободных ассоциаций, гипноз, «вчувствование», медитация, интуиция, эмпатия, экстатические состояния сознания и т.д.); 3) собственно рационалистические (от «рационалистика», а не «рационализм») процедуры познания (постижения) предмета исследования.

Однако, использование данных методов и процедур исследования (как теоретических, так и эмпирических) происходит в рационалике не внешним формальным (линейным) образом по отношению к ее предмету, подобно использованию геометром метрически-шкалированных инструментов. В результате использования методов рационалики происходит видоизменение ее предметной области и соответственно перманентное уточнение самой системы ее методов. По-

добные диалектические взаимосвязи предмета и методов его познания в науке уже не являются чем-то новым и неожиданным. В качестве примера можно указать на ситуацию сложившуюся в квантовой механике периода ее формирования (см. работы В. Гейзенберга, М. Планка, А. Пуанкаре, Н. Бора и других ведущих физиков начала XX века).

Средства выражения рационалики вполне традиционны для «нормальной науки» (термин Куна): 1) словесно-текстуальные; 2) образно-графические (визуальные); 3) предметно-модельные. Средства выражения традиционной науки вполне статичны, т.е. по мере их использования они остаются неизменными по содержанию и физически-предметному воплощению. В рационалике применяются и т.н. «динамические средства выражения», которые воплощаются в действиях:

1) целерациональных (термин М. Вебера): конференции, симпозиумы, семинары и прочие «интеллектуальные действия», которые самим фактом своего организационного осуществления выражают степень исследования проблем рационалики;

2) ценностно-рациональных: данные действия воплощаются в разнообразных формах участия специалистов-рационаликов в социально-этических мероприятиях и программах;

3) аффективных: «культово-ритуальные действия», организуемые с целью исследования внерациональных феноменов процесса познания (массовые шествия, празднества, спортивные состязания, митинги и т.п.).

Классификационные признаки рационалики указывают на ее место в общей системе научных дисциплин. Рационалика безусловно является интегративной наукой, возникающей на стыке нескольких общественных и гуманитарных наук (комплекс социальных, философских, педагогических наук) с одной стороны, и естественных с другой (комплекс психологических, биологических, медицинских наук). Своим основным сюжетным линиям рационалика обязана философскому знанию, которое не всегда, как известно, может быть прописано по научному адресу. Скорее ее можно отнести к философским дисциплинам (с точки зрения традиционной дифференциации когнитивного багажа человечества).

В заключение укажем лишь на необходимость более предметного и конкретного развития положений данных тезисов, что предполагает позитивно-критическое обсуждение их содержания на конференции.

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ТРИЕДИНСТВО СУЩЕГО КАК ОРГАНИЗАЦИОННЫЙ ПРИНЦИП ОТНОСИТЕЛЬНОЙ СТАБИЛЬНОСТИ БЫТИЯ

В.Л. Петрушак

Современный ценностный кризис техногенной цивилизации, как проявление деградации антропологических и экологических и социокультурных основ человеческого существования создает необходимость формирования не только нового рационального мировоззрения, необходимого для функционирования нового постиндустриального информационного общества, но и формирования новых парадигмальных основ научного познания в XXI веке. Между тем, на всем протяжении более чем 15 веков истории философской мысли в постижении *начал бытия* в основном соперничают друг с другом две философские системы: материалистическая и идеалистическая. Их спор о первичности материи или сознания, был инициирован системой аристотелевский формальной логики, и в первую очередь *законом «исключенного третьего»*. Так в метафизике Аристотель утверждает, что «равным образом не может быть ничего промежуточного между двумя членами противоречия, а относительно чего-то одного необходимо, что бы то ни было, одно либо утверждать, либо отрицать» [2, с. 75]. Необходимо отметить, что бинарной логике познания Аристотеля предшествовала гносеология *Парменида*, основополагающим началом которой было утверждение: «одно и то же есть мысль и то, о чем мысль существует». Онтологический смысл его утверждения являет собой тождественность триединства взаимосвязи процесса мышления о целом (бытие) и субстанциальной организационной структуры бытия как

целого (единое) и его частей (многое). Эффективность бинарной логики познания Аристотеля, впервые подверг сомнению Г. Гегель. Создавая науку объективной логики, Гегель остроумно замечает: «Положение об исключенном третьем утверждает, что нет ничего такого, что не было бы ни A , ни не $-A$, что нет такого третьего, которое было бы безразлично к этой противоположности. В действительности же *имеется* в самом этом положении третье, которое безразлично к этой противоположности, а именно само A . Это A не есть ни $+A$, ни $-A$, но равным образом есть и $+A$, и $-A$ » [4, с. 64]. Однако Гегель не постигнув онтологическую суть парменидовой организационной рефлексии «триединства» бытия изобрел диалектическую триаду («тезис – антитезис – синтез») последовательного развития *Мировой Идеи*. Причем, в идеалистической диалектике Гегеля можно усмотреть процесс перехода какого-либо развивающегося объекта (вещи или явления действительности) на новый уровень организации (синтез) как результат взаимодействия двух противоположных начал (тезиса и антитезиса). Диалектическая триада Гегеля, а затем и диалектический материализм К. Маркса и Ф. Энгельса сыграли положительную роль в познании действительности и понимании процесса развития, как внутренне присущего материи ее качественного состояния. Однако эвристические потенциал диалектики к концу XX века был исчерпан, так как обнаружилось процессы самоорганизации материальных явлений действительности, что стало предметом осмысления синергетики и формирования синергетической картины мироздания. Особенно значимыми стали идеи о многовариантности развития, как следствии выбора системой дальнейшего пути развития в критических (бифуркационных) точках начала, максимума, середины и минимума, что особенно важно для понимания динамики социальных процессов как следствии социального выбора и формирования многовариантной и волнообразной модели исторического развития. Однако и в случае с синергетикой остается неясной причина относительной стабильности организационных форм бытия при условии всеобщего движения и развития. Как правило, для объяснения факта относительной стабильности бытия во внимание принимается то обстоятельство, что уже форма организации вещей и явлений является отражением их содержания, но, будучи более консервативной, чем содержание, форма сдерживает развитие самого содержания. Но, откуда берется устойчивость самой формы? Ведь форма и содержание это две противоположные друг другу категориальные основы любых вещей и явлений. Причем, при действии закона «исключенного третьего» эти две противоположности, как и любые другие, аннигилировали бы друг друга. Неудивительно, что для решения этой философской проблемы необходима новая познавательная система, основанная не на постулате единства и противоборства противоположных начал, а на *триадном принципе организации самой действительности*. Дело в том, что отмечаемый в религиях мира принцип триединства божественного бытия (Святая Троица в христианстве, принцип тримурти (триединства). Вишну, Шивы и Браммы в индуизме, принцип инь, янь и дэн в китайской мифологии и философии или Род-триглав в дохристианском язычестве, триединый Ра в мифологии древнего Египта и т.д.) отражает сущностные основания бытия мира. Уже на уровне материального бытия можно отметить триединство неживой, живой и социальной природы мироздания. На уровне человека отмечается триединство его биологической, социальной и духовной природы. В обществе существует триединство экономической, юридико-политической организации базиса и надстроечных форм общественного сознания. Подобное триединство можно обнаружить и у других форм организации бытия, что обеспечивает относительную устойчивость любого материального объекта и явления природного и социального мира.

Исходя из идеи организационного триединства бытия, необходимо отметить, что форма связана с содержанием через структуру, или внутреннюю организацию объектов действительности. Причем, структура обеспечивает связь формы и содержания выполняя роль посредника или «включенного» третьего, что можно представить как одну из основополагающих закономерностей или законов бытия объективной реальности. Таким образом, *содержание, структура и форма* – это основополагающий триадный принцип и триалектическая категория относительной организационной стабильности материального мира, который проявляется на всех уровнях его организации. Именно реализация этого принципа структурирует материю по законам геометрии. Так Д.И. Блохинцев отмечает, что: «закономерности геометрии являются самы-

ми общими и простирают свою власть и значимость на любые события и явления в мире, который мы знаем» [3, с. 7]. В свою очередь, известный исследователь оснований новой топологической физики И.А. Акчурин отмечает: «Топологические характеристики "внешней" по отношению к объекту – "не занимаемой им" части пространства могут определять не только его "статическое", чисто геометрическое разложение на подобъекты меньшей размерности, но и динамическое "поведение" этих подобъектов во времени – существование, например, преимущественных траекторий их движения» [1, с. 7]. Таким образом, принципы *триединства* и *геометризации бытия* оказываются теми исходными основаниями его единства, которые создают возможность объяснения явлений действительности с точки зрения обеспечения их организационной стабильности.

В этой связи новое научное направление можно обозначить с помощью переосмысления введенного в оборот П.Я. Сергиенко понятия «триалектика», согласно которому «триалектика – наука о началах бытия и творения Жизни, согласующихся с триединством бытия Святой Троицы и ее принципами (единосущность, соприсущность, нераздельность, троичность, специфичность и взаимодействие)» [5, с. 2]. В этой связи, необходимо отметить, что соотнесение начал бытия с принципами творения жизни, согласующихся с триединством бытия Святой Троицы является вещью недоказуемой в силу невозможности научного доказательства процесса сотворения мира и существования божественного бытия. Поэтому, понятие «триалектика» нужно понимать как науку о принципах, началах и закономерностях организационного триединства бытия.

Можно предположить, что триалектическая модель организационного единства мироздания в будущем обретет статус всеобщих оснований познания для науки и философии. Причем, со временем, триалектика может занять свое место в исследовании организационного уровня мироздания составив триаду вместе с такими разделами философского знания, как диалектика, изучающая процесс всеобщего развития и синергетика, разрабатывающая теорию самоорганизации бытия.

Литература

1. Акчурин, И.А. Концептуальные основания новой – Топологической Физики // «Академия Тринитаризма» [Электронный ресурс]. – 2003. – М., Эл. № 77–6567, публ. 10704. – Режим доступа: rus-nauka.ru/fiz_newtop.html. – Дата доступа: 24.09.2003.
2. Аристотель. Метафизика // Собр. соч.: в 4 т. / пер. с древнегреч. Д. Рожанского. – М., 1981. – Т. 1. – С. 63–550.
3. Блохинцев, Д.И. Пространство и время в микромире. – М., 1970.
4. Гегель, Г.В.Ф. Наука логики // Собр. соч.: в 3 т. / отв. ред. М.М. Розенталь. – М., 1971. – Т. 2.
5. Сергиенко, П.Я. Триалектическая концепция Мироздания // «Академия Тринитаризма» [Электронный ресурс]. – 2004. – М., Эл. № 77–6567, публ. 11108. Режим доступа: www.trinitas.ru/rus/doc/0016/001a/00160075.htm. – Дата доступа: 01.04.2004.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ СОВРЕМЕННЫХ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ЯЗЫКА

О.В. Мащитько

Рассмотрение социальных проблем является традиционным для религиозно-философской мысли. Христианское осмысление феноменов общества, истории и государства, начиная с периода патристики, двигалось в русле философской интерпретации провиденциализма, который выступал в качестве методологического принципа социально-философского познания. Современная религиозная философия ориентируется на рассмотрение вышеуказанных проблем в плоскости языкового анализа. Данный подход реализуется в работах Розенштока-Хюсси, Ван Бурена, Мейендорфа, Флоренского, Лосева и ряда других христианских мыслителей.

В оригинальной концепции О. Розенштока-Хюсси, обозначенной им самим как «грамматический метод», исследуется языковой аспект социальных отношений. Общество, с его точки зрения, «живет» речью и «умирает» в ее отсутствие. Подобно структуралистам, мыслитель считает, что общество и язык изоморфны, и различные феномены и процессы социальной жизни можно исследовать путем изучения языка. Язык потому «переживает» любого говорящего индивида, что не ограничивается образованием временных отношений, а стремится к фиксации длящихся взаимодействий.

Основную черту любой социальной общности и любого политического порядка О. Розеншток-Хюсси видит в «помещении» человека во время и пространство, выходящие за пределы возможностей их органов чувств. Как «социальное», так и «политическое время» дольше срока индивидуальной человеческой жизни, а пространство, формируемое социальными и политическими общностями больше тех, которые могут быть доступны отдельно взятому индивиду. Любая социальная целостность и любой политический порядок является по отношению к отдельному человеку «неестественным», «трансцендирующим», выводит его за рамки собственной жизни. Средством для создания такого «сверхчеловеческого» объединения может быть только язык. Таким образом, О. Розеншток-Хюсси делает акцент на взаимозависимости между трансцендирующей функцией социальной и политической общности по отношению к отдельной личности и трансцендирующей функцией языка. Социальная общность интерпретируется как надиндивидуальный, сверхприродный феномен, который может возникнуть лишь благодаря языку и «либо создает сообщество, либо убивает его» [5, с. 126].

Конституирующая функция по отношению к социальному пространству и времени приписывается языку и описывается как «крест действительности», социальная «система координат». Время, таким образом, не является данностью, а постоянно творится заново в речи, творится из отдельных человеческих «времен». Если же рассматривать феномен языка как целое, то он будет охватывать собой всю человеческую историю, все совокупное время человечества. Таким образом, язык наделяется онтологической значимостью, трактуется как один из наиболее значительных «фактов» мироздания, всегда сопряженный с экзистенциальным риском.

В силу этого человеческий язык создает своеобразное «силовое поле», обеспечивающее единство человеческой истории. Это «силовое поле» (по-другому у О. Розенштока-Хюсси это называется «электрической сетью языка») в некотором смысле представлено и в философии языка другого религиозного мыслителя православного направления П.А. Флоренского. Согласно П.А. Флоренскому, слово при произнесении пропитывается оккультными энергиями говорящей личности при каждой ситуации говорения. Смысл слова обогащается при каждом новом случае его употребления. В момент высказывания происходит «резонирование» всех накопившихся смыслов. Социальность языка, таким образом, связана у П. Флоренского и с таким свойством, как синэнергичность. В слове происходит сращивание энергий индивидуального духа и общечеловеческого разума, присоединение говорящего к наиндивидуальному соборному единству. Сходно, у О. Розенштока-Хюсси человек, говоря, пребывает в своего рода центре, пространственные и временные направления от которого образуют «крест действительности».

Таким образом, обобщая вышесказанное, можно констатировать, что в современной религиозной философии представлены попытки интерпретации социально-политических проблем в плоскости языкового анализа. Философия языка в этом контексте служит методологической основой социально-философского анализа, что возможно благодаря фиксации сущностной взаимосвязи языка и общества. В первую очередь это связано с тем, что трансцендирующее свойство социальных и политических общностей функционально связано с трансцендирующей функцией языка, эта связь обеспечивается конституирующей функцией языка по отношению к социальному времени и пространству.

О. Розеншток-Хюсси демонстрирует это на основе интерпретации различных негативных сторон общественной жизни как имеющих языковую природу. В качестве основных «социальных бедствий» называются анархия, упадок, революция и война. Все эти общественные явления называются О. Розенштоком-Хюсси «доисторическими», «доязыковыми ситуациями», при которых необходим своего рода «возврат к языку», «артикуляция». Все эти явления вызва-

ны теми или иными «болезнями языка». Во время войны противоборствующие стороны не разговаривают друг с другом, язык замыкается в границах каждого из воюющих. Революция первоначально не артикулирована, для ее полного осуществления необходим новый язык, поскольку она осуществляет насилие над существующим миропорядком, пытается утвердить собственный. В период упадка общество слишком артикулировано, возникает лицемерие, повторение старого. В результате общество теряет способность жить для будущего, для последующих поколений. При анархии отсутствует слушание того, что говорится в рамках собственного сообщества, что вызывает социальную разобщенность. «Болезни языка» порождают исчезновение совместного времени и пространства для членов данной социальной общности, разрушают «тело» общества. «Бедствия» общественной жизни заставляют «проговаривать» свое сознание, вдохновляют общество.

В данном контексте строго проводится различие подлинного и не подлинного языка. В обыденном, инструментальном применении язык, по его мнению, выполняет те же функции, что и звуки, издаваемые животными, и может быть к ним приравнен. Ни одна из существенных характеристик подлинного языка к обыденной речи неприменима. С другой стороны, О. Розеншток-Хюсси различает слово-деяние, речь как действие. Формальный язык трактуется как средство создания, поддержания и обновления политического порядка, формирования социальной целостности. Таким образом, язык помогает человеку возвыситься над хаосом: «Язык исходит не из common sense, а приходит к нам от отцов – обосновывающих смысл творцов новой организации. Здравый человеческий рассудок использует и делает обыденным существующий язык, и благодаря ему мы чувствуем себя как дома в условиях жесткого и непоколебимого политического порядка» [6, с. 118]. Подлинное слово – это акт веры, сплоченности, послушания, общественного действия. Если с формальным языком связывается создание и поддержание социальной и политической целостности, то обыденный язык может послужить причиной сбоев в их функционировании в силу его неспособности понять значение великих форм языка.

Таким образом, методологическую специфику социально-философского познания в современной религиозно-философской мысли можно обобщить в следующих моментах. Прежде всего, основной методологической базой в рассмотрении социально-философских проблем является философия языка. Во-вторых, устанавливается существенная взаимосвязь между трансцендирующей функцией социальной общности по отношению к личности и трансцендирующей функцией языка. В-третьих, на основе рассмотрения языка как онтологической основы познания указывается на конституирующую функцию языка по отношению к социальному времени и пространству.

Литература

1. Гарднер, К. «Грамматический метод» О. Розенштока-Хюсси. Предисловие к I-му, американскому изданию книги // О. Розеншток-Хюсси Речь и действительность. – М., 1994.
2. Пигалев, А.И. О. Розеншток-Хюсси, мыслитель в постхристианскую эпоху // О. Розеншток-Хюсси. Бог заставляет нас говорить. – М., 1998. – С. 245–272
3. Пигалев, А.И. Язык, культура и история в «диалогическом мышлении» Ойгена Розенштока-Хюсси // О. Розеншток-Хюсси Язык рода человеческого. – М., СПб., 2000. – С. 575–595.
4. Розеншток-Хюсси, О. Бог заставляет нас говорить. – М., 1998.
5. Розеншток-Хюсси, О. Речь и действительность. – М., 1994.
6. Розеншток-Хюсси, О. Язык рода человеческого. – М.–СПб., 2000.

ЦЕЛОСТНАЯ СТРУКТУРА ВРЕМЕНИ КАК СИСТЕМНОЕ КАЧЕСТВО

А.Н. Спасков

Одним из решающих мотивов развития философии и науки является желание познать будущее и восстановить прошлое, то есть знать истину во всей ее полноте, как проявление Логоса, имеющего силу предустановленного закона. Эта способность достоверного знания про-

шлого и будущего, граничащая с магией проникновения, всегда является тайным желанием любого исследователя и сводит, в сущности, задачу науки к задаче овладения временем.

Проще всего сказать, что время – это показания часов. Со времен И. Ньютона в науке и обыденной жизни господствовало механистическое мировоззрение, согласно которому весь мир – это гигантский часовой механизм, движение которого подчиняется законам классической механики. Выдающийся физик XX века Р. Фейнман так и говорил: «Время – это часы».

Это – точка зрения человека индустриальной эпохи. Все мы рабы времени, а время – это ритм цивилизации. Поток времени определяется последовательностью событий (взаимодействий). Социальный человек зависит от социально значимых событий и детерминирован их ходом. Особенно эта зависимость усиливается в информационную эпоху, так как увеличивается количество информационных связей.

Но помимо этого существует внутренний поток индивидуального времени. Это – новая степень свободы, что эквивалентно новому временному измерению, протяженность которого определяется последовательностью внутренних психических состояний, мыслей и волевых усилий.

У человека нет органов чувств, воспринимающих время. Вернее, все наши ощущения – это реакция нервной системы на воздействие внешних раздражителей, которое по определению происходит в настоящем. Реальность – это то, что воздействует на нас, поэтому реальность ощущений – это настоящее время.

Представление времени в полном объеме возможно лишь с помощью мышления. Память и воображение – это модусы мышления или умственные способности, с помощью которых мы воспринимаем прошлое и будущее. Поэтому, если мы говорим об объективности времени, то следует понимать, что время – это не объект наших чувств и физических измерений, а объект нашего ума.

Можно возразить, конечно, что время измеряется с помощью часов. Но на самом деле с помощью часов мы можем лишь фиксировать какой-то момент настоящего времени, а измерение длительности – это представление психологического времени наблюдателя в виде объективной временной протяженности между двумя фиксируемыми с помощью часов и внимания наблюдателя событиями. Без субъективного наблюдателя измерение времени не имеет смысла и его наличие неявно предполагается при любом измерении объективного времени.

Таким образом, время – это умопостигаемая реальность. Гносеологический статус времени заключается в том, что лишь настоящее познается с помощью чувств. Прошлое представляется с помощью памяти, а будущее – с помощью воображения.

Но существует ли время как объективная реальность, независимая от нашего сознания? Существуют ли в объективном физическом мире некие аналоги памяти и воображения (т.е. информационная или ментальная структура).

И вообще, каков статус существования прошлого и будущего?

Согласно традиционным представлениям время выражает собой длительность существования и имеет, таким образом, онтологический статус бытия, характеризуя пребывание вещей при сохранении их существенных свойств. Это свойство времени связано с устойчивостью и неизменностью вещей.

С другой стороны, время выражает последовательность состояний, характеризуя изменчивость и переход от небытия к бытию в результате становления.

Эта двойственность времени, в понятии которого заключены две, казалось бы, несовместимые идеи, а именно – идеи устойчивости и изменчивости, явилась серьезным камнем преткновения на пути постижения феномена времени.

Фундаментальная изменчивость, присущая времени, качественная неоднородность и уникальность каждого его момента, явная анизотропия и выделенность настоящего времени по отношению к прошлому и будущему резко противопоставляет понятие времени понятию пространства, существенным свойством которого является однородность и изотропность.

Особенно серьезной проблемой, порождающей не прекращающиеся до сих пор дискуссии о реальности или иллюзорности времени, а также о его объективном характере, является

проблема существования времени.

В мире Ньютона есть динамическое изменение, но все будущие события можно в принципе предсказать, зная начальные условия. В мире Эйнштейна вообще нет становления. Все события уже есть в четырехмерном статическом континууме, и мы лишь встречаемся с ними, двигаясь по своей мировой линии. Оба эти мира безжизненны и бездушны, в них нет свободы воли.

Уже в период создания теории относительности она была подвергнута резкой критике А. Бергсоном, который пришел к выводу, что геометрическая модель времени ограничена. Он противопоставил «фиктивному времени» физики «реальное время» философии. Это «живое» время А. Бергсона, в отличие от мертвого механистического времени А. Эйнштейна, предполагает обязательное наличие переживающего объективную реальность субъекта.

Эти взгляды получили дальнейшее развитие в философии экзистенциализма, в которой время рассматривается как самая существенная характеристика бытия и человеческого существования.

Анри Бергсон сравнивал реальное время с мелодией и отличал его от однородного времени физики, которое сводится к числовому параметру. Это время состоит из качественно разнородных моментов, которые упорядочены и подчинены единому замыслу. Каждый звук мелодии соподчинен со всеми остальными, и их совокупность образует единую темпорологическую структуру. Время мелодии – это системное качество, которое существует целиком и все сразу, но воспроизводится в физическом мире как последовательность моментов.

Основная наша идея заключается в том, что Абсолютное математическое время Ньютона (время – как монотонно возрастающая величина, измеряемая с помощью часов) – это идеальная модель внешнего времени, удобная для описания точечных объектов (материальных точек). Идеал такой механистической картины мира – абсолютный детерминизм Лапласа. Мир представлялся как часы, раз и навсегда заведенные Богом.

При этом измеряемые физические величины представлялись как функции времени, которое по определению не зависит от материальных тел и физических процессов и измеряется независимыми от изучаемого явления лабораторными часами. В этом выражался идеал объективности, свойственный науке Нового времени. При таком подходе время, также как и пространство, считалось внешней по отношению к исследуемым предметам сущностью. То есть, пространство – это вместилище всех тел, а время – вместилище событий.

Задача установления объективной закономерности сводилась в данном случае к установлению функциональной зависимости от времени. При этом такая зависимость от времени предполагала независимость самого времени от изучаемых процессов. Но при изучении сложных систем оказалось, что такой метод описания непригоден. Мы не можем представить такие системы как совокупность материальных точек, подчиняющихся законам классической механики. Идеал абсолютной предсказуемости и детерминизма, характерный для классической механики применим лишь для описания простых систем.

Мы полагаем, что любая открытая система существует в двух независимых временных измерениях. Быть или существовать во внешнем линейном времени означает оставить след, или прочертить временную траекторию из последовательности событий-взаимодействий. Это время можно интерпретировать геометрически в виде прямой линии. Это – экстенсивная величина.

Внутреннее же время – это ресурс или интенсивная величина. Каждая система обладает своим индивидуальным временем. Это время неоднородно, и каждая фаза характеризуется определенным качеством времени (интенсивность жизнедеятельности, психологическое переживание времени и т.п.).

Одна из трудностей описания сложных систем заключается в неадекватном темпорологическом представлении. Сведение всех движений к универсальному единому времени, измеряемому независимыми лабораторными часами, не выражает самой сути сложных процессов. Скорее всего – сложные системы нужно описывать в терминах самосогласованного, кооперативного движения всех входящих в него элементов и подсистем. При этом время нужно рассматривать не как внешний параметр, а как внутреннее свойство системы. Сама же темпороло-

гическая структура системы будет определяться как системное качество, определяемое характером взаимодействия различных темпомиров, входящих в нее элементов.

Другими словами – внутреннее движение подсистем нужно сравнивать не с равномерным течением лабораторного времени, а друг с другом. При этом каждая подсистема характеризуется собственной темпорологической структурой, которая выражает особенности внутреннего индивидуального времени. Индивидуальное внутреннее время имеет циклически замкнутую структуру и включает в себя несколько (по крайней мере – четыре) фаз. Совокупность этих циклических времен, характерных для входящих в систему элементов, можно изобразить в виде циклограммы.

ИНТЕНЦИОНАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ ОРГАНИЗАЦИИ МЕТАТЕОРЕТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ СИСТЕМНОМ ПРОЕКТИРОВАНИИ

И.Л. Васильева

Структура и характер метатеоретических оснований научных исследований наиболее тесно сопряжены с определенным типом объектов – с тем, который является доминирующим на определенном этапе познания. Появление нового типа объектов влечет за собой необходимость в новых метатеоретических основаниях. Простые объекты изучаются на основании методологических установок, выдвинутых классической наукой. Для изучения сложноорганизованных объектов современной науки стало необходимым выделение специальных форм метатеоретического знания (парадигма, исследовательская программа – в постпозитивистской, основания научного поиска – в белорусской и российской философии науки, где в ходе философско-методологических исследований было достигнуто решение актуальной задачи – создания более тонкой структурной композиции метатеоретического знания, за счет выделения следующих его блоков: научная картина мира, идеалы и нормы научного исследования, философские основания науки) [1].

В ситуации, когда основным объектом исследования становятся системные проекты, метауровень науки вновь трансформируется. Обеспечить адекватные сложности этих объектов подходы можно в рамках следующих метатеоретических принципов: синергетичность, поливариантность, диалогичность, гуманизация, экологичность, историчность, социальная ангажированность [2].

Метатеоретические принципы обнаруживают свою эвристическую значимость при обращении к конкретным системным объектам различными путями, что обусловлено особенностями исторической эволюции такого рода объектов, местом в определённой сфере жизнедеятельности общества, социальной ангажированностью динамики. В системном проектировании исследуемые метатеоретические принципы реализуют свои методологические функции в контексте их системного взаимодействия, в результате которого генерируется обобщенная интенциональная модель, определяющая приоритетность, последовательность и масштабность работы по направлениям, задаваемым отдельными принципами.

Представляется возможным зафиксировать несколько подходов к осмыслению сущности модели и моделирования в методологических исследованиях.

Одним из вариантов является понимание *модели как образца* (эталона), к которому надо стремиться. Например, можно говорить об идеальной управленческой модели общественной организации, совершенном городском и социальном устройстве. В данном контексте противопоставляют модели и реальность, и зачастую отмечается, что достичь такого эталона, который прописан в модели, невозможно, но он служит своего рода регулятивной идеей.

Понятием «моделирование» характеризуют один из важных приемов, способов, путей познания, основанных на переносе знания, извлеченного из построения и анализа моделей, на объект исследования. В данном случае можно говорить о *модели как о заместителе оригинала*. При проектировании таких объектов, как город, общественная организация, общество в целом,

натурные эксперименты связаны с большими затратами, небезопасны и могут существенно растягиваться во времени, и это обуславливает необходимость моделирования.

В современных методологических исследованиях фигурирует еще одно понимание модели, в рамках которого выделяют процессуальные, или аферетические, модели [3, с. 65]. В русле исследуемой темы под процессуальной моделью мы понимаем не просто описание стадий определенного процесса, а рефлексивную систему, указывающую на характер работы по формированию и трансформации уникальных объектов современной науки (как правило, предстающих как проекты). Такая модель, которую можно назвать *интенциональной*, задает общую ориентацию на взаимодействие с динамически меняющимся объектом в самом процессе его трансформации и, тем самым, позволяет избежать репрессирующего воздействия статичной модели, что часто происходит при понимании модели как эталона, где задается статичная константа в качестве идеала.

Обобщённая интенциональная модель системного проектирования позволяет наиболее отчетливо увидеть эвристическую природу метатеоретических принципов в системном проектировании. Набор метатеоретических принципов, их иерархичность и последовательность может быть вариабельной и задается динамически. Чаще всего исходным метатеоретическим принципом выступает социальная ангажированность. Этот принцип является проекцией субъективной сферы и фиксирует потребности и ожидания социума, его «заказы».

Однако таким исходным принципом может выступить, например, и принцип поливариантности, обозначая сложившуюся насущную ситуацию нескольких возможных стратегий развития объекта, нуждающегося, к примеру, в перепроектировании. В такой ситуации принцип поливариантности безусловно влечет за собой принципы коммуникативности и диалогичности, заданные контекстом коммуникативной рациональности, так как они предполагают (как на стадии предпроектного анализа, так и на всех последующих стадиях процесса проектирования), дискурсивное общественное обсуждение имеющихся вариантов развития.

Далее работает принцип синергетичности, акцентирующий характеристики нестабильности и нелинейности изучаемых объектов; из принципа синергетичности зачастую вытекает принцип экологичности, фиксирующий эффекты нелинейности открытых систем по отношению к природе, и принцип историчности, который подчеркивает, что столь важная для проектирования процедура формализации не может быть осуществлена полностью по отношению социотехническим проектам; всегда остается некоторый неформализуемый остаток, который понимается через погружение в исторический и культурный контекст. Так, на основе концепции развития города формируются варианты, объединяющие площадки территории возможного строительства в единый проектируемый объект, который может быть оценен по ряду формализованных показателей. В то же время концептуальная идея, объединяющая варианты застройки, остается неформализуемой.

Принцип историчности непосредственно связан с принципом гуманизации. Оба они ориентируют на изучение поведения человека в определенных исторических и средовых условиях, которые раскрывают его представления о процессах функционирования объекта и связанных с этим предпочтениях и ценностях.

Процессуальная модель, интегрирующая влияние метатеоретических принципов на проектирование социального пространства задаёт их и описывает характер связей между ними, но более точная настройка их последовательности и взаимодействия осуществляется непосредственно в процессе проектирования.

Литература

1. Стёпин, В.С. Идеалы и нормы в динамике научного поиска // Идеалы и нормы научного исследования. – Минск, 1981. – С. 10–64.
2. Васильева, И.Л. Трансформация метатеоретических оснований в структуре современного научного знания // Великие преобразователи естествознания: Исаак Ньютон. XVI международные чтения. 23–30 ноября 2000 г. – Минск, 2000. – С. 53–54.
3. Кёттер, Р.К. отношению технической и естественнонаучной рациональности // Философия техники в ФРГ / пер. с нем. и англ.; сост. Ц.Г. Арзаканян. – М., 1989. – С. 334–354.

ВОЗМОЖНОСТИ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ: НАРРАТИВНЫЙ ПОДХОД В ПСИХОЛОГИИ

Л.М. Ботух, А.В. Даниленко

Необходимость расширения методологических ресурсов психологического дискурса достаточно широко освещена в работах, например, проф. Янчука В.А., Леонтьева Д.А., Юревича А.В. и др. Однако, возможности новых подходов и их исследовательский потенциал для попыток решения назревших проблем, нам еще весьма мало известен, и, тем более мало применяется как в теоретических исследованиях, так и в практике психологического консультирования, использующего по преимуществу классические тесты и анкеты.

По мнению проф. Янчука В.А. одной из самых сложных проблем – метапроблемой – является на сегодняшний день проблема субъективности [2, с. 4]. Длительная борьба науки за максимальную объективность и элиминирование субъективного фактора увенчалась в эпоху постмодернизма неким результатом, который получил название «смерть субъекта» или «кризис идентификации». Результат этот, на наш взгляд, теоретически фундирован неклассической философией. Эдмунд Гуссерль, создавая феноменологию, сделал попытку максимально элиминировать субъективный фактор. Познание объекта «как-он-есть», а не «как-он-есть-в-нашем-представлении» стало принципиальной задачей новой теории познания. Максимально ярко этот феномен проявился в искусстве Модерна. Так, в позднем кубизме Пикассо поставил задачу «слиться с объектом». В качестве максимальной задачи провозглашался отказ от зрения – «война против зрения». Художник должен быть «чист», т.е. независим от собственного, личного видения предмета (ср. с экспрессионизмом: максимальное выражение собственной субъективности). Таким образом, по мнению Дерриды, неклассическая философия совместно с искусством осуществила деструкцию таких фундирующих саму идею субъективности феноменов как «самодостаточность» и «самоналичие». Субъективность же растворилась в семиотическом пространстве языка. Данное явление получило название лингвистического поворота или языковой революции. Одна из ключевых идей этого поворота состоит в возможности анализа любого типа объектов как знаковых систем. Смысл поворота к языку состоял в том, что поскольку было осознано, что язык составляет принципиальное условие знания и мышления, то исследования в области социальных, политических, психологических и культурологических проблем должны быть сформулированы как языковые [3].

К методологическим основаниям этого поворота относят и созданные Ф. де Соссюром семиотику и структурную лингвистику, школу русского формализма во главе с Р. Якобсоном, антропологический метод Клода Леви-Стросса.

Осознание языка как главной силы наделяющей объекты смыслом, привело к фундаментальному представлению мира как текста. Развитие этой тенденции привело к тому, что со временем была переосмыслена одна из ключевых идей лингвистического поворота, а именно того, что методы формального лингвистического анализа можно распространить за пределы предложения (предложение, как известно, является предельным предметом анализа в лингвистике). От знака к фразе, от фразы к тексту и от текста ко множеству практик означения – так можно обозначить направление в котором двинулись гуманитарные дисциплины. Соответственно и интерес к лингвистике сменился интересом к возможностям риторики. Возникла современная риторика (неориторика) – общая теория высказываний как коммуникативных взаимодействий людей. Предтечей бурного развития неориторики принято считать М.М. Бахтина, а именно его труд «Проблемы речевых жанров»(1953). В свою очередь ядром неориторики стал нарратив. Этимология этого понятия восходит к латинскому термину *narratio* (греческий эквивалент – *diegesis*), который использовался в качестве технического термина, обозначающего часть речи оратора, следующей за провозглашением тезиса. Указывают и на связь с латинским корнем – *gno*, *gnosis* – знать. Таким образом, термин «нарратив» член семьи слов – когнитивный, диагноз, гнозис, физиогномия, норма, нормальный (лат. «норма» – измерительная линейка).

Представления о сущности, структуре, психологических и социальных функциях нарратива сложились еще в античности; не случайно ведущие теоретики этого направления П. Рикёр

и Ж. Жаннет подробно разбирают в своих текстах античные идеи и, прежде всего, Аристотеля. Аристотель, как известно, выделял три вида знания: теоретическое, практическое и поэтическое, понимая под последним те виды активности, которые порождают результаты, остающиеся во времени, когда действие уже завершено. Следует заметить, что именно эту идею развил Хайдеггер, придав поэтике онтологический статус. При этом поэтика понимается в широком смысле – и зодчество, и живопись, и т.д., то есть все то, что сегодня принято называть – текст.

Принято выделять два этапа развития нарративной теории: на первом, пришедшемся на 1980-ые гг. нарратив, под которым понимался по преимуществу литературный текст, изучался семиотически. Затем закономерностями функционирования нарративов заинтересовались в теории коммуникации, социологии, психологии, педагогике, истории и др. В настоящее время в нарратологии совершается переход от ее классической версии, для которой были характерны сосредоточенность на формально-синтаксических характеристиках, изучаемых по преимуществу лингвистическими средствами к современной версии, нацеленной на смысловые моменты повествования. Для этого, например, используется метафора вселенной, состоящей из одного или более миров, существующих автономно. В повествовательной вселенной имеются также относительные миры (репрезентации реальных или других относительных миров, их «идеальные» модели либо альтернативы), каждый набор которых, принадлежа какому-либо характеру, задает область, в которой этот характер существует. К примеру, есть эпистемологические миры, или миры знания, миры желания, моральные миры, альтернативные миры (порождения психики: мечты, фантазии, галлюцинации, противоречащие реальности заявления, вымыслы). Более того, особенное внимание уделяется анализу контекстов повествования в русле общей контекст-центрированности постструктурализма в отличие от текст-центрированности структурализма.

При этом становится возможным и реализация основного постулата нарративного подхода, а именно: «основным предметом науки уже не являются объективные данные, которые нужно квантифицировать, их место заняли значимые отношения, которые нужно интерпретировать» [1, с. 20]. То есть, налицо движение от получения знаний с помощью внешнего наблюдения и экспериментальных манипуляций с испытуемым, по направлению к пониманию человека с помощью беседы. Беседа, таким образом, предстает уже не только конкретным эмпирическим методом, а является основной формой конституирования знания. Мир же человека предстает как диалогическая реальность со всеми вытекающими отсюда последствиями, в которых, например, становится возможным «воскрешение субъекта» и преодоление «кризиса идентификации» в контексте субъект-субъектных отношений, то есть в коммуникативной стратегии современного постмодернизма (философия Другого).

Литература

1. Квале, С. Исследовательское интервью. – М., 2003.
2. Янчук, В.А. Методолого-психологические основания развития психологической науки в культурно-научной традиции постмодернизма // Белорусский психологический журнал. 2004. – № 1. – С. 4–13.
3. Ankersmit, F.R. Kantian Narrativism and Beyond // The Point of Theory: Practices of Cultural Analysis. – New York, 1994. – P. 155–160.

РЕЛЕВАНТНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО КОНТЕКСТА В СОВРЕМЕННОЙ МЕТОДОЛОГИИ ОБОСНОВАНИЯ «ГУМАНИТАРНОЙ МАТЕМАТИКИ»

В.А. Еровенко, О.В. Гулина

Начнем с вопроса: надо ли включать математику в число обязательных предметов гуманитарного образования? Мы считаем, что надо! Математическое образование в университетах получают в настоящее время студенты разных гуманитарных специальностей. Часть их впоследствии станет передавать знания следующим поколениям студентов или участвовать в развитии своей науки и общей культуры. Одно только это обстоятельство является достаточным

основанием для реального беспокойства за качество обучения студентов-гуманитариев и заинтересованного рассмотрения подходов к обучению математике не только математиков, но и представителей гуманитарного знания.

По мнению декана факультета педагогического образования МГУ, профессора математики Н.Х. Розова: «Необходимость математического обучения гуманитариев диктуется и некоторыми общими соображениями. Бесспорно, что сегодня нельзя считать интеллигентом человека, не читавшего "Фауста", не слышавшего об импрессионизме или не знающего событий Великой французской революции. Но может ли интеллигент начала XXI в. не владеть действительно элементарными, общекультурными математическими фактами, т.е., например, не представлять себе, что такое вероятность, не понимать слова "бифуркация" или не владеть понятием многомерного пространства?» [1, с. 5–6]. Современная математика является не только частью культурно-исторической традиции, но и существенным элементом общей культуры с точки зрения научного языка философского восприятия окружающего нас мира.

Безусловно, преподавая математику гуманитариям, надо учитывать специфику гуманитарного «образа мысли». Она проявляется в ассоциативном мышлении, в отличие от формально-логического изложения, и приоритете конкретного над абстрактным рассуждением. Что делать, если от лекции к лекции «экзистенциальный разрыв» между преподавателем математики и студентом-гуманитарием увеличивается, как в такой ситуации овладеть вниманием аудитории? Во-первых, надо попытаться изменить акценты с преподавания на обучение, в котором методика обучения математике в высшей гуманитарной школе должна интересоваться также и деятельностью студента в аудитории. Доброжелательность и глубина, простота и широта ума – это основные секреты педагогики гуманитарной математики. Во-вторых, при обучении студентов-гуманитариев вполне уместно воспользоваться идеей гуманизации математического образования. Следует заметить, что, не будучи еще полноценно реализованной, гуманитарная специфика уже изрядно скомпрометировала себя неумными реформаторами от образования всех уровней.

Университетский курс высшей математики является прекрасным полигоном для выработки умений, способствующих формированию рефлексии и самоанализа своих действий, поскольку, в отличие от школьной математики, она не ориентирована только на правильные доказательства правильных теорем. В математической деятельности важно не только понятие доказательства как установления математической истинности, но и понятие опровержения утверждения как установления его ложности. В том, что представляется истинным преподавателю математики, студента-гуманитария еще предстоит убедить, – в этом состоит проблема *убедительности*. Пытливый ум всегда требует убедительных доказательств высказываемых истин. Принято считать, что проблема обоснования математики имеет как логическое, так и философское измерение, которое представляется более важным в контексте заявленной темы. Хотя можно исходить из того, что философский статус теоретико-множественных принципов, используемых в математической практике, в действительности не является широко известным в сообществе профессиональных математиков.

Важнейшая цель обучения гуманитариев математике состоит даже не столько в сообщении математических знаний и сопутствующих им методов, а в терапевтическом расширении их психологии с помощью прививки им строгой дисциплины мышления. Помимо дисциплины мышления, известный профессор логики В.А. Успенский выделяет еще триаду важнейших умений, выработке которых способствуют занятия математикой: «Перечислю их в порядке возрастания важности: первое – это умение отличать истину от лжи; второе – это умение отличать смысл от бессмыслицы; третье – это умение отличать понятное от непонятного» [2, с. 170]. Гуманитарное познание можно эффективно реализовать в рамках широко трактуемого общенаучного подхода, включающего элементы естественнонаучного и математического стиля, отличного от гуманитарного мышления, тем не менее, обогащающего другие подходы.

При этом следует не забывать также о том, что современная математика отличается от естественных и гуманитарных наук специфическими требованиями к методологическому обоснованию теорий. Философский анализ проблемы обоснования «гуманитарной математики»

опирается на общие характеристики научного познания, поэтому процедуры конкретизирующего обоснования в философии выполняются, вообще говоря, не с той последовательностью, методичностью и эксплицитностью, как это делается в точных науках. Проблема математической подготовки студентов-гуманитариев актуализируется, прежде всего, в связи с полноценным применением количественных методов в ряде направлений гуманитарного знания. Можно отметить, что для конкретизирующей методологии обоснования общеобразовательных и познавательных математических теорий философия, чаще всего, обращается за помощью именно к самой математике, что, впрочем, вполне естественно.

«Гуманитарная математика» не нуждается в исключительно логическом обосновании не потому, что оно невозможно, а в силу того, что развитие математических теорий можно рассматривать как постоянный процесс их обоснования. Специфика математического знания заключается в том, что его онтологический фундамент опирается, прежде всего, на соответствие исходных философских воззрений общей картине функционирования целостной науки. Например, философская проблема истинности математических суждений тоже имеет свою специфику, поскольку, сравнивая математическую теорию, реализованную, например, в техническом приспособлении, мы не задаем себе вопроса, истинно оно или нет, так как для нас важно лишь то, работает оно или нет. Тем не менее, вопрос о критериях истинности все же встает в применениях математики к гуманитарному знанию и относится к числу важнейших философско-мировоззренческих проблем его обоснования.

Целостность современной методологии обоснования «гуманитарной математики» означает, что существенное изменение любого его направления оказывает воздействие и на другие подходы, что ведет к изменению всей концепции. Суммативность методологии обоснования предполагает определенный уровень самоорганизации его реализации для конкретных гуманитарных наук, хотя изменение всего комплекса обоснования является суммой изменений относительно самостоятельных направлений как источник развития математизации гуманитарного знания. Единство современной методологии обоснования гуманитарной математики можно трактовать как процесс увеличения взаимодействия различных гуманитарных направлений при росте их математической составляющей, то есть как увеличения значимости синтеза и целостных характеристик программы обоснования самой современной математики.

К сожалению, успехи в жизни, в науке и в технике значительно опережают прогресс педагогического дела, и по этой причине часто не учат «тому, что нужно», и не учат «так, как нужно». Это в оперу мы идем за «кто» и за «как», а вовсе не за «что». В гуманитарной математике нас, прежде всего, интересуют вопросы «что» и «зачем», перенося тем самым акценты на техническую составляющую образования [3]. При этом мы отводим особую роль философии и методологии математики, так как научное знание – это воплощение «идеального», а потому оно всегда и везде неполное. Основная функция преподавания математики студентам-гуманитариям, в полезности которой не могут отказать ей даже самые яростные ее противники, состоит в обучении умению доказывать, то есть определенным логическим способом упорядочивать свои мысли.

Реальной опасностью для современного образования является «измельчение мотивации» и «разнообразно выражаемое нежелание напрягаться», когда житейское преуспевание заменяет стремление к познанию истины на фоне понижения оценки ее относительной значимости. Поэтому одной из основных методических задач курса математики для гуманитариев, является установление разумного соотношения между креативной направленностью этого курса и его логической стороной, которая ограничивает эту креативность.

Литература

1. Розов, Н.Х. Гуманитарная математика // Вестник Московского университета. Сер. 20. – 2004. – № 2. – С. 2–13.
2. Успенский, В. Математическое и гуманитарное: преодоление барьера // Знамя. – 2007. – № 12. – С. 165–173.
3. Еровенко, В.А. Пророчество Декарта и «наука о воспитании» математической культуры гуманитариев // Педагогика. – 2008. – № 7. – С. 32–39.

«ТРОЙНАЯ СПИРАЛЬ ЭРИКСОНА» В ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМЕ МАТЕМАТИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ

В.А. Еровенко, Е.К. Щетникович

Современная математика – довольно своеобразная наука: даже философский анализ ее положений бывает весьма сложен, а многие методологические проблемы самой математики все еще остаются недостаточно разработанными. Актуальность и своеобразие феномена понимания связаны с тем, что если наша цивилизация собирается выжить, то тогда распространение философского и математического понимания оказывается для этого первейшей необходимостью. Говоря о философском значении понимания в истории человеческой цивилизации, заметим, что в XIX столетии научились хорошо критиковать там, где пора было вырабатывать подлинное понимание. В XX веке для этого привлекали системно развитые теории как новый инструмент понимания. Философский вопрос состоял в том, как и почему возможно такое понимание?

С одной стороны, есть различие между исследованием и пониманием. С другой стороны, есть зависимость того, что мы можем знать, от того, что мы можем понимать. Например, философия современной математики чаще всего ограничивается философскими обобщениями и пересказом методов ее некоторых направлений. Соответствующие методологические трудности обусловлены, прежде всего, тем, что современное понимание математики не может быть адекватно интерпретировано на основе имеющихся и устоявшихся интуитивных представлений об этой фундаментальной науке. Напомним, что цель интерпретации в широком смысле – превращение бессмысленного и непонятного для нас в осмысленное и понятное в уже известных нам терминах. Современная математическая теория существенно отличается от эмпирического знания логикой и эволюцией своего развития, поэтому ее интерпретация ограничивается логическими правилами и методологией математического знания.

Трудность понимания университетской математики можно образно описать с помощью «тройной спирали» Эриксона – знаменитого американского гипнотизера. Речь идет о психологическом приеме, с помощью которого три истории, вставленные друг в друга, могут любого неподготовленного к восприятию такой «матрешки» человека «вогнать в гипнотический транс». В математике нечто подобное происходит само собой при изучении тем математического или функционального анализа, когда слушатели входят в состояние транса еще до того как математическое рассуждение дойдет до конца.

«Спираль Эриксона – это хитрый и вместе с тем простой трюк. Рассказывается некая история, которая в середине обрывается, и начинает рассказываться вторая история, которая снова не доводится до конца, и повествование переключается на третью историю. Сознание вынуждено держать в памяти все эти половинчатые истории – и у него оказываются "заняты руки"» [1, с. 40]. Такое изобилие не способствует пониманию, так как от деталей рябит, а что в итоге выучено, непонятно.

К сожалению, в некоторых методологически слабо проработанных учебных пособиях по высшей математике «эриксоновы спирали» неоправданно часто уходят за горизонты естественного понимания.

После прояснения ситуации с определением основных понятий математического анализа, таких как сходимости, предел последовательности, непрерывность и так далее, выяснилось, что некоторые из понятий, реконструированных в терминах «эпсилон-дельта», обладают неожиданными свойствами, которых не было у их интуитивных прообразов. Достаточно вспомнить ε - δ -определение предела как результата столетних попыток обоснования в стремлении поставить непрерывность на надежную основу. Пытаясь избежать метафизических объяснений, в итоге естественной внутренней эволюции математики остановились на следующем определении: «Функция $f(x)$ непрерывна в точке x_0 , если по любому $\varepsilon > 0$ (об $f(x)$ временно забываем, так как из "кармана" достается загадочное ε , пока неясно для чего) можно указать такое $\delta > 0$ (теперь уже забываем и об ε , так как появляется новый "персонаж" δ), что из неравенства $|x - x_0| < \delta$ следует неравенство $|f(x) - f(x_0)| < \varepsilon$ ». Так в определении одно-временно заканчиваются все три начатые «интриги» с математическими символами, но «отключенное со-

знание» с трудом понимает полученное заключение.

Если говорить о проверке понимания сущности математического определения и его математического содержания, то интуитивным основанием для такой проверки является то, что мы понимаем, лишь те понятия, которые в состоянии понять *самостоятельно*.

Такое понимание математического знания связано со спецификой формально-логического мышления, включающего в себя выделение необходимых математических понятий и, что наиболее важно, выявление их соотношений с другими понятиями. Процесс понимания человеческим разумом математических суждений существенно отличается от того, чего мы можем добиться от какого угодно компьютера. Только в математических рамках можно рассчитывать на возможность сколько-нибудь строгой демонстрации невычислимости хотя бы некоторой части нашей сознательной деятельности, поскольку вопрос вычислимости по самой своей природе является, безусловно, математическим. Когда понимание каких-то математических процедур не поддается описанию с помощью вычислительных методов, то тогда можно предположить, что принципиальная «невычислимость феномена понимания» может быть присуща и другим аспектам «мыследеятельности», в частности, процедуре философского обоснования современной математики.

Вообще говоря, математическое понимание не сводится ни к вычислительной работе мозга, ни к чему-то совершенно иному, связанному с нашей способностью осознать или понимать. Еще со времен Зенона все попытки дать удовлетворительную для всех математическую формулировку метафизическому понятию непрерывного движения вызывало серьезные философские возражения. В этом смысле философское понимание ничем не отличается от математического восприятия, поскольку оно тоже связано с невычислимой природой процессов познания. То есть, поскольку «остается неизбежное расхождение между интуитивной идеей и точным математическим языком, предназначенным для того, что бы описывать ее основные линии в научных и логических терминах» [2, с. 333]. Но когда в конкретных случаях нужно ответить на вопрос о непрерывности функции, то приходится прибегать к определению с помощью ϵ - δ .

Понимание вносит в жизнь человека тревогу и беспокойство, но, к сожалению, понимание – качество, не востребованное социальной действительностью. Культура понимания, балансирующая между принципами свободы и необходимости, формируется, прежде всего, на лучших образцах математического и естественнонаучного знания. Студентов-гуманитариев надо учить понимать математику, точнее, помогать понимать, пользуясь каждым поводом для того, чтобы поднимать их математическую культуру, разъясняя методологию математики и знакомя с историей ее развития.

Существует много философских концепций понимания, которые по-разному трактуют, *что*, собственно, означает понимать и как происходит сам процесс понимания в учебной аудитории. Понимание целостности системы знаний делает все университетское образование более эффективным. Но, что значит понимать? Ответить на этот философский вопрос конкретно довольно сложно, поскольку понимание – это наиболее существенная сторона содержания любого научного знания.

С точки зрения философии математического образования, понимание можно репрезентировать как самое совершенное и эффективное математическое познание, которое только и возможно в ученической или студенческой аудитории. Безусловно, существуют и когнитивные причины феномена «сопротивления математике», которые не противоречат здравому смыслу. Со временем ученическая непосредственность восприятия превращается в предрассудки непонимания и математическое невежество взрослых людей. Эта «культурная инфантильность» не преодолевается и университетским образованием с помощью профессионально ориентированных курсов основ высшей математики, когда математические знания преподаются несистемно, без какого-либо позитивного отношения к разъяснению своей науки «непосвященным».

Утверждать, насколько то или иное определение соответствует интуитивному представлению, можно на том же основании, на каком гипотетически верны для всех аксиомы геометрии. На примере математических курсов опытный педагог всегда может убедительно продемонстрировать различие методов объяснения и понимания, которое зависит от того, как он сам

понимает сущность познания. В контексте проблемы философии понимания, математическое понимание – это существенная сторона содержания научного знания [3]. Искусством можно наслаждаться, даже не понимая его, но уже элементарная математика для наслаждения требует понимания. Если понимание интерпретировать как «живое знание», то его нельзя передать – оно достигается каждым человеком самостоятельно, хотя вместо «живой математики» иногда пытаются преподавать, например, искусство брать безумное количество не нужных интегралов.

Литература

1. Босс, В. Лекции по математике: анализ. – М., 2004.
2. Курант, Р. Что такое математика? / Р. Курант, Г. Роббинс. – 3-е изд., испр. и доп. – М., 2004.
3. Еровенко, В.А. Философия математического образования как актуальная проблема философии понимания / В.А. Еровенко, Е.К. Щетникович // Адукацыя і выхаванне. – 2010. – № 12.

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ТЕХНИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ КАК ОСОБОГО ТИПА НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

А.В. Кокорев

Современная философия в развитии научного знания обосновала и конкретизировала типы его рациональности. В.С. Стёпин выделил в этом процессе три типа рациональности – классический, неклассический и постнеклассический и объяснил критерий их разграничения. Но поскольку речь идет о теоретическом естественнонаучном знании, то встает вопрос: распространяется ли данная классификация на систему технического знания? На наш взгляд – да. Но сегодня обосновывается концепция, утверждающая, что в структуре технического знания есть два этапа – классический и неклассический. Так В.Г. Горохов отмечает, что в то время, когда происходило становление технических наук, во-первых, научно-технические знания, формировались на основе применения естественнонаучных знаний к инженерной практике и, во-вторых, выделились в особую систему первые технические дисциплины. При этом структура и постановка проблем в технических науках определялись познавательной деятельностью инженеров и институализировалась в рамках возникавших тогда высших технических школ. Классический период – до середины XX столетия – характеризовался построением целого ряда технических теорий» [1, с. 222].

И все же в развитии технического знания можно выделить три типа *научно-технической рациональности*, соответствующие классификации В.С. Стёпина.

Становление классического этапа развития технического знания можно отнести ко второй половине XVIII века, когда И.Б. Бэкманн в работе «Руководство по технологии, или Познание ремесел, фабрик и мануфактур» (1777 г.) предпринимает попытку ценностного осмысления статуса техники и выдвигает идеи формирования новой науки о ремеслах, фактически технического знания.

Необходимость в становлении такого знания обосновывается потребностями стремительной индустриализации общественного производства. Эта потребность не могла удовлетворить бурно развивающееся естествознание, оно было далеко от запросов производства. Тем не менее отдельные открытия в этих науках начало использовать индустриальное производство, что заложило основания превращения науки в непосредственную производительную силу общества. Бурный рост этого процесса все же связан со становлением технических наук, предметом которых стало изучение и онаучивание индустриальных сфер производства. В этот период производству потребовались новые кадры – инженеры, техники, что и подтолкнуло науку к формированию в ее системе политехнического образования. Возникает профессиональная инженерная деятельность, основанная на достижениях прогрессивно развивающегося естествознания. Подготовка новых специалистов-инженеров начинает осуществляться по научным методикам. А в структуре социума формируется новый ее элемент – инженерия, фактически та

техническая элита, которая призвана обеспечить общество совокупностью инструментальных артефактов.

Поскольку эти инструментальные артефакты (техника) есть овеществленная сила знаний, то их основу составляет особый вид рациональности – научно-технический. Основы рациональности здесь заключены в строгом логико-математическом и физическом мышлении и расчетах.

Конструирование и использование инструментальных артефактов формирует новый вид практики – техническую. Техника вписывается в структуру научного познания и выступает в качестве одного из факторов подтверждения истины. Но здесь сразу же отражается специфика технических наук. Она заключается в том, что они должны быть не только истинными, как естественнонаучные, но еще и эффективными.

С самого начала становления технической дисциплины, на нее были распространены идеалы научности и организации теоретических знаний. Технические науки создавались как научная основа инженерного знания и инженерной деятельности. Эти знания, считает Д. Гэлбрейт, «могут быть применены только тогда, когда задача разделена таким образом, что каждая ее часть укладывается в рамки определенной области научных или инженерных знаний» [2, с. 30]. В этом плане созвучной ему может выступать понимание технических наук А.И. Осиповым, который отмечает, что технические науки – это «особый класс дисциплин, которые формировались в качестве практического приложения к естественным наукам, но при этом значительно трансформировали естественнонаучные знания» [3, с. 196]. Любая техническая наука, оформленная теоретически на начальном этапе научного знания всегда была связана с конкретной естественнонаучной дисциплиной. Она есть метатеория данной науки. Это подтверждается практикой их становления как самостоятельной дисциплины.

Исследование процесса становления технического знания включает в себя и репрезентацию его архитектоники. Потребность философского анализа архитектоники этого знания позволяет связать в единое целое архитектонику осмысления человеком своей деятельности и архитектонику прогрессивно развивающихся орудий труда. Потребность же философского исследования архитектоники технического знания, как системы идей, в которой сформулированы источники человеческого развития, обусловлены, в первую очередь, необходимостью исторически философско-культурного осмысления развития технической мысли человечества, влиянием техники на общественный прогресс, обоснованием их места в классификации научного знания.

Смыслообразующим стержнем репрезентации архитектоники технического знания (под которой понимается выражение закономерностей строения этого знания) выступает техника. Архитектоника раскрывает структурные принципы бытия технического знания. К ним можно отнести следующее. Во-первых, выход от одной определенной естественной науки. Во-вторых, новационные воздействия на генетический «код» технического знания. В-третьих, влияние на научно-философское мировоззрение человека и социума. Раскрытие их содержания позволяет углубиться в содержание процесса репрезентации технического знания, посредством обоснования становления и нового классического типа научно-технической рациональности. Итогом классического этапа этого типа рациональности, который завершается к 20-м годам XX века, выступил тот факт, что каждая научно-техническая дисциплина сформировала свои собственные идеалы и нормы организации предметного и нормативного знания, которые ориентированы на конкретную область инженерной практики. К этому времени сформировалась теория машин и механизмов, электротехника, электродинамика, радиотехника, технология металлов, теплотехника, сопротивление материалов и многие другие. Репрезентация содержания этих наук нашла свое отражение в созданных фундаментальных теориях и инженерной практике.

Новый этап в развитии технического знания – неклассический связан с тем, что возникающие научно-технические дисциплины ориентируются не на одну базовую теорию в естествознании или сформировавшуюся техническую науку, а на целый комплекс научных знаний и дисциплин. Этот этап характеризуется интегративными процессами естественнонаучного и технического знания, результатом которых выступило не только становление стыковых наук, например, бионики, но и тем революционным изломом, которые в середине XX века произошли

в области исследования информации. Начало этому излому положила теория связи, как техническая наука, в частности, работы К. Шеннона, представившая информационное производство в новом аспекте, отражающем экспоненциальный рост научно-технической информации, а также созданная Н. Винером новая техническая наука – кибернетика. Общий вывод из содержания этих работ заключался в том, что получила свое обоснование категория «информация» и доказано, что ее источником является любой материальный объект. К неклассическому периоду научно-технической рациональности можно отнести становление и развитие семиотики, теории кодирования, технической символизации.

Таким образом, можно сделать вывод, что репрезентация технического знания неклассического периода включает необходимость объяснения не только нового содержания теории связи и возникшей кибернетики, но и становление информатики, схмотехники, робототехники, микропроцессорной, цифровой и вычислительной техники, операционных систем, IP-телефонии и т.д. Этот этап завершил процесс индустриализации производства и создал все технико-технологические предпосылки становления информационного общества.

Современный третий этап научно-технической рациональности – постнеклассический, складывается в структуре технического знания, начиная с 80-х годов XX века. Анализ современных постнеклассических дисциплин раскрывает отличие этого типа научно-технической рациональности от двух предшествующих типов – классического и неклассического.

Это отличие заключается в комплексности теоретических исследований в какой бы форме они не проводились и каким бы способом не формировались. Современные научно-технические дисциплины не имеют какой-то конкретной базовой теории, потому что они ориентированы на решение комплексных научно-технических задач, требующих участия представителей различных научных дисциплин, группирующихся вокруг одной проблемной области. В то же время в них разрабатываются новые специфические методы и средства, в которых они отсутствуют и приспособлены эти науки для решения комплексной научно-технической проблемы. Примером здесь выступают системотехника, информационно-коммуникационные технологии, информатиология и другие. В качестве новых методологических обоснований, на которых базируется постнеклассическая научно-техническая рациональность, можно выделить общую параметрическую теорию систем, синергетику, информатиологический подход, трибофатику и другие. Предметом комплексного исследования здесь выступает в новой ипостаси деятельностный объект.

Таким образом, репрезентация технических наук на вышеотмеченных трех типах научно-технической рациональности позволяет утверждать, что технические науки имеют свою специфику становления закономерности развития и функционирования. Благодаря техническим наукам резко изменяются формы и язык межнаучного общения, имеет место бурное развитие дистанционного обучения. Сегодня эти науки являются тем базисом, на котором разворачивается процесс становления высшей фазы бытия социума – информационной.

Литература

1. Горохов, В.Г. Основы философии техники и технических наук. – М., 2007.
2. Гэлбрейт, Д. Новое индустриальное общество. – М., СПб., 2004.
3. Осипов, А.И. Философия и методология науки. – Минск, 2007.

ТЕХНИЧЕСКИЕ ИЗОБРЕТЕНИЯ ФИЛОСОФОВ: ФАКТЫ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

И.П. Мамыкин

1. Взаимосвязь различных областей познания деятельности, как смежных, так и сравнительно отдаленных, побуждая ко все более сложным формам разделения труда и сотрудничества специалистов, в то же время содержит в себе значительные ресурсы для повышения эффективности творческой деятельности. В их числе и такой традиционный, но все же недоста-

точно оцененный ресурс, как наличие у определенной категории людей способностей к разным видам творчества. Хорошо известно, что ряду философов принадлежат открытия в различных областях науки. Гораздо менее известна деятельность философов на поприще изобретательства (имеется в виду непосредственное участие в разработке технических изобретений и проектов), которое представляет интерес как для различных областей философской науки (гносеологии, философии техники, философии творчества и пр.), так и для науки о творчестве (эврилогии, креатологии). В данной статье уточняются некоторые особенности этой разновидности творческой деятельности, лежащей на пересечении философского и технического творчества.

2. Примем ради удобства несколько условный термин «философ-изобретатель» для обозначения тех, кто воплощает в себе одновременно качества философа и изобретателя. Широкая общественность в какой-то мере «наслышана» о логической машине Р. Луллия, предвосхитившего развитие кибернетики (имеется в виду, что труды выдающегося испанского философа до сих пор не переведены на русский язык и известны в основном по пересказам и комментариям). Работы представителей русского космизма (С.Н. Федорова, Н.И. Кибальчича, К.Э. Циолковского, А.Л. Чижевского и др.) общеизвестны.

Знания этих фактов, однако, еще недостаточно, чтобы получить представление о феномене «философ-изобретатель», реальность и значимость которого до сих пор еще нуждается в доказательстве. Здесь по сути требуется прибегая к языку математики, доказать своего рода «теорему существования», для чего потребовались бы специальные разработки, и в их числе список «философов-изобретателей», и их творений, в котором были бы более или менее полно представлены различные эпохи («бесплодное» Средневековье, блистательное Возрождение, современная НТР и пр.) и конкретные направления научно-технического прогресса. Важная инициатива в этом отношении принадлежит русскому философу И.И. Лапшину, в фундаментальном труде которого философское творчество рассматривается на фоне других видов творчества и важнейших достижений культуры [1]. В связи с этим анализируются технические изобретения и проекты Р. Луллия и Р. Бэкона, упоминается также о разработках Б. Паскаля, Р. Декарта, Г. Лейбница, Г. Спенсера, У. Джевонса и др.

Уже само по себе составление перечня мыслителей различных эпох и направлений требует обобщающих выводов, которые в работе и И.И. Лапшина отсутствуют. Дело сводится к иллюстрации совмещения разнородных способностей в одном человеке. И все же можно утверждать, что «теорема существования», если и не вполне доказана, то принципиально доказуема.

3. По отношению к философам-изобретателям приобретает особый смысл призыв Г. Лейбница изучать открытия других таким способом, который открыл бы их источник и позволил бы другим освоить приемы творчества. Г. Лейбниц предлагал изобретателям описать пути, приведшие их к успеху. К сожалению, немногие воспользовались этим советом. Важнейшим методом изучения творческого процесса в данной области до сих пор остается его реконструкция на основе категориального аппарата философии и науки о творчестве. Принимая такой подход, приходится допустить целесообразность рефлексии над философией со стороны частных наук, что многими категорически отрицается. Но иначе изучать общие и специфические закономерности этой разновидности творческой деятельности крайне затруднительно.

4. Понимание философии как поиска мудрости подразумевает не только глубокое и полное познание природы вещей, но и соответствующее практическое действие, причем несводимое лишь к моральному. Технические идеи и решения, предлагаемые философами, диктуются их гражданской позицией, потребностью в самовыражении, желанием показать осязаемую пользу, приносимую мудростью, и глубже познать различные виды деятельности и пр. Таким образом, философ может пояснить свое понимание вопроса прямым действием.

С этой точки зрения непреходящий интерес представляет известный тезис К. Маркса о Л. Фейербахе: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его» [2, с. 266]. К. Маркс, пожалуй, излишне категоричен в сплошном осуждении предшествующей философии и современных ему мыслителей за созерцательность и удаленность от общественной жизни. Такая характеристика по отношению к ряду философов,

например, к Ф. Бэкону, едва ли справедлива. В тезисно обозначенной марксистской программе допускается и явное превышение функций философии, поскольку преобразование действительности усилиями лишь одних философов неосуществимо, да и нецелесообразно.

Активизм философа не является единственно приемлемой позицией с точки зрения как самого философа, так и окружающих. Дилемма, стоящая перед философом, весьма близка к той, которая описана в притче великого китайского философа Чжуан-цзы о крестьянине без колодца. На вопрос прохожего, почему он таскает воду из родника самым примитивным образом, бадьей, а не сделает колодец с журавлем, тот ответил, что боится стать рабом машины [3, с. 11]. Приведя эту притчу, японский специалист по дзэн-буддизму Т. Судзуки указывает на коренное различие между восточным и западными мировоззрениями. Но дело не только в этом. Нужно учесть также и разнообразие видов реакции на жизненные (в том числе технические) потребности, в принципе свойственное философам. Кантовский вопрос «Что я должен делать?», если его применить именно к философам, допускает весьма неоднозначные ответы. Для философской деятельности особенно характерен релятивизм в квалификации слова и действия: они могут оцениваться и как таковые, и как символы чего-то более важного. При этом слово нередко отождествляется с действием, а действие заменяет собой логический аргумент. В определенных ситуациях целесообразны отказ от действия, опровержение самой постановки проблемы и т.п. Все эти альтернативы прямому действию подчас требуют не меньшего мужества, и способны вызвать серьезный общественный резонанс.

5. В отличие от типичного для практика движения мысли от единичного к общему, от явления к сущности, от конкретного к абстрактному и т.п., мысль философа при подготовке и осуществлении практического действия в общем движется в обратном направлении. Конечно, это противопоставление до известной степени условно. Следует также учитывать своеобразие подходов, диктуемых различными философскими направлениями. Вряд ли сможет кого-то вполне устроить объяснение Ф. Дессауэра в духе платонизма, отвечавшего на вопросы об истоках его многочисленных изобретений, что идеи предзаданы, как бы носятся в воздухе и их остается лишь зафиксировать. Влияние рационализма на развитие оптики легче проследить, хотя бы исходя из амбивалентности термина «очевидность», включающего требование ясности как для мышления, так и для восприятия. С этой точки зрения представляет особый интерес изобретательская деятельность полузабытого ныне немецкого просветителя Э. Вейгеля, учителя Г. Лейбница.

6. Ценность философской культуры для любого вида творчества не нуждается в доказательствах (сила абстракции, способность устанавливать аналогии между различными явлениями, эмпатийность и др.). Но надо учитывать и дефицит конкретных знаний, как правило, недостаточное развитие «ручного» мышления и пр. Подобные ограничения можно до известной степени преодолеть за счет овладения экспериментом, что блестяще доказывает, например, практика Р. Бэкона и П.У. Бриджмена.

Завершая эту небольшую статью, отмечу важность затронутых в ней вопросов для оценки праксиологической функции философии, а также для методики креативного обучения.

Литература

1. Лапшин, И.И. Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. – М., 1999.
2. Маркс, К. Тезисы о Фейербахе // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. – Т. 42.
3. Судзуки, Т. Лекции по дзэн-буддизму. – Киев, 1992.

ФИЛОСОФСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ СОВРЕМЕННОЙ БИОЛОГИИ

А.А. Спектор

Познавательльно-преобразующая деятельность человека в последние несколько веков ха-

рактируется появлением множества различных наук и дроблению дисциплин. Но, в то же время, появление отдельных узких дисциплин содержит в себе зародыш их слияния.

Этот процесс происходит в рамках эволюции науки, которую принято подразделять на классический, неклассический и постнеклассический этапы [6, с. 89]. Для различных этапов характерны различные взгляды на роль философии в развитии естествознания. Для классического этапа наиболее характерна дифференцировка наук внутри естествознания и деление и слияние наук внутри естествознания, на неклассическом этапе, где важно субъект-объектное взаимодействие, имеет место образование междисциплинарных связей между естествознанием и гуманитарными науками, а для постнеклассического этапа, где проявляется проблема ценностей в науке, просматривается новый вид взаимодействия естествознания и философии. Для неклассического и постнеклассического этапов также характерна роль конструктивной парадигмы, в основе которой лежит обоснование и принятие решения, тогда как в основе когнитивной парадигмы – доказательство (строгое обоснование) и установление истины [5, с. 88]. Конструктивная парадигма, таким образом, включает в себя когнитивную парадигму, как частный случай и проявляет себя там, где имеет место вероятностный подход. Заметим, что вероятностный подход является одним из характерных признаков неклассического этапа.

Ю.В. Сачков [4, с. 63] пишет, что квантовая теория, в основе которой вероятность входит имманентным образом, является базисной и в познании мира элементарных частиц. Однако можно предположить, что вероятность входит имманентным образом и в современную биологию, которая является постнеклассической по своей природе.

Признаки неклассической и постнеклассической науки у биологии налицо. Это, прежде всего проблемы субъект-объектного взаимодействия, проблемы ценностей и целей, а также проблема, которая будет рассмотрена в настоящем докладе, а именно роль случайности, вероятности, и детерминизма, нелинейности.

В частности, Пригожин и Стенгерс [3, с. 210] пишут: «Основной механизм, с помощью которого молекулярная биология объясняет передачу и переработку генетической информации, по существу, является петлей обратной связи, то есть нелинейным механизмом. Речь здесь идет главным образом о регуляторной функции белков, но следует отметить еще один момент. Центральная догма молекулярной биологии говорит о единственном направлении пути синтеза белков – ДНК–РНК–белок, однако наличие ретровирусов вносит в эту концепцию оговорку, не отрицающую, но дополняющую ее».

Законы наследования предполагали независимое наследование генов, то есть случайное комбинирование признаков. С другой стороны, выявление доминантных и рецессивных признаков, строгие закономерности их наследования представляли собой иллюстрацию строгого детерминизма.

Однако несколько десятилетий спустя Морган открыл группы сцепления, и независимое наследование генов из детерминированного превратилось в вероятностное.

Одним из примеров сочетания детерминизма и вероятности в молекулярной биологии является полимеразная цепная реакция. Наличие нескольких компонентов и меняющиеся в определенных рамках параметры эксперимента говорят о достаточно широком диапазоне, в котором возможна репликация ДНК. В генетике аналогичным примером является норма реакции – диапазон, в котором проявляется признак.

Еще один признак философского потенциала биологии: нечеткость понятия качественных и количественных признаков. «Качественный признак» в биологии, например, та или иная окраска, на самом деле тоже является количественным, поскольку отражает концентрацию того или иного вещества, аналогично тому, как цвет, изучаемый в физике, может быть выражен количественно.

Проблема случайности, вероятности и детерминизма ярко представлена при рассмотрении мутагенеза. Интересно, что индуцированный мутагенез обладает по большей части случайным характером, несмотря на то, что мутагенное воздействие может быть направленным. Спонтанный мутагенез, напротив, проявляется с различной вероятностью в разных локусах, поскольку имеет место главным образом в так называемых горячих точках, мутабельных по своей

структуре [1, с. 128].

По словам Пригожина и Стенгерс «индуцированный мутагенез процесс не является случайным хотя бы потому, что мы имеем упорядоченную структуру ДНК, подвергающуюся, однако, изменениям, которые можно с некоторыми оговорками назвать хаотическими» [3, с. 209].

Однако упорядоченность структуры ДНК и вообще упорядоченность живого организма отнюдь не отрицают роль случайности в индуцированном мутагенезе.

Например, определение нуклеотидной последовательности генома определенного человека приводит к вполне определенным истинным результатам. Здесь имеет место детерминизм. Прогнозирование фенотипа оставляет место либо для детерминизма, либо для вероятности той или иной степени, в зависимости от характера мутации. Имеет место как прямая диагностика (по наличию мутации), так и косвенная (по наличию ДНК-повторов, ассоциированных с мутацией). Тактика лечения или предотвращения фенотипического проявления мутации резко снижает предопределенность проявления заболевания.

Слова Уоддингтона [7, с. 27] «случайность генотипической изменчивости вовсе не означает случайности изменчивости фенотипической», как раз говорят о сосуществовании в биологии случайности, предопределенности, вероятности различных масштабов. Представляется, что в биологических процессах, их научных моделях, а также в медицинской практике, основанной на изучении и интерпретации этих моделей малая вероятность (случайность), высокая вероятность, детерминизм последовательно сменяют друг друга, предполагая также применение на разных этапах конструктивной и когнитивной парадигм. Методологическая задача: выяснить, когда необходимо применение обоснования, когда – строгого доказательства. Когда мы должны в принятии решения (конструктивная парадигма) опираться на доказательство (в данном диапазоне), когда нам следует принять решение, исходя из менее строгого обоснования.

Таким образом, все вышеназванные проблемы, порожденные современной биологией, позволяют сделать следующий вывод: деятельность по преодолению разрыва между естественными, гуманитарными науками и философией в полной мере присуща именно современной постнеклассической науке, имеющей все признаки междисциплинарности, вероятности, человекообразности. Таким образом, разрыв между философией и естествознанием преодолевается самим естествознанием с одной стороны, и философией – с другой.

Литература

1. Горбунова, В.Н. Введение в молекулярную диагностику и генотерапию наследственных заболеваний / В.Н. Горбунова, В.С. Баранов. – СПб., 1997.
2. Лебедев, С.А. Уровни научного знания // Вопросы философии. 2010. – № 1. – С. 62–75.
3. Пригожин, И. Порядок из хаоса / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М., 1986.
4. Сачков, Ю.В. Вероятность, случайность, независимость // Вопросы философии. – 2010. – № 1. – С. 62–75.
5. Старжинский, В.П. Конструктивная методология как рефлексивная система / В.П. Старжинский, А.А. Спектор // Проблема конструктивности научного и философского знания. Сборник статей. Выпуск седьмой. – Курск, 2006.
6. Стёпин, В.С. Философия науки. Общие проблемы. – М., 2006.
7. Уоддингтон, К.Х. Основные биологические концепции // На пути к теоретической биологии. I. Прологомены [Электронный ресурс]. Режим доступа: macroevolution.narod.ru/waddington2.htm. – Дата доступа: 29.11.2010.

СОЦИАЛЬНАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ В СИСТЕМЕ ТИПОВ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

В.И. Додонова

Многообразие контекстов определения категории «рациональность», сложность и противоречивость этой проблемы обусловили возникновение понятия «тип рациональности». В нем зафиксировано стремление к характеристике не только науки, но и других отраслей чело-

веческой деятельности как рациональных, стремление к рационализму в широком смысле этого слова как способности разума к постижению целостного феномена социальной жизни [1, с. 237].

Установление различных типов рациональности, включая определение самих понятий рациональности в пределах соответствующих систем, является процессом достаточно длительным, и представляет собой одно из приоритетных направлений современного философского знания. Сама идея выделения частичных видов, типов, форм рациональности не является чем-то новым. Со времени, когда прозвучали первые сомнения в могуществе Разума, многочисленные «рациональности» начинают медленно, но уверенно выживать категорию «разум» из обращения. Скепсис относительно решения многих жизненно значимых проблем, стоящих перед человечеством, обусловил «разочарование в разуме» – ситуацию, которая, в свою очередь, способствовала тому, что сам разум «распался» на множество рациональностей, или, как метко высказался Г. Шнедельбах «...рациональность вытеснила разум».

Сегодня понятие «тип рациональности» конкретизирует специфику проявлений рациональности и, по словам В.Г. Федотовой, «часто используется как эвфемизм, чтобы признать рациональность почти всех форм человеческого отношения к миру – мистических, эмоциональных, аффективных и так далее, так как всюду действует наделенный разумом человек. Эта тенденция выражает намерение расширить границы свободы человека за пределы, предлагаемые либеральной моделью западного образа жизни, за пределы, поставленные образом "локковского" – разумного, автономного, эффективного существа, сохраняя при этом ценностное положительное отношение к рациональности. Чтобы защитить нерациональное и иррациональное, пытались сказать: "Это тоже по-своему рационально, здесь другой тип рациональности"» [2, с. 185].

В литературе выделяется бесконечное количество типов рациональности. Пишут о научной, культурно-исторической, общефилософской; экономической, политической, религиозной; классической, неклассической, постнеклассической; закрытой и открытой; субстанциальной и формальной рациональности и т.д. Мы вполне осознаем проблематичность вопроса о целесообразности выделения еще одного вида рациональности, а именно – социальной рациональности. Поэтому, отвечая на него положительно, обратим внимание на то, что единый Разум специфически проявляет себя в разных формах бытия. Феноменология Разума является очень широкой. То, что рациональность не является лишь гносеологической характеристикой, а онтологизируется в практике человеческой деятельности и имеет социальную окраску – факт, в принципе, признанный. Поэтому, рассматривая становление отдельных типов рациональности, социальной в том числе, корректнее говорить о разуме как общих генетических корнях рациональности.

Противники выделения социальной рациональности указывают на тот факт, что это понятие полисеманлично. Больше того, столь же многозначно и понятие «социального». На наш взгляд, существует, как минимум четыре смысловых уровня последнего.

Во-первых, социальное – это сложный, универсальный, высокоразвитый, уровень организации систем и их структурных элементов. В романо-германских языках понятия «социальное», например, может быть использовано для описания взаимодействия, скажем, муравьев в муравейнике. Такое толкование является прямо противоположным традиционному для отечественной философии пониманию социального как связанного только с человеком.

Во-вторых, «социальное» используется в контексте «социальной формы движения материи», являясь синонимом слов «человеческое», «общественное» «культура».

В-третьих, в пределах социальной формы движения материи выделяют сугубо социальную сферу общественной жизни, которая имеет собственную специфику и отличается от экономической, политической и духовной сфер. Основанием для выделения социальной сферы является дифференциация общества вследствие общественного разделения труда на отдельные группы (касты, классы, страты и проч.).

В-четвертых, существует и узкое значение «социального», что связано с удовлетворением разнообразных человеческих потребностей. В этом смысле употребляются словосочетания

«социальная политика», «социальная работа», «социальное обеспечение». На Западе используется также понятие «гуманитарное» («гуманитарные потребности», «гуманитарная помощь»).

Все эти уровни «социального» между собой тесно связаны, но вопрос заключается в том, что каждый из них изучается отдельными отраслями знания. Так, например, на первом уровне «социальное» исследует философия (в первую очередь, онтология), на втором – культурология, на третьем – социология, четвертый уровень имеет характер прикладного знания.

Если мы попробуем применить к толкованию рациональности первый уровень «социального», то непременно столкнемся с субстанциальной рациональностью. Субстанциальный разум есть «разум этого мира», это законы развития природы, как варианты – законы Бога в религиозной версии или Абсолютного духа в гегелевской философии. Рациональность человека и общества, по этой логике, выступают вторичными по отношению к мировому Разуму. Более того, человеческие мысли и действия могут быть охарактеризованы как рациональные только при условиях, что они отвечают критериям этого объективного Разума. То есть социальная рациональность – лишь частичный случай субстанциальной рациональности, Абсолюта.

Если мы обратимся ко второму смысловому уровню, то окажется, что любая рациональность является социальной уже по своему происхождению. Рациональность, как и истинность, характеризует не внешний мир, а мир человека, культуру. Рациональность на этом уровне предстает как проблема практики, как проблема трансформации внешнего мира в культурное бытие человека, как отражение бытия в зеркале человеческих возможностей. Рациональность с необходимостью должна включать проблему человека, в этом смысле она не может быть несоциальной, так же как не бывает несоциального сознания.

Третий смысловой уровень касается социальной структуры, социальных институтов и социального порядка в целом. Социальная рациональность здесь определяет принцип функционирования социальных институтов и касается согласованности их действий в рамках целостного социального организма. При этом указанные действия могут принимать прозрачный, осознанный, прогнозируемый характер, то есть отвечать таким критериям как адекватность, логичность, целесообразность, эффективность, а могут, напротив, быть спонтанными, непредсказуемыми, случайными. В первом случае мы говорим, что они являются рациональными, во втором – иррациональными.

Типичный спектр вопросов, составляющих дискурс «социальной рациональности», включает в себя: проблему субъекта социального действия; проблему деятельности; целесообразность; «открытую» и «закрытую» рациональности; проблему свободы, соотношения цели и ценностей; рациональные и нерациональные аспекты принятия решений; проблему эффективности управленческой деятельности; оптимальной согласованности действий социальных институтов, составляющих определенный социальный порядок; социальные технологии; социальное прогнозирование и проч.

Относительно четвертого смыслового уровня заметим, что здесь социальная рациональность понимается как оптимальность деятельности различных организаций с целью эффективного удовлетворения индивидуальных и общественных потребностей.

Таким образом, социальная рациональность – это, в первую очередь, рациональность социальных связей и социальных процессов, то есть определенная характеристика социальных отношений, индикатор того, насколько они адекватны, эффективны, логичны, целесообразны, рефлексивны и т.п. Спектр проявлений социальной рациональности велик, однако, как нам представляется, важнейшей ее составляющей является гармонизация цели и ценности в развитии общества, на что указывали М. Вебер, И. Валлерстайн, К. Мангейм, Ф. Фукуяма и др. Коррелирование индивидуального и всеобщего уровня социального, взвешенное отношение к целям и ценностям, грамотное управление социальными процессами – вот те параметры, которые позволяют сегодня оценить степень рациональности общественных отношений.

Литература

1. Рациональность на перепутье. В 2-х книгах. – М., 1999. – Кн. 2.

ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА ОБЩЕСТВОЗНАНИЯ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

В.Т. Новиков, А.А. Легчилин

Для философии и методологии науки при рассмотрении такого важного вопроса как вопрос о специфике социально-гуманитарного познания продуктивным оказывается компаративный подход. Он позволяет на основе сопоставления двух фундаментальных видов познавательной деятельности в науке – естественнонаучного и социально-гуманитарного, выделить основные этапы становления и развития обществознания, а также определить характер влияния на него естествознания. При этом осуществление данного анализа возможно в двух измерениях. *Диахроническое измерение* дает возможность проследить влияние методологии естествознания на обществознание исторически последовательно, а *синхроническое* – на каждом отдельном этапе, «внутри истории».

Прежде всего, отметим, что в истории естественнонаучного познания и естественных наук традиционно выделяют три этапа, называя их, соответственно, *классической*, *неклассической* и *постнеклассической* наукой. Каждый из них характеризуется своими отличительными признаками, которые, тем не менее, объединяет одно: это, по существу, признаки исторически варьирующегося познания *природы* как объективной реальности.

В истории научного обществознания, которая тесно связана с историей естествознания, но не совпадает с ней, можно выделить четыре его основных этапа, или четыре исторические формы. *Первый этап*, охватывающий XVII–XVIII века, наряду со становлением естествознания (натуральной философии) характеризуется началом оформления обществознания (моральной философии). В это время возникающие науки о человеке и обществе находились под прямым влиянием возникшего естествознания и, прежде всего, классической механики. Это влияние осуществлялось по двум «каналам»: во-первых, заимствовались составляющие онтологическую основу механистической картины мира ее идеализированные объекты и теоретические модели, что нашло отражение в используемых до сих пор лексических фигурах («социальная инерция», «энергия масс», «центростремительные» и «центробежные силы» в обществе); во-вторых, как и в опытном естествознании, в обществознании, для того чтобы придать ему опытную фундированность, делалась заявка на использование эмпирических методов познания и работу с результатами наблюдений.

Надо отметить, что, хотя заимствование возникающим обществознанием теоретико-методологических образцов естественных наук осуществлялось на основе осознания условности их соответствия явлениям общественной жизни, тем не менее, оно носило принципиальный характер, отражая существовавшее в то время убеждение в единстве природы и общества и, как следствие, в единстве и дополнительности методологий их познания.

Второй этап, относящийся к концу XVIII–XIX столетиям – время институционализации наук об обществе и человеке. В этот период обретают самостоятельность и оформляются в качестве самостоятельных научных дисциплин со своим предметом изучения, формирующимися традициями, категориальным аппаратом, владеющим соответствующими навыками исследовательской работы штатом специалистов такие науки, как политическая экономия, социология, общая и социальная психология, научная историография, политология, теоретическая культурология и некоторые другие. Отличительной чертой этого этапа становится формирование в науках об обществе собственных теоретических моделей изучаемых сфер социальной реальности и целенаправленный поиск адекватных ей методов исследования, ориентированных не только (и не столько) на объяснение социальных явлений, сколько на понимание их.

В это время осознается оппозиция природы и общества как различных онтологических реальностей. Общество начинает рассматриваться как отличная от природы реальность – как

социокультурная реальность, существующая и развивающаяся по имманентным ей законам. Соответственно, происходит дифференциация наук на науки о природе и науки о культуре (о духе), с характерными для них принципами и методами познания.

Третий этап развития обществознания, который можно назвать неклассическим, приходится на большую часть XX века. В этот период истории науки происходит эскалация наметившегося на предыдущем этапе и приобретшего теперь отчетливо выраженный характер размежевания наук о природе и наук об обществе. Это во многом связано с тем, что ученые-обществоведы, наконец-то обрели собственную методологию познания социума, основу которой составила герменевтика, что позволило им преодолеть своеобразный «комплекс методологической неполноценности», которым до этого страдали науки об обществе и его культуре. Вместе с тем, сознавая исключительно большое значение знаний о человеке, обществе, культуре в отличающемся историческим динамизмом и трагизмом XX веке (не случайно названном О. Мандельштамом «веком-волкодавом»), ученые-гуманитарии зачастую увлекались детальной разработкой специализированных проблем обществознания. Ими был сделан крен в другую сторону – сторону абсолютизации роли как самого обществознания, так и его методологии в науке.

Вместе с тем, в этот же период интенсифицируется еще один наметившийся ранее дифференциальный процесс. Речь идет о разделении самих наук о человеке и обществе на социальные и гуманитарные, которые характеризуются наличием специфического предмета познания и собственными приоритетными методами исследования. И хотя, как было принято считать, эта дифференциация является достаточно условной, она принималась в качестве отличительной особенности социальных и гуманитарных наук.

Наконец, на современном, *четвертом этапе* развития обществознания, начало которого относят к последней четверти XX века, все более востребованной и заметной становится тенденция к сближению, как, с одной стороны, социальных и гуманитарных наук (что означает восстановление единства социально-гуманитарного знания), так, с другой стороны, обществознания и естествознания.

Происходящие интегративные процессы в науке проявляются в различных формах: в трансляции теоретических моделей в новые области науки, в появлении новых междисциплинарных областей знания, но, пожалуй, наиболее отчетливо, – в возникновении и эффективном использовании междисциплинарных технологий познания. В этой связи сошлемся на заимствованную из нелинейной термодинамики и весьма эффективно используемую в современном обществознании методологию синергетизма. Эта ссылка тем более показательна, если учесть, что первое издание на французском языке ставшей ныне широко известной, даже «знаковой» для современной науки, книги И. Пригожина и И. Стенгера «Порядок из хаоса», – «Новый альянс». Этим названием авторы хотели зафиксировать наметившуюся интеграцию естественных и социально-гуманитарных наук, предвидя в ней важную роль синергетического подхода.

Тем самым, в анализе процессов становления и развития социально-гуманитарного знания продуктивным оказывается компаративный подход, выполняющий функцию своеобразной исследовательской парадигмы, получившей широкое распространение в современной науке. Его использование дает возможность расширить спектр наших представлений как о тех чертах обществознания, которые являются специфическими для него, так и о тех, которые являются общими с естествознанием, изучающим особенности бытия объектов живой и неживой природы.

ДИСКУРС КАК СПОСОБ ПОСТИЖЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

В.Н. Яхно

Современный мир – мир информации, потому слово, фраза, любой информационный символ играют чрезвычайно важную роль в любой области жизнедеятельности общества, будь

то наука, политика или мораль. Поэтому понимание дискурса, объективирующего наиболее значимые моменты нашей жизни и истории, активно исследует современная философия. Так, П. Рикёр утверждает: «только в дискурсе язык реализует свою способность к соотнесению. Говорить, значит говорить что-то о чем-то». Дискурс представляет собой действие, выбор, «посредством которого выбираются одни значения и отвергаются другие... Изречение есть актуальное событие, акт перехода, акт исчезновения...» [1, с. 134].

Существуют различные значимые дискурсивные формы. Так, мифический дискурс дает оценки определенных действий. Религиозный дискурс фиксирует модель поведения, доминирующую в общей личностной ориентации, на основании чего оценивается поведение конкретных людей. Научный дискурс нацелен на получение истинной информации. Моральный дискурс оценивает действия с точки зрения предпочтения. Психологический дискурс может оценить степень адекватности, а то и безумия человека. Например, по мнению М. Фуко: «Язык есть начальная и конечная структура безумия. Он – основополагающая форма безумия, он служит основой для всех циклов, через которые оно высказывает свою природу. Тот факт, что сущность безумия можно, в конечном счете, свести к простой дискурсивной структуре, отнюдь не придает ему чисто психологической природы, но наделяет его властью над целостным единством души и тела; дискурс этот – одновременно и тот безмолвный язык, на котором ум общается сам с собой в своей истине» [2, с. 284].

Будучи включенным в социокультурные процессы, дискурс не может быть безразличен к власти и политике. Политический дискурс предписывает соответствующие типу общества действия. Слово в политике всегда было реальным инструментом политического воздействия, хотя, как правило, не отражает объективные естественные процессы, а имеет свое собственное ценностное содержание. Так согласно Р. Барту «власть... гнездится в любом дискурсе, даже если он рождается в сфере безвластия», а по утверждению Фуко: «дискурсы ... раз и навсегда подчинены власти или настроены против нее», поэтому в демонстрируемой сознанием «воле к знанию» слышится отголосок господства «тотализирующих дискурсов».

Интересными, с точки зрения семиотического анализа, являются такие политические термины как «правые» и «левые». Они выражают крайние позиции в спектре политических сил: правые – это консервативно-охранительные, а левые – преобразующе-радикальные. Историческое происхождение терминов относится к восемнадцатому веку и связано с размещением членов Учредительного собрания времен Великой французской революции. Сторонники монархии, депутаты консервативного толка, расположились в зале заседаний справа от председательствующего, а радикально настроенные буржуа и «третье сословие» – слева. Эти термины «прижились», стали значимыми символами политических баталий и активно используются и в настоящее время при характеристике политических партий, общественных движений, ориентации тех или иных изданий, программ средств массовой информации, а также политических убеждений и позиций любой личности. Однако прошедшие века абсолютно изменили политический смысл этих терминов. Современные «правые», например, прямые потомки прежде либерально-буржуазного «левого» направления. Разница между двумя направлениями политической поляризации уже не столь явная. Она выражается в основном в отношении к социально-экономическим вопросам: «левые» выступают за увеличение расходов государства на социальные программы и социальную помощь, а «правые» за расширение рыночных основ экономики и сокращение налогов на бизнес. Как правило, победа левой оппозиции в той или иной стране вынуждает силы, ставшие у власти, занимать центристские позиции, что способствует их дифференциации и выделению нового левого крыла. В свою очередь, победившие консервативно-охранительные, правые силы, учитывая давление левой оппозиции, вынуждены склоняться к правоцентристской позиции, что способствует формированию в их среде новых праворадикальных течений. Таким образом, термины «правый» и «левый» эволюционируют и получают содержательное наполнение непосредственно «встраиваясь» в конкретную политическую ситуацию. Тем более, общей основой мировоззренческой позиции для любой современной партии в рамках западной политической системы является опора на ценности гражданского общества.

Политическая нестабильность и активные реформационные процессы в государствах об-

разованных после распада СССР внесли еще большую путаницу в понимание и интерпретацию «правых» и «левых» сил. В годы перестройки, в 90-е годы именно сторонники рыночных преобразований и демократизации общества позиционировали себя как «левое» политическое крыло. А «правыми» были сторонники сохранения коммунистической идеологии. В настоящее время акценты вновь сместились, поэтому неудивительно, что современный электорат давно запутался в возможных смыслах политической терминологии и действует, опираясь на собственную логику.

Видимо следует учитывать, что символизм левого и правого носит древний и универсальный характер. Левый и правый – одно из главных противопоставлений уже в древних мифологиях. Для большинства мифов характерно использование признака «левый» в значении отрицательного. К примеру, стоит вспомнить, что согласно славянским поверьям, отраженным в сказках и приметах, левая сторона – область нечистой силы, поэтому в целях защиты следует «плюнуть через левое плечо». «Левое» в мифах связано с неправотой и загробным наказанием, а «правое» всегда трактуется в положительном значении. Так как мифический дискурс дает оценки определенным действиям, важно на распутье выбрать: «налево пойти или направо».

Различение левого и правого ранее всего обнаруживается в древнеегипетских священных текстах, далее продолжается в библейской традиции и отражается в новое время [3, с. 43].

Наконец, нельзя забывать о различии левой и правой руки, имеющем несомненную биологическую основу и являющимся существенным и важным для практической деятельности каждого человека. Исследователи мифов полагают, что именно это различие воспроизводится в мифологических системах как различие «левых» (чаще всего неблагоприятных или необычных) и «правых» явлений. Позднее этот дуализм проявляется в средневековой алхимии, медицине и, наконец, в политическом дискурсе новоевропейской политики.

Можно говорить и о существовании современной социальной мифологии. В отличие от архаического мифа современные политические мифы актуальны, конкретны и характерны для реального времени и его запросов. Так как миф становится достоянием общественного сознания, то он формирует определенное мироощущение, психологические и идеологические установки. Вспомним, например, знаменитые слова И.В. Сталина: «Наше дело правое – мы победим!» Мифический дискурс в политике соединяет действительность с вымыслом, порождает героические образы неблагоприятных политиков, легенды о славном прошлом или «светлом» будущем и многое другое.

Таким образом, с самого рождения, на протяжении всей своей жизни, каждый день с утра и до вечера, индивид находится под непрерывным давлением символов-слов, символов-фраз – без них люди порой не мыслят достижения поставленных целей. Сознательное отношение к дискурсивным типам, их функциям и использованию должно помочь человеку избежать манипуляций со стороны других и уберечь автономию своего сознания и поведения.

Литература

1. Рикёр, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. – М., 1995.
2. Фуко, М. История безумия в классическую эпоху. – М., 2010.
3. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2-х т. / Гл. ред. С.А. Токарев. – М., 1992. – Т. 2.

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС XXI ВЕКА: АНАЛИТИЧЕСКАЯ ВЕРСИЯ

А.С. Свирид

Сложность современного социума, транзитивность многих его состояний, неустойчивость, непредсказуемость социальных процессов порождают потребность в философском переосмыслении таких проблем социальной действительности, которые непосредственно соотносятся с фундаментальными проблемами социального бытия и раскрывают всю сложность отношений между человеком, миром природы и обществом. В рамках современного социально-

философского дискурса одним из наиболее актуальных тематических блоков является область поиска и обоснования креативных идей для решения или минимизации многих существующих ныне глобальных проблем. Современные интеграционные процессы показали, что человеческое сообщество подошло в своем техногенно-ориентированном развитии к пределу, преодолеть который возможно лишь путем перехода на качественно иной уровень взаимодействия между миром человека и миром природы.

При этом необходимо отметить, что философия всегда претендовала на роль своеобразной эвристики и методологической прогностики в процессе поиска и обоснования идей и ценностей, имеющих решающее значение для человечества в целом. Что касается проблематики социально-гуманитарного познания, то, как правило, в отечественной литературе эти функции философской методологии рассматривались и интерпретировались на примере либо марксистской философии и других направлений социально-критической стратегии философствования, либо в формах апелляции к различным школам экзистенциально-феноменологической стратегии. Тогда как, исследованию методологического потенциала аналитической философии, как правило, уделялось заметно меньше внимания. Вместе с тем традиция аналитической философии представляет собой сложное социокультурное явление, совокупность направлений социально-философской мысли, объединенных метатеоретическим отношением к проблеме анализа языка и особым способом постановки и решения философских проблем. Основываясь на примате естественнонаучной строгости, сформировался уникальный стиль аналитического философствования, характеризующийся требованием высокой степени ясности, четкости и обоснованности философских положений.

Содержание проблемного поля современной аналитической философии свидетельствует о высокой степени методологического потенциала данного направления в рамках социально-гуманитарного познания. Наиболее зримо он обнаруживает себя в анализе языка через призму референтных образований социальной реальности. Рассмотрение социальных проблем в парадигмальном поле лингвистической философии приводит к смещению акцента в социально-гуманитарных исследованиях в направлении акцентации инструментальной значимости социальных феноменов. Так, особый статус языка и тщательно разработанная методология его исследования позволили представителям аналитической философии выявить специфику дискурса политической, экономической, этической, психологической и иных областей современного социально-гуманитарного познания, отобразив тем самым интегрирующую роль языка в системе современной культуры.

Четкость, ясность, эксплицитность, конструктивно-прагматическая обоснованность и высокий инструментальный статус – именно эти особенности весьма характерны для аналитической стратегии философствования и их транскрипция в пространстве наиболее актуальных проблем современного социально-гуманитарного познания может оказаться весьма плодотворной и востребованной в обществах транзитивного типа. Внедрение и использование данных методологических установок в модели дополнительности актуализирует необходимость расширения возможного горизонта алгоритмов решений проблем, стоящих перед современными обществами.

Так, например, сегодня происходит коренное изменение понимания роли морали, функционирование которой определяется не столько личным выбором индивида, сколько системами общественного устройства. В целом, мораль институциализируется, приобретает прикладной характер, что предполагает переинтерпретацию теоретической базы этического знания и выработку новых подходов к обоснованию значимости и эффективности принципов этики в условиях современности. Гусейнов А.А. утверждает, что «современное сложноорганизованное, деперсонализированное общество характеризуется тем, что совокупность профессионально-деловых качеств индивидов, определяющих их поведение в качестве социальных единиц, мало зависит от их личностных моральных добродетелей. В своем общественном поведении человек выступает носителем функций и ролей, которые ему задаются извне, самой логикой систем, в которые он включен» [2, с. 25].

Межличностные отношения всегда строились согласно определенному набору мораль-

ных оснований, принятых в данном обществе, однако их излишняя нормативность привела к парадоксальному несоответствию моральных предписаний ожиданиям индивидов. Императивный характер этических утверждений сделал их сложными для понимания и применения в повседневной жизни. Но еще больший урон моральные основания понесли в результате их замены на идеологии, уставы, постановления. В результате человек привык жить «без морали» или, как считает Р.Г. Апресян «человек согласен лишь молчать о морали, ибо рассуждение о ней в любом случае представляется фальшивым, неприличным, безнравственным» [1, с. 8].

Разработка новых векторов развития этики осуществляется с четкой ориентацией на вопрос «существует ли сегодня та общественная (человеческая) реальность, осмыслением которой был классический образ морали, или, говоря по-другому, не является ли классическая этика, представленная в наших трудах, учебниках, этикой вчерашнего дня?» [2, с. 26].

Исследование конкретных проблемных ситуаций современной культуры и социальности реализуется в рамках современной аналитической философии методом логико-лингвистического анализа языковых дискурсов конкретных дисциплин. В частности анализ проблемы духовно-нравственного кризиса современного общества осуществляется интеграцией метода анализа языка в сферу языковых практик философии морали, в результате чего был сформулирован вывод о необходимости построения основ новой системы этического знания, основным элементом которой должен стать прикладной характер.

Моральные дилеммы, возникающие в различных сферах человеческой действительности, выражают потребность современного общества в идентификации нравственно правильного пути развития. Моральное обоснование, а иногда и оправдание, видится единственно возможным критерием правомерности для большинства современных практик: политики, генной инженерии, ядерной физики и других. Проблемы, разрабатываемые в области прикладной этики, характеризуются принципом универсальности, поскольку решения, полученные в ходе их анализа, могут быть применимы к широкому спектру областей человеческой деятельности. Философский анализ языка этики, по мнению А. Кохена, поможет объяснить «не что такое благо, а как сделать его реальным» [3, р. 334] и доступным всему человечеству.

Статус современного этического знания конкретизируется высокой степенью востребованности морального обоснования научно-практической деятельности и общественных практик. Современная аналитическая этика реализует проект практических разработок в сфере этического знания, так, единственно верным критерием эффективности понятий этики признается их практическая применимость, то есть социальная эффективность. Пройдя длительный путь развития: от нормативной этики через метаэтику к прикладному знанию, этика, в целом, обрела новый образ, олицетворивший собой поворот к конкретно-практическим проблемам человеческого измерения.

Литература

1. Апресян, Ю.Д. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М., 1995.
2. Гусейнов, А.А. Этика и мораль в современном мире // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. – 2001. – № 1. – С. 18–26.
3. Contemporary Debates in Applied Ethics / edited by: A.I. Cohen, C.H. Wellman. – Malden, 2005.

CULTURALLY CONDITIONED VARIETY OF THE DISCOURSE CHANGE AND THE SUBJECT INTERDEPENDENCE

Natalia Banschikova

Within the recent past there has been increasing talk about the social basis of what we take to be knowledge and, simultaneously, increasing concern with forms of human interdependence, there has been a move from the relationship of mind and language to language as a system of social interde-

pendence. All the above-listed are constituents of a large and profound range of intellectual and cultural transformations: they constitute what is viewed by many as the postmodern turn in cultural history.

The quest in literary theory was for a set of rational criteria of interpretation, in effect, foundations of interpretation. One viewpoint here is that it is not the text that dominates the reader, but the reader who dominates the text. One must further add the powerful proposition that when we enter the process of description we invariably rely on conventions of language. We must make use of these conventions or we fail to communicate at all. Yet, these conventions simultaneously govern what can be communicated or more precisely, the ontological presumptions of a culture. Thus, as the language guides the formation of our accounts, so does it construct an array of putative objects.

One may never exit the language (the system of signifiers) to give a true and accurate portrayal of the world. Understanding of the world is thus a product not of the world as it is, but of textual history. If our language conventions are, in turn, dependent on social processes, and these processes carry with them various ideological or value biases, then all scientific writing and all our attempts at objectivity are essentially value-saturated products of social agreement.

The works of Foucault [3; 4] must be given special mention, for as Foucault makes clear, matters of description cannot be separated from issues of power. Being a social agent, language attributes dominance over the oppressed. As soon as perspectives are developed and integrated into society, the social arrangements of the society are altered. Discourse can thus operate as a means of social change [3]

The linguistic or cultural turn in the 1960s stipulated that meanings are always constructed by means of different kinds of agreement and expectation and are in no way a spontaneous invention of an autonomous subject. The proposition that shared interests and norms are the basis of belief communicated a new sense to cultural norms as the reality through which comprehension is mediated in a reflexive way [12] «Since we share cultural practices with others, and since these practices have made us what we are, we have, perforce, some common footing from which to proceed, to understand, to act.» [8, p. 7]

Recognition of cultural variety or the relativity of comprehension reflected the changes in the world as well as in the models of its interpretation. Under the changing conditions language had to be modified to assert recognition as far as it doesn't only convey the message, but shapes the subject's thoughts and actions. «Language represents thought, and may even control thought» according to the Sapir-Whorf hypothesis, which maintains «cultural change via linguistic change» [11]. Other cognitive psychology and linguistics works indicate that word choices have significant «framing effects» on the perceptions, memories, and attitudes of speakers and listeners [11], as a result language is perceived as a system of social interdependence.

Understanding of the world is a product not of the world as it is, but of textual history. Our language conventions are dependent on social processes. To be more precise, our language about the world operates as a mirror of the latter, and discourse about the world is largely based on social processes which in turn are mounted in terms of linguistic rules and options.

Cognitive processes do not operate similarly across time and culture. For Foucault, our thinking arises out of and is an attempt to respond to our historical situation [3]. Foucault is trying to understand our particular historical situation in a way that is evident and will, under appropriate circumstances, move us to action. Thus, historical circumstances are to be taken into account when considering the interdependence of linguistic turn and social change.

The political correctness (PC) movement as a product of the linguistic turn is spread worldwide, but cross-cultural communicative problems underlie the fact that each society has its specific social transformation mode depending on historical, cultural, and economic development peculiarities. For instance, the impact of PC on American English is unquestionably strong. In the United Kingdom PC is often taken too far so that a catchphrase «political correctness gone mad» has become widely used. Belarusian society hasn't undergone similar social transformations, obviously having a different historical and cultural background from that of the USA and the UK.

Having the focus on the linguistic and social construction of reality, on interpretation and negotiation of the lived world, the language of political correctness can be consequently seen as an attempt

of profound social reform and redefinition of power relations in the Western society. Having been imported into the Post Soviet context which lacks significant developments, it is mainly perceived as a matter of politeness and claim to politeness, often seen as groundless.

In conclusion it should be mentioned that patterns of human activity largely revolve around discourse. Discourse serves as the critical medium through which relationships are carried out. If history must be told as a story, then historical accounts are never objective being placed within the writing conventions of the home culture of the subject.

It is considered fundamental that starting from the 1960s claims of cultural forces have been intensifying and are voiced as representing age, gender, sexual orientation, class, race identity and their value claims which need to be heard. But these procedures are saturated with Western cultural values. Taking into account a different background of PC movement in Post Soviet societies, it nevertheless can be asserted that the cultural turn has become a medium of reflecting about the growing variety of worldviews.

Literature

1. Derrida, J. *Of Grammatology*. – Baltimore, 1976.
2. Fish, S. *Is There a Text in This Class?* – Cambridge, MA, 1980.
3. Foucault, M. *Discipline and Punish*. – New York, 1979.
4. Foucault, M. *The History of Sexuality*, vol. I. – New York, 1980.
5. Gadamer, H.G. *Truth and Method*. – New York, 1960.
6. Gergen, K.J. *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. – New York, 1991.
7. Loury, C. Glenn. *Self-Censorship in Public Discourse: a Theory of «Political Correctness» and Related Phenomena* [Electronic resource]. – Access mode: www.econ.brown.edu/fac/glenn_loury/louryhomepage/teaching/Ec137/Ec137newmaterial/material_2004/Ratsocty.pdf. – Access date: 01.03.2011.
8. Nielsen, K. *Habermas and Foucault: How to carry out the Enlightenment project?* // *Journal of Value Inquiry*. – 1997. – 31: 5–21.
9. Perry, R. *A short history of the term 'politically correct'* // *Beyond PC: Toward a Politics of Understanding*. – 1997.
10. White, H. *Tropics of Discourse*. – Baltimore, MD, 1978.
11. *The concise Oxford dictionary of linguistics*. – Oxford, 1992.
12. Рустин, М. *Размышления по поводу поворота к биографиям в социальных науках* // *ИНТЕР*. – 2002. – № 1. – С. 7–24.

СВОБОДА НАУЧНОГО ТВОРЧЕСТВА И СОЦИАЛЬНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ НАУЧНОГО РАБОТНИКА

Л.А. Киселёва

1. Наука – специфическая форма человеческой деятельности по производству новых научных знаний. Согласно Закону о научной деятельности, она есть творческая деятельность, направленная на получение новых знаний о природе, человеке, обществе, искусственно созданных объектах и на использование научных знаний для разработки новых способов их применения. Поэтому труд научного работника протекает не по законам рабочего, а по законам свободного времени. Он по своему внутреннему характеру является свободным и не поддается регламентации временем, его границы практически очертить нельзя. Если рабочий перестает трудиться, покидая проходную завода, то научный работник продолжает сознательно (или подсознательно) работу над решением той или иной проблемы во время активного отдыха и даже во сне. Научное творчество в сущности своей всегда индивидуально, в нем начала самодисциплины преобладают над жестко регламентированной дисциплиной, что подчеркивает актуальное значение профессиональной этики. В научной деятельности большую роль играет креативность, эмоции и интуиция, которые замедляют или ускоряют поиски истины, активизируют деловые и личные качества ученого на создание нового интеллектуального продукта.

2. Всеобщая декларация прав человека предусматривает, что каждый человек имеет пра-

во свободно участвовать в культурной жизни общества, участвовать в научном прогрессе и пользоваться его благами (ст. 27.1). Согласно ст.15 Международного пакта об экономических, социальных и культурных правах, государство обязуется уважать свободу, безусловно, необходимую для научных исследований и творческой деятельности, принимать меры, необходимые для охраны, развития и распространения достижений науки и культуры. В ст. 51 Конституции Республики Беларусь установлено, что государство гарантирует свободу научного творчества и содействует развитию научных и технических исследований на благо общих интересов.

Одним из основных принципов формирования и реализации государственной научно-технической политики Республики Беларусь является обеспечение свободы научной, научно-технической и инновационной деятельности (ст. 5 Закона «Об основах государственной и научно-технической политики»). В Законе «О научной деятельности» сочетание государственного регулирования с творческой инициативой субъектов научной деятельности и свободой научного поиска рассматривается в качестве одного из основных принципов государственного регулирования научной деятельности (ст.4). Свобода научного творчества закрепляется и в Конституциях стран СНГ.

3. В соответствии с Законом от 4 мая 2010 г. «О внесении изменений и дополнений в некоторые законы Республики Беларусь по вопросам регулирования научной, научно-технической и инновационной деятельности», Национальная академия наук Беларуси наделена правом принимать обязательные решения для всех субъектов научной деятельности по вопросам организации, проведения и координации фундаментальных и прикладных научных исследований (ст.3), что придает отношениям между ними административный характер. В связи с этим Конституционный Суд в порядке обязательного предварительного контроля конституционности указанного Закона отметил, что правоприменительная практика при организации и проведении научных исследований должна основываться на соразмерности интересов субъектов и участников научной деятельности, обеспечивающей достижение поставленных целей и сбалансированное соотношение управления научной деятельностью с конституционным принципом свободы научного и технического творчества [1, с. 12].

4. Сопровождающая развитие научного знания свобода научного творчества имеет свои пределы, она не может быть неограниченной, особенно в наше время, в условиях техногенной цивилизации. Ее оборотной стороной является социальная ответственность, которая всегда сопровождает, организует и направляет научное творчество. Сегодня научная деятельность уже не может считаться ценностно-нейтральной, «освободить» ученых от моральных ограничений, социальной ответственности за последствия сделанных ими научных открытий. Проблема социальной ответственности науки перед обществом в современных условиях неизмеримо возрастает и усложняется. XX век дал миру много наглядных трагических уроков для осознания учеными, научными коллективами социальной ответственности перед обществом за результаты научных исследований. Следовательно, не все достижения науки могут быть приемлемы и общественно востребованы в современном мире. Научные достижения не должны противоречить идеалам гуманизма, увеличивать риск существования и выживания человека.

В условиях достигнутого наукой уровня знаний, вторжения ее во все сферы человеческого опыта ценностный императив в сознании научного работника, в научной деятельности выходит на передний план, предъявляя требования к процессу научного творчества, диктуя моральные нормы творческой деятельности научного работника. По мнению А.А. Лазаревича, одним из внешних социокультурных факторов, способствующих выходу науки из сложившегося кризиса, является активизация гуманистических и нравственно-этических норм научного прогресса [2, с. 270]. Поэтому процесс научных исследований и использование их результатов являются объектом различных дискуссий в научном мире, а также предметом интенсивного и детального нормативного регулирования в моральном и юридическом плане.

В результате на международном и национальном уровнях принимается множество нормативных актов, в которых, в частности, декларируется социальная ответственность ученых. Так, Генеральная конференция ООН по вопросам образования, науки и культуры (ЮНЕСКО) приняла в ноябре 1974 г. Рекомендации о статусе научного работника, исходящие из того, что

он несет ответственность за использование результатов своих научных исследований [3, с. 21–26]. В Декларации о науке и использовании научных знаний, принятой в июле 1999 г. на заключительном заседании Всемирной конференции по науке в Будапеште, отмечается, что научная деятельность и исследование научных знаний должны основываться на уважении и сохранении жизни во всем ее многообразии, систем жизнеобеспечения нашей планеты, а также возлагается на ученых особая ответственность за поиск путей противодействия таким прикладным аспектам науки, которые ущербны в этическом плане и чреватые пагубными последствиями (пункты 21 и 23) [4, с. 663]. В модельном законе «О статусе ученого и научного работника», принятом Межпарламентской Ассамблеей государств-участников СНГ в 2008 г., указывается, что ученый обязан соблюдать научную этику, придерживаться этических норм научного сообщества, не наносить вреда здоровью человека, его жизни и окружающей среде (ст. 4) [5]. Закон Республики Беларусь «О научной деятельности» возлагает на научных работников обязанность в процессе осуществления научной деятельности не нарушать права и свободы человека, не причинять вреда жизни и здоровью других лиц, окружающей среде, а также объективно проводить экспертизу научных программ, проектов, диссертаций и других результатов научных исследований (ст.9).

Средоточием наиболее острых этических проблем, в которых проявляются глобальные тенденции науки в целом, являются биомедицинские исследования, что обуславливает необходимость их детального нормативного регулирования (например, Конвенция о правах человека и биомедицине, принятая Комитетом Министров Совета Европы в 1996 г.) [6]. Всеобщая декларация о геноме человека и правах человека, принятая Генеральной конференцией ЮНЕСКО в ноябре 1997 г., запрещает практику клонирования в целях воспроизводства человеческой особи как противоречащую человеческому достоинству и, в частности, отмечает, что ответственность, являющаяся неотъемлемой частью деятельности научных работников, должна особенно проявлять себя, когда речь идет об исследованиях, касающихся генома человека, с учетом их этических и социальных последствий (статьи 11, 13) [4, с. 534–535].

В Республике Беларусь установлены конституционные основы проведения биомедицинских исследований и экспериментов на человеке, определяющих направленность всех остальных нормативных правовых актов в рассматриваемой сфере. В частности, в соответствии с частью третьей статьи 25 Конституции никто не должен без его согласия подвергаться медицинским или иным опытам. Однако в Уголовном кодексе отсутствует специальная норма о незаконном (в отсутствие согласия пациента) проведении биомедицинского исследования на человеке, что исключает надлежащее соблюдение указанного конституционного положения.

5. Гарантированная Конституцией свобода научного творчества предполагает также и надлежащую правовую охрану результатов научной деятельности. Важное значение имеет следующее конституционное положение: «Интеллектуальная собственность охраняется законом» (часть третья ст.51 Конституции Беларуси). Исключительное право гражданина на результаты интеллектуальной деятельности охраняется нормами гражданского права (например, статья 139 и раздел V Гражданского кодекса, Закон «Об авторском праве и смежных правах»), административного и уголовного права. За нарушение права интеллектуальной собственности (авторских, смежных, изобретательских и патентных прав) установлена уголовная ответственность (статья 201 Уголовного кодекса). Кодекс Республики Беларусь об административных правонарушениях предусматривает административную ответственность за незаконное распространение или иное незаконное использование объектов авторского права (статья 9.21.).

Довольно грубой формой нарушения авторского права является плагиат, получивший широкое распространение в научной среде в наше время [7, с. 238–256]. Большой юридический словарь определяет плагиат (от лат. *plagiatus*) как умышленное присвоение авторства на чужое произведение науки, литературы или искусства в целом или в части [8, с. 487]. В национальном законодательстве отсутствует термин «плагиат». Вместе с тем в 2009 г. в Беларуси совершено 42 преступления, квалифицированных по статье 201 Уголовного кодекса («Нарушение авторских, смежных, изобретательских и патентных прав») и 354 административных правонарушений по статье 9.21. Кодекса Республики Беларусь об административных правонарушениях

(«Нарушение авторских, смежных и патентных прав»).

Особенно остро встал вопрос о плагиате при написании диссертаций – квалификационных научных работ, самостоятельно подготовленных для публичной защиты и получения ученой степени. Согласно пункту 24 Положения о присуждении ученых степеней и присвоении ученых званий в Республике Беларусь, утвержденному Указом Президента Республики Беларусь от 17.11. 2004 № 560, «в диссертации соискатель ученой степени обязан давать ссылки с указанием авторов и источников, включая диссертации, материалы которых он использует». Если в диссертации соискателя обнаружены фальсификация либо подлог включенных материалов, она снимается с рассмотрения независимо от стадии прохождения. При этом защита новой диссертации возможна не ранее чем через 5 лет (пункт 26).

Комиссия Европейских сообществ выработала Европейскую Хартию исследователей, в которой рекомендует исследователям государств Европейского Союза, что они должны избегать плагиата любого вида и уважать принципы интеллектуальной собственности [9].

6. Наличие в праве специфических, поощрительных норм позволяет говорить о положительных, позитивных юридических санкциях или позитивной юридической ответственности, стимулирующая роль которой на современном этапе во всех сферах жизнедеятельности значительно возрастает, в особенности в научной сфере. Позитивные санкции, содержащиеся в нормах права, являются формой одобрения, положительной оценки государством добросовестного исполнения научным работником своих обязанностей, его позитивной научной деятельности, научных результатов. Позитивная ответственность повышает творческую активность ученых, научных работников направляет их волю на достижение научных результатов, полезных для общества и государства. Она, в отличие от негативной юридической ответственности, обеспечиваемой государственным принуждением, не подавляет личность и ее свободу, а, напротив, возвышает, стимулирует активность, творческую деятельность научных работников, реализацию ими позитивного научного потенциала. Можно сказать, что позитивная ответственность выступает в качестве меры творческой активности научного работника, оценки результатов научной деятельности, и тем самым способствует повышению его социального статуса.

Наиболее престижной позитивной юридической санкцией является государственная награда. В начале XX в. известные юристы (Л.И. Петражицкий, Н.А. Гредескул) говорили о необходимости наградного права, а один из основоположников русской и американской социологических школ П.А. Сорокин обосновывал структуру его построения [10, с. 77–114]. П.А. Сорокин отмечал, что награды играют огромную роль в социальной жизни, они являются паром, «толкающим на ряд актов действия, терпения или воздержания» [10, с. 114, 118].

Государственные награды представляют собой высшую форму поощрения граждан, признания их заслуг перед Республикой Беларусь и народом. Согласно статье 1 Закона «О государственных наградах Республики Беларусь» в систему государственных наград Республики Беларусь входят: звание «Герой Беларуси»; ордена Республики Беларусь; медали Республики Беларусь; почетные звания Республики Беларусь [11]. Указанный Закон содержит ряд государственных наград, которыми могут быть отмечены и научные работники за приумножение интеллектуального потенциала страны. Так, Орденом Отечества, являющимся высшим орденом Республики Беларусь, награждаются, в частности, граждане за отличные достижения в производственной, научно-исследовательской, социально-культурной, общественной, благотворительной и иных сферах деятельности, направленной на повышение благосостояния людей и укрепление могущества страны. Орденом Дружбы народов отмечаются, в частности, граждане за большой личный вклад в развитие и умножение духовного и интеллектуального потенциала Республики Беларусь, активную деятельность по защите прав человека и его социальных интересов. За большие достижения, в частности, в производственной, научно-исследовательской, государственной, социально-культурной, спортивной, общественной и иной деятельности награждаются граждане Орденом Почета.

Анализ субъектов награждения орденами Республики Беларусь позволяет сделать вывод о том, что в системе государственных наград отсутствует специальный орден за достижения в области научной деятельности. В условиях формирования инновационной экономики, основыв-

вающейся на знаниях, и в целях стимулирования творческой деятельности научных работников целесообразно установить специальную государственную награду – орден за достижения в области науки, что будет свидетельствовать о ее престиже в обществе и государстве.

Статья 18 Закона о государственных наградах предусматривает награждение граждан медалью «За трудовые заслуги», в частности, за значительные достижения в промышленности, сельском хозяйстве, строительстве, на транспорте, в сфере обслуживания, науке, образовании, охране окружающей среды, охране здоровья населения, культуре, государственной службе и других областях трудовой деятельности. Работники науки, образования и культуры отмечаются медалью Франциска Скорины за отличные достижения в профессиональной деятельности, значительный личный вклад в развитие и приумножение духовного и интеллектуального потенциала, культурного наследия белорусского народа.

Исключительной позитивной санкцией, выступающей в качестве высшей оценки научных результатов, является почетное звание «Заслуженный деятель науки Республики Беларусь». Эта специальная государственная награда, оказывающая стимулирующее воздействие на научное творчество, присваивается выдающимся ученым, имеющим ученую степень доктора наук, за заслуги в разработке приоритетных направлений науки и техники, создании научных школ, воспитании и подготовке научных кадров.

Для оценки научных достижений в области гуманитарных наук установлены такие государственные награды, как почетные звания «Заслуженный экономист Республики Беларусь» и «Заслуженный юрист Республики Беларусь». Они присваиваются высокопрофессиональным экономистам и юристам, имеющим заслуги в развитии экономической и юридических наук (статьи 42 и 43 Закона о государственных наградах).

Высшая аттестационная комиссия Республики Беларусь утвердила 9 июля 2009 г. Положение о ежегодном конкурсе на лучшую докторскую и кандидатскую диссертации в целях развития научной инициативы исследователей, стимулирования их творческой активности, повышения научного уровня и качества проводимых ими исследований [12]. Лауреаты ежегодного конкурса определяются в четырех номинациях (гуманитарные науки; естественные науки; медицинские и ветеринарные науки; технические и сельскохозяйственные науки) из числа авторов докторских и кандидатских диссертаций, тематика которых отвечает приоритетным направлениям фундаментальных и (или) прикладных научных исследований либо научно-технической деятельности. В каждой из номинаций по докторским диссертациям составляет 1 лауреат конкурса, а по кандидатским диссертациям – 3 лауреата.

Одной из форм позитивных санкций является Государственная премия Республики Беларусь, которая является высшим признанием заслуг деятелей науки и техники перед обществом и государством. Государственная премия в области науки и техники присуждается Президентом Республики Беларусь гражданам за выдающиеся работы, открытия и научные достижения, результаты которых существенно обогатили отечественную и мировую науку и технику, оказали значительное влияние на развитие научно-технического прогресса и повышение эффективности экономики, обеспечение здоровья населения и охрану окружающей среды [13].

Важную роль в стимулировании творческого труда в сфере науки играют доплаты за ученые степени и звания [14], персональные надбавки Президента Республики Беларусь за выдающийся вклад в развитие науки [15] и стипендии Президента Республики Беларусь талантливым молодым ученым [16]. Эти формы позитивного стимулирования научного творчества, признания вклада в науку, в научно-техническую и инновационную деятельность имеют сугубо материальную направленность.

Вместе с тем, почетное место среди позитивных санкций в науке занимает такая, как признание со стороны коллег, выражаемое в различных формах и являющееся для многих научных сотрудников главным стимулом научного творчества.

Литература

1. Решение Конституционного Суда от 27 апреля 2010 г. // Вестник Конституц. Суда Респ. Беларусь. – 2010. – № 2.

2. Лазаревич, А.А. Глобальное коммуникационное общество. – Минск, 2008.
3. Мир науки. – 1989. – № 4.
4. Права человека: международно-правовые документы и практика их применения. – В 4 т. – Т. 2. – Минск, 2009.
5. Модельный Закон «О статусе ученого и научного работника» // Информационный бюллетень. Межпарламентская Ассамблея государств-участников СНГ. – 2009. – № 43. – С. 337–358.
6. Конвенция о защите прав и достоинства человека в связи с применением достижений биологии и медицины: Конвенция о правах человека и биомедицине [Электронный ресурс]. – Режим доступа: bioethics.imbp.ru/Principles/Convention.html. – Дата доступа: 01.03.2011.
7. Сагановіч, Г. Мода на плагіят? // Беларускі гістарычны агляд. – 2009. – Т. 16. – С. 238–256.
8. Большой юридический словарь / Под ред. А.Я. Сухарева, В.Д. Зорькина, В.Е. Крутских. – М., 1997.
9. Европейская Хартия исследователей [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.courier.com.ru/cour/0504/5900. – Дата доступа: 01.03.2011.
10. Сорокин, П.А. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992.
11. Нац. реестр правовых актов Респ. Беларусь. – 2004. – № 88. – 2/ 1037.
12. Нац. реестр правовых актов Респ. Беларусь. – 2009. – № 175. – 7/ 1016.
13. Положение о Государственных премиях Республики Беларусь: Указ Президента Республики Беларусь, 5 мая 2006 г.
14. Указ Президента Республики Беларусь, 25 сентября 2007 г., № 450.
15. Указ Президента Республики Беларусь, 23 ноября 2004 г., № 571.
16. Указ Президента Республики Беларусь, 11 августа 2005 г., № 367.

ФИЛОСОФСКАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ НА ПУТИ РЕШЕНИЯ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ

Ю.А. Коваленко, Е.Р. Кулич

Современный этап в развитии социума характеризуется глобальностью в отличие от локальности и региональности, которые были характерны для предшествующих этапов человеческой истории. Превращение человечества в глобальную социальную систему, представляющую собой своеобразный общественный организм, состоящий из крайне неоднородных социальных обществ и социальных образований, породило и глобальные проблемы современного общественного развития.

Человечество со все большей ясностью и тревогой начинает осознавать, что оно вступило в принципиально новую эпоху мировой цивилизации, которой еще не было в истории человечества – эпоху выживания, когда решается фундаментальный вопрос бытия по отношению к социуму – быть, существовать дальше человечеству, или не быть, перестать существовать, исчезнуть с планеты Земля человеческой цивилизации с ее материальной и духовной культурой. К концу XX века сложившаяся на протяжении тысячелетий человеческой истории система ценностей и стереотипов уже не может обеспечить дальнейшее существование и прогресс цивилизации. Эта система должна быть в корне преобразована. Проблема выживания современной цивилизации волнует в наше время все страны и народы. Предлагаются различные идеи, проекты, решения, практические шаги [2, с. 15]

В одном интервью на конгрессе у академика Фролова спросили: что могут сделать философы сейчас, когда существуют ядерная и экологическая угрозы, не отвлекают ли философские занятия от главного – практического решения многих проблем, которые, видимо, возможно, решить лишь в политике, политическими средствами?

«Я опроверг подобную точку зрения. Ныне мы говорим о новом мышлении в ядерный век, но уже мало кто помнит, что Бертраном Расселом был опубликован манифест, в котором как раз и говорится о необходимости научиться мыслить по-новому в ядерный век. Это сделал философ, и к нему присоединились очень многие крупные ученые; подчеркиваю: сделал это именно философ» [1, с. 5]

Вот и сейчас наступил «звездный час» философии. Конечно, философия сама по себе не

может спасти мир, но мир не будет спасен, если не будет дано глубокое, в том числе философское, осмысление тех угроз и надежд, которые сейчас доминируют в мире.

В настоящее время повышаются роль и значение философского осмысления происходящих процессов. Но конечно, все это осуществляется в тесной связи с тем, что можно назвать революцией сознания. Люди говорят о необходимости идеологического обновления, и многое делают для этого, в том числе и философия. Самосознание общества тем самым поднимается на новый уровень. Теперь общественное сознание очень остро реагирует на проявления технократизма и сциентизма, что является результатом произошедших трагедий, подобных чернобыльской аварии.

Сейчас необходимо «высокое соприкосновение» человека и его развития с авангардной технологией – микроэлектронной, биотехнологией, информатикой и др. Поэтому сегодня нужно развивать такие направления исследований, которые давали бы нам практические рекомендации не только на этическом уровне, но и в развитии этой технологии – генной инженерии, биомедицины, других направлений.

Развитие познания ведет к дифференциации наук, в том числе и философии. Но высшая задача – интеграция знаний, соединение знаний с гуманистическими ценностями. А это и есть мудрость, которой учит философия. В Библии это называется добрым разумом, т.е. разумом, соединенным с гуманностью. Очевидно, мы должны больше обращаться к глубинным вопросам человеческого бытия.

Литература

1. Философия в современном мире (Размышления советских философов о XVIII всемирном философском конгрессе в Брайтоне). – М., 1990.
2. Философия и современный мир. – Минск, 2004.

3.2. ФИЛОСОФИЯ В СИСТЕМЕ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ И В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНО-ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА: ПРОБЛЕМЫ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО СТАТУСА

ФИЛОСОФИЯ КАК СПОСОБ ПОСТИЖЕНИЯ СТРУКТУРЫ И ДИНАМИКИ СОЦИУМА

В.Н. Калмыков

Социум есть совокупность сторон, элементов, т.е. «вещь» и в то же время развивающийся процесс.

Системные подходы к обществу имеют определенную традицию. Сен-Симон, например, рассматривал общественные явления как различные стороны закономерно развивающегося целостного организма, в котором определяющее значение имеют «индустрия» (экономическая деятельность) и соответствующие формы собственности и классы. Движущими силами общественного развития философ назвал прогресс научных знаний, морали и религии. По К. Марксу, способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы. Общество как организм, полагал Р. Парк, имеет четыре порядка: экологический, экономический, политический и культурный. Согласно теории коммуникативного действия и современной диалектико-материалистической концепции, относительно самостоятельными и вместе с тем взаимосвязанными, дополняющими друг друга подструктурами общества выступают жизнеобеспечивающая (экономика), статусно-дифференцирующая (социальная жизнь), властно-регулирующая (политика) и духовно-интегрирующая (духовная жизнь). Если Маркс акцентировал внимание на технико-технологическое и экономическое развитие, то М. Вебер – на роль духовных оснований социальной жизни, на базисные ценности культуры. Сейчас, помимо представления о философии как науки о всеобщих законах мироздания, общества и познания, все больше утверждается позиция, согласно которой философия представляет собой

анализ мировоззренческих или культурных универсалий, а также выработку новых теоретических смыслов, задающих многообразие возможных миров для науки и культуры [1, с. 195–200]. В социокультурной модернизации мировоззренческие установки, жизненные смыслы выступают как программы обновления разнообразных видов деятельности, воспроизводства социальной жизни.

В человеке как продукте и творце культуры воплощен сплав биологических (природных) программ, характеризующих его генетическую наследственность, и надбиологических программ общения, поведения и деятельности, составляющих своего рода социальную наследственность. В ходе естественного отбора биологические преимущества особей передаются их непосредственным потомкам. Благодаря социальному отбору, свободе выбора достижения отдельных индивидов – накопление знаний, опыт, изобретения, нравственные и культурные ценности – потенциально могут восприниматься всеми людьми, имеющими к ним доступ. Отсюда – колоссальное ускорение общественного процесса в сопоставлении с темпами биологической эволюции.

В разнообразии социальных программ, регулирующих практику, можно выделить следующие уровни:

а) реликтовые программы (суеверия, приметы и т.п.), сложившиеся в первобытную эпоху и в последующем утратившие свое значение (например, у поморов Архангельской губернии России еще в начале XX в. сохранялся обычай: перед рыбной ловлей они собирались в отдельной избе, готовили снасти и несколько дней жили вне семьи. Это поверье – пережиток времен группового брака. Запрет на половые связи в период подготовки к важным совместным действиям блокировал возможные столкновения на почве ревности. Подобного рода табу было условием выживания первобытной общины [2, с. 5]);

б) программы поведения, деятельности и общения, обеспечивающие современное воспроизводство социума;

в) программы социальной жизни, адресованные в будущее (фундаментальные и прикладные знания, вызывающие перевероты в технике и технологии, идеалы будущего социального устройства, новые нравственные принципы и т.д.).

Отдельные элементы и проекты будущих программ превращаются в программы современной регуляции жизни, а те или иные элементы последних, теряя свою ценность, превращаются в реликтовые образования либо вовсе выпадают из потока культурной трансляции. Человеческие действия объясняются не только рациональным расчетом, но и конвенционально, т.е. подчиняются принятым правилам. Человеческое поведение зависит от физиологии, когда человек стремится чередовать экономию и активизацию своих энергии и сил, а также обусловлено социально, т.е. человек следует имеющимся социальным принципам поведения, диктуемым обществом.

Вовлечение граждан в состав участников преобразования социума происходит по этапам: 1) воспроизводство в деятельности (общении) традиций, исторической памяти, знаний и представлений, транслируемым от прошлых поколений; 2) опривычивание неких замыслов и схем деятельности, их типизация; 3) выход за границы стереотипов, овеществление в деятельности творческих устремлений отдельных индивидов; 4) легитимизация модернистских настроений элиты, охват ими все увеличивающегося количества людей. Социально-духовное пронизывает материально-производственную и социально-политическую практики.

В социальной философии сложились взаимодополняющие подходы: ценностно-нормативный (Платон, Ф. Ницше, П.А. Сорокин и др.), акцентирующий внимание на обоснование желаемых норм общественного устройства и норм достойного существования человека в исторической ситуации и научно-рефлексивный (Сен-Симон, И. Кант, К. Маркс, Ф. Энгельс, Г. Спенсер и др.), выясняющий сущность социальной реальности, логику развития общества. В социуме выделились различные измерения: объективно-материальные (А. Смит, К. Маркс и др.), духовные (С.Л. Франк, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев и др.), субъективно-личностные (З. Фрейд, Э. Фромм, К. Юнг и др.). Синтез различных концепций общества (натуралистической, социопсихологической, идеалистической, структурно-функциональной, диалектико-

материалистической, культурноцентристской и др.) позволяет утверждать: социум – обособившаяся от природы часть мира, представляющая собой совокупность всех социальных явлений и их связей в истории; объект (подсистема универсума) и субъект (воплощение деятельности людей); единство материи и духа.

Динамика социума включает в себя деструкцию (разрушение, преодоление прежнего), кумуляцию (его частичное сохранение, преемственность, трансляция) и конструкцию (созидание нового). Названные моменты представлены как идеал, цель и в определенной степени как реальная практика в обновлении общества в СНГ, особенно в Беларуси. Разрушается командно-административная система, используются некоторые позитивные элементы прошлого, опыт проводимых ранее преобразований, профессионализм кадров, традиции патриотизма и т.д. Конструктивное начало означает соединение внедрения передовых технологий с новым механизмом хозяйствования, экономических мотивов деятельности с социальными и экологическими регуляторами, правового государства с человеческим творчеством и т.д. Главное направление модернизации общества лежит в созидании: обеспечение правовых механизмов перехода к социально ориентированной рыночной экономике, где гармонируют экономическая эффективность и социальная справедливость; формирование политических партий, способных выражать интересы различных слоев населения; укрепление и расширение амортизаторов, облегчающих вхождение масс в рыночную экономику; обретение идеала, в основе которого – гражданское согласие.

Главная черта белорусской модели – эволюционный путь развития, предполагающий постепенный переход от сверхцентрализованной системы управления экономикой и обществом к демократическому устройству общества и рыночным принципам регулирования экономикой. В Беларуси рыночные процессы в определенной мере контролируются государством (например, удерживаются цены на социально значимые продукты питания). Вместе с тем, осуществляется либерализация деятельности, расширение прав субъектов хозяйствования, упрощение налоговой системы, уменьшение разного рода бюрократических процедур, предоставление одинаковых возможностей для любого бизнеса независимо от формы собственности. Важнейшими чертами белорусской модели являются ее социальная направленность, сдерживание чрезмерного расслоения на богатых и бедных, равное отношение со стороны общества и государства к людям разных национальностей и разного вероисповедания [3, с. 3–6]. Стратегической целью Беларуси в XXI в. является формирование зрелого постиндустриального (информационного) общества через устойчивое инновационное развитие, знания.

Литература

1. Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М., 2001. – Т.4.
2. Куда идет российская культура? // Вопросы философии. – 2010. – № 9.
3. Рубинов, А. Белорусская модель // Белорусская мысль. – 2010. – № 3.

ФИЛОСОФИЯ КАК ДОСУГ И ВИД ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Т.И. Адуло

Крупный западный социолог М. Вебер в свое время рассуждал о призвании и профессии в области политики и науки. Столь же правомерно поставить вопрос о призвании и профессии в области философии. Особую актуальность и остроту для философии он приобретает сейчас – в условиях активно осуществляемого практического перевода национальной науки и культуры на «рыночные рельсы».

Согласно утвердившемуся взгляду, профессия, во-первых, есть не что иное, как определенный род трудовой деятельности, обеспечивающий физическое существование конкретного агента, т.е. являющийся источником его существования. Само собой разумеется, что для приобретения любой профессии требуется соответствующая подготовка. Это второй важнейший кри-

терий, характеризующий профессию. Несомненно, человек в состоянии жить, и жить в целом комфортно, не овладев никакой профессией и даже не занимаясь трудовой деятельностью – умственной или физической. Но в таком случае мы имеем дело с человеком, живущим за счет труда и средств других людей. Что в этом плане представляет собой философия? Является ли она профессией с учетом обозначенных двух главных критериев, определяющих профессию как таковую.

С точки зрения второго критерия, философия, безусловно, является профессией, поскольку без соответствующей подготовки философом стать не просто. Можно, конечно, и самостоятельно, не обучаясь в соответствующих учебных учреждениях, овладеть понятийно-категориальным аппаратом философии, философской культурой, обрести навыки философского мышления. Такие случаи известны. Например, Ф. Энгельс не имел философского образования – отец отправил его работать в Англию, не позволив окончить даже гимназию. Но вряд ли кто осмелится отказать Ф. Энгельсу в философском мышлении. И все-таки факты самостоятельного овладения философией можно отнести к редким, исключительным случаям. Развитие философии как формы общественного сознания осуществляется профессионально подготовленными теоретиками, которые работают индивидуально, или же в научно-исследовательских коллективах. Такой точки зрения придерживаются большинство философов. Правда, иногда высказываются и совершенно противоположные мнения. Некоторые исследователи придерживаются расширительной трактовки процесса производства философских идей. Они считают, что каждый человек, независимо от рода занятий, теоретической подготовки, посредством мыслительной деятельности непосредственно включен в сферу философской проблематики. Например, П.Л. Лавров считал, что «философия есть нечто весьма обыденное, нечто до такой степени нераздельное с нашим существом, что мы философствуем не учась, при каждом произносимом слове, при каждом осмысленном действии, философствуем хорошо или дурно, но постоянно и неудержимо» [1, с. 516–517]. Свой вывод он обосновывал тем, что любой человек обязан отдавать себе полный, ясный отчет в каждом сказанном своем слове, в своей мысли, в чувствах и действиях, следовательно, он «обязан философствовать». Такой же точки зрения придерживался К. Поппер. «...Все люди – считал он, – являются философами, хотя некоторые в большей степени, чем другие» [2].

С точки зрения первого критерия отнести к профессии философию можно лишь с большой натяжкой, так как даже среди выдающихся философов нелегко отыскать лиц, зарабатывавших на свой хлеб насущный философией, не говоря уже о рядовых философах. Например, Ф. Бэкон был государственным чиновником высокого ранга, Б. Спиноза зарабатывал на свою жизнь шлифовкой оптических стекол, Ф. Энгельс был управляющим, Н.Ф. Федоров работал библиотекарем, А.А. Зиновьев, эмигрировав на Запад, занимался литературным творчеством, и Запад знал его не как философа, а как великого писателя. В целом, начиная с самого зарождения философии, подавляющее большинство жителей Греции, да и самих философов рассматривали философию не как профессию, не как ремесло, а как досуг. Это характерно и для Римской империи. По мнению историков, «римская традиция связывала понятие долга (*officium*) лишь с обязанностями перед государством; жизнь, посвященная философии, литературе, науке, определялась словом "досуг"» [3, с. 405]. Правда, и в ту далекую эпоху не обходилось без исключения: были отдельные философы, работавшие за деньги, т.е. лица, жившие за счет философии. К ним следует причислить софистов – учителей мудрости, бравших плату за обучение. К ним можно отнести еще киника Диогена Синопского. Но его образ жизни был неприхотливым: Диоген жил в бочке и питался за счет подаяний афинян. Платон как организатор и руководитель философской школы (академии), его ученик Аристотель, на протяжении ряда лет обучавший и воспитывавший будущего великого полководца Александра Македонского, тоже, возможно, получали за свой труд вознаграждение, однако историки об этом умалчивают. Более известны другие случаи, когда собственное состояние древние греки тратили не на обустройство своего материального быта, а на обустройство собственной души, т.е. на приобретение знаний, в том числе в области философии. Именно так поступил Демокрит со своим огромным наследством, полученным от отца. На основании этого можно сделать заключение о том, что, начиная с со-

фистов можно рассматривать философию как профессию, т.е. как специфическое профессиональное занятие человека, обеспечивавшее ему жизнь. В эпоху Средневековья философия была органично связана с религией как формой общественного сознания, функционировала в лоне различных институтов церкви. По этой причине, очевидно, проблематично утверждать о наличии в обществе профессии под названием «философия». Есть полное основание говорить о профессии теолога – служителя церкви.

Философия как профессия – в полном смысле этого слова – формируется лишь в историческую эпоху разложения основ феодального общества. Созданные университеты имели философские факультеты. Следовательно, именно тогда-то и потребовались философы-профессионалы. В период формирования и утверждения капиталистических отношений философия, органично связанная с естествознанием, активно наращивает свой потенциал. Несмотря на постоянное отделение от нее все новых и новых дисциплин, несмотря на недружелюбное к ней отношение только что вышедшего из ее лона естествознания, философия по-прежнему сохраняла свой высокий статус. Она преподавалась в университетах, получала поддержку со стороны государства. Именно в ту историческую эпоху родились и творили титаны философской мысли – И. Кант, Г. Гегель и другие великие философы, хотя Г. Гегель, как известно, постоянно жаловался на невнимание к философии различных государственных институтов.

И все-таки нигде и никогда в мире не уделялось философии столько внимания, как в СССР. Это объяснимо. Философия являлась ядром идеологии, а идеология выступала в качестве программы общественного развития. По этой причине философия уже не была делом мыслителей-одиночек. Она стала распространенной профессией. Профессиональных философов в массовом масштабе готовили Московский, Ленинградский, Киевский, Ереванский, Тбилисский и другие университеты страны. Профессиональными философами становились выпускники как философских, так и иных факультетов, пройдя соответствующую подготовку в аспирантуре. Философы полностью были обеспечены работой по своей специальности – читали лекции в вузах, работали в научно-исследовательских учреждениях, различных государственных органах и своим трудом обеспечивали свое в целом достаточно комфортное физическое существование. Институционализация философии, органичная связь философии и философов с властью, наличной политической системой накладывали отпечаток на характер и результаты философствования. Философствование не было свободным. Оно было жестко регламентированным. Это объяснимо. Государство формировало мощный слой философов-профессионалов, обеспечивало их работой, достаточно высокой заработной платой, элитным жилищем отнюдь не для разрушения существующих государственных институтов, существующей системы власти, а наоборот, для их защиты.

В 1990-е годы многие советские философы, даже те, а лучше сказать, – прежде всего те из них, которые в свое время возглавляли партийные организации учебных заведений и научно-исследовательских институтов, пытались убедить и самих себя, и других в том, что их исследования были, якобы, не совсем марксистскими, не совсем идеологизированными. Открещиваясь от практики и пороков советской власти, они старались при этом как можно скорее «рассчитаться» со своим коммунистическим прошлым – срочно переписывали свои «исследования» в духе «требований» новых политических установок – уже в свете не так давно критикуемых ими герменевтических идей Х.-Г. Гадамера, феноменологии Э. Гуссерля, экзистенциализма, постмодернизма. Выглядело это неуклюже и неубедительно. На самом деле, все советские философы, которые работали в вузах и научно-исследовательских учреждениях, не говоря уже о философам, занимавших соответствующие посты во властных структурах государства, партийных органах, независимо от своей специализации, были разработчиками, защитниками, пропагандистами советской, и только советской диалектико-материалистической философии. В том числе и представители логики, этики, эстетики, истории философии. Все они формировались советской школой и в дальнейшем неукоснительно работали в русле марксистско-ленинской философии. Многие из них до сих пор занимают свои высокие посты и получают достойную зарплату, благодаря дипломам, в которых по-прежнему указаны специальности «Диалектический и исторический материализм», «Научный коммунизм». Пока на огромном постсоветском простран-

стве не наблюдалось случаев массового отказа философов от советских «коммунистических» дипломов. Тех немногих философов, которые в советскую эпоху не «вписались» в марксистскую философию, которые «отклонились» от генеральной линии коммунистической партии, вынудили обрести другую профессию, позволявшую им физически существовать. Собственными философскими «изысканиями» они занимались не в учебных заведениях и не в научно-исследовательских институтах, а уже на досуге. Безусловно, надо признать, что и в ту эпоху существовала неофициальная философия. В зависимости от уровня интеллекта люди «на кухне» обсуждали вопросы политики, экономики, культуры, порою достигая «философских» обобщений. Это был очень узкий круг лиц. Их роль в общественной, политической, духовной жизни страны значительно преувеличена в публикациях 1990-х годов.

Какие процессы наблюдались в западной философии? Примерно те же. На Западе в то время была официальная, такая же идеологизированная философия, своим острием направленная на критику марксистской и в первую очередь советской философии, направленная на разрушение СССР. К. Поппер в послесловии к русскому изданию своей работы «Открытое общество и его враги», озаглавленном «Крах марксистского штурма: как понимать прошлое и влиять на будущее», прямо заявляет о том, что эта работа создавалась для защиты устоев капитализма, изрядно пошатнувшихся после Октябрьской революции 1917 года. Он пишет: «Как вы можете догадаться из названия этого "Послесловия", я – противник марксизма... И мы полны желания, если к нам обратятся, помочь справиться, по крайней мере частично, с теми бедствиями, которые принес марксизм (хотя сейчас и сами переживаем экономический кризис)» [4, с. 475–478]. Была философия, оправдывающая фашизм и колониальную политику ведущих капиталистических государств. Именно такую антигуманную философию аргументированно критиковал в свое время белорусский философ, первый директор Института философии АН БССР С.Я. Вольфсон. На Западе была и другого рода философия, тоже идеологизированная. Это марксистская философия, которую развивали и пропагандировали М. Корнфорт, А. Грамши и др. Но ни одним западноевропейским государством эта философия не поддерживалась. Ее сторонники обеспечивали свою жизнь за счет иных ресурсов – в основном за счет «литературного творчества». На Западе были сторонники советской философии. Они тоже не пользовались кредитом доверия у власти.

Что ждет философию в обозримом будущем? Полагаем, что на Западе не произойдет радикальных изменений в философии. Как и сейчас, философия будет существовать и в виде профессиональной (официальной) философии, защищающей устои западного мира, и в виде не профессиональной (неофициальной). Иная судьба уготована философии на постсоветском пространстве. Скорее всего, в странах СНГ и Прибалтике философия уже не будет занимать столь престижного места в политической и духовной жизни общества, как это было ранее. Во-первых, в политическом плане отпала надобность в разработке какой-то новой философии, выступающей в качестве идеологической основы общества, основанного на частной собственности на средства производства, или, как его сейчас называют, общества, базирующегося на «рыночной экономике». В разработке философско-теоретических оснований такого общества давно преуспел Запад. Постсоветские государства имеют возможность заимствовать эти философские идеи, чем, собственно, они не преминули воспользоваться в эпоху построения основ рыночно-ориентированной экономики. По-видимому, философские кадры значительно сократятся, этот процесс уже активно идет, в технических вузах философские дисциплины, возможно, перестанут быть обязательными, кандидатский экзамен по философии (философии и методологии науки), скорее всего, будет отменен. Философия, очевидно, не будет больше выполнять идеологической функции, т.е. освободится от каких-либо идеологических установок «сверху». Эту миссию возьмут на себя политические науки.

Хорошо это или плохо для философии? Ответ не однозначен. Не требуется доказывать то, что падение престижа философии и философской культуры негативно скажется на духовной культуре нации и ее интеллектуальном потенциале в целом. По этой причине падение престижа философии никак нельзя расценить положительно. С другой стороны, нельзя не видеть и некоторых позитивных моментов. Во-первых, в сложившейся ситуации философия избавится от

случайных людей, от людей, пришедших в нее не по зову сердца, не по призванию, а ради карьеры, ради того, чтобы через философию войти во властные структуры государства, стать чиновником. Во-вторых, как и в древности, философы без какого-либо внешнего диктата смогут сами избирать направления своей деятельности, свободно создавать и творить. Никакой государственный орган, никакой чиновник не будет иметь права контролировать и тем более регламентировать философскую мысль. Философия станет многообразной. В таких условиях, возможно, и на белорусской земле родится И. Кант. Уже от самих философов будет зависеть то реальное место, которое философия займет в духовной культуре, в умах и сердцах сограждан.

И все-таки печально, что предоставленный советским философам уникальный шанс, когда они непосредственно управляли государством, когда, казалось бы, осуществилась мечта Платона, был использован ими лишь отчасти и к тому же не лучшим образом.

Литература

1. Лавров, П.Л. Философия и социология: в 2 т. – Т. 1. – М., 1965.
2. Поппер, К. Все люди – философы: Как я понимаю философию [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Popp/vse_lydi.php. – Дата доступа: 15.08.2010.
3. Ошеров, С.А. Сенека. От Рима к миру // Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. – Кемерово, 1986. – С. 390–427.
4. Поппер, К. Открытое общество и его враги. Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы / пер. с англ., под ред. В.Н. Садовского. – М., 1992.

ФИЛОСОФИЯ КАК МЕХАНИЗМ ЦЕННОСТНОЙ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ОРИЕНТАЦИИ В ОБЩЕСТВЕ ЗНАНИЯ

В.М. Крюков

С середины XX века и по сегодняшний день в жизни общества с все возрастающим ускорением происходят изменения содержательного, структурного и функционального характера, инициируемые интенсивностью, глубиной и масштабностью производства и применения знаний в определяющих сферах жизнедеятельности человека. Исследованию особенностей этих изменений на всех уровнях общественной организации, выявлению характера влияния инновационных знаний на фундаментальные традиции, ценности, идеалы культуры уделяется значительное внимание со стороны философов, социологов, науковедов, историков, представителей различных гуманитарных и естественных наук. Для них ныне стала очевидной необходимость не только преодоления разделения гуманитарного и естественнонаучного типов познания и освоения действительности, но и активного развития синтетического направления, «объединяющего в одно целое исследование процессов в неживой природе, живой материи и человеческом обществе» [1, с. 197]. Как следствие, формируется особая область пересечения интересов философов, социологов, методологов науки и других специалистов, в центре которой находится не только обращение к изучению знания как основы производства и потребления информации, дающее новую характеристику постиндустриального, информационного общества как «общества знания», общества с качественно новым образом жизни людей, но обращение к изучению механизмов обеспечения соответствующей интеллектуальной и духовной переориентации людей на этапе перехода от индустриального и постиндустриального общества к обществу знания, ведь любое общество характеризуется определенной системой ценностей, отказ от которой не происходит в результате одномоментного «прозрения», но имеет свою динамику, свои особенности и закономерности.

О необходимости, основаниях и закономерностях такого рода переориентации на этапах революционных изменений в общественном бытии говорят политики, социологи, экономисты, философы, психологи. Говорят по-разному. Академик Российской Академии Наук В.С. Стёпин исходит из того, что формами бытия мировоззренческих представлений и установок, которые определяют целостный образ человеческого мира, являются категории культуры – мировоз-

зренческие универсалии, систематизирующие и аккумулирующие накапливаемый человеческий опыт. Именно в их системе складывается характерный для исторически определенного типа культуры образ человека и представление о его месте в мире, о социальных отношениях и духовной жизни, об окружающей природе и строении ее объектов. Соответственно этому «социализация» индивида, формирование личности и ее деятельностное проявление предполагают усвоение этого целостного образа человеческого мира, который формирует своеобразную матрицу для развертывания разнообразных конкретных образцов деятельности, знаний, предписаний, норм, идеалов, регулирующих социальную жизнь в рамках данного типа культуры. С этих позиций в каждом типе культуры обнаруживается «специфический категориальный строй сознания». При этом любая, сложившаяся в культуре категориальная модель мира сохраняется до тех пор, пока она выполняет функции мировоззренческого ориентира, обеспечивающего воспроизводство, генерацию и сцепление необходимых обществу видов деятельности. Согласно В.С. Стёпину, по мере развития производства и появления новых видов деятельности в обществе возникает потребность в новых типах мировоззренческих ориентаций, которые обеспечивали бы переход к новым формам социальной жизни. При этом переустройство общества всегда начинается с критики ранее господствующих ориентаций и смыслов жизни, которые исчерпали свои возможности в качестве глубинных программ человеческой жизнедеятельности.

Сложный механизм бытия и опосредованности культуры человеком есть вместе с тем и сложный механизм бытия человека, опосредованного культурой, присваиваемой человеком в качестве средства, содержащего в себе мировоззренческие ориентиры: необходимые, требующие в переломные исторические моменты специальной гносеолого-философской экспликации. Независимо от того, имеет место или не имеет указанная экспликация, культура всегда выполняет роль интегрального механизма ориентации человека в окружающем мире. Такое понимание заставляет, тем не менее, пристальнее присмотреться к роли самой философии как неотъемлемого элемента культуры в реализации культурой ее ориентирующей функции в обществе, в котором приумножение знаний идет по экспоненциальному закону, а социальная, экономическая, духовная мощь знания не поддается измерению; увидеть, осознать в самой философии эффективный механизм ценностной и мировоззренческой ориентации человека в знаниях и посредством знаний. Не случайно Э. Тоффлер замечает, что знание, если его правильно использовать, становится заменой других материалов. И хотя эту идею воспринять не легко, поскольку знание тяжело измерить, сейчас оно – наиболее универсальный и наиболее важный из всех факторов.

В различные исторические времена мыслители от знания ждали ответов на вопросы, касающиеся смысла жизни, места человека в мире, правильного устройства общества и правильного устройства человеческой жизни – именно в этом им виделось практическое предназначение знания вообще, будь то знание научное, философское, религиозное или какое-либо другое, в той или иной мере способное подняться над горизонтами рутинной повседневной деятельности человека. Именно в этом качестве и философские, и религиозные, и научные знания реализуют их функцию мировоззренческой и ценностной ориентации. Они реализуют ее тогда, когда складывается ориентационная ситуация, когда в обществе возникает ориентационная потребность и они задают контекст, форму, направленность обсуждения мировоззренческих вопросов, задают те категории, мировоззренческие экзистенциалы, в координатах которых собственно и выстраивается базисное понимание человеком мира, своих отношений с миром, понимание самого себя, своей определенности как предпосылок сохранения себя в мире в качестве живого организма, личности, Человека,

Рефлексия над основаниями культуры, составляя важнейшую задачу философского мышления, определяет саму философию в качестве особого механизма формирования базисных ориентаций жизнедеятельности людей во все более, по выражению М. Вебера, «интеллектуализирующемся мире». Различные философские направления вступают при этом в диалог друг с другом с целью выявить фундаментальные смысложизненные мировоззренческие ориентиры, которые должны стать в целостном и быстроизменяющемся мире опорой человеку.

При этом изменения, затрагивающие такую основу бытия человека как безопасность, за-

ставляют искать более подходящий способ ее обеспечения, нежели продвижение вперед с помощью прагматического метода проб и ошибок. В жизни, однако, каждое решение для человека рискованно и каждое решение требует *определенности* в качестве основания действия. Коль скоро так, то все социальное пространство бытия человека в своей подвижности, изменчивости таит угрозу, опасность, а потому возникает необходимость «схватить», понять, предотвратить угрозу в целом. Но для этого нужно перейти из области конкретно – социальных проблем в область проблем метафизических, в область, где на помощь житейскому обыденному мышлению приходит мышление философское, теоретическое. Поскольку же диапазон переходных моментов между социальной проблематикой и проблематикой метафизической достаточно широк, постольку в решении тех или иных конкретных вопросов бытия находят свою реализацию и политическое, и правовое и иные формы сознания, но в любом случае весь этот диапазон пронизан стержневой экзистенциальной линией – *поиском глубинных оснований жизнедеятельности*; поиском островков устойчивости (определенности) в решении актуальных проблем жизни, поиском «неизменных» всюду и на все времена *ориентиров* в решении вопроса о месте и смысле жизни человека в вечной и бесконечной перспективе существующего, непрерывно отражаемого, выражаемого прогнозируемого постоянно растущей массой знания.

Каким же образом ориентирует философия? – Она ориентирует путем вовлечения мыслящего субъекта в пространство своего видения, своего понимания действительности; в пространство бытия ее категориальных смыслов и концептуальных конструкций, во-первых, и, во-вторых, путем непредвзятого «раскладывания» перед мыслящим субъектом всей совокупности фундаментальных проблем его природного, социального и духовного бытия, всей неоднозначности их видения и понимания, а вместе с тем всей неоднозначности видения и понимания мира в образах философских учений, противоречащих, порою, друг другу в их, заслуживающих одобрения попытках, выразить объективную противоречивость, находящегося в постоянном изменении мира.

Эта способность вовлекать человека в свои проблемы независимо от его воли, желания и даже наличествующих в сознании стереотипов является одной из особенностей философии. В таком «раскладе» мысль его может, конечно, метаться, какое-то время подобно броуновской частице, тем не менее, она с неизбежностью будет «дрейфовать» туда, куда направит ее компас, приводимый в действие не только прирожденным умом, но также знанием и образованным чувством – дрейфовать к истине. Иначе и не может быть, ибо, как отмечает В.С. Стёпин, «философское мышление всегда движется как бы между двумя полюсами: на одном оно тесно соприкасается с реалиями современной ему жизни, на другом – выходит за их рамки и создает своеобразные проекты тех общественных и духовных структур, которые могут стать основаниями будущего развития культуры. В этом смысле философия одновременно выступает квинтэссенцией наличной культуры, и смысловым ядром культуры будущего, своеобразной наукой о "возможных человеческих мирах"» [2, с. 22]. В этом качестве она приуготовляет и изобретает будущее из наличествующего знания.

Вряд ли будет ошибочным, в связи с этим, утверждать, что философский разум, апробирующий всякий раз новое, подходящее к тому основание может додуматься до сколь угодно совершенного порядка вещей, вполне практически реализуемого именно потому, что существует бесчисленное множество возможных, допустимых законами бытия, но не раскрытых еще разумом порядков.

В движении к этой цели разум рождал, рождает, и будет рождать новые философии со своими, соответствующими им предметами и способами философствования как необходимые средства мировоззренческой ориентации человека в универсуме здесь и сейчас, всегда и всюду.

Философское мышление было и остается одним из наивысших способов решения человеком его проблем, быть может, наиболее общих, но от того не менее важных. Вот почему, с горечью констатируя в свое время удаление философии от ее изначального назначения, А. Швейцер писал, что такая, удаляющаяся от личности и масс философия «не отдавала себе отчета в том, что ценность любой философии в конечном счете измеряется ее способностью превратиться в живую популярную философию» [3, с. 38] и весьма несложно найти точки со-

прикосновения данного высказывания А. Швейцера с другим важным его высказыванием: «для общества, как и для индивида, жизнь без мировоззрения представляет собой патологическое нарушение высшего чувства ориентирования» [3, с. 82].

Итоговым для понимания существа философии как особого механизма ориентации, является положение: ориентационная функция философии заключается в вооружении человека знанием и умением применения тех фундаментальных идей, мировоззренческих смыслов, идеалов и ценностей, на которые не может не опираться его жизнедеятельность в условиях постоянной изменчивости и относительной устойчивости явлений окружающего мира [4].

Литература

1. Моисеев, Н.Н. Человек. Среда. Общество. – М., 1982.
2. Стёпин, В.С. Философия в современном мире // Новое в жизни, науке и технике. – М., 1990. – № 11.
3. Швейцер, А. Культура и этика. – М., 1973.
4. Крюков, В.М. Бытие и ориентация. – Пинск, 2008.

ФИЛОСОФИЯ КАК СТРЕМЛЕНИЕ К МУДРОСТИ

Т.А. Хорошок

Современную философию сегодня можно оценить неоднозначно. С одной стороны, это наука с определенным предметом, методами, программами, согласно которым учащиеся получают представление о мире и о себе. Затем они пропускаются сквозь сито тестирования, в результате чего их знания и умения оцениваются и благополучно забываются. Трудно доступная многим, совершенно непонятно для чего читаемая дисциплина существует сама по себе, абстрактно, вне активной живой связи с окружающим миром. Эта проблема распространения мертвой, никому не нужной философии в современном образовании дает свои печальные результаты отсутствием осмысленности жизненного существования человека сегодняшнего дня. Научные представители ее больше настроены не на введение учащегося в мир вопрошания и понимания, а на самолюбование красиво уложенными сложноперевариваемыми хитросплетенными формулировками, не особо содержательными, но зато такими витиеватыми и мудреными, что попытки уловить смысловую составляющую напоминает блуждание по дремучему темному лесу. Бесцельность подобного рода творческих выступлений связана зачастую с продолжающимся процессом самоутверждения личности, что само по себе очень даже замечательно, если бы он не касался такого поля деятельности как философия. Конечно, эти признаки болезни наблюдаются практически во всех науках, особенно связанных с гуманитарным циклом. И симптомы у всех чрезвычайно схожи. Цель деятельности подобных творцов науки можно выразить в формуле: «Творчество не истины ради, а во имя себя и успеха в социуме».

Целью предлагаемого исследования является рассмотрение философии с позиции живого действующего, жизненно важного интереса, который испытывает каждый человек в сложное сегодняшнее время ко всем тем вопросам, ответ на которые он ищет всю свою жизнь.

Философия способна дать ответ практически на все вопросы, возникающие у человека на протяжении всей его жизни. Науки, утратившие связь с основой, их породившей, не способны справиться с валом проблем, с которыми они столкнулись. Психология без теоретических философских основ и лукаво умалчиваемым предметом исследования, педагогика, претендующая на звание науки и погрязшая в практических инновационных поисках давно забытого старого. Мы отодвигаем философию на задворки непонимания, теряясь в ее тяжелых смысловых конструкциях, и уже не претендуем на поиски смысла жизни, потому что это желание у нас отбивается в ходе всего образовательного процесса.

Корень непонимания, на наш взгляд, таится уже в самих началах философского знания. Открывая любой учебник, можно увидеть трактовку понятия философия - «любовь к мудрости». Однако позвольте возразить. Как можно такой предельно рациональный рефлексивный

предмет объяснять таким сложным до конца не ясным, противоречивым и вовсе не разумным термином «любовь»? А не запутываем ли мы смысловое содержание и без того сложной дисциплины, в которую так трудно вводить учащегося, поскольку сложная нерасчлененная на составные части информация крайне трудно усваивается. Давать объяснение термина неясными и туманными категориями означает стремление не к пониманию его сути, а к усложнению ради статуса самого объясняющего.

Греческое определение φιλέω, φίλια переводится как не только любовь, но и как стремление, жажда, иметь склонность, радушно принятие [1]. Это стремление содержит в себе акт действия мысли или, как минимум, побудительный импульс к мысли. Устремленность, направленная на мудрость, это призыв к действию истины ради. Эта потребность души человека заложена изначально с рождения и проявляется в многочисленных вопросах именно философского характера «зачем» и «почему». Период «почемучек» прекрасно известен дошкольной педагогике. Эта фаза вопрошания либо удовлетворяется достойными ответами со стороны взрослых, наполняя растущую сущность полноценными образами и понятиями, позволяя формироваться гармоничной личности, способной искать ответы в себе самой, в правильно поставленной структуре мышления, либо оставляет вопросы без ответа, соответственно ограничивая развитие ребенка, которому не привили уникальные основы понимания. Следовательно, и интерес человека к осмыслению жизненного процесса коренится уже в этом первоначальном стремлении к философствованию, который или сохраняется и продолжает развиваться дальше, либо затухает и погрязает в повседневных бессмысленных заботах каждодневности. Возвращение к вопрошанию происходит в школьном возрасте, только поток вопросов теперь идет в противоположном векторе направления: не изнутри самого ребенка, а, наоборот, к нему через вопросы педагога и учебника. И результат соответственно диаметрально иной. Чтобы теперь научить мыслить, нужно пробить стену нежелания и бессмысленности образовательного процесса, сложившегося у учащегося.

Отсутствие потребности к осознанию вопросов, жизненно волнующих каждого человека, связано с оторванностью философии от самой жизни. Ведь мудрость, к которой неосознанно стремится каждый, уже есть в нем самом. Она забыта, непрояснена и поэтому залегла в дальние глубины сущности человека. Эта потребность, к удовлетворению которой стремится всякий ребенок, а затем и взрослый, поднимается наружу в поток сознания всякий раз, когда мы сталкиваемся с действительно серьезными жизненными проблемами, обращаясь к мудрости. А ведь это и есть философствование, касающееся каждого из нас, та живая философия, к которой мы прибегаем всегда, когда нам трудно. Именно это дает возможность нам становиться человеком и сохранять человечность в любых ситуациях. В той степени, насколько развит категориальный теоретический аппарат личности, настолько полно эти философские знания воплощаются в жизнь через прикладывание усилий в области напряжения мысли, пробуждая мудрость, таящуюся в каждом из нас.

Это напряжение, конечно, не может быть постоянным — невозможно все время быть в этом состоянии активной работы мысли. Усилия идут волнами, и там, где волны резонируют с окружающей гармонией, там рождается философское мышление и полнота реальности. Эта интенция бытия и рождает философскую мысль. Она начинается, когда совершается попытка вырваться за пределы условной действительности повседневного быта, и позволяет достичь подлинного бытия, поскольку философское мышление функционирует только в этой области бытия. Основная задача современного преподавателя философии включает в себя побудительные функции: создания таких условий для учащегося, которые позволили бы ему войти в поле понимания через включение в процесс осознания тех важных жизненных вопросов, волнующих человеческое существо. Фактически это метод уже известной сократовской майевтики.

Роль такой живой, активно действующей, философии сегодня стремительно возрастает, поскольку именно она способна восстановить ту разорванную связь с мудростью бытия, которую ощущает каждый человек. Осознание значения мудрости изначально присутствует в понимании смысла и назначения человека на земле, во всех видах и формах человеческой деятельности. Философия открывает для людей путь к мудрости, позволяет укоренить ее в сознании, в

мировоззрении, в навыках и привычках человеческого характера, и может помочь излечить человека от глупости эгоизма.

Литература

1. Большой древнегреческий словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.slovarus.info/grk.php. – Дата доступа: 01.03.2011.

ФИЛОСОФСТВОВАНИЕ КАК СПОСОБ БЫТИЯ ФИЛОСОФИИ

М.Ф. Печенко

Когда пытаются понять специфику какой-либо деятельности, чаще всего исходят из ее предмета, что очень важно, но недостаточно, ибо необходимо учитывать и то, кто и как осуществляет деятельность, т.е. каков субъект. Например, поэзия глубоко осознается, если ее понимают не только как стихи, но и как жизнь и страдания поэта, его интимно-субъективное творчество, что свидетельствует о неразрывности поэзии и поэта, и поэтому нет поэзии без поэта, как и невозможен поэт, если нет поэзии.

Философ – это субъект философствования, являющегося выражением и подтверждением того, что делает философ в обществе, каково его главное дело и каково назначение. Нельзя разделять мышление человека, его субъективное бытие и его внешне выраженное поведение, образ жизни настолько, чтобы не видеть их единство. Античные философы исходили из того, что философ не только свободно мыслит, но и соответственно живет, его мышление выражается через образ жизни. Поэтому понятно, что философ, как мыслящий субъект, живет и странствует в своих и чужих мыслях и идеях как в пространстве внутренней жизни. Они не позволяют ему жить произвольно – он большей частью отдает себя их обоснованию, подтверждению, находится у них «в плену», хотя он может своей волей или по внешнему принуждению выйти за их пределы.

Философ, прежде всего, отстаивает свои идеи, как ту реальность, в которой он присутствует, и он защищает их, равно как и себя. Он – апологет умственного состояния общества и поэтому он субъект общества, а не индивид и праздный мыслитель, оторванный от жизни и мыслящий о чем угодно. Философ в обществе может быть отвергнут и презираем, как Сократ, гоним как Чаадаев, выслан как русские мыслители в 1920-е годы. Но если даже философ живет в определенной аскезе, т.е. ограниченности и оторванности от других философствующих людей, от единомышленников, он духовно и интеллектуально связан с ними через мышление. Он концентрирует мысли своего времени, связывает идеи в определенное единство и ищет общую цель, нередко пренебрегая собой. В этом часто видится странность философа, а его обособленность может быть оценена как ненужность. В отличие от мистика или эзотерика, который ищет сверхчувственные и сверхъестественные причины существующих вещей и явлений, настоящий философ глубоко внутренне, через умственное созерцание, готовится или уже готов к встрече с бытием, предпринимает усилия постичь его, проникнуть в сущность целого.

Философ не встречается с миром непосредственно, как ученый или практик: он действует спекулятивно, через заданные априорно формы умозрительного опыта, он живет в сплошном отвлечении, абстрактности. Поэтому он не порождает конкретных ситуаций, как политик или практик, а действует в границах собственной субъективности, которой придает оправданность. Не случайно Маркс инкриминировал философам прошлого уход от реальной практики, от изменения мира: основатель марксизма считал, что философ должен быть участником преобразовательных действий.

Философ, если он не преподаватель философии, не репетирует свое мышление до того как мыслит; он мыслит, встречаясь с бытием, подтверждая декартовский тезис «Я мыслю, следовательно, существую». Он философствует о боли, радости, смысле, глубоко понимая их на основе своей экзистенции. Философ может входить в экстаз, даже становиться мистиком – то-

гда он выступает как пророк, прорицатель, пытающийся дать иное (небывалое) понимание реальности или указать новую тенденцию ее развития. Таким были Кьеркегор, Шопенгауэр, Ницше. Говоря о бытии, о сложности его познания, иллюстрируя жизнь мысли в душе отдельного человека, показывая внутренний драматизм размышлений, борьбу сомнений и убеждений, философ всегда намекает, что это не все бытие и не все что осознано, что можно помыслить и высказать. Более того, он утверждает, что не все мыслимое человек может выразить в языке (Тютчев, Хайдеггер, Витгенштейн), и поэтому многое остается тайной, что не любят признавать ученые-позитивисты, технократически ориентированные прагматики. Этим философствующий субъект подчеркивает, что каждый человек должен совершенствовать свой способ мышления, свой язык, который не есть законченная система описания реальности.

Определяя предмет философии, выделяют разные моменты: одни подчеркивают преимущество философствования, другие делают акцент на образе жизни, третьи указывают на особую связь с жизнью и т.д. Л. Фейербах предельно четко определил цель философии в образовании человека, в творческом воздействии на личность. «Философия должна будить, должна возбуждать мысль, она не должна брать в плен наш ум сказанным или написанным словом, – последнее всегда убийственно действует на ум; сообщаемая мысль как раз и есть мысль, отчужденная в слове. Всякое устное и письменное воспроизведение философии имеет и может иметь лишь значение средства», – подчеркивал классик [1, с. 67].

Поэтому философский текст, учебник, лекция не есть собственно философия, но лишь средство, способствующее формированию философской культуры. Могут иметь место философские институты, могут существовать библиотеки с значительным количеством учебников и книг по философии, но если не существуют традиции философствования, через философское общение политиков, художников, поэтов, бизнесменов, военачальников, то не формируется и национальная потребность в философии. Без преувеличения можно сказать что, если в обществе есть философские тексты как оправдание ремесла философа или как учебный материал, но нет философствования, движения мысли в фарватере поиска идей и смыслов, то статус философа умалывается.

Не заучивание чужих мыслей, не оцепенение перед напыщенностью фраз и витиеватостью текста, а пробуждение собственных мыслей, свободное размышление над проблемами бытия – вот важнейшая педагогическая задача философствования. Именно это имели в виду древние греки, обосновывая пайдейю, придавая педагогический статус философии.

Фейербах подчеркивает: «Философ говорит и показывает мне: это разумно, это истинно, это закон; так ты должен мыслить и так ты об этом мыслишь, если ты мыслишь правильно; он, конечно, хочет меня привести к своим мыслям, но не как к своим, а как к имеющим всеобщее значение, следовательно, хочет привести и к моим собственным мыслям; он выражает только мой собственный ум» [1, с. 67]. Ясно, что Фейербах видит в философе учителя-рационалиста, который, говоря о законе, исходит из разума, устремленного к истине. Философ учит мыслить о том, что обнаруживает у индивида и пробуждает его собственное мышление, вооружает мыслями всеобщего значения, т.е. универсалиями, которыми мыслит человечество. Гуманность философа, по Фейербаху, в том, что он не навязывает чужих мыслей, имея в виду их как средства философствования, а подводит индивида к собственному разуму.

Говоря о статусе философии и философствовании, Г.В.Ф. Гегель отмечает статичность философии, ее укорененность в своем времени. «Философия не должна выходить за пределы своего времени; она находится в нем, познает настоящее», – подчеркивал Гегель в своей лекции, записанной в 1819–20 гг. [2, с. 382]. Однако философствование, которое осуществляется конкретным философом в пределах одного (своего) времени, может обращаться к опыту философствования прошлого, и это способствует развитию философии, что подтверждает историко-философский процесс. Поэтому в рамках одной культурной эпохи философ может синтезировать различные временные философские дискурсы.

Философ – человек максимально уединенный, если не считать монаха, аскета. Он сосредоточен в своем сознании так, как если бы это была единственная сфера его жизни. В философии он обретает свободу через философствование, выражая независимость от всего, что не

включено в его деятельность, и тем самым он, как говорил Платон, готовится к смерти. Именно так, через философствование философ демонстрирует свое положение в обществе. Его ежедневная деятельность, несравнимая с физическим трудом и трудно поддающаяся отчету, не имеет локальной предметности: философствуя, философ стягивает в фокус время, которое есть не только время его «я», но и маленькая часть вечности.

Литература

1. Фейербах, Л. Избр. фил. произв. в двух томах. – М., 1955. – Т. 1.
2. Гегель, Г. Философия права. – М., 1990.
3. Ясперс, К. Смысл и назначение истории. – М., 1988.

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛЬНОГО КРИЗИСА ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

А.М. Воин

Современный этап развития человечества и, в частности, глобальный кризис, ставит перед философией задачи, которые никогда прежде не стояли перед ней. В то же время, философия сегодня, как никогда прежде, не соответствует своему предназначению.

Главной причиной кризисного состояния человечества является отсутствие общего языка (он же метод обоснования теории, выводов, толкования текстов и т.п.) между представителями различных идеологий, культур, религий, конфессий одной религии и даже между представителями различных научных школ, особенно в гуманитарной сфере и, прежде всего, в самой философии. В отсутствие такого общего языка многочисленные конференции, семинары, форумы, посвященные выработке общечеловеческих ценностей, общечеловеческих норм морали и т.п., не приносят должных результатов. При отсутствии общего языка крайне затруднено решение многих других глобальных проблем, стоящих сегодня перед человечеством.

Предложить, выработать такой общий язык – это задача философии, точнее той ее части, которая называется эпистемологией, теорией познания. К сожалению, кризис рационалистического мировоззрения, оказавший негативное влияние на самые разные стороны жизни современного общества, наиболее разрушительное воздействие оказал именно на философию. И без преодоления этого кризиса решение упомянутой задачи невозможно.

Классический рационализм, господствовавший не только в философии, но и в культуре в целом, и в социально политической жизни западного общества (в эпоху, примерно, от Декарта до Эйнштейна) базировался на представлении об абсолютной адекватности нашего познания познаваемой действительности. Этот стереотип мышления питали успехи естественной науки того времени, прежде всего, механики Ньютона. И именно эта механика казалась воплощением абсолютного соответствия нашего познания действительности. Но с появлением теории относительности – когда время, абсолютное у Ньютона, стало относительным, скорости, у Ньютона складывающиеся по формуле Галилея, стали складываться по формуле Лоренца и т.д., – выяснилось, что наше познание не отражает действительность абсолютно. Это привело к кризису рационалистического мировоззрения сначала в философии, затем в науке в целом, в культуре, политике и даже в экономике западного общества.

В гуманитарной науке это привело к распространению школ, релятивизирующих познание: философский релятивизм, онтологический релятивизм, лингвистический релятивизм и т.д. Одна из господствующих сегодня в сфере теории познания постпозитивистская школа (Куайн, Кун, Фейрабенд, Поппер, Лакатос и др.), релятивизирующая науку, базируясь на парадоксах и противоречиях физики, утверждает, что единого метода обоснования вообще не существует, и что она меняет метод обоснования при переходе от одной фундаментальной теории (парадигмы) к другой. Еще одна влиятельная (по крайней мере, в Америке) школа в области теории познания, именующая себя «Современные теории познания» [1], обходит вопрос метода обосно-

вания, подменяя обоснование истинности теории оправданностью (justification) ее выводов, при этом не будучи способной определить, что она понимает под оправданностью. Господствующая на русскоязычном пространстве философская школа подразделяет науку на три этапа: классический, неклассический и постнеклассический, утверждая, что при переходе от этапа к этапу наука меняет свой метод обоснования.

Кризис классического рационализма, и особенно признание якобы отсутствия единого метода обоснования научных теорий, привели к размытию критериев научности и, как следствие, к размытию границ между наукой и лженаукой, между доказанной теорией и гипотезой. В качестве критериев научности сегодня провозглашаются не объективные критерии (которые возможны только при наличии признанного единого метода обоснования и из него и вытекают) а публикации в авторитетных журналах, положительные оценки заслуженных и признанных ученых, даже должность автора работы.

Все это имеет место в самой рациональной науке, даже такой эталонной, как физика. Что же касается гуманитарных наук и особенно философии, то здесь положение намного хуже.

Естественные науки развиваются поступательно. В них какие-то гипотезы принимаются всем мировым сообществом ученых как доказанные теории, а другие отвергаются также всем мировым сообществом ученых. В то же время, в философии (аналогично в психологии и т.д.), разбитой на множество школ, не имеющих между собой общего языка, никакого поступательного движения не происходит. Если в естественных науках алхимия, теория флогистона и т.п. давно отброшены и забыты, то в философии нет ни одной теории со времен древних греков и поныне, которая была бы отброшена (или наоборот принята) всем философским сообществом. Имеются неоплатоники, неокантианцы, неоницшеанцы и т.д., и все они существуют в философии на равных правах, притом что могут исходить из диаметрально противоположных исходных посылок и приходиться к диаметрально противоположным выводам.

Если в естественных науках стремление к однозначности вводимых понятий и выводов теории, непротиворечивость исходных постулатов и выводов между собой и их непротиворечие опыту являются очевидными правилами, то в философии этими правилами сколь угодно часто пренебрегают.

Возникает вопрос, а существует ли единый метод обоснования научных теорий и может ли он применяться в гуманитарной сфере?

На базе авторской теории неорационализма опровергаются утверждения постпозитивистов и представителей других философских школ, релятивизирующие науку. Показывается: несмотря на то, что наука действительно меняет свои понятия и выводы при переходе от одной фундаментальной теории к другой (и даже должна это делать), метод обоснования всех ее теорий остается неизменным, и именно он обеспечивает науке ее особый эпистемологический статус и отличает настоящую науку от лженауки. Предложена формулировка этого метода [3].

До сего времени подобный метод существовал в естественной науке на уровне стереотипа естественнонаучного мышления, поэтому не всегда соблюдался достаточно строго, что, в свою очередь приводило к появлению парадоксов, видимых противоречий и, в конечном счете, к размытию понятия теории и границ между теорией и гипотезой даже в такой науке, как физика. Я показал, что применение единого метода обоснования позволяет разрешить парадоксы и противоречия физики, на которые ссылаются пост позитивисты. В частности, применение этого метода позволяет достичь однозначности понятий и, вопреки Куайну [4], осуществить привязку понятий к опыту, избежав «дурной бесконечности» в выражении одних понятий через другие [5]. Наконец, показывается возможность применения этого метода с соответствующей адаптацией в гуманитарной сфере (см., напр.: [6]).

Литература

1. Pollock, J. Contemporary Theories of Knowledge. – USA, 1986.
2. Воин, А.М. Неорационализм. – Киев, 1992. – Ч. 1.
3. Воин, А.М. Проблема абсолютности – относительности научного познания и единый метод обоснования // Философские исследования. – 2002. – № 2. – С. 82–101.

4. Quine, W.V.O. Ontological relativity // The Journal of Philosophy. – 1968. – Vol. LXV, №7. – P. 185–212.
5. Воин, А.М. Абсолютность на дне онтологической относительности // Философские исследования. – 2001. – №1. – С. 211–232.
6. Воин, А.М. От Моисея до постмодернизма. Движение идеи. – Киев, 1999.

МЕСТО ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ И СИСТЕМЕ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Е.В. Папченко, Е.А. Помигуева

Последние годы можно охарактеризовать как время стремительной политической и социально-экономической трансформации. С одной стороны, глубокие экономические кризисы, бесконтрольный передел собственности, национальные вооруженные конфликты внутри страны, социальная и экономическая незащищенность населения – явления, приводящие к утере ощущения целостности и единства государства, а также доверия государству и защищенности им.

С другой стороны, это время, когда человек вынужден существовать в постоянно изменяющемся мире. Главным образом, это касается изменений технического, технологического и информационного порядка: бурное развитие средств массовой коммуникации, в особенности телевидения, создание и широкое распространение персональных компьютеров, построение глобальных информационных сетей, разработка технологий виртуальной реальности и другие технологические инновации. В своей совокупности, эти достижения коренным образом изменяют жизнь человека и общества в целом, не только выдвигая на передний план информационную деятельность, т.е. деятельность, связанную с производством, потреблением, трансляцией и хранением информации, но и усложняя и трансформируя мир так, что осмыслить его в рамках традиционных подходов становится довольно затруднительно. Все это приводит к новой парадигме человеческого существования в техногенной информационной среде, характеризующейся формированием и распространением особого типа мировоззрения и мироощущения, что в свою очередь способствует изменению духовной культуры, оказывает влияние на смену нравственного климата в современном обществе.

В такие переломные состояния цивилизации в развитии человечества философия играет особую роль. Именно она способствует духовному освоению мира, осуществляет мысленное его преобразование в сознании, в ходе которого вырабатывается определенная картина мира, нормы, ценности, идеалы и другие компоненты мировоззрения, определяющие отношение человека к миру и выступающие в качестве ориентиров и регуляторов его поведения. Причем смысл философского исследования, как указывает В.С. Стёпин, всегда состоял в том, чтобы не только прояснить те мировоззренческие структуры, которые определяют образ мира и образ жизни людей в ту или иную историческую эпоху, но и, рефлектируя над этими глубинными структурами, спрогнозировать инварианты новых жизненных смыслов и новых ценностей [1, с. 10]. Именно философия по ее культурному предназначению должна постичь, объяснить и осмыслить системный характер бытия, вернув себе врожденное качество мировоззрения человечества [2, с. 41–42]. Сколько бы отличий не было в разнообразных современных философских концепциях объективной реальности и места человека в ней, они представляют собой различные варианты построения онтологического фундамента целостного философского миропонимания, отвечавшего потребностям культуры.

В настоящее время, когда деформированы прежние устои общества, а новые еще только оформляются, представляя собой хаотическую, противоречивую совокупность политических взглядов, социальных и индивидуальных установок, моральных позиций, будущие специалисты нуждаются в знакомстве с исторически сложившимися общественными непреходящими ценностями, которые помогут им сформировать собственные мировоззрения, убеждения, позиции [3, с. 155]. Новые ценности современного общества, концепция модернизации российского образования диктуют принцип ориентации на выявление глубинных сущностных оснований и связей

между разнообразными процессами окружающего мира [4, с. 8–9].

Процессы формирования личностного знания, диалога, стремления к саморазвитию требуют активности, сознательности, способности к целеполаганию, самоанализа, умения к деятельности в активно взаимодействующем мире. Необходимо обладать культурной компетентностью, позволяющей индивиду свободно понимать, использовать и вариативно интерпретировать всю сумму обыденных (неспециализированных) знаний, а отчасти и специализированных, но вошедших в обыденный обиход, составляющих норму общесоциальной эрудированности человека [5, с. 241–242]. Особую роль в процессе становления культурной компетентности играет образование, прежде всего гуманитарное, обогащающее знаниями в области культуры и философии. Необходимость философии определяется тем, что без нее человеческий разум не может реализовать свой потенциал. Как справедливо отмечает Н.С. Мудрагей: «Философия является... одной из самых ярких представительниц гуманитарного знания и одной из самых трудолюбивых разработчиц гуманитарных ценностей... Философия – сердцевина гуманитарного знания, заряд и импульс его развития и движения» [6, с. 581].

Литература

1. Стёпин, В.С. Философия и образы будущего // Вопросы философии. – 1994. – № 6. – С. 10–21.
2. Каган, М.С. Философия как мировоззрение // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 36–45.
3. Аношкина, В.Л., Резванов С.В. Образование. Инновация. Будущее (Методологические и социокультурные проблемы). – Ростов-на-Дону, 2001.
4. Дебердеева, Т.Х. Новые ценности образования в условиях информационного общества // Инновации в образовании. – 2005. – № 3. – С. 5–12.
5. Флиер, А.Я. Культурология для культурологов. – М., Екатеринбург, 2002.
6. Мудрагей, Н.С. Философия: трудности становления и путь. Наука глазами гуманитария / отв. ред. В.А. Лекторский. – М., 2005.

КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ ОБЫДЕННОГО И ФИЛОСОФСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Л.Г. Интымакова, Н.П. Чередникова

Мировоззрение – образование интегральное. В нем принципиально важна связь его компонентов, их «сплав», и как в сплаве различные сочетания элементов, их пропорции дают разные результаты, так нечто подобное происходит и с мировоззрением. В состав мировоззрения входят и играют в нем важную роль обобщенные знания: повседневные, или жизненно-практические, профессиональные, научные. Чем солиднее запас знаний в ту или иную эпоху, у того или иного народа или отдельного человека, тем более серьезную опору может получить соответствующее мировоззрение. В мировоззрении различны по степени познавательной глубины, логической последовательности, интеллектуальной силе аргументов также повседневно-практический и теоретический пласты или уровни.

Во все исторические эпохи обнаруживали себя и продолжают сохранять важное значение в наши дни мировоззренческие взгляды, идеи, основанные на здравом смысле, обширном и многообразном повседневном опыте. Их нередко называют «жизненной философией» [5, с. 127]. Эта стихийно складывающаяся форма мировоззрения включает в себе мироощущение, умонастроение широких слоев общества. Данный пласт сознания очень важен, поскольку является массовым и реально «работающим» сознанием.

Для обыденного мировоззрения характерна ориентация на представленные в культуре стереотипы поведения, принимаемые без всякого доказательства положения. Также для такой формы мировоззрения характерно смешение отрывочных научных знаний с философскими, религиозными и даже мифологическими представлениями. Обыденное мировоззрение допускает соединение логически и культурно исторически несовместимых идей, например, христианских верований с идеей реинкарнации [1, с. 62]. Эта форма мировоззрения отличается отсутствием

стремления к рациональной рефлексии принятых убеждений, отсутствием сомнения в том, что просто принимается на веру, легкостью представления желаемого в качестве действительного. Тем не менее, обыденное мировоззрение оказывается практически действенным, а содержащиеся в нем, основанные на здравом смысле и стереотипах житейской мудрости, положения нередко становятся отправными пунктами философского обобщения и даже научного анализа действительности.

Жизненно-практическое мировоззрение неоднородно, поскольку неоднородны – по характеру образования, уровню интеллектуальной, духовной культуры, по национальным, религиозным и другим традициям – его носители. Отсюда широта диапазона «жизненной философии» – от самых примитивных, отсталых, обывательских форм сознания до проявления полноценного, просвещенного здравого смысла, трезвой, разумной жизненной ориентации в среде ученых, художников, политиков и тому подобных слоев населения.

Своеобразной разновидностью жизненно-практического мировоззрения являются взгляды, формирующиеся под влиянием знаний и опыта людей в различных сферах деятельности. Так, по праву говорят о мировоззрении ученых, инженеров, политических деятелей, чиновников. Обобщения жизненного опыта через деятельность педагогов, публицистов, писателей, представителей творческих профессий в различных видах искусства внедряются в общественное сознание, реально живут и функционируют в нем. Мировоззренческие идеи, возникающие в процессе научного, художественного, политического и другого творчества, могут в определенной степени воздействовать и на мышление профессиональных философов.

Мировоззрение, выраженное в его обыденных, типовых, массовых, элементарных проявлениях, включает в себе не только богатую память веков, убедительный жизненный опыт, навыки, традиции, веру и сомнения, но и множество предрассудков. Такое миропонимание порой слабо защищено от ошибок, подвержено влиянию нездоровых настроений (националистических и других), современных мифов (например, вульгарно толкуемого равенства) и иных не вполне зрелых проявлений общественного сознания, не говоря уже о целенаправленном воздействии со стороны преследующих свои узкоэгоистические цели отдельных социальных групп.

Житейское миропонимание в его массовых, повседневных формах носит стихийный характер, не отличается глубокой продуманностью, систематичностью, обоснованностью. Вот почему на этом уровне не всегда выдерживается логика, эмоции могут в критических ситуациях захлестнуть разум, обнаруживая дефицит здравого смысла. И, наконец, повседневное мышление пасует перед проблемами, требующими серьезных знаний, культуры мыслей и чувств, ориентации на высокие человеческие ценности. Эти черты присущи жизненно-практическому миропониманию лишь в наиболее зрелых его проявлениях. Но и на этом уровне воззрения, формирующие мысли и действия, все же нечасто сами подвергаются специальному критическому анализу, осмыслению.

Это осуществляется уже на другом, теоретическом уровне миропонимания, к которому принадлежит философия. Понятие мировоззрения охватывает более широкий круг явлений, чем понятие философии. Их соотношение схематично можно представить в виде двух концентрических кругов, где больший круг мировоззрение, а входящий в него меньший – философия.

В отличие от всех других форм и типов мировоззрения, философские системы взглядов претендуют на теоретическую обоснованность как содержания, так и способов достижения обобщенных знаний о действительности, а также принципов и идеалов, определяющих цели, средства и характер деятельности людей. Предмет и структура философского знания, философская проблематика, формы рефлексии изменяются от эпохи к эпохе. Но несмотря на это в отличие от всех других теоретических форм знания, философия служит средством воплощения самосознания эпохи, выражения присущего эпохе типа личности и способа мышления. Как известно, самосознание это не только разнообразные формы и уровни самосознания, это также всегда самооценка и самоконтроль.

Философ в подлинном смысле этого слова не только сам является носителем, творцом, реформатором определенного мировоззрения, но и видит свою задачу в том, чтобы сделать ми-

ровоззрение вообще предметом своего теоретического анализа, специального изучения, обязательно подвергнуть его критическому суду разума, воссоздать систему миропонимания в наиболее зрелой интеллектуальной форме. Характерно в этом отношении название трех важнейших философских сочинений И. Канта: «Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности суждения».

В истории философии нет однолинейности развития и последовательности, присущей логическому ходу научной мысли. Мы видим неопредельное многообразие философских систем, учений, направлений, воззрений. Но данное многообразие не хаотично, оно имеет вековой ствол в виде специфических философских проблем.

Один из самых влиятельных мыслителей XX века Б. Рассел сформулировал их следующим образом: «Разделен ли мир на дух и материю, а если да, то что такое дух и что такое материя? Подчинен ли дух материи или он обладает независимыми способностями? Имеет ли вселенная какое-либо единство или цель?.. Существуют ли возвышенный и низменный образы жизни или же все образы жизни являются только тщетой?.. Существует ли такая вещь, как мудрость, или же то, что представляется таковой, – просто максимально рафинированная глупость?» [6, с. 7–8].

Как видим, данные вопросы дискуссионны, и дискуссия эта, вероятно, будет длиться до тех пор, пока существует человечество. В реальной действительности мировоззрение формируется в сознании конкретных людей и используется личностями и социальными группами в качестве определяющих жизнь общих воззрений. А это значит, что, кроме типовых, суммарных черт, отражаемых в философии, мировоззрение каждой эпохи живет, действует во множестве групповых и индивидуальных вариантов, характерных для обыденного сознания.

Литература

1. Барбур, И. Религия и наука. История и современность. – М., 2003.
2. Вебер, М. Наука как призвание и профессия // Судьба искусства и культуры в западноевропейской мысли XX в. – М., 1979.
3. Кант, И. Критика практического разума: в 4-х томах. – М., 1971. – Т.2.
4. Лосев, А.Ф. Философия, мифология, культура. – М., 1991.
5. Митрохин, Л.Н. Религия и культура. – М., 2000.
6. Рассел, Б. История западной философии. – М., 1989.

ПЕРСПЕКТИВИЗМ И ОБЪЕКТИВНОСТЬ СОЦИОГУМАНИТАРНОГО ДИСКУРСА

Т.М. Тузова

Рассматривая проблему объективности социально-гуманитарного познания, мы встречаемся со сложностями, которые создаются «перспективизмом» различных субъектов, а также уровней, сфер и типов познания. Человек как воспринимающее, познающее и действующее существо встроен в различные «пространства»: физическое, социальное, интеллектуальное, аксиологическое и др. Горизонтность и перспективизм и выражают принадлежность субъекта познания этим пространствам («точкам», из которых он воспринимает, понимает, интерпретирует и действует, или ракурсам, в которых нам открывается мир), его встроенность в них. При этом перспектива есть «не только тот способ, каким объекты скрывают себя, но и тот, каким они себя разоблачают» [1, с. 102].

Эти «пространства» можно дифференцировать. Так, социальное пространство – это не только принадлежность к определенному классу или страте, можно говорить об определенных социальных «перспективах», связанных с государственной принадлежностью, национальностью, властными отношениями, уровнем образования, гендерными различиями и т. д. Как отмечает П. Бурдьё, «Социальный мир может быть назван и построен различным образом в соответствии с различными принципами видения и деления: например, деления экономического или деления этнического. Если и верно, что в наиболее развитых, с точки зрения экономики, обще-

ствах экономические и культурные факторы имеют наибольшую дифференцирующую власть, то, тем не менее, сила экономических и социальных различий никогда не бывает такой, что невозможно организовать агентов в соответствии с другими принципами деления: этническим, религиозным или национальным, например» [2, с. 184].

Самый простой пример перспективизма – перспективизм перцепции, продемонстрированный феноменологией (Э. Гуссерль, М. Мерло-Понти и др.). Социогуманитарное познание в значительной мере дифференцирует социальный перспективизм, выделяет его различные виды. Имеется в виду как учет социальной позиции изучаемых членов сообщества, так и влияние на содержание и структуру социогуманитарного познания социальной позиции исследователя. (Это обстоятельство в несколько односторонней форме подчеркивалось в марксизме).

Однако вопрос адекватного определения «социальной перспективы» как исследуемого, так и исследователя продолжает оставаться объектом внимания современной социологии, стремящейся, в частности, установить связи зависимости между различными социально значимыми определениями. Так, Э. Гидденс отмечает недостаточную изученность в современной социологии гендерной проблемы, а также вопроса о взаимовлиянии теоретически выделяемых видов социальных различий. «Сегодня остается открытым вопрос о том, в какой степени гендерные различия могут быть объяснены в терминах других социологических концепций и понятий (класса, этнической принадлежности, культурной среды и так далее), и, напротив, в какой степени другие социальные различия нуждаются в объяснении в терминах гендера. Безусловно, некоторые из важнейших задач социологии как объясняющей науки будут в дальнейшем связаны с эффективным разрешением этой дилеммы» [3, с. 502].

Говоря о перспективизме познавательного опыта и выделяя *аксиологическую* составляющую как специфицирующую социогуманитарное познание, можно утверждать, что они, вместе с тем, вовсе не исключают универсальности и объективности социогуманитарного познания. Напротив, именно они, будучи методологически отрефлексированными, позволяют продвигаться на пути достижения объективности социогуманитарного дискурса *посредством соответствующих отсылок (раскрывающих неизбежное присутствие перспективы видения и восприятия исследователя) при описании характеристик и поведения изучаемых объектов*. Их осознание способно расширять рамки и горизонты критической самосознательности ученого, а также свободной и сознательной трансформации нашего опыта, поскольку делает нас открытыми другим перспективам и способными позиционировать различные перспективы как дополнительные.

В обоснование сказанного приведем пример оценки исторического действия, легитимирующего себя «знанием фактов». В статье «Кто такой коллаборационист?» (1945) Сартр анализирует коллаборационизм как выбор, индивидуальное решение и отвергает любые попытки коллаборациониста оправдать себя «объективным знанием ситуации», «тяжелым уроком фактов». За так называемым «реализмом» коллаборационистской позиции скрывается страх «делать человеческое дело», «приниматься за что-то без надежды, упорствовать без успеха». Коллаборационист подчиняется фактам и «переворачивает» мораль: вместо того, чтобы судить о факте в свете права, он основывает право на факте; его имплицитная метафизика идентифицирует бытие и должностное [4, с. 53, 55]. Человек же не должен подчинять цель фактам, его цель не должна «извлекать из них свое существование». Соппротивление показывает: роль человека состоит в том, чтобы уметь сказать «нет» даже фактам, когда кажется, что он должен им подчиниться.

Аксиологическое измерение социогуманитарного познания является не только тем, что изначально задает горизонт и перспективу познавательной деятельности его субъекта, обуславливая исходные картину мира, образ человека и понимание характера фундаментальной связи между ними, но и тем, что служит способом (средством) *удостоверения* получаемого знания.

И в этом усилении удостоверения знания обращением к сфере «должного» нас не должна смущать та, возможно, непреодолимая, граница между нею и фактическим, между философскими, ценностными («ирреальными») горизонтами и реальным опытом. Ведь само философское утверждение специфичности человеческого существования (познания, действия) не отде-

лимо от допущения этих оппозиций и горизонтов («ирреальных горизонтов», горизонтов ценностей как «предельного»).

Такова неотъемлемая характеристика не только науки с ее так называемыми «идеальными объектами», но и философии с момента ее возникновения до наших дней. Даже экзистенциальная феноменология, критикующая, вслед за Ф. Ницше, предшествующую философию за операцию «удвоения» мира (полагание «иллюзии мира за сценой»), выстраивает оппозиции фактического и должного как способ понимания, удостоверения и оценки реального, как средство определения возможностей сознательной и ответственной самотрансформации нашего опыта, в том числе познавательного. «Переход к иному порядку, осуществляемый с опорой на настоящее, – таково отныне абсолютное условие существования достойной своего звания философии» [5, с. 74].

Итак, само по себе присутствие ценностей, обращение к сфере должного, предельного не только не лишают социально-гуманитарное познание его объективности, но, напротив, только они, будучи методологически отрефлексируемыми, дают возможность избавляться от ограниченности познавательного опыта субъекта, обусловленной его горизонтностью и перспективизмом.

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г09–170 от 15.04.2009 г.

Литература

1. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия. – СПб., 1999.
2. Бурдые, П. Начала. – М., 1994.
3. Гидденс, Э. Социология. – М., 2001.
4. Sartre, J.-P. Situations. – Paris, 1949. – V. 3.
5. Мерло-Понти, М. В защиту философии. – М., 1996.

АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ И ОБЪЕКТИВНОСТЬ СОЦИОГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

Е.А. Алексеева

Анализ возможностей достижения объективности знания в социогуманитарном познании с необходимостью предполагает учет таких характеристик познавательного опыта субъекта, как горизонтность и неизбежный перспективизм. И хотя в настоящее время сами по себе вопросы наличия горизонтности опыта субъекта (субъектов) познания, а также его (их) перспективизма уже не являются спорными (их наличие и влияние на познание нередко и в различных контекстах и языках отмечалось многими мыслителями разных эпох), однако они требуют систематического и пристального исследования, сравнительного анализа и экспликации их последствий для философского обоснования объективности социогуманитарного дискурса.

«Горизонтность» и «перспективизм» в качестве характеристик познания непосредственно связаны с *конечностью* человеческого существования, выражающейся, в том числе, в *темпоральности* человеческого опыта и в неизбежной расположенности человеческого существа в реальном, социальном, интеллектуальном и аксиологическом пространстве. К сказанному добавим два пояснения. Во-первых, темпоральность в данном случае не совпадает с ее феноменологической интерпретацией как темпоральности сознания. Говоря о неизбежной темпоральности опыта познания, мы имеем в виду опыт познания как синтез во времени (неизбежно ограниченном, конечном времени), однако претендующий, вместе с тем, в случае науки, на универсальность. Во-вторых, перечисленные виды «пространств» определены здесь несколько обобщенно и упрощенно; очевидно, что возможны и другие, дополнительные, градации.

Разумеется, «горизонтность», кроме неустранимой и как бы «естественной» темпоральности (и тем самым ограниченности) человеческого опыта, связана и с некоторыми специфическими и не всегда осознаваемыми препятствиями на пути познания (Темпоральность и ограни-

ченность мы распространяем не только на опыт индивидуального субъекта, но и вообще на социально-исторический опыт: культурная определенность или ментальность определенных эпох имеет собственные интеллектуальные горизонты.). Выявление этих препятствий является одной из постоянных задач философской рефлексии над познанием в силу того, что оно никогда не может быть завершено. Однако в качестве примеров несомненных удач в выявлении и анализе подобного рода препятствий можно указать на бэконовское учение об «идолах», «осаждающих умы людей», и концепцию «объективных мыслительных форм» К. Маркса.

Кроме указанных затруднений (конечность, объективные и субъективные «помехи», осаждающие ум), обуславливающих принципиальную «горизонтность» субъекта познания (упрощенно говоря, ограниченность его «горизонта»), мы можем выделить и не столь часто замечаемое и отмечаемое препятствие, связанное с индивидуальной установкой познающего субъекта, которое можно условно назвать «*дефектом интенции*».

Дело не только в том, что в самом процессе познания мы встречаемся с определенными трудностями, ограничивающими наши возможности, но и в том, что можно «не хотеть» познавать, не стремиться к познанию, по крайней мере, к объективному познанию. Объективность – результат интенции, *контрнаправленной* по отношению к естественному существованию человека, поскольку требует перестройки его мыслительного аппарата, срезания его непосредственных содержаний и определенностей (индивидуально-психологических, культурных, социальных и т.п.), привычных механизмов восприятия, мышления и оценки.

Отличительной особенностью нашей позиции является выделение *аксиологической* составляющей в качестве самостоятельной и независимой переменной, определяющей перспективу социально-гуманитарного исследования. Самостоятельной и независимой в том смысле, что аксиологическая позиция исследователя не может быть непосредственно выведена из каких бы то ни было его индивидуальных, социальных и культурных определений. Всякая наука требует от исследователя выхода из своей конкретной обособленной ситуации в некое универсальное пространство, приостановки и «взятия в скобки» препятствующих этому частных различий. В этом смысле – в смысле требования универсальности – объективность социогуманитарного познания подобна объективности естественных или точных наук. Никто не будет говорить о пролетарской, мелкобуржуазной или феминистской математике, физике или географии. Эти науки или универсальны, или они не существуют в качестве наук.

Такое же требование можно предъявить и к объективности социогуманитарного познания (Разумеется, подобное требование – регулятивная идея, поскольку мы знаем, что любые науки подвергаются определенному социокультурному влиянию, но дело методологической рефлексии – выявлять и, по возможности, элиминировать влияние такого рода.)

Сказанное относится к вопросу о сходстве естественнонаучного и социогуманитарного познания. Однако именно аксиологическая переменная, если мы вообще признаем ее наличие в социогуманитарном познании, казалось бы, дисквалифицирует его объективность. Это было бы так, если бы было возможно *постулировать* субъективность и нерациональность аксиологического измерения в целом. Но нам представляется, что такая точка зрения не может быть философски обоснована (тем более, само собой разумеется, что она не может быть обоснована *внутри* науки) и фактически является «пережитком» позитивизма. Тот факт, что ценностная позиция не может быть выведена из фактов или сведена к ним, несколько не влияет на решение вопроса о ее объективности: объективность не может быть сведена к измерению фактического или общепризнанного. И хотя в современной социокультурной ситуации, характеризующейся, как известно, в том числе и попыткой размывания всякого рода культурной и ценностной иерархии, наблюдается смешение общезначимого и общепризнанного, это смешение неприемлемо для любой науки, ибо уничтожает саму идею научности. Основанием для лишения объективной значимости ценностей или ценностного измерения в целом зачастую является утверждение о принципиальном различии (индивидуальных и социокультурных) ценностей, о том, что не существует *общепризнанных* ценностей. Однако любая наука, ориентируясь на объективность и общезначимость, не может не отвергать критерий общепризнанности, не выводить его за рамки научных норм. Можно ли, например, решать вопрос об истинности и достоверности математи-

ческих и физических теорий, основываясь лишь на том, общепризнаны они или нет? Объективность аксиологического измерения социогуманитарного познания в такой же мере не может быть поставлена в зависимость от «общественного мнения» в любой его форме, она не может быть поставлена в зависимость не только от сферы «докса», но и от (всегда историчных) конвенций соответствующего научного сообщества.

Что касается претензии социогуманитарного знания оставаться только на уровне беспристрастного описания «фактов», то следует заметить, что именно при рассмотрении и интерпретации социально-культурной реальности, отличающейся принципиальной *историчностью*, такого рода «беспристрастность», отказ от обращения к аксиологическому измерению, к измерению «должного», может обернуться некритическим признанием налично существующего в качестве неизменного, вневременного, «естественного» образца. Мы хотим подчеркнуть, что в социально-гуманитарном познании именно *сфера «должного» способна блокировать историко-культурную ограниченность (горизонтность и перспективизм) субъекта познания (и субъекта действия)*. И тем самым являться как бы резервуаром творческого развития не только познания, но и самой исторической действительности.

Пример необходимости аксиологического измерения в социальном познании можно найти у Л.Н. Толстого. Мы имеем в виду его критику социальных учений позитивизма, на которую, на наш взгляд, не было обращено должного внимания. Теория позитивистской социологии, по мнению Толстого, страдает существенным недостатком. Этот недостаток, на наш взгляд, можно обобщить следующим образом: позитивистская теория отождествляет наличное социальное существование с естественными и неизменными принципами социального существования вообще, не замечает принципиальной историчности и, следовательно, необязательности именно данной, конкретной формы социальной организации. И именно это непризнание «перспективизма» собственной социально-культурной позиции лишает позитивистскую социологию объективности.

Существеннейшее его замечание в адрес позитивистов состоит в том, что они, изучая жизнь человеческого общества, стремятся устранить аксиологическое измерение, единственное измерение, дающее возможность социальному познанию преодолеть узкий горизонт наличного существования. «С тех пор как есть люди, разумные существа, они различали добро от зла..., искали истинный, наилучший путь и медленно, но неотступно продвигались на этом пути. И всегда, заграждая этот путь, ставились перед людьми различные обманы, имеющие целью показать им, что это не нужно делать, *а нужно жить, как живется*» (курсив мой – Е.А.) [1, с. 332].

Именно обращение к ценностям, к сфере должного дает возможность достигать объективности социогуманитарного дискурса, помогая нам преодолевать индивидуальную, историческую и социокультурную ограниченность, горизонтность и перспективизмом нашего опыта познания.

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г09–170 от 15.04.2009 г.

Литература

1. Толстой, Л.Н. Собр. соч. в 20-ти томах. – М., 1964. – Т. 16.

ОТ ФИЛОСОФИИ ОБЩЕЙ – К ФИЛОСОФИИ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ

А.Ю. Хворостов

Общая философия, как первооснова современных научных знаний, то есть классическая философия, как уже устоявшаяся научная и учебная дисциплина, имеет свое содержание, свою структуру, свою логику построения. Профессиональные же философии, а вернее – философии профессиональной деятельности (теоретической или эмпирической) как формирующиеся области научных взглядов (имеющие самостоятельное или прикладное значения), предполагают

определения не только особой сферы ее применения, но и самого содержания, а также соответствующей структуры.

В целом детерминирование философией мировоззренческих и методологических основ любой сферы эмпирики и научно-теоретических знаний не исключает, а скорее предполагает (с точки зрения диалектики) развитие и совершенствование самой философии. Одно из направлений такого развития, в свою очередь, детерминировано развитием самих наук, которые требуют не общего, а профессионального философского оснащения.

В те времена, когда научные знания лишь получали свое развитие и постепенно совершенствовались, было достаточно общепрофессиональных основ для любой области научных знаний. Однако уже в течение длительного времени, начиная с позитивизма О. Конта и Г. Спенсера и заканчивая современным неопозитивизмом (эмпириокритицизм, логический позитивизм и аналитическая философия), ощущается потребность в профессиональной философии, но не отказ от всеобъемлющей философской системы.

Хотя дифференциация философии началась еще со времен Аристотеля и Платона, то есть во времена античности, но это была дифференциация по областям теоретических знаний и эмпирической деятельности, а на физику (натурфилософию) и социальную философию.

К. Нортоп, обосновывая необходимость философии права, как одного из видов специальной (профессиональной) философии, в частности указывал: «В праве, как и во многом другом, единственным различием между лицом "без философии" и тем, кто разделяет определенную философию, является то, что последний знает, какова его философия, и поэтому способен лучше объяснить и обосновать предпосылки, из которых он исходит, констатируя факты на основе собственного опыта и давая им объяснения» [1, р. 6].

При этом, как представляется, специально-профессиональной может быть философия наук гуманитарного направления, а технические и естественные науки требуют философии не науки, а специалиста. Так, возможна философия филологии, политологии, социологии, но возможна философия математика, физика, химика и так далее.

Однако период первоначального накопления знаний при формировании профессиональных философий предполагает, как всегда, наличие определенных издержек.

В первую очередь, формирование специально-профессиональной философии осуществляется в отсутствие самих специалистов различных философских направлений профессиональной деятельности.

Во-вторых, не определено отношение и соотношение философских и профессиональных категорий и терминологий. Соотносимость категорий и терминологий может быть разрешена либо введением новых, специальных категорий и терминов, либо приданием философского смысла уже имеющейся терминологии профессиональной терминологии или установлением определенной взаимосвязи между философскими категориями и категориями профессиональной деятельности и осуществление перевода философской терминологии в терминологию профессиональной деятельности.

В-третьих, несмотря на уже имеющееся формирование философии профессиональной деятельности (в той или иной сфере) сами философии профессиональной деятельности как области научных знаний и как учебный предмет пока слабо структурированы.

Однако моделирование профессиональной философии может предполагать наличие разнообразия оснований, принципов и методов. Применение системных методов данного моделирования дает возможность выделить структуру отдельных систем, которые, в свою очередь, структурируются из отдельных элементов.

Основой данной структуры будет являться система критериев, в пределах которой все остальные системы с их структурными элементами будут определяться на основании гегелевского подхода к bipolarности категорий. Данное системное моделирование может быть, как представляется, применено не только в профессиональной философии, но и в общей, классической философии.

Таким образом, профессиональная философия является научной неизбежностью, требующей не только теоретических обобщений, но и философского осмысления и которая предпо-

лагает оснащенность терминологического аппарата, структурирование содержательной части и наиболее полный охват всех направлений научной мысли.

Литература

1. Nortop, K. Complexity of Legal and Ethical Experience. – Boston, 1959.

3.3. УНИВЕРСИТЕТСКАЯ И АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: СИНТЕЗ ПАРАДИГМ

ФИЛОСОФИЯ КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ЦЕННОСТЬ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

А.И. Зеленков

Появление образования как эффективной социальной технологии, способной сохранять и воспроизводить накопленный обществом духовный опыт, явилось одним из самых выдающихся достижений в истории человеческой культуры. «Образование обеспечивает поступательное развитие общества, культивируя классические образцы каждой важной ступени развития человечества...» [1, с. 198].

Уже на самых начальных этапах развития образовательных практик обнаруживает себя характерное для них противоречие, состоящее в том, что образование органично соединяет традиции и новации, нормы социального консерватизма и дух постоянного саморазвития личности. В разные исторические эпохи и в различных культурах это противоречие проявлялось существенно по-разному. Но наиболее глубинно оно выражалось в структурах философского знания, в тех категориальных моделях социального мира, которые всегда оставались прерогативой философской рефлексии. Уникальность философского сознания обнаруживала себя в том, что, как правило, оно органично соединяло в себе две важнейших теоретических интенции: 1) обобщение и интеграция накопленного человечеством социокультурного опыта, благодаря чему философия выступала духовной квинтэссенцией истории культуры; 2) установка на критическое и творческое переосмысление исторического опыта культуры и наличных форм социальной реальности. Реализация этой установки философского сознания позволяла философии предлагать и обосновывать такие идеи и ценности, которые нередко выполняли функции глубинных духовно-теоретических оснований программ и проектов будущего социального переустройства.

Одной из особенностей современной ситуации в преподавании философии в высшей школе, а также в образовательных программах постдипломного уровня, является то, что она характеризуется очевидным парадигмальным плюрализмом. И хотя принято уже достаточно много управленческих решений, призванных регламентировать существующую практику преподавания философии и организовать ее на принципах содержательного и методического единообразия, указанный плюрализм и постоянные дискуссии по этому поводу не теряют своей остроты. Такая ситуация в сфере философского образования не должна оцениваться негативно, как проявление своеобразной интеллектуальной аномалии. Скорее, наоборот, она вполне коррелирует с сущностной природой философии как уникальной формы духа и познания. Эту ее особенность подчеркивали многие классики философии. Так, согласно К. Ясперсу, вопрос о том, что есть философия, всегда вызывает споры и дискуссии. То, что, в отличие от образа какой-либо конкретной науки, тот или иной образ философии не находит единодушного признания, необходимо связано с самой ее природой [2, с. 224–225]. Перманентные дискуссии о предмете философии, и формах ее преподавания, приобретают особую актуальность и практическую направленность в связи с возможной перспективой вхождения Беларуси в Болонский процесс.

Как правило, большинство экспертов солидарно в том, что философия должна оставаться необходимым компонентом блока социально-гуманитарных дисциплин, поскольку она явля-

ется фундаментальной составляющей классического университетского образования. Однако пока остается немало вопросов, касающихся объема и содержания философских курсов, которые преподаются на разных уровнях высшего и постдипломного образования (специалист, магистр, аспирант). Нередко на всех этих уровнях философия представлена в формах прежних концептуальных идей и подходов, несущественно варьирующих основные содержательные компоненты курса марксистско-ленинской философии. Конечно, такая анахроничная практика едва ли может способствовать продуктивному решению существующих проблем в преподавании философии, и, по существу, лишает нас возможности учитывать в этом процессе, как широкий спектр идей классического философского наследия, так и влияние современных философских исследований. Программа конструктивного реформирования сложившейся практики философского образования в высшей школе должна органично сочетать принцип преемственности и установку на системно-инновационное использование информационных и методологических ресурсов современной философии. Но при этом необходимо со всей определенностью подчеркнуть, что любые попытки элиминировать философию как уникальную форму духовно-теоретического опыта, либо заменить ее какими-то иными типами социально-гуманитарного познания и образовательных практик неизбежно приведут к самым тяжелым и непредсказуемым последствиям.

Системно-инновационная методология, а также многолетний опыт преподавания философских дисциплин в Белорусском государственном университете позволили предложить и обосновать комплексную модель чтения философских курсов для студентов, магистрантов и аспирантов. Конечно, эта модель в значительной степени учитывает специфику Белорусского государственного университета как университета классического типа. В ней нашли отражение академические традиции преподавания дисциплин социально-гуманитарного цикла, которые базируются на научно-исследовательских разработках и соответствующем кадровом их обеспечении. Понятно, что принцип вариативности современного философского образования предполагает разработку профильных и адаптированных к специфике различных вузов схем и моделей преподавания курса философии. Формальный подход и избыточная регламентация в этом деле сегодня абсолютно контрпродуктивны. Но, разумеется, должны сохраняться инвариантными базовые мировоззренческие и методологические принципы, а также основные структурно-содержательные блоки философских курсов, обоснованные в государственном образовательном стандарте.

В предлагаемой модели, исходя из целей и задач университетского образования *на первом его уровне* в рамках базового курса «Философия» закладываются основы философско-мировоззренческой подготовки студента, и обеспечивается возможность освоения им мировой классической философской традиции в форме системно организованного знания.

На втором уровне, который может включать либо студентов-выпускников по программе «специалист», либо обучающихся по магистерским программам, предлагается курс «Философия в современном мире». Отличительной особенностью этого курса является его акцентированная направленность на проблематику и содержательные особенности современной философской мысли. Основная цель курса заключается в том, чтобы, опираясь на базовые знания по философии, которые уже имеются у студентов, познакомить их с наиболее значительными и актуальными идеями и концепциями современной философии.

Третий уровень философского образования должен быть ориентирован на задачи философско-методологического обеспечения научно-профессиональной деятельности аспирантов. Он предполагает чтение курса «Философия и методология науки», в котором основной акцент сделан на творческом осмыслении того сегмента философской проблематики, который имеет непосредственное отношение к вопросам логики, методологии, социологии науки и образования.

Такая комплексная модель преподавания философских курсов в рамках университетской образовательной программы позволяет вполне эффективно использовать новейшие технологии обучения, а также находить перспективные развязки по ряду дискуссионных вопросов, касающихся преподавания философии. К ним в первую очередь следует отнести:

- проблему оптимальной содержательной структуры курса философии, соединяющей в себе вопросы истории философии и систематической философии;
- проблему органичного сочленения в рамках университетского курса философии классического философского наследия и постклассических концепций и идей;
- отношение к курсу марксистско-ленинской философии (диамат, истмат), формы и методы ассимиляции марксистской философской традиции в современных курсах философии;
- возможности и границы использования в преподавании философии компьютерных и телекоммуникационных технологий, тестовых методик и современных дидактических приемов.

Несколько иная акцентация проблем и содержательно-методических новаций становится необходимой, когда речь заходит о профессиональном философском образовании, ориентированном на воспроизводство кадровой структуры академического философского сообщества. Среди множества этих проблем важно указать на необходимость разработки и внедрения в учебный процесс дифференцированных программ обучения. В рамках так называемой академической программы важно сохранить ориентацию на подготовку научно-педагогических кадров в целях воспроизводства профессиональной корпорации преподавателей философии и социально-гуманитарных наук в средней школе, средних специальных и высших учебных заведениях. Вторая программа должна быть сориентирована на подготовку специалистов в области экспертно-аналитической деятельности. Это направление призвано актуализировать практико-ориентированную стратегию современного гуманитарного образования. Оно предполагает содержательную и философско-методологическую подготовку специалистов-консультантов, способных осуществлять системный анализ нестандартных социальных ситуаций, а также экологических и социокультурных вызовов в развитии современного общества.

Еще одним важным направлением развития современного философского образования является разработка и содержательно-методическое обоснование различных магистерских программ по основным разделам философского знания. Причем они должны варьироваться не только по параметру их академической или практико-ориентированной направленности, но и по формам бюджетного, либо внебюджетного финансирования. Современный мировой опыт и те реформы образования, которые осуществляются в России, Украине и других странах СНГ убедительно свидетельствуют о том, что престиж и реальный уровень университета в значительной степени зависят от количества и качества магистерских и докторских образовательных программ.

Таким образом, присущая философии интенция всякий раз органично и конкретно сопрягать традиции культуры и социально-технологические новации, наделяют ее уникальным статусом и безусловной ценностью в современных системах образования и социализации личности.

Литература

1. Добренев, В.И. Общество и образование / В.И. Добренев, В.Я. Нечаев. – М., 2003.
2. Ясперс, К. Введение в философию // Путь в философию. Антология. – М., 2001.

О МОДЕРНИЗАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

О.П. Пунченко

Интеллектуальный горизонт духовной жизни человечества с началом становления теоретического знания обогатился таким фундаментальным феноменом в его структурной организации, как образование. Вряд ли в сфере духовного производства общества можно обнаружить сокровища, равные по своей значимости науке и образованию. Эти две взаимосвязанные сферы интеллектуальной собственности человечества раскрывают движение его пытливого ума в познании тайн природы и донесения их до сознания социума. Если наука отражает процесс по-

знания вглубь, то образование – вширь, постоянно увеличивая образовательную аудиторию, за счет как личностных, так и государственных интересов. Казалось бы по содержанию движения эти разнонаправленные, но по сущности же они глубоко диалектичны, взаимосвязаны. Единство этих интеллектуальных составляющих теоретического познания на разных этапах развития бытия социума имело свои особенности, которые, прежде всего, отражались в относительной самостоятельности образования через смену парадигм в его содержании и методологии трансляции знаний в сознание социума.

Современный этап их развития оказался, несмотря на видимое их единство, глубоко противоречивым по сущности. Эта противоречивость особенно раскрылась в ходе развертывания и движения объективного процесса глобализации всех сфер общественного бытия. Какие бы направления глобализации современного мира мы не анализировали, будь-то экономического, экологического, информатизационного характера и другие, все они отражают уровень знания и понимания развития этого направления, который и формируется образованием. Система образования – это альфа и омега разворачивающейся глобализации. Глобализация была подготовлена всем ходом построения индустриального общества и развернулась при формировании информационного общества. В теоретическом плане глобализация не могла возникнуть вне критического конструктивного осмысления и проектирования наукой и образованием всех сфер развития бытия социума.

Однако развернуть процесс глобализации смогли только те страны, которые в образовании увидели свою интеллектуальную силу, фундамент этого процесса. Глобализация предстала как объективный социальный процесс, содержанием которого является взаимосвязь и взаимозависимость национальных экономик, национальных систем образования, национальных политических устройств, национальных культур, а также процессов взаимодействия человека и окружающей среды. Глобализация – это не просто естественный процесс общественного развития отдельных стран, сменивший старую фазу межгосударственных и межнациональных отношений. Это прежде всего научно обоснованный процесс, в котором субъективное опирается на объективные факторы и возможности социальных преобразований конкретного общества. К этим факторам в первую очередь надо отнести: экономическую мощь государства; уровень сплочения народа вокруг разработанной и обоснованной идеологии, национальной идеи; политические устремления государства; психологические особенности нации и другие.

Проектирование процессов глобализации в сфере образования в европейском образовательном пространстве, позволило обосновать новую концепцию подготовки специалистов с учетом предъявляемых к нему требований и способного работать в любой европейской стране. Содружество этого континента отразило в Болонской конвенции свои позиции к развитию образования и его продукции – специалисту. Эту конвенцию подписали и ряд стран, образовавшихся на постсоветском пространстве после распада СССР. Но вот здесь и началось бурное развитие структурно-сущностных противоречий в образовании. Войдя в Болонскую систему подготовки специалистов, многие из этих стран оказались не готовы к такому процессу. Причинами здесь выступили низкий уровень технической оснащенности вузов и кафедр; отсутствие читальных залов для подготовки студентов к занятиям; низкое обеспечение научной и учебной литературой вузовских библиотек; низкая оплата преподавательского труда, что не позволяет эффективно использовать молодые таланты для омолаживания профессорско-преподавательского состава; в ряде случаев – низкая эффективность работы аспирантуры в подготовке национальной элиты; огромный отрыв в теории и практике подготовки специалистов от действительности. Возможности теоретической подготовки сводятся к минимуму, уровень практической подготовки – низкий. Студентам российских, украинских вузов не хватает практики, в то время как в Англии обучение состоит из нее на четверть, число часов на практику там составляет от 20 до 40 часов в неделю. Из-за слабой практической подготовки выпускников вузов с нежеланием берут на работу, и это будет продолжаться до тех пор, пока наше высшее образование не приблизится к реальной жизни. Все это требует общей модернизации высшего образования. Надо наконец-то определить статус магистра на производстве. Подписав Болонскую конвенцию, Украина очень медленно реализует ее требования. Если бакалавров готовят все ву-

зы, то процент подготовки магистров низок, а о подготовке докторов философии речи практически не идет.

Однако именно философская подготовка в структуре образования сегодня больше всего нуждается в модернизации. Это обусловлено рядом объективных и субъективных факторов. К объективным факторам модернизации философского образования можно отнести следующие:

– во-первых, глобализация не только в сфере образования, но и в других сферах деятельности социума потребовала специалиста, обладающего новой методологической и информационной культурой, способного анализировать социально-экономический и технический уровни развития общества и определить стратегии их дальнейшего движения; и это уже не просто специалист, это – ученый, двигательная сила общественного прогресса;

– во-вторых, становление в постнеклассической научно-технической рациональности новых научных дисциплин, требующих философского объяснения их сущности, места в классификации научного знания, ценностно-социальной значимости;

– в-третьих, осмысление новых методов, подходов и форм научного познания и широкое использование их не только в научно-теоретической, но и в практической деятельности (синергетического и информатологического подходов, системно-параметрического анализа и ряда других методов);

– в-четвертых, обоснование глобальных цивилизационных процессов и проектирование новых концептуальных установок формирования мировоззрения личности новой цивилизации.

К субъективным факторам модернизации образования в ряде стран постсоветского пространства можно отнести:

– во-первых, устранение складывающегося негативного отношения к общественным дисциплинам, в том числе и к философии, что выступает основой перекосов в структуре образовательной реальности. Например, постановлением министерства образования и науки Украины такие дисциплины как политология, социология, психология и ряд других отнесены к разряду факультативных;

– во-вторых, имеет место явная недооценка роли этих дисциплин в формировании философско-культурологического мировоззрения личности, процессов ее социализации, что, несомненно, тормозит процесс всестороннего развития будущего специалиста;

– в-третьих, не выполняется задача, возлагаемая на аспирантуру вузов по подготовке докторов философии. Философия и философские дисциплины изучаются крайне недостаточно. В аспирантуре в ряде технических вузов лекции и семинары по философии сняты.

В таких условиях складывается не противоречие, а парадокс: специалистам после аспирантуры и защиты присваивают ученую степень доктора философии, именно той науки, азами которой он не владеет ни в движении философской мысли в истории человечества; ни в теории познания; ни в методологии познания; ни в проблемах диалога Востока и Запада; не владеющих категориальным аппаратом научного познания; не обладающих научными знаниями о тех глобальных цивилизационных изменениях, грядущих в современной социальной картине человечества.

Таким образом, модернизация современного философского образования – это конкретные шаги европейского и национального образования по приведению процесса подготовки специалистов, магистров и докторов философии в соответствие с требованиями реальной жизни.

ФИЛОСОФИЯ В ВУЗЕ И АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Г.М. Никитин

Идея развития университетского образования в России возникла еще у Петра I в его беседах с выдающимся немецким философом и математиком Лейбницем.

Для классического университета всегда характерна «гуманитарная составляющая», так как это связано с принципом «универсальности» университетского образования. Классический

университет всегда реализовывал идею единства науки, рассматривая гуманитарные и естественные науки в их совокупности.

Немецкий философ Кант И. выделял два уровня существования философии как дисциплины – школярскую философию и философию академическую.

Современное общество является обществом «коммуникативным», поэтому, необходимо, чтобы современный человек мог «выстраивать» коммуникативные взаимоотношения с другими людьми.

Именно, философское образование помогает профессиональному росту человека в новой информационной (постиндустриальной) реальности.

На первый взгляд, обычно, кажется, что философы действуют так, как будто имеют дело с различными проблемами, которые почти не изменяются целыми столетиями.

В XX столетии довольно часто политические и социальные силы воздействовали на роль философии во многих странах Земного шара.

Преодоление национализма является одной из важных задач философии XXI века

Философия сегодня является основным средством достижения консенсуса в рамках глобального «полилога», развивающегося в непростых условиях разобщенности и «разорванности» человечества не только в мировом масштабе, но и в масштабах отдельной взятой нации.

С. Хантингтон в работе «Столкновение цивилизаций» рассмотрел глобальное противостояние народов и религий в XXI веке.

Поэтому, философия объединяет представителей разных этносов и разных религий.

Философия универсальна по своей сути, ведь именно из философии черпают свои рациональности другие дисциплины, как гуманитарные, так и естественные. Философия – это универсальный язык, с помощью которого возможно критическое преодоление различий в естественных языках, преодоление узконациональных и узкодисциплинарных подходов.

Философия способна находить в национальном общечеловеческое, выделять из национального значимые для всего человечества универсалии культуры и мышления.

Литература

1. Керимов, Т.Х. Неразрешимости. – М., 2007.
2. Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков / Под ред. Г.Л. Тульчинского, М.С. Уварова. – СПб., 2000.
3. Фукуяма, Ф. Сильное государство: Управление и мировой порядок в XXI веке. – М., 2006.

НОВЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ И ПРОБЛЕМЫ В ПРАКТИКЕ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ СОЦИОГУМАНИТАРНЫХ ДИСЦИПЛИН

О.С. Павлова

Наступившее тысячелетие привнесло множество изменений в образовательные стратегии высших учебных заведений. Безусловный информационно-коммуникационный прорыв, масштабная техническая модернизация учебного процесса делают высшее образование более доступным, компетентно приемлемым и востребованным обществом. Идет реформа высшего профессионального образования в России, в поисках путей реформирования вузов пребывает и Украина. Получает ли преподаватель социо-гуманитарных дисциплин новые возможности и с какими конкретными проблемами он сталкивается в практике преподавания?

По нашему мнению, в технократическую эпоху требует пересмотра классическая трактовка проблемы личностного начала в образовании. Важнейший вызов для педагога-философа, на который ему нужно отвечать уже сегодня, – это тенденция деперсонализации образовательного процесса. Технократические установки достаточно глубоко укоренились в общественном сознании, предельный случай, по нашему мнению, – отказ от ведущей роли педагога в процессе проведения централизованных вступительных экзаменов в вуз. Не исключено подобное вытес-

нение преподавателя и в самом образовательном процессе. Что может предложить преподаватель-философ в ответ на подмену своего творческого лекторского труда механическим составлением обучающих программ, тестов, электронных лекций-презентаций и т.д. Предварим возможные возражения: может ли быть процесс составления тестов творческим? Без сомнения – да, в своей преподавательской практике широко используются доступные информационно-коммуникационные методы обучения. В настоящий момент усиление роли технических средств обучения ведет к появлению тенденций деперсонализации в учебном процессе, которые проявляются через снижение воспитательного, морально-психологического, ценностного воздействия преподавателя на обучающихся. Преувеличение степени значимости партнерских отношений «студент-преподаватель», незыблемый и подчас гипертрофированный примат свободы личности учащегося (отсутствие контроля за дисциплиной посещения учебных занятий, отказ от подготовки домашнего задания и т.д.) ведет к разрушению традиционно сложившейся вузовской системы иерархии наставничества, и как следствие, снижение ответственности педагога-философа за воспитание творчески активной личности с целевой гражданской позицией. Увы, в Украине наблюдается такая тенденция – внедрение Болонской системы образования и пропагандирование принципов «гуманистически ориентированного образования» сосредоточено, порой, лишь на самоустранении преподавателя от тех трудностей, с которыми он сталкивается именно в воспитательной части образовательного процесса. Если для преподавателя-технаря сокращение воспитательной составляющей возможно, то, по нашему мнению, для преподавателя социо-гуманитарных дисциплин категорически недопустимо.

На наш взгляд, в преподавании курса социогуманитарных дисциплин (к примеру, философии, культурологии, истории украинской культуры и т.д.) важно ориентироваться на духовное воспитание и развитие личности, а не на схематичное перечисление интересных философских фактов, описания особенностей различных культур и традиций многочисленных народов. Полагаем, что образование без воспитания – это поверхностный не долговечный подход. Надеяться на то, что молодые люди, услышав различные трактовки и интерпретации культурно-исторических событий самостоятельно все поймут, означает одно: оправдать свою методологическую безграмотность. Аристотель в свое время подчеркивал, что добродетель изучают не для того, чтобы знать, что это такое, а для того, чтобы быть добродетельным. Только четкая ценностная ориентация в преподнесении философско-культурологического материала позволяет преподавателю подняться до уровня воспитателя. Студентам нужно акцентировать внимание на значимости данных дисциплин для оформления украинской самоидентификации и укрепления национальной ментальности, из этого исходить в подборе тем курса. К примеру, именно культурология способствует осознанию национально-этнической самобытности культуры народов мира, роли культуры в межнациональных и международных отношениях; помогает нам обратиться к самобытному прошлому наших предков, углубить знание истории, возможно предусмотреть и избежать ошибок в развитии настоящего; позволяет раскрыть единство и целостность мировой цивилизации, состоящей из множества уникальных культур народов мира и понять место и роль отечественной украинской культурной традиции в этом многообразии; учит нас считаться с плюрализмом мнений и ценностей, воспитывая толерантность, мультикультурализм, развивая в себе такие черты, как интеллигентность, доброжелательность, гуманность, милосердие, благородство, добропорядочность и долготерпимость. Ведь воспитание высших духовных качеств требует более длительной и кропотливой работы как педагога, так и напряжения души слушателя, увы, негативные качества, как сорняки в поле, могут высеваться и прорасти самостоятельно, забывая ростки добра. В этой связи в учебном процессе важно сочетать теоретические аспекты культурологии с иллюстрацией конкретными примерами из истории украинской, западноевропейской, русской и других культур. Таким образом, данная дисциплина имеет особую значимость в связи с тем, что только создание атмосферы уважения к культуре различных народов, стремление к взаимопониманию и сотрудничеству способствует утверждению гуманизма в отношениях между людьми, развивает чувство взаимной ответственности за исторические судьбы не только народов, но и мировой культуры, и главное, помогает понять и полюбить культуру своих предков – щуров и пращуров.

Именно культура включает в себя ценности всего созданного человечеством. Сейчас в момент осознания кризиса европейской культуры и обращения к этническим ценностям, при навязывании однополярной модели массовой культуры, как никогда остро встает вопрос о развитии новой модели глобализирующейся мировой культуры, которая должна включить в себя этно-национальные образцы и, главное для нас – ценности украинской культуры. Высоко духовные качества требуют целенаправленного действия и особого подхода. В педагогике даже используется термин – «привитие качеств» – суть действия чувствуется как мягкость, ненасилие, постепенность, действие с большой терпимостью и огромной любовью. К таким качествам, требующим постоянства, целенаправленности в воспитательном действии, относится и патриотизм. В советской педагогико-воспитательной стратегии усиленно прививался преимущественно военный патриотизм, для этого использовались образы героев революционного, военного периодов, даже строительство нового общества – коммунизма – уподоблялось битве народов за светлое будущее! В культуре XXI столетия чувствуется усталость от гипертрофии силовых образов, от роста конфликтности, протестности, агрессивности, взамен подобных чувств востребованными становятся коммуникативность, взаимодополнительность, толерантность, то есть действия педагога должны быть направлены, по моему мнению, не на стимулирование и формирование гражданско-патриотического воспитания, а более приемлемого и органичного ныне *нравственно-патриотического мировосприятия* (я предусмотрительно не использовала термин «мировоззрение», поскольку в нем тоже укоренена некоторая степень дистанцированности от внешнего мира, превосходства над окружающим, а это и формирует внутреннее чувство незащищенности, и, как следствие, боязни и агрессивности к миру), тем более это соответствует реалиям традиционно полиэтничной и плюралистичной Украины.

Исходя из личной убежденности и опыта, могу сделать вывод о том, что проблема качества подготовки специалистов в системе высшего образования должна решаться на основе продуманного соотношения и сбалансированного учета количества специальных и общегуманитарных дисциплин в учебных программах, с учетом возможностей использования компьютерных технологий. Поскольку гигантский багаж знаний, накопленный социогуманитарными дисциплинами, позволяет систематизировать, упорядочить представления об окружающем мире и месте человека в нем, позволяет развивать у студентов этическое и эстетическое мировидение. То при этом роль педагога-гуманитария не снижается, он не отстраняется от учебно-воспитательного процесса, а активизирует его, задает духовный вектор познания. Творческое преподавание социогуманитарных дисциплин обладает огромным новационным потенциалом, который способствует формированию у студентов уверенной жизненной позиции и нравственно-ориентированных идеалов и ценностей.

ФИЛОСОФИЯ В УНИВЕРСИТЕТЕ: О ВОЗМОЖНОСТЯХ ИЗУЧЕНИЯ

А.Ю. Дудчик

В последнее время в белорусском интеллектуальном пространстве идет обсуждение возможных стратегий и методологий изучения философской традиции, предполагающее как использование традиционного историко-философского инструментария, так и поиск иных, дополнительных, а порой и претендующих на альтернативность по отношению к нему методологических средств (здесь можно вспомнить об интересе к «истории идей», «интеллектуальной истории» и др.).

Одной из особенностей белорусской интеллектуальной традиции является определенная дисциплинарная размытость объекта изучения, когда то или иное философское содержание в силу определенных объективных обстоятельств выражалось в не всегда философской форме (в форме литературы, идеологии, публицистики и т.д.). Осмысление этой предметной области с использованием адекватного интеллектуального инструментария, несомненно, является важной задачей. С другой стороны, в советский и постсоветский период белорусская философия оказы-

вается достаточно тесно связанной с образовательными практиками и образовательными институтами, что, естественно, наложило на нее определенный отпечаток. На наш взгляд, изучение философии в ее связи с университетскими (и, шире – образовательными практиками) практиками могло бы стать еще одним достаточно перспективным и интересным направлением исследования. Тем более, что примеры подобных исследований в западной философской традиции существуют и к их опыту (естественно, критически и с учетом специфики белорусских условий) вполне можно обращаться.

Изучение особенностей функционирования философии в университетской системе предполагает комплексный подход, в котором возможно использование методов истории идей, интеллектуальной истории, социальной истории интеллектуалов, университетоведения и т.д. Хотя исследования в области истории философии в ее связи с образовательной системой достаточно широко представлены во французский (П. Бурдьё, К. Шарль, Л. Пэнто) и американской (Р. Коллинз, Ф. Рингер) исследовательских традициях, возможно, имело бы смысл обратиться, прежде всего, к немецкой исследовательской традиции (в которой философия тоже достаточно долго и прочно была связана с университетским образованием). В качестве одного из примеров можно упомянуть немецкого исследователя У. Шнайдера (см [1] [2]), который достаточно подробно изучает особенности преподавания философии в немецких университетах XIX в., социальное положение преподавателей, содержание учебных дисциплин и тематика исследовательских работ, способы легитимации изучения и занятия философией и т.д.

Следует отметить, что изучение университетской философии может предполагать определенную деперсонализацию исследовательского подхода, что будет проявляться в интересе к «объективным» и типичным, повторяющимся структурам философского знания, при определенном абстрагировании от личностей их конкретных носителей.

Попробуем кратко обозначить основные предметные области возможного исследования. Это, прежде всего, учебники, учебные пособия, учебные программы по философским дисциплинам, составляющие достаточно большую часть издаваемой философской литературы.

Достаточно важным является и изучение истории философских дисциплин. Здесь можно обратить внимание на, по меньшей мере, два аспекта: трансформация советского канона и рецепция существующих на Западе дисциплин философского цикла. Кроме того, интересно посмотреть за возникновением новых дисциплин и разными вариантами их понимания (наиболее яркий пример – появление культурологии вначале в качестве учебной, а далее – научно-исследовательской дисциплины, при достаточно больших различиях в вариантах интерпретации как дисциплинарного статуса, так и содержания, методологии и т.д.). Отдельно следует рассмотреть соотношение философии с возникшими в постсоветский период дисциплинами (например, уже упоминавшаяся культурология или политология) с точки зрения их включения / исключения из собственно философского поля, как на уровне проблематики, так и институционально (проблема принадлежности к кафедрам или факультетам философии).

Проблему рецепции можно поставить и более широко: восприятие каких дисциплин, концепций, школ, персоналий, методов, понятий осуществляется в тех или иных философских курсах и дисциплинах. Важным здесь будет изучение особенностей функционирования коллективного и индивидуального восприятия, принимающего, или, напротив, исключающего то или иное предметное содержание или корректирующее его форму.

Подведем краткие итоги. Изучение философии в ее связи с образовательной системой предполагает комплексное междисциплинарное исследование, с возможной ориентацией на имеющиеся зарубежные аналоги, а в дальнейшем – и проведение совместных компаративных исследований. Подобные исследования помогут не только лучше понять особенности развития белорусской философии XX-XXI вв., но и будут способствовать лучшему пониманию социальных условий создания и функционирования философского знания сегодня.

Литература

1. Schneider, U.J. Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19 Jahrhundert. – Hamburg, 1999.

ТРАНСФОРМАЦИЯ СТАТУСА ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННОМ УНИВЕРСИТЕТСКОМ ОБРАЗОВАНИИ

А.А. Тесля

Современное положение философии в системе высшего образования может быть охарактеризовано как глубоко-кризисное, причем данная ситуация является характерной и для всей группы фундаментальных гуманитарных дисциплин в целом. Чтобы ответить на вопрос о причинах кризиса, необходимо, по нашему мнению, обратиться к историческому рассмотрению вопроса – а именно, понять, каким образом и благодаря чему философия в прошлом получила свой университетский статус и какие перемены в современном образовании действуют в направлении его снижения.

Традиционная университетская структура, сформировавшаяся в эпоху высокого средневековья, отводила философии сравнительно скромное место – философский факультет, именованный также факультетом свободных искусств (*artes liberales*) был подготовительной ступенью перед обучением на одном из трех старших факультетов (права, медицины, теологи). Согласно П. Адо, на данный период приходится трансформация философии, ее превращение в знакомую нам дисциплину [1]. Если античное понимание философии неотъемлемым компонентом предполагает некие «практики *себя*», выражается в конкретных «способах проживания жизни», то в средние века «практики жизни» связываются с христианским учением и, следовательно, на долю философии в отличие от богословия остается разработка понятийного аппарата, исключительно теоретическая деятельность (т.е. разработка инструментария, который в дальнейшем используется в высших, богословских исследованиях). Напротив, в классическом университете философский факультет занимает центральное положение – именно вокруг него должно формироваться университетское пространство знания, он должен задавать цели и смысл любой другой дисциплины и именно философия легитимирует возможность и место любого другого знания. Если модерный доклассический университет (Галле, Геттинген) освобождает философский факультет от положения подготовительного, ставя его вровень с тремя другими, то классический университет придает философии значение смыслового центра (сохраняя достигнутое ранее административную самостоятельность прочих факультетов).

Собственно, новый статус философии и позволяет университетам пережить кризис рубежа XVIII–XIX вв. и вновь завоевать статус парадигмального института высшего образования [2, гл. 2]. Однако значение философии возрастает не только в рамках университетов – и замыкаться в пределы университетской истории было бы неверно: одновременно расширяется и специализируется преподавание философии в специальных учебных заведениях (в частности, философия становится основополагающей дисциплиной в *École normale supérieure*). Объяснение этому, на наш взгляд, кроется в функциях, присущих философии в XIX веке. Если для предшествующей эпохи фундаментальным интегративным знанием выступала теология, то с XVII века эту роль все в большей мере начинает выполнять философия. В конце XVIII – начале XIX века именно философия становится знанием, способным предложить некий целостный способ восприятия мира и, одновременно, обосновать конкретные жизненные и социальные практики. Фактически подобная перемена статуса приходится на эпоху Просвещения – однако закрепление в дисциплинарном пространстве, по логике последнего, происходит с существенным запозданием и одновременно с первыми сомнениями в обоснованности приобретенного статуса, звучащими, напр., если обращаться к именам-символам, со стороны Конта, Кьеркегора и Маркса. В своем новом статусе философия оборачивается светским аналогом теологии – на смену сакральному знанию приходит система научного знания и философия осмысливается как «наука наук». Если научное знание понимается как синоним всякого достоверного знания, то философия одновременно мыслится и как итог и как основание данного знания. Ее функция в

рамках университетского образования: сформировать целостное мировоззрение элит, дать однозначные мировоззренческие установки, в ситуации распада традиционных моральных ценностей и средств их легитимации предложить рациональную мораль. В функциональном плане философия одновременно расценивается и как угроза религиозному знанию, противопоставляемая ему, и как попытка фундировать его (в условиях утраты собственных оснований). Апеллирующая к авторитету научного знания, философия представляется как возможность либо вывести религиозные догматы из разума, либо на основании научного разума доказать возможность, непротиворазумность религии. Диапазон концепций такого рода весьма широк: от минималистской философии религии Канта до «философии откровения» Шеллинга. По существу, всякий трансценденталистский вариант философствования может быть проинтерпретирован подобным образом – для нас же в данном контексте важно, что потребность в данного рода интерпретациях актуализируется для университетской философии в XIX веке. Если ранее речь идет о том, чтобы продемонстрировать непротиворечие конечных выводов философии религии, то теперь уже философия обосновывает возможность, разумность (или во всяком случае – непротиворазумность) религии: статус сторон переменялся и, в соответствии с этим, изменились и направления интерпретации.

По мере секуляризации европейской культуры, философия все в большей степени принимает на себя функции, ранее свойственные теологии. Следует отметить, что как теология, так и философия ориентирована на элиты – она должна формировать идеологию и фундировать ее основные положения, она одновременно и порождает идеологические модели, и самая выступает их проводником. Однако уже на рубеже XIX и XX веков положение университета начинает довольно быстро изменяться – на смену прежней, элитарной модели приходит модель широкого образования. В XX веке высшее образование постепенно охватывает все более широкий круг лиц – и, одновременно, устойчиво растет число дисциплин и специальностей, требующих подготовки в рамках высшей школы. Тем самым разрушается структура классического университета – все большее число учебных заведений, даже сохраняющих формально наименование «университетов», оказываются построены по предметному принципу, ориентированы в подготовке студентов не на научную деятельность, но на обучение неким отдельным видам практики и по успешности во внеуниверситетской деятельности измеряющим качество университетского образования. Все в меньшей степени дисциплинарное пространство университетов предполагает сущностное единство дисциплин и их актуальное взаимодействие со смысловым стержнем, олицетворяемым философией. Выиграв в противостоянии со специальными высшими учебными заведениями в начале XIX века, университет к середине XX века в большинстве случаев сам становится конгломератом подобных заведений, административно подчиненных единому управлению.

Классический университет, структурируемый посредством философии, призванной формировать этос правящей элиты (в виде национального или имперского сознания, объединяющих этических и социальных стандартов и т.п.), исчезает – и на смену ему приходит аморфное пространство специализации [3]. Инерция интегрирующего знания, практики управления через идеологию и формирования элит и субэлит, идеологически индоктринированных, обладают достаточной жизненностью, чтобы философия сохраняла свой привилегированный статус вплоть до последних десятилетий XX века. Однако постепенно, по мере трансформации практик власти, философия и весь цикл гуманитарного знания, лишается прежних притязаний на власть: традиционные риторики «незаинтересованного исследования», «непрактичности» и т.п. утрачивают свою легитимирующую силу, поскольку теперь риторика власти есть риторика эффективности, демонстрации практического результата. Идеологическая функция философии также ставится под сомнение, поскольку в ситуации позднего модерна идеология возможна в отсутствие некоего «метатекста» (на написание которого претендует философия). Тем самым оказывается, что философии больше нечем подтвердить свое особенное положение – система университетского знания более не нуждается в ней, или, точнее, нуждается не более чем в любой другой конкретной дисциплине. Разумеется, кризис университетского статуса философии переживается представителями данной дисциплины весьма болезненно. Учитывая вышеизло-

женное, нам представляется, что первенствующий статус философского знания – весьма недолгий по историческим меркам эпизод и его утрата есть закономерное следствие изменения функций как университетского образования, так и общих структур властвования.

Исследование выполнено в рамках федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. Тема: «Исследование шансов и рисков социально-политической модернизации на Дальнем Востоке». Шифр 2010–1.2.1–102–016.

Литература

1. Адо, П. Духовные упражнения и античная философия / пер. с фр. – СПб., 2005.
2. Андреев, А.Ю. Российские университеты XVIII – первой половины XIX века в контексте университетской истории Европы. – М., 2009.
3. Ридингс, Б. Университет в руинах / пер. с англ. – М., 2010.

ФИЛОСОФИЯ: НА ПОЛЬЗУ ИЛИ ВО ВРЕД (ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ)

О.А. Блинова

В комплексе образовательной программы в ВУЗах Российской Федерации философия является обязательным предметом, входя в состав так называемого федерального компонента. В силу этого все студенты второго курса ВУЗа, а на некоторых специальностях и первого, обязаны посещать занятия по философии независимо от того прикладная у них специальность или теоретическая, гуманитарная или техническая, есть у них к этому способности или нет, хотят они этого или нет.

В 99% случаев преподаватель, входя в аудиторию, сталкивается с негативным отношением студентов к своему предмету еще до того как произнесет первые вводные предложения. Каждый раз преподавателю приходится убеждать студентов в необходимости и полезности для них философии, бороться с так называемой «нехорошей славой» философии среди студентов.

Самое распространенное мнение, которое можно услышать о философии от студента, это: «Я ничего не понимаю». Другими словами, еще до начала изучения философии у студента присутствует негативное мнение о ней и именно с таким отношением негативной предвзятости он приступает к изучению философии. В результате работа преподавателя заключается не только в непосредственном ознакомлении студентов с традицией философской мысли, но еще и в преодолении сопротивления студентов. Занимаясь преподаванием философии (в Уральском гос. пед. университете), я попыталась выявить возможные причины, по которым философия так нелюбима студентами:

1. Во-первых, возраст. 18–19 лет – возраст, когда нет достаточного жизненного опыта, отсутствует абстрактное и критическое мышление, а также способность рефлексировать. Кроме этого, современное общество потребления, нацеленное на формирование утилитарно-ориентированный тип личности, ведет к снижению уровня интеллекта, так как ценностью обретают практические навыки и умения, а не универсальные знания. В результате, студент просто не готов к рассмотрению и исследованию сложных умозрительных вопросов.

2. Во-вторых, студенты вынуждены изучать философию в принудительном порядке. Обучение по любой специальности на сегодняшний день состоит из двух составляющих: федерального компонента, то есть, обязательной части, и регионального компонента, так называемой выборной части, но выбирается она не студентами, а руководителями факультета, института. В современной российской системе образования нет практики выборных курсов, когда студент сам выбирает набор предметов, которые он хотел бы изучать. Иными словами, студент вынужден изучать ту программу, которая составлена для его специальности.

3. В-третьих, отсутствие мотивации. Зачем студенты изучают философию? Слишком малое количество студентов нацелено пусть не на изучение, но хотя бы на ознакомление с фило-

софией. И еще меньше представляют себе, для чего философия им преподается. Никто не рассказывает, не объясняет студентам смысл и назначение преподаваемых им курсов. Эта задача перекладывается на плечи преподавателя того или иного предмета непосредственно в процессе обучения.

4. В-четвертых, неправильное изложение философского знания. В качестве таких неправильных моментов можно выделить:

– в курсе философии преподается, как правило, история философии, а не систематический курс, где обнаруживаются смыслы – и целенаправленные проблемы бытия, предполагаемые пути и эволюция взглядов на их решения;

– философия преподается однообразно, то есть, на всех специальностях единый, унифицированный курс философии и никаких акцентов в соответствии со специализацией. Другими словами, изучая курс философии, студент не знает, чем именно ему в его дальнейшей деятельности могут пригодиться полученные знания.

5. В-пятых, курс философии отдален от практической повседневной жизни студентов. Современное информационное общество характеризуется высокой скоростью протекаемых процессов и их смены. То, что имело ценность и значение вчера, может оказаться совершенно неважным сегодня. В связи с этим, многие философские системы выглядят безнадежно устаревшими, чересчур отдаленными и возвышенными.

Есть ли у преподавателя какая-либо возможность преодолеть негативизм относительно философии:

1. Во-первых, изменить способ преподавания философии. На мой взгляд, философия должна преимущественно преподаваться как систематический курс, где четко сформулирована проблематика, имеющая значение не только для науки прошлого, но и настоящего, а решения коренных мировоззренческих вопросов представлены в культурно-историческом контексте.

2. Во-вторых, необходимо приблизить философию к реальной жизни. Современный студент – с одной стороны, гражданин информационного общества, где происходит постоянный обмен информацией, где нет ничего постоянного и неизменного, а с другой – общества потребления, нацеленного на утилитарное отношение к окружающим вещам и процессам. И философия должна им соответствовать.

Возможно, кто-то возразит, что нельзя низводить философию до утилитарного, потребительского уровня. Но существует академическая философия, философия, которой занимаются исследователи, ученые, которая направлена на решение коренных мировоззренческих вопросов. Пусть она и будет возвышенной и умозрительной. Философия, преподаваемая студентам, должна быть максимально им близка и понятна, она должна заинтересовывать и захватывать студентов своей проблематикой и ее современностью.

3. В-третьих, 18–19 лет – слишком рано для философии. И прав был М.К. Мамардашвили, утверждавший, что философия не является системой знания, что это личное переживание, что ее нужно постигать путем непосредственного общения с философом.

В системе ВУЗовского образования философия, на мой взгляд, должна преподаваться на старших курсах, дабы помочь сформировать мышление, научиться четко, аргументировано и логически непротиворечиво выражать свои мысли, анализировать и обобщать результаты. Хотелось бы надеяться, что, изменив отношение к преподаванию философии, мы добьемся иного отношения к ней со стороны студентов. В идеале хотелось бы надеяться на появление интереса к философии как к основополагающей науке. С точки зрения реалий ВУЗовской жизни – попытаться преодолеть предвзятое негативное отношение к философии, поскольку философия, как говорит В.А. Лекторский, всегда была «высшей формой авторефлексии культуры, то есть предельных оснований познания». Именно поэтому важно не просто рассказать студентам философскую традицию, но и заинтересовать их предметом и проблематикой философского знания, помочь обнаружить его современность.

Литература

1. Мамардашвили, М.К. Как я понимаю философию. – М., 1994 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.philosophy.ru/library/mmk/kak_pon.html. – Дата доступа: 01.03.2011.
2. Философия в современной культуре: новые перспективы (материалы «круглого стола») // Вопросы философии, 2004. – № 4 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: logic.ru/ru/node/405. – Дата доступа: 01.03.2011.

НУЖНО ЛИ СТУДЕНТУ ИЗУЧАТЬ ФИЛОСОФИЮ?

В.И. Наумова

Философия – важнейший общеобразовательный предмет, и в принципе, нигде в мире это не подвергается сомнению. В этом смысле курс основ философии предполагает формирование самых общих представлений о философии и ее истории. Это то необходимое, что должен знать каждый культурный человек. Много лет работая преподавателем в вузе технического профиля и занимаясь именно философией и иными философскими дисциплинами, невольно и сам периодически задаешься вопросом – а нужна ли современному студенту философия? Может быть, стоит забыть о том, что говорили древние: жизнь и так быстротечна, не стоит забивать нашей молодежи голову «сказаниями старины глубокой»...

Для того, чтобы разобраться самой в этом вопросе, а также и для того, чтобы частично понять, с каким контингентом студентов придется работать в семестре, я уже в течение ряда лет предлагаю своим студентам написать небольшое эссе на тему: что я понимаю под философией и надо ли ее изучать в ВУЗе. В последующем, после прочтения курса по философии, мы вновь частично возвращаемся к этой теме и уже в рамках беседы на общих практических занятиях пытаемся выяснить, так для чего же нужна философия и что она дает, если дает, конкретно данному студенту. Сохранив работы своих студентов ряда последних лет, я хотела бы поделиться некоторыми заметками и рассуждениями на эту тему.

Вот некоторые из них: «Философию не понимают 99% студентов. Даже отличники, которые привыкли зубрить то, в чем не могут разобраться. Я считаю, что ее нужно было бы исключить из числа обязательных, ведь из-за этого предмета порой невозможно удачно завершить сессию студенту, который справляется с профильными предметами. Философию можно подавать как дополнительный предмет для тех, кому она действительно интересна». «Философия в высшем учебном заведении важна, потому что учит думать и говорить, спорить, размышлять». «Мне всегда была интересна философия, она была моей любимой дисциплиной, но я считаю, что в вузе она ни к чему, если только профиль не философский или какой-то социологический». «Если сегодня нам не нужна философия, завтра – история, послезавтра, как уже кое-где в Европе, объединим биологию, химию и физику в один предмет под названием "наука" и будем изучать его факультативно. А четвертого дня придем на завод, на фабрику, в офис, а там даже полы вымыть некому – кругом одни дауны. Как дальше-то жить будем, в век nano технологий?», «Мне философия совершенно не нужна, я буду техником гайки на машинах закручивать, и что мне там даст эта ваша философия?»

А вот некоторые высказывания студентов после изучения небольшого курса философии. «Философия расширяет границы науки, именно она ставит проблемы, которые затем решаются частными науками. Кроме того, философия разрабатывала и продолжает разрабатывать универсальные методы познания, которые затем используются в различных разделах науки». «Нужна, и обязательно! Другое дело, как философия должна преподаваться и в каком объеме. Мне кажется, что необходимо усилить практическую часть философии, учить студентов, как можно применить законы философии в разных разделах знания. Каждый студент на примерах должен понять, как эти законы действуют в его жизни в той сфере деятельности, которой он будет заниматься. Чтобы философия перестала быть абстракцией». «Философия – это "естественная склонность души" (Кант). Рано или поздно к ней приходит каждый человек, задумываясь над

важными жизненными проблемами. Поэтому все, что дает институтская философия, оцениваешь лишь со временем».

Я привела лишь несколько мнений студентов, но и они показывают, что проблема преподавания философии, а с ней и других общеобразовательных дисциплин достаточно серьезна.

И тут, в первую очередь, хотелось бы коснуться вот какого вопроса – общий уровень образованности тех абитуриентов, которые и становятся счастливыми студентами. Если еще 20–30 лет назад лишь небольшое количество учащихся – самые лучшие, имевшие не только хорошую подготовку по остальным предметам, но и богатую общую культуру, – могли надеяться на поступление в высшие учебные заведения, то сегодня число студентов многократно увеличилось. При этом они происходят из разной социальной среды, имеют различную подготовку, различные интересы и ориентации. Возможности же получения платного образования совсем снизили так называемый престиж высшей школы. По данным Министерства образования Республики Беларусь, в 2010 г. общее количество выпускников вузов составило более 70 тысяч, это примерно на 20 тысяч человек больше, чем в 2004 году, а всего в вузах на сегодняшний день обучается более 430 тысяч человек. Это составляет 454 человека на десять тысяч населения, что является одним из самых высоких показателей в Европе и мире. Конечно, хорошо, что постепенно высшее образование становится практически таким же обязательным, как и среднее, но при этом в высшей школе, в частности, в рамках преподавания философских дисциплин, встает ряд серьезных проблем, и одной из самых важных является именно тот уровень общей подготовки будущего студента.

Всем известно, что нам приходится давать студенту в вузе то, что он недополучил в школе. Из-за этого учебные планы вузов перегружены, большая часть времени затрачивается на общеобразовательные дисциплины. А в большинстве европейских стран курс общей философии изучается в старших классах гимназий и колледжей, и студенты уже изначально знают те азы философии, которые нам приходится давать в вузе, да еще в рамках очень сжатой и несовершенной программы.

Естественно, в такой ситуации ничего, кроме отвращения к философии, у студента и не может возникнуть. А ведь еще Кант ввел различие двух уровней философии, выполняющих разные задачи. Первый он обозначил как школярскую философию, знакомиться с которой следует на ранних стадиях обучения, в школах, гимназиях и лицеях, иначе говоря, в рамках среднего школьного образования. Сами эти знания учат людей не философии как таковой, а лишь тому, что понимали под философией другие люди. Таким путем человек философствовать не научится, но положительное знание о предмете он получить может. Второй уровень философии, по Канту, – это философия как особая наука о достижениях человеческого разума, которая выявляет значение для человека всех других видов знания. Здесь она выступает как философская мудрость. Кант формулирует основные вопросы, на которые должна отвечать философия: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться? Что такое человек? Это высший уровень философии, который должен преподаваться на философских факультетах университетов.

Но между школярским и высшим уровнем обучения философии находится еще один уровень – общеуниверситетский, который должен быть характерен для нефилософских факультетов университетов. Он гораздо объемнее и глубже первого уровня, и в специализированных вузах программа по философии должна быть составлена таким образом, чтобы соответствовать профилю представленных факультетов, тем самым демонстрируя связь философии с фундаментальными науками и практической деятельностью, которой студенты в последующем, по окончании вуза будут заниматься. Конечно, проблемы данной тематики сложно раскрыть в таком небольшом объеме. Думается, что Министерству образования Республики Беларусь следует серьезно задуматься, каким мы хотим видеть наше молодое поколение.

Помнится, во времена моего студенчества, нам было, мягко говоря, несколько странно, когда иностранный студент не мог, скажем, назвать столиц основных государств Европы, или даже столицу своего государства. Сегодня наши студенты, в основной своей массе, находятся практически на том же уровне познания, а может даже и более низком, особенно по истории,

философии, этике и другим нужным гуманитарным дисциплинам, а, между тем, само название, «университет», говорит о том, что студент должен быть, не только обучен по специальности, но и всесторонне хорошо образован. В противном случае мы приходим к тому, что за не знанием философии и других общеобразовательных дисциплин, нам скоро не нужна будет и математика и другие науки. Зачем, если сейчас есть мировая сеть, которая может дать ответ практически на любой вопрос. Зачем учить язык, зачем писать? До чего мы тогда дойдем?..

СТАНЕТ ЛИ ФИЛОСОФИЯ В ВУЗЕ ДЛЯ СТУДЕНТОВ «ЛЮБОВЬЮ К МУДРОСТИ»

В.И. Огородник, И.С. Огородник

Проблема взаимодействия академической и вузовской философии всегда была актуальной, особенно для вузовской философии. Ведь цель и задачи академической и вузовской философии общие – исследование и формирование новых мировоззренческих парадигм. Проблема формирования новых мировоззренческих парадигм стала особенно актуальной в эпоху глобализации, когда стремительно меняющийся мир буквально требует нового мировоззрения для своего выживания.

Однако частные задачи академической и вузовской философии весьма различаются, что, кстати, определяет и специфику подхода к предмету философии и самой философии. Для академической философии философия – это, в первую очередь, наука, работающая с предельными основаниями трех универсальных сфер бытия и познания их человеком: онтология, гносеология и философская антропология. Для вузовской философии – это предмет преподавания одной из учебных дисциплин вуза, правда, заметим, весьма специфический предмет.

Специфика философии как учебного предмета проявляется, в первую очередь, в том, что в философии не может быть, по определению, единой верной и правильной точки зрения (за исключением, разумеется, философии марксизма, которая была объявлена в бывшем СССР единственно правильным и верным учением, став официальной идеологией советского общества). Философские системы и учения могут иметь общие идеи, пересекаться в части каких-то концепций, теорий, но они никогда не включаются одна в одну как частный случай (часть) более общей теории. Так, например, механика Ньютона – частный случай квантовой механики и вывести и объяснить механику Ньютона из квантовой механики возможно, но не наоборот. А из философской системы Гегеля философская система Н. Бердяева не вытекает и не объясняется. Это две совершенно разные, но равноправные и независимо друг от друга существующие философские системы, как, впрочем, и все остальные философские системы. И ставить вопрос какая из них более верная (истинная) не только не корректно, но бессмысленно и глупо.

Специфика учебной дисциплины «философия» порождает как минимум две проблемы: проблему кадрового состава преподавателей философии и учебных программ, в соответствии с которыми ведется преподавание философии.

Первая проблема порождена весьма тревожной тенденцией, когда к преподаванию философии в вузе привлекаются люди, не имеющие специального базового образования. Сейчас вообще стало «модным» получать ученую степень именно по философии, не имея базового образования. В лучшем случае это может свидетельствовать о знании и понимании одной очень узкой, пусть даже очень важной и актуальной, проблемы в философии. И, опять же в лучшем случае, можно говорить о научных, исследовательских способностях данного соискателя. Но это не формирует системных знаний, системного видения и понимания философии и философских проблем. Мы полностью согласны с остроумным замечанием В.В. Миронова: «Как известно, можно окончить 10 философских факультетов и не стать философом, и наоборот... Преподаватель философии – это некая профессия, сопряженная с известными знаниями философских систем. Философ – это призвание.» [1, с. 23]. К сожалению очень часто люди, не имеющие базового философского образования, хотя и имеющие ученую степень в области философии, не имеющие системных знаний в области философии, преподают в вузах учебную

дисциплину «философия». Результат налицо – резкое снижение интереса к учебной дисциплине и, что самое обидное, пренебрежительное отношение к философии.

Вторая проблема заключается в том, что философия во всех вузах преподается согласно типовым министерским программам, которые могут отличаться лишь количеством часов выделенных на изучение философии и, соответственно, количеством тем определенных для изучения в рамках учебного курса «философия». В таких типовых программах не учитывается особый, мировоззренческий характер предмета философии, не учитывается функция философии как предельной рефлексии над основаниями культуры. А ведь эта рефлексия носит только и исключительно индивидуальный характер, не только для студента вуза, которому преподают философию, но и, что особенно важно и существенно, преподавателя, который преподает философию в вузе. И здесь мы полностью согласны с мнением В.В. Миронова: «Ошибочность системы преподавания философии в вузах связана с тем, что ее пытаются преподавать как систему университетской философии, но в сжатые временные рамки. Результат неизбежно плачевен... Философию можно выучить и даже вы зубрить как некую систему, которая по существу есть лишь одна из философских систем. Но это не тот путь. Для постижения философии предварительным условием должно стать пробуждение интереса или, если хотите, любви к ней. Вот тогда любые философские системы будут накладываться на ваши склонности. В философии всегда важна индивидуальность и не важно, как эта философская индивидуальность будет проявляться. Поэтому преподаватель философии должен преподавать то, что он хорошо знает и что он может ярко передать. Не имеет значения, будет это этика или онтология, эстетика или методология. Ведь все мы прекрасно знаем, что все проблемы мы можем, условно говоря, вывести из любой части обширного философского пространства. Вспомним хотя бы Лосева, который изложил всю историю философии и собственные философские взгляды в многотомном труде, который назывался "История эстетики". Иное дело уровень университетской (т.е. преподавание философии на философских факультетах – прим. наше) философии. Здесь наряду с вышеуказанными условиями необходима систематичность, даже некоторая оторванность от индивидуальности философов. Удивительно, что это не осознается чиновниками от образования. Ведь это можно было бы определенным образом закрепить даже законодательно. И тогда, может быть, от многих проблем мы бы ушли» [1, с. 23–24]. Мы полностью разделяем позицию В.В. Миронова в этом вопросе.

Из этого вытекает, что в вузе философия должна читаться не по стандартным министерским программам, а по индивидуальным программам преподавателей, которые учитывали бы индивидуальность самого преподавателя, его философские предпочтения и научный интерес. Вот тогда преподаватель имел бы возможность ярко донести до студента специфику философского знания и философских проблем, сформировав тем самым первую и важнейшую посылку любого знания – интерес к предмету. А студент, в свою очередь, имел бы возможность выбрать тот курс философии, который наиболее полно отвечал бы его индивидуальным склонностям, и проблематика которого была бы ему максимально интересна.

В заключение приведем еще одно замечательное высказывание В.В. Миронова, расставляющее точки в вопросе о необходимости курса философии в вузах: «Ясно, что никто и никогда не сможет философию отменить. Даже если гипотетично это произойдет в форме некоего запрета, то это не отменит философию как тип определенного мышления о предельных основаниях бытия, философию как некую предельную рефлексию. В рамках преподавания также. Введут ли теологию или нет, будет ли развиваться странный предмет культурология или нет, элементы преподавания философии всегда останутся и они могут быть реализованы через что угодно. Ведь философия существует не потому, что ее определяют, и даже не потому, что ее преподают. Как раз этот вопрос не очень существенный. Философия существует как форма сознания, как форма отношения к миру» [1, с. 23]. По нашему мнению, в этом высказывании ответ на вопрос: а нужна ли в современную технократическую эпоху философия в вузах.

Выжить в XXI веке человечество сможет только в том случае, если подвергнет предельной рефлексии весь свой предыдущий путь развития. Для того, чтобы это можно было сделать, необходимо не просто овладеть всей суммой научных знаний, всей суммой мировой культуры и

даже всей суммой философских знаний, необходимо сформировать у себя способность философской рефлексии, рефлексии мудрости. Тогда и только тогда у человечества появится шанс от бытия разумного перейти к бытию мудрости.

Литература

1. Философия в современной культуре: новые перспективы (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 2004. – № 4. – С. 3–46.

АДАПТАЦИЯ ПРЕПОДАВАНИЯ ФИЛОСОФИИ К ПРОФИЛЮ ВУЗА

В.С. Щур, В.В. Ивчик

Современное общество находится в полосе глобальных проблем, а самым разрушительным для его гомеостаза оказался антропогенный кризис. Распространяемый и мультиплицируемый западными СМИ тип личности – homo consumens, в качестве вариаций которого З. Бауман называет фланера, бродягу, туриста и игрока, оказался привлекательным образом-стереотипом и для живущих на постсоветском пространстве. Если использовать смыслометафору Эриха Фромма, многие люди из разных страт, особенно молодежь, предпочитают жить в модусе «иметь (обладать)», а не «быть (являться)» и прилагают ко всему маркетинговые критерии. Получая образование, молодые люди пренебрегают мировоззренческой рефлексией, рационализм подменяют житейским прагматизмом, от традиционного набора ценностей склоняются к симулякрам масс – и субкультуры. Тем самым размываются границы между должным и сущим, гуманным и антигуманным, прогрессивным и регрессивным, добром и злом и т.п.

Становится ли в этой ситуации философия для современного человека «знанием ради спасения»? Отнюдь, нет. Фрагментаризация академического философского пространства не только разрушает целостность философии как феномена культуры, но и через апологию мировоззренческой «всеядности» и гиперплюрализма, программно осуществленную постмодернистами, привела к принижению рационализма и отвержению базовых принципов и парадигм классической философии. А вследствие этого, и к отказу от иерархии моральных, культурных, научных и других ценностей и их релятивизации.

Могут ли подобные дискурсивные практики вразумить молодого человека, получающего высшее образование, помочь ему выработать смысложизненные ориентиры и научить отличать подлинные ценности от мнимых? Вряд ли, и поэтому такие и подобного рода философские концепции в систему вузовского образования должны вводиться весьма осторожно, а не под диктовку отдельных представителей философской элиты, сколь бы значителен не был их вклад в развитие философии. Кроме того, в государственном стандарте по философии должен быть заложен принцип относительной автономии вуза в определении отдельных тем, которые оттеняют специфику подготовки будущих специалистов в этом учебном учреждении. Но при этом не следует становиться заложником сентенции И. Гёте «философия есть рассудок на туманном языке», а выстраивать учебный курс по критерию «расширения сознания» (В.Ф. Шаповалов) будущего специалиста. То есть в процессе изучения философии преподавателям следует помочь студенту сформироваться в качестве креативной, самодостаточной, свободной и граждански ответственной личности, способной осуществлять ценностный выбор, формулировать и аргументировать ориентиры и гуманистические параметры своей жизни и профессиональной деятельности. В решении этих задач преподаватели философии могут тесно взаимодействовать и когерировать как с преподавателями других социально-гуманитарных, так и общенаучных, и специальных дисциплин, которые оказываются партнерами в деле формирования у обучающихся научного мировоззрения, базирующегося на общенаучной картине мира.

Практика преподавания показывает, что преподаватели философии в негуманитарных вузах, в частности, аграрных, испытывают немалые трудности в поиске способов формирования позитивного отношения студентов к философии. Если преподавателю удастся показать

значимость рассматриваемых в философии проблем для развития рефлексивного мышления и будущей профессиональной деятельности студентов, сблизить проблемные поля философии и профиля вуза и факультета, то это помогает формированию у студента личной заинтересованности в усвоении философских знаний.

Профилированное преподавание философии должно учитывать мировоззренческий и методологический аспекты конкретно-научных знаний, которые приобретает студент в процессе обучения, а также быть направлено на выработку у него навыков творческого применения философских методов. Используя эмпирический и теоретический материал общенаучных и специальных дисциплин в курсе философии, необходимо придерживаться определенных принципов, и в первую очередь, принципа оптимального соотношения конкретно-научных и философских знаний. В реальной практике преподавания часто встречаются две крайности: первая – незначительное использование (а то и вовсе его игнорирование) на занятиях материала профилирующих дисциплин, которые изучаются студентами конкретного сельскохозяйственного вуза; вторая – перенасыщенность лекций и семинаров таким материалом.

Изложение философских проблем должно также соотноситься с принципом гуманизации научных и технических знаний. Это позволяет эффективно противостоять сугубо технократическим и сциентистским мировоззренческим установкам и соответствующим им стилям мышления. Человек не противостоит миру, а находится с ним в сложнейших коэволюционных отношениях. В процессе гуманизации необходимо отойти от идеи приспособления человека лишь к экономическим и технико-технологическим потребностям общества, изначально признавать за ним роль «винтика» сложной социально-технологической системы, а следует видеть в нем деятельностного субъекта общественных отношений в широком смысле слова, мировоззрение которого не ограничено рамками узкопрофессиональной деятельности.

Умение использовать материал профилирующих дисциплин во многом зависит от научной эрудиции самого преподавателя философии, однако он не может в полной мере обладать огромным багажом фундаментальных и конкретно-научных знаний. В то же время он обязан знать базисные положения соответствующих дисциплин, которые преподаются на факультете, где он проводит занятия. Интенция на включение в учебный материал по философии фундаментальных знаний (физика, химия, биология, генетика и др.) обусловлена тем, что они более устойчивы к «старению», чем конкретно-эмпирические факты и данные, и их усвоение студентами даст возможность преподавателю создать у обучающихся устойчивый фундамент научной, профильной эрудиции, на который они будут опираться, несмотря на обновление конкретно-научного (специального) знания. Именно фундаментальные теоретические знания и идеи выводят на мировоззренческие проблемы и обладают большим философско-эвристическим потенциалом. Опираясь на такие знания и идеи, преподаватель философии поможет сформировать у будущих специалистов современный научно-практический стиль мышления.

При чтении лекций и проведении семинарских занятий осуществляется анализ конкретно-научного материала на трех основных уровнях – эмпирическом, теоретическом и мировоззренческо-методологическом. Использование эмпирического знания наиболее характерно для иллюстративного метода, когда то или иное философское положение подтверждается преподавателем на основе эмпирических фактов, имеющих в арсенале конкретной учебной дисциплины. На теоретическом уровне следует обращаться к таким фактам и открытиям профилирующих наук, содержание которых дает возможность показать их связь с отдельными категориями и принципами философии, выявить их концептуальную значимость. Третий уровень связан с выяснением роли мировоззренческой и методологической функций философии для естественных наук. При этом следует опираться на работы великих преобразователей естествознания (Галилея, Декарта, Ньютона, Эйнштейна, Вернадского и др.), которые реализовывали эти функции в своем научном творчестве.

Итак, чтобы студенты не были индифферентны к философии в целом, к ее идеям и представлениям, и чтобы она не воспринималась ими в виде «сухой», абстрактной теории, оторванной от смыслоутверждающих проблем жизни и будущей профессиональной деятельности, необходимо в процессе ее преподавания шире использовать фундаментальные научные знания,

а также достижения конкретно-научных дисциплин. Вместе с тем, следует также подумать о перестройке внутренней структуры курса «Философии», преподаваемой в аграрных вузах. Целесообразно, на наш взгляд, ввести разделы или спецкурсы, которые позволяли бы успешнее адаптировать философскую тематику к профилю вуза. Таковыми в аграрном вузе могли бы быть: философские проблемы биологии; философия земледелия; философские вопросы генетики; философские проблемы сельскохозяйственной экологии; философия техники, философия менеджмента; философия маркетинга и рекламы и др.

Философия тогда сыграет свою положительную роль, когда будущие специалисты сельского хозяйства (и не только) ясно и отчетливо осознают, что естественнонаучные знания, «вплетенные» в контекст философских знаний, помогут им лучше адаптироваться к социальным условиям их деятельности, глубоко осмыслить ее результаты, принять активное участие в различных сферах социокультурной деятельности. Из стен вуза должен выходить не «технар», не односторонне сформированный специалист, а гуманистически ориентированная личность, которая отдает себе отчет о результатах принимаемых ею технологических и управленческих решений в отношении природы и общества.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ПРЕПОДАВАНИЯ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН (НА ПРИМЕРЕ КУРСА «МЕТОДОЛОГИЯ И ОРГАНИЗАЦИЯ НАУЧНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ»)

О.П. Котовска

Гуманизация учебного процесса является важной составляющей всестороннего развития личности, стремящейся овладеть не только профессиональными знаниями и умениями, но и общекультурными ценностями, разнообразными практическими навыками. Интерес к новым знаниям, постоянное стремление студента к самосовершенствованию, диалог и открытость дискуссии преподавателя во взаимодействии с группой, – вот оптимальные компоненты, способствующие усвоению философско-гуманитарных дисциплин и последующей научно-исследовательской деятельности.

Современное общество диктует новые принципы познания и объяснения закономерностей окружающего мира. Поэтому основное задание преподавателя гуманитарных дисциплин заключается в выделении принципиальных положений данных тенденций и стимулировании студентов-магистров к самостоятельной работе над их осмыслением и пониманием.

Целью курса «Методология и организация научных исследований» является определение критериев написания магистерской работы и создание соответствующих условий учебно-профессионального саморазвития студентов-магистров. Курс имеет также широкое научно-парадигмальное значение и способствует преодолению фрагментарности философско-гуманитарных знаний.

Упрощенность и несоответствие избранных методов организации магистерского исследования, – вот главные причины того, что цель и задания работы, сформулированные в соответствии с темой, являются далекими от самой проблематики, а практические предложения и рекомендации являются декларативными, в действительности обнаруживая свою неэффективность. В соответствии с вышесказанным, можно выделить следующие типичные ошибки магистрантов:

- неспособность различать объект и предмет исследования;
- неумение формулировать цель и задания работы;
- элементарная неподготовленность в определении критериев гипотезы и др.

Данная проблема выходит за пределы педагогического понимания, и имеет значительно более глубокие корни. Она кроется в реалиях украинской постсоветской жизни, в глобальном навязывании рыночно-потребительских ценностей. Соответственно, главное задание преподавателя курса «Методология и организация научных исследований», – донести научно-

методологический материал и раскрыть основные подходы к проведению исследований, показать их преимущества и недостатки на примере:

- общенаучных (философских) теорий ((пост)позитивизм, прагматизм, структурализм, герменевтика, феноменология, синергетика);
- специализированных теорий (теория бюрократии М. Вебера, «нового публичного менеджмента», неoinституционализма и др.);
- общетеоретических (структурно функциональный и сравнительный анализ, математическое моделирование и др.) и эмпирических (статистический анализ, контент-анализ, социологический опрос и др.) методов

Владение таким методологическим арсеналом является неотъемлемой составляющей любого научного исследования. В то же время избыточная теоретизация, так называемая псевдонаучность, является наиболее распространенной ошибкой учебного материала по методологии. Для создания условий максимального усвоения студентами материала преподаватель должен сосредоточить внимание на соответствии «цели–задания–метода».

Для большей мотивации студентов негуманитарного направления целесообразно показывать практическое использование соответствующих методов в магистерской работе. Правильное понимание проблемы, постановка цели, определения предмета и заданий исследования, ключевых слов конкретизируют рамки проведения магистерского исследования и облегчают работу над ним.

Оптимальными формами проведения практических занятий данного курса являются «круглые столы» и метод «Коврик идей». «Круглые столы» способствуют многоаспектному определению направлений, коллективному обсуждению целесообразности использования общей и отраслевой методологий, того или иного метода проведения конкретного магистерского исследования. Метод «Коврик идей» предусматривает логический переход к непосредственному анализу проблематики магистерской работы. Таким образом, преподаватель направляет слушателей к аналитической деятельности, предлагая студентам самим ставить вопросы, определять противоречивые моменты тематики их магистерских работ, не давая готовых ответов.

Комплексной подготовке студентов будет способствовать самостоятельная работа «Анализ библиографического поиска материалов для выполнения магистерской работы». Это задание предусматривает подготовку аннотации, обоснования актуальности избранной темы, определения ключевых понятий, составления перечня наиболее важных нормативно-правовых актов и научных изданий, касающихся магистерского исследования.

Презентация индивидуального задания на практическом занятии, обсуждение проблематики магистерского исследования позволит студентам составить представление о структуре их будущей работы, определить аргументы, которыми они будут пользоваться в ходе защиты.

Мы считаем, что практическая часть самостоятельной подготовки студентов (в рамках курса «Методология и организация научных исследований») может быть расширена на основе:

- прочтения и реферирования специальных текстов, статей по проблеме исследования;
- написания рефератов по гносеологической (раскрытие оппозиций «субъект–объект») и эпистемологической (раскрытие оппозиций «объект–знания») проблематики в контексте современных методологических подходов.

В ходе выполнения работы студенты будут иметь возможность выбрать из предложенного перечня наиболее близкое к тематике их работы ситуативное задание, что предоставит возможность «оживить» для себя многоуровневую проблематику курса и будет способствовать формированию профессиональных навыков и умений.

Очевидно, что критическое переосмысление материала, конструирование новых знаний вместо пассивного усвоения будет способствовать:

- более высокому уровню организации учебного процесса;
- идейному обогащению и активизации студентов для последующих интеллектуальных поисков путем выхода за пределы стереотипных ответов и стандартного понимания учебного материала;
- постоянному духовному саморазвитию и ответственному отношению к профессио-

нальной деятельности.

Таким образом, в ходе преподавания философских дисциплин в работе со студентами следует применять личностно ориентированные образовательные технологии, основанные на субъект-субъектном взаимодействии, диалогичности, проективности, проблемности, рефлексивности. Это предполагает выявление их междисциплинарных, научно-методологических, личностно-мировоззренческих и профессионально-этических контекстов.

Литература

1. Михайлов, Ф.Т. Перспективы гуманитаризации образования // Михайлов Ф.Т. Избранное. – М., 2001. – С. 403–451.
2. Інтерактивні методи навчання: навч. посібник / за заг. ред. П. Шевчука, П. Фенриха. – Щецин, 2005.

ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ В ИНЖЕНЕРНОМ ВУЗЕ КАК ЧАСТЬ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ОБЩНОСТЬ ЦЕЛЕЙ В СПЕЦИФИКЕ ПРЕПОДАВАНИЯ

А.И. Воронов

Известно, что древнегреческое слово «*кризис*» переводится как «*суд*». В нашем контексте это суд и перелом социально-философских и экономических парадигм современного мира. И на философии сегодня лежит особо трепетная роль: с одной стороны университетская философия вынужденно принимает навязываемые ей правила игры (например, тестирование студентов по философии!), а с другой философское образование само разрывается между попыткой удержать классическое академическое образование, его дух, веками складывавшийся в философских аудиториях и библиотеках, от выхолащивания его же в утилитарных теле-ток-шоу, или философских бутиках, выглядывающих из гламурных переулков одноименных в своей лакокрасочной «желтизне» журналов.

Зададимся вопросом – а может ли вообще философия сохраниться как университетская дисциплина? Технические вузы или естественнонаучные факультеты вряд ли пылают страстью к философии, ну разве что как к некой междисциплинарной подставке под скучающую голову ассистента нанотехнопарка.

Задача данной работы не состоит в том, чтобы максимально художественно расплакаться на груди чиновника от образования. Задачей данной работы является показ на примере небольшого философского спецкурса по философии техники, что сиротство студентов вне философии будет способствовать скорее не образованию, но образованщине, скорее и надежнее приближающее выпускника к так называемому человеческому фактору техногенных катастроф.

Итак. Философия всегда видела технику как сложный многообразный феномен, связанный с природой, с социальными сферами, но более всего с человеком. Таким образом субъективность техники, т.е. связанность ее с человеком есть как будто важнейшая ее характеристика. И действительно, в широком смысле техника включает в себя едва ли не весь мир: от религиозных техник древности, до техники мысли «мозгового штурма» молодых инженеров «силиконовой долины» наших дней.

Иначе говоря, феномен техники это и инженерный аспект техники, и техническая реальность, сотворенная людьми для взаимодействия человека с природой и даже другими людьми, но еще более, и это крайне важно – для отношения человека с самим собой! Именно этот тезис стоило бы положить во главу угла для человека преподающего философию техники. Именно понимание этого преподавателем, и индуцирование этой идеи студентам – будущим инженерам, будет способно вызвать творческий интерес у людей (будущих инженеров), которых временно называют студентами.

Трудно спорить с тезисом о том, что устранение технической отсталости страны возможно через развитое профессиональное сообщество инженеров. Отсюда главный постулат: инженер обязан быть высоко образованным человеком. Но становление среднего класса ныне

не упирается только в технический прогресс; должны быть и культурные причины, т.е. должен быть социальный заказ в обществе, например, на профессионально развитых инженеров, а для этого требуется общий подъем национальной культуры, который будет обуславливать движение научно-технической мысли, чтобы однажды профессия инженера стала не просто престижной, но и получила привилегированное положение в обществе.

Ныне мы понимаем, что именно инженеры, как важнейшая социально-профессиональная группа, обеспечивает обществу и его благосостояние, и его безопасность. Нельзя забывать и тот факт, что современная техника ориентируется на гармонизацию с природой: это и био и нано – технологии. Иначе говоря, мы все больше видим антропологическую ценность техники, и это опять отсыл к нашей главной идее, связанной с осмыслением внутренней природы человека. Критерий такой техники прост – чем сложнее технологии, тем выше должен быть нравственный критерий создателя такой техники, если мы не хотим получить слишком быстрое приближение экологического коллапса. Иначе говоря, уровень технического развития должен соответствовать нравственному уровню эксплуатирующего: по принципу сообщающихся сосудов. И именно здесь роль духовно-нравственных образовательных дисциплин в техническом вузе становится как никогда ранее значимой, а роль преподавателя, в каком-то смысле, определяющей в становлении будущего инженера.

Невозможно не признать, что в техническом вузе философия делает те же информационные шаги к взрослеющей человеческой личности, как и в любом другом гуманитарном вузе. И умение преподавателя раздвигать пространства культуры, чтобы там становилось возможным дышать, важно не только для будущего гуманитария. Бесспорно, что профессионализм и компетенция вузовского преподавателя являются определяющими в учебном процессе. Иначе говоря, как, преподавая нирвану, случайно не навязать курс молодого бойца Агни-Йоги; как не перепутать безличный Абсолют философов и Личного Бога Мартина Бубера? И это, увы, возможно, когда оратор эмоционален и ярк в своем порыве «разогреть» аудиторию; ведь юности дана эта способность – увлекаться ярким, свежим, порывистым. Ну, как им в этом откажешь.

Понятно, что можно и иначе – академически и мучительно спокойно (прочь эмоции и личные пристрастия) вычитывать с бумажки пласты культурологической информации, присыпанные пеплом столетий. Возможно, сон разума, который рождает чудовищ от такого академизма сразу и не наступит, но дремота аудиторных персонажей обеспечена.

Итак, несомненно, что речь, произносимая лектором перед аудиторией, предварительно готовится и продумывается, и любой оратор знает, что лучше говорить мало, нежели говорить плохо. Особенно это актуально, когда оратор держит речь перед студенческой аудиторией технического вуза – будущей технической интеллигенцией. Известный штамп говорит, что техническая аудитория, возможно, и не будет претендовать на виртуозный полет мысли, но если мы примем эту идею, мы перестанем волноваться перед произнесением своей речи, появится безразличие к своим слушателям, к своей работе, и те, кто изначально ориентированы на изучение технических основ цивилизации, так и останутся у разбитого корыта не образованности, но образованщины.

Оратор технического вуза не должен забывать, что сидящие перед его очами студенты, *согласились* выслушать выступающего перед ними ратора, а не компьютерную программу, зачитывающую бумажный текст сухим и четким голосом. Представляется, что методика восприятия слушающей личности такова, что именно живая речь, а не зачитываемый книжный текст (тем более в технической аудитории), дают возможность успевать воспринимать материал, а не просто записывать его. Тем паче, что просто информацию, теперь легко и просто студент может взять из интернета. При данном подходе лектор говорит и думает именно то, что он говорит и думает, успевая быть человеколюбивым.

Кроме всего сказанного, докладчик, во время публичного выступления в большой студенческой аудитории, может сталкиваться с проблемой разномотивированной среды слушателей (например, поток горного факультета, состоящий из «мальчишек подземелья», и девичьих экологически ориентированных групп, с мотивацией отличниц, о которых не понаслышке знает автор этих строк). Такая проблема может не мало озадачить лектора. Однако, данная проблема

все же мнимая, ибо, чем «ярче» личностный фактор преподавателя, тем легче устанавливается контакт человеколюбия.

Однако лектор технического вуза, с необходимостью должен помнить, что все-таки именно замысел, а не психологическая реакция аудитории, должны становиться его путеводной звездой. Таким образом, лектор ответственен как за актуальность, так и за уместность произносимого текста. И, если речь говорящего не актуальна и скучна своей бумажностью и / или бессодержательностью, то студенческая аудитория будет вынуждена потратить гораздо больше времени перед гуманитарными экзаменами, тем самым, оторвав свои силы и время от своего профессионального инженерного взросления.

В том числе, нельзя забыть и саму психологию восприятия студента технического вуза, присутствующего на лекции по гуманитарному предмету. Преподаватель должен учитывать, что слушающий его студент видит в высказываниях преподавателя не просто истинное и ложное сообщение, но скорее правдоподобное или неправдоподобное. Не имея навыка анализа иных взглядов, текстов или мировоззренческих парадигм технический студент может обращать большее внимание на искренность высказываний преподавателя.

А вот мудрость преподавателя, например не забывающего заповеди Моисея перед и в процессе лекции, и даже в сквозящих элементах благоразумной провокации (и именно в технической студенческой аудитории), немало могут помочь лектору технического вуза донести необходимый пласт информации до слушающих. От ученого мыслителя требуется здравая светлая мысль, т.е., и, прежде всего, работа ума, от поэта – его сильное художественное чувство. Современному лектору технического вуза нужно и то, и другое.

Философия технического вуза и академическая философия имеют общую «библиотеку», но «пажити», на которых они работают, все же разные, и это благо, ибо это развитие, это воздух... это почти апейрон.

3.4. ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ И СТРАТЕГИИ НАУЧНО-ИННОВАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

ИННОВАЦИОННОЕ ПРОСТРАНСТВО КАК ОСНОВА ОБЩЕГО ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО И ЦЕННОСТНО-СМЫСЛОВОГО ПРОСТРАНСТВА В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

В.К. Лукашевич

Инновационное, интеллектуальное и ценностно-смысловое пространство – это типы социального пространства, которое в настоящее время понимается как совокупность социальных отношений и связей, воспроизведенных на определенном множестве объектов в фиксированном территориальном масштабе. Данное понимание социального пространства базируется на релятивистском подходе [1] [2], в соответствии с которым пространство как форма существования (атрибут) природной, социальной и духовной реальности представляет собой определенную систему отношений между ее образованиями (объектами, явлениями, процессами).

В русле данного подхода интеллектуальное пространство представляется в виде совокупности отношений и связей между результатами познавательного освоения реальности, выраженными в форме мировоззренческих представлений, научных знаний, регулятивов социальных практик и др. Ценностно-смысловое пространство – это совокупность отношений и связей между универсалиями культуры, правилами и нормами цивилизованного поведения и деятельности людей, нравственными принципами и требованиями, смысложизненными ориентациями мировоззренческого уровня и др., т.е. то что выражает *значимость* природных, социальных и духовных образований для конкретного человека, определенной социальной группы, человеческого сообщества.

Интеллектуальное и ценностно-смысловое пространство определяют горизонты и клю-

чевые ориентации человеческих способов освоения мира: познавательного, практически-духовного (религиозного, нравственно-этического, правового), художественного, как известно, не только обслуживающих практику, но и моделирующих ее новые схемы. Традиционно цели этих способов и реализующих их конкретных видов человеческой деятельности дихотомически делят на те, которые направлены на поддержание стабильных состояний (в природе, социуме, духовной сфере) и те, которые направлены на их преобразование.

Инновационная деятельность коррелирует с обоими интенциями при явно выраженном доминировании второй. Это доминирование обнаруживает тенденцию к нарастанию темпов и масштабов инновационных преобразований во всех сферах жизнедеятельности общества. В итоге в настоящее время в общественном сознании установка на интенсивное осуществление инновационных преобразований не без оснований претендует на статус единственно верной идеологии в сфере социально-экономической деятельности и ряде других сфер жизнедеятельности общества. Эту установку сколь-нибудь серьезно не принижают ни традиционалистские ориентации, как правило, минимизирующие значение инновационной деятельности до неопределенно низкого уровня, ни вездесущий скепсис, зорко отслеживающий текущие и возможные трудности ее осуществления, ни реальные неудачи и нежелательные последствия многих инновационных проектов. Как и любое проявление социальной активности инновационная деятельность осуществляется в социальном, а следовательно в интеллектуальном, ценностно смысловом и инновационном пространствах.

Инновационное пространство – это совокупность социальных отношений и связей, воспроизведенных на определенном множестве объектов, непосредственно вовлеченных в инновационную деятельность. Данное определение также фундируется релятивистским пониманием природы социального пространства. Релятивистское понимание природы инновационного пространства предполагает определенную трактовку его атрибутов, к которым можно отнести конфигурацию, форму, структуру, плотность, полиморфность и качество.

Конфигурация инновационного пространства – это его границы, определяемые объектами, непосредственно вовлеченными в инновационные преобразования.

Форма инновационного пространства – определенное множество фиксированных типов отношений и связей (экономических, финансовых, информационных, правовых, технико-технологических, образовательных, управленческих и др.) между объектами, непосредственно вовлеченными в инновационные преобразования; форма всегда не только содержательна, но и определенным образом структурирована, соответственно процесс формирования инновационного пространства необходимо сопряжен с его структурированием.

Структура инновационного пространства – это определенная *иерархия* множества отношений и связей между объектами, непосредственно вовлеченными в инновационные преобразования; это фактически отношения между отношениями внутри инновационной системы, среди которых можно выделить группы доминирующих отношений, зависимых, производных и др.;

Плотность – это количество охватываемых инновационным пространством, обладающим определенной конфигурацией, различных по степени сложности объектов, непосредственно вовлеченных в инновационные преобразования, и степень многообразия и интенсивности отношений между ними; это его насыщенность такого рода объектами и отношениями;

Полиморфность – способность принимать многообразные формы (структуры) за счет изменения иерархии и общего количества разнокачественных и разноинтенсивных отношений между объектами, непосредственно вовлеченными в инновационные преобразования.

Качество – это сопряженная с целями и задачами инновационных преобразований целостная определенность инновационного пространства, обусловленная спецификой непосредственно включенных в инновационные преобразования объектов, а также иерархией, степенью разнообразия и интенсивности их отношений и связей.

Генетически исходными отношениями и связями и в структуре инновационного пространства, и в структуре инновационной деятельности являются информационные, с которыми ассоциируется зарождение идеи, лежащей в основе будущей инновации. И хотя инновация в

своим качестве – это состоявшаяся (более или менее успешная) альтернатива тому, что существует на рынке товаров и услуг, в сфере политики, образования, управления, культуры и др., не сводимая к идее, тем не менее без нее такого рода альтернатива невозможна. Сам же *факт появления новой идеи*, ориентированной на будущие нововведения, – это не только результат интеллектуальной деятельности, направляемой системой определенных смыслов и ценностей, но и более или менее масштабное *изменение интеллектуального и ценностно-смыслового пространства*. Второе не столь заметно вследствие фундаментальности и устойчивости в общественном сознании ценностно-смысловых структур, претерпевающих существенные изменения в ходе культурно-цивилизационных трансформаций, занимающих, как правило, длительные исторические периоды.

Тем не менее в целом изменения интеллектуального и ценностно-смыслового пространства в настоящее время происходят под нарастающим воздействием инновационной деятельности и динамики инновационного пространства. Позитивные примеры связаны в первую очередь с устойчивым расширением сферы применения инновационных технологий, растущим международным сотрудничеством в научно-технической сфере, определенным сближением позиций представителей разных стран и регионов по ключевым вопросам сосуществования (предотвращения крупных военных конфликтов, охраны среды обитания, поиска новых источников энергии и др.), наметившимся поворотом в среде самих интеллектуалов от бескомпромиссного противостояния к рациональному диалогу по ряду мировоззренческих и практически значимых аспектов. Наиболее зримый негативный пример современности – авантюрные инновации в сфере финансово-банковской деятельности, создавшие небывалый по своим масштабам и последствиям (в том числе и гуманитарным) финансово-экономический кризис.

В исторической перспективе не надо ожидать снижения интенсивности инновационных преобразований и сжатия инновационного пространства. Ориентироваться следует на наблюдаемую тенденцию их роста, а вместе с этим на предстоящую работу по анализу не только прямых эффектов инновационных преобразований, но и событий в резонансной сфере, по исследованию механизмов и условий накопления и использования инновационных ресурсов, в том числе духовно-интеллектуальных, по направленному структурированию регионального и мирового инновационного пространства, гармонично вписывающегося в его интеллектуальный, ценностно-смысловой и социальный контекст.

Литература

1. Бурдые, П. Физическое и социальное пространства: проникновение и присвоение // Социология политики. – М., 1993. – С. 33–52.
2. Ло, Дж. Объекты и пространства // Социологическое обозрение. – № 1. – 2006. – Том 5. – С. 31–43.

ФИЛОСОФИЯ КАК ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИННОВАЦИОННОЙ СТРАТЕГИИ

Г.А. Матвеева

Главной закономерностью современного мирового развития является непрерывная динамика, системные изменения, усовершенствование политических, экономических, социальных институтов, культурных структур и их функций с целью достижения более рационального и эффективного управления обществом.

Модернизация общества, характеризующаяся различными масштабами, стадиями развития, смыслом и содержанием в разных странах, вместе с тем имеет общую для всех особенность. Несмотря на важность экономических составляющих, определяющую роль в процессе модернизации играют внеэкономические факторы: геополитические, культурные, исторические, ментальные.

Именно они позволяют той или иной стране в сжатые временные сроки достичь необхо-

димых, желанных характеристик и качеств для собственной успешной модели развития. Особое место в этом процессе занимают образование и культура народа, надлежащее состояние которых дает возможность обрести собственную инновационную стратегию.

Как свидетельствует мировой исторический опыт, те страны, где сформировались свои устойчивые национальные философские системы (школы) сумели достичь не только пиков цивилизационного развития на различных этапах, но, сохранив глубокие философские традиции, культурные основы, имеют способность стремительно возрождаться в национальном и государственном качестве.

По сути, состояние и место философии в обществе во многом определяет возможность формирования действенной идеологии его инновационного развития, сохранения этнонациональной идентичности.

Возрастающая глобализация современного мира несет в себе целый ряд как позитивных, так и негативных тенденций. Среди последних – это проблема унификации, усреднения, стандартизации культурного пространства. Особо остро стоит вопрос о сохранении своей национально-культурной идентичности, языка, духовно-культурного наследия для народов, которые в силу определенных условий и факторов оказались в той или иной мере объектом языковой, ценностно-мировоззренческой, религиозной, информационной экспансии других стран.

В данном случае очень важно, чтобы система воспитания, образования вообще и преподавания общественных наук в частности, вырабатывали способность у людей к самостоятельному, критическому мышлению в осмыслении любых информационных потоков, умение преодолевать стереотипность мировосприятия и миропонимания. Изучение философии дает возможность показать и почувствовать все богатство и разнообразие мировой культуры, непреходящую ценность этнокультурной мозаичности, многообразия духовно-мировоззренческого опыта современного мира, в контексте которых только и возможна реализация личной свободы, как отдельного человека, так и воплощение этнонациональных интересов и чаяний каждого народа.

Исходя из общности европейского цивилизационного пространства, необходимости более тесного сотрудничества между странами западной, центральной и восточной Европы мы должны научиться лучше понимать отличия друг от друга, обусловленные различным политическим, мировоззренческим, социальным опытом.

Информационно-технологическая революция, охватывающая практически все страны, не снимает глобальных, культурно-цивилизационных отличий между народами, различий в привычном образе жизни и ценностных ориентациях, что в свою очередь требует разных путей модернизации экономики и социально-политических институтов. При всей своей привлекательности западные модели реформирования не всегда эффективно работают в иной социокультурной среде. Более того, иногда возникает угроза потери экономического суверенитета как права народа на собственные национальные ресурсы и права властных институтов проводить независимую социально-экономическую политику.

Трансформация общества как таковая может его привести как к социальному прогрессу, так и регрессу. Поэтому необходимо четко выяснить цель и реальную направленность трансформационных процессов, их глубинный смысл и долгосрочные перспективы, а самое главное – соотнести цель и средства трансформации с реально-историческими возможностями.

Тема человека, социального всегда вызывает к себе огромный интерес, а в «эпоху перемен», по известному восточному определению, радикальных сдвигов системной трансформации, приобретает трагическое, драматическое звучание. Модернизация украинского общества, охватив все сферы человеческого бытия, поставила его самого в экстремальную ситуацию выбора собственной позиции, действия, поиска идентичных собственной личности ценностей и мировоззренческих ориентиров. В короткий исторический период разрушилась вся система привычных представлений, наставлений, ценностей, норм и стереотипов, которые определяли бытие обычного человека. Противоречивость общественных преобразований, новые экономические реалии и политические технологии, идеологические и информационные новации вызвали определенную дезориентацию в обществе, поставили вопрос идентификации и самоидентификации.

фикации как общества в целом, так и отдельной личности. На смену социальному максимализму пришли повседневный прагматизм, разочарование от утраченных иллюзий.

В таких условиях умение логически мыслить, видеть причинно-следственные связи в общественных процессах, сформированные определенной философской культурой личности, помогут человеку не потерять социальный оптимизм, смысл и содержание собственной жизни.

ОСНОВНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ИННОВАЦИОННОГО ПРОЦЕССА С ПОЗИЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ

И.Н. Браницкая

Инновационная деятельность, инновационные процессы – это понятия, которые имеют самые разнообразные и широкие толкования. Размытость и распространение этих понятий на процессы, относящиеся ко всему новому, включая новые научные достижения, новые технологии, новые фундаментальные и прикладные научно-исследовательские разработки, формально (по смыслу слова инновации нововведения) справедливы.

Однако такое широкое толкование инновационной деятельности охватывает все, что понимается под научно-техническим прогрессом, смешивает научные и инновационные приоритеты, порождает ложные представления об одинаковости требований к инфраструктурам, обеспечивающим научное или инновационное развитие [3, с. 8].

Процесс использования новшества, связанный с его получением, воспроизводством и реализацией в материальной сфере общества, представляет собой инновационный процесс. Инновационные процессы зарождаются в отдельных отраслях науки, а завершаются в сфере производства, вызывая в ней прогрессивные, качественно новые изменения [6, с. 24].

Любой инновационный процесс характеризуется с позиций философской методологии объективностью, системностью, междисциплинарностью, цикличностью, синергетическим характером, вероятностным характером, рисковым характером, синкретизмом.

Объективность инновационных процессов основана на признании действительности в ее реальных закономерностях и всеобщих формах. Основное содержание данной характеристики можно представить в виде следующих требований. Инновационные процессы должны исходить из чувственно-предметной деятельности (практики) во всем своем объеме и развитии. Также инновационные процессы исходят из фактов в их совокупности и выражают логику вещей в логике понятий. Внутреннее единство инновационных процессов характеризуется как глубинная основа всех его формообразований. Все явления инновационных процессов действуют конструктивно-критически в соответствии с логикой данного предмета.

Инновационный процесс также характеризуется системностью. При этом инновационный процесс рассматривается как сложная динамическая система, включающая в себя взаимосвязанные элементы. Это дает возможность описывать инновационный процесс с помощью динамических экономико-математических моделей. Данная характеристика не только описывает условия системности и технологичности инновационной деятельности с помощью общего принципа системности, но и позволяет эффективно его использовать для построения методик инновационной деятельности.

Системность инновационного процесса является следствием его целенаправленности, поэтому все составляющие инновационного процесса строятся на принципе баланса интересов, определяющего общий вектор развития [1, с. 5].

Эффективность инновации существенно зависит от предыдущего состояния общественного производства и, в особенности, – от состояния нации – ее духовности, нравственности, интеллекта, физического развития. В свою очередь общественное производство и состояние нации развиваются под влиянием инноваций, но медленнее, чем сами инновации появляются и развиваются под влиянием общественного производства и состояния нации. Поэтому очень важно правильно выбрать из всего множества инноваций именно те инновации, которые необходимы

для развития общественного производства в обозримом будущем, которые, образно говоря, смогут наиболее эффективно влиять на развитие общественного производства в обозримом будущем.

Таким образом, с позиций системной философии принцип системности для инновационных процессов можно изложить в следующем виде. Общественное производство прошлого времени, инновации настоящего времени, а также и общественное производство будущего времени необходимо описывать одной общей моделью системы. Такая модель общей системы описывает общие черты имеющегося и будущего общественного производства, а также желаемых нововведений, как инноваций. Использование такой модели для инновационных программ способствует обеспечению целостности развития общественного производства.

Системная философия не только описывает условия системности, но и предлагает Закон системности, Закон технологизации, Закон и принципы развития потенциала систем, модели процессов, структур и других частей систем. На основе этих принципов и законов с помощью инновационного метода системной философии создается системная технология определенного вида деятельности и конкретной деятельности. В результате технологии деятельности становятся системными, а системы деятельности – технологичными.

С помощью системной философии деятельности можно также создать системное единство технологий формирования и осуществления определенного инновационного проекта (например, государственного), всех его частей, реализуемых разными предприятиями и организациями, государственными ведомствами. Опираясь на метод системной философии, можно решить проблему объединения знаний из различных отраслей науки и практики в целостное знание для формирования и реализации системных идей развития общественного производства [5, с. 124].

Междисциплинарность как одна из характеристик инновационных процессов в понимается как система взаимодействий. Речь идет о разных уровнях взаимодействия – от простого обмена идеями до взаимной интеграции концепций, методологий, исследовательских процедур, терминологических дискурсов. Причем, в отличие от таких понятий, как «мультидисциплинарность», «плюридисциплинарность», «трандисципли-

нарность», за междисциплинарностью закрепляется необходимая практика создания специальных коллективов исследователей, объединенных для совместной работы над общей проблемой, осуществляющих постоянную коммуникацию. Междисциплинарность в инновационных процессах предполагает ряд условий (методологических принципов) координации взаимодействия. Важнейшими среди них являются выработка единых, приемлемых для всех участников исходных представлений об объекте изучения; построение единого сложноорганизованного предмета исследования; выделение той дисциплины, которая отражает высшие уровни развития объекта и структурирование интегрального знания на основе концептуального аппарата этой дисциплины.

Субординация и координация методов исследования, выяснение места и значения каждого из них во взаимосвязанном решении познавательных задач, принцип генеральной цели междисциплинарного исследования, которая позволит осуществить отбор необходимого комплекса наук, также характеризуют инновационные процессы. В процессе разработки инноваций важное значение имеет создание единой теоретической концепции объекта, который составит ядро общей исследовательской программы.

Также инновационные процессы характеризуются цикличностью. Цикличность обусловлена наличием обратной связи. Использование результатов сферы исследований и разработок непосредственно вызывает технические, организационные и экономические изменения, что оказывает обратное воздействие на деятельность этой сферы. Обратная связь может иметь как положительный характер, так и отрицательный. Отрицательная обратная связь заключается в том, что если инновация внедряется и не дает запланированного экономического эффекта, то общая экономическая ситуация ухудшается, объем ресурсов, за счет которых развивается инновационный процесс, сокращается, и в результате процесс останавливается [1, с. 9].

Инновационные процессы имеют синергетический характер. Когда возникает новая ин-

новационная парадигма и начинается разработка новых инновационных продуктов, тогда появляются и новые отрасли промышленности. Однако крайне важно, чтобы поток инноваций также поступал в старые уже существующие отрасли экономики, увеличивая там добавленную стоимость и обеспечивая значительный рост производительности. В результате передачи технологий от новых отраслей к старым традиционным отраслям происходит «слияние технологий» и эволюция инновационных парадигм. Таким образом, существуют два направления развития базисных инноваций. Первое – это образование новой отрасли промышленности, производящей новые инновационные товары. Второе – это проникновение в действующие традиционные отрасли, что дает толчок росту производительности и даже приводит к появлению новых продуктов через слияние технологий. Инновации обеспечивают значительный прирост экономики, если они проникают во многие ее сферы и являются универсальными.

Вероятностный характер инновационного процесса заключается в том, что не всегда начатый проект может иметь положительный результат, не гарантирован успех не только на этапе разработки, но и на этапе продвижения инновации на рынок. Поэтому необходимо иметь представление и сути проекта и расчет вероятности по его успешному окончанию.

С другой стороны, известно, что далеко не всякая начатая программа инновационных исследований и разработок имеет шанс на успех. Не гарантировано достижение позитивного результата и в реализации инновации на рынке. Не определены перспективы ее распространения. Вместе с тем, переход к практическим действиям по коммерциализации инновации сопровождается значительным риском реализации не самого лучшего из возможных варианта. При этом всегда сохраняется вероятность того, что продолжение исследований в будущем даст шанс найти более эффективный вариант (за счет дополнительной научной информации, детализации и углубления исследований, прогресса в обеспечивающих областях и т.д.). Следовательно, на каждом этапе проведения разработок (даже уже на самом начальном), прежде всего, из-за финансовых ограничений возникает дилемма: продолжать изыскания или завершить научно-технические мероприятия, остановившись на лучшем варианте на данный исторический момент. Все это и определяет вероятностный характер инновационного процесса [2, с. 73].

Инновационные процессы всегда имеют рисковый характер, так как инновационная деятельность всегда сопряжена с риском, который обусловлен наличием ряда факторов, воздействие которых на результаты деятельности нельзя заранее точно определить.

Все субъекты инновационного риска делятся на активных и пассивных. К первым принадлежат те субъекты, которые принимают решения о самом осуществлении того или иного инновационного проекта, сроках и условиях его реализации. Пассивными являются те субъекты, которые оказываются «втянутыми» в инновационный процесс не в результате сознательного принятия инновационных решений, а в силу внешних обстоятельств. В число пассивных субъектов риска входят исполнители, занятые в реализации инновационного проекта, потребители его результатов. Инновационный проект нацелен на изменение соответствующего экономического потенциала предприятий. Следовательно, показатель уровня риска должен характеризовать возможное отклонение от запланированного данным проектом приращения потенциала предприятия и тот ущерб, который с этим отклонением связан.

К внешним относятся факторы, не связанные с деятельностью предприятия, на котором предполагается реализация инновационного проекта; речь идет о различных политических, экономических и других факторах. В современных условиях, которые имеют место в России, именно внешние факторы играют существенную роль в общей картине риска.

Внутренние факторы риска возникают в ходе деятельности каждого из участников проекта. Они подразделяются на факторы риска основной и вспомогательной деятельности участников. Первые образуют наиболее заметную и представительную группу – это производственные факторы риска нарушения персоналом технологической дисциплины, неплановые остановки оборудования, аварии, нарушения поставок сырья и комплектующих, экономические преступления.

Последняя характеристика инновационных процессов с точки зрения методологии философии – это синкретизм, который раскрывает нерасчлененность различных видов культурного

творчества, свойственный ранним стадиям его развития. Синкретизм в инновационной деятельности проявляется в виде нарастающей тенденции к единству науки и междисциплинарного объединения на основе синергетики.

Таким образом, в основе инновационных процессов с точки зрения философии лежат различные характеристики, которые определяют их сущность и значимость.

Литература

1. Закономерности процесса инноваций последней четверти XX века. – Москва, 2007.
2. Карпова, Ю.А. Введение в социологию инноватики. – СПб., 2004.
3. Колосов, В.Г. Основы инноватики: учебное пособие. – М., 1999.
4. Лапин, Н.И. Теория и практика инноватики: учебное пособие. – М., 2008.
5. Телемтаев, М.М. Государственное системное управление (системная философия государственной деятельности). – Алматы, 2002.
6. Яркина, Т.В. Основы экономики предприятия. – М., 2005.

ФИЛОСОФИЯ ИННОВАЦИОННОГО МЕНЕДЖМЕНТА В РУМЫНИИ В СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИХ УСЛОВИЯХ

Габриэл Настасе

Румынское государство поддерживает развитие инфраструктуры инновационной деятельности и передачи технологий на национальном, региональном и местном уровне путем создания: а) центров по оказанию специализированных услуг в сфере сбора и распространения научно-технической информации; б) особых зон и инфраструктуры для создания и функционирования инновационных экономических агентов; в) организацией, специализирующихся в области трансфера технологий, применяемых в экономике и социальной жизни.

Поддержка развития инфраструктуры инновационной деятельности и передачи технологий осуществляется из средств, выделяемых для отраслевых министерств и местных органов самоуправления. В 2003 году правительство Румынии приняло решение за номером 406, утверждающее конкретные методологические нормы по созданию, эксплуатации, оценке и авторизации инфраструктуры для инноваций. Важный шаг в деле поддержки развития инфраструктуры для передачи технологии был сделан с принятием Постановления Правительства № 14/2002 и закона № 50/ 2003, касающихся создания и функционирования научно-технологических парков.

Правовые нормы в области защиты интеллектуальной собственности в Румынии на сегодняшний день аналогичны законодательству других государств-членов ЕС. В борьбе с контрафактной продукцией и пиратством важную роль сыграли протоколы, подписанные различными национальными органами. В частности, следует упомянуть соглашение между Бюро охраны авторских прав заключила соглашения и Генеральной инспекцией полиции, заключенное в 1999 г. и обновленное в 2003 г., а также протокол, подписанный с Генеральной инспекцией пограничной полиции в 2003 г.

Важную роль для повышения осведомленности бизнес-среды Румынии о правовых вопросах охраны промышленной собственности сыграл протокол о сотрудничестве между Государственным управлением по делам изобретений и товарных знаков и Торгово-промышленной палатой Румынии и Бухареста. Одной из основных целей, зафиксированных в нем, является создание региональных центров по распространению информации в области промышленной собственности.

Аналогичный протокол сотрудничества, направленный на повышение осведомленности бизнеса об авторском праве и смежных правах в экономике знаний подписан между румынским Бюро охраны авторских прав и Торгово-промышленной палатой Румынии и Бухареста в мае 2003 года.

Стратегическими целями инициированного этим документом сотрудничества являются:

– гармонизация национального законодательства в сфере интеллектуальной собственности

сти с законодательством Европейского сообщества и положениями международных соглашений, участником которых является Румыния;

– совершенствование правоохранительных механизмов защиты интеллектуальной собственности в Румынии;

– создание надлежащей административной инфраструктуры в рамках национальных учреждений, участвующих в обеспечении защиты интеллектуальной собственности;

– создание кадрового потенциала ведомств, специализирующихся в сфере интеллектуальной собственности;

– обеспечение прозрачного сотрудничества между учреждениями и организациями, участвующими в обеспечении защиты интеллектуальной собственности;

– повышение осведомленности широкой общественности о масштабах и важности прав интеллектуальной собственности.

Есть несколько причин, по которым защита прав интеллектуальной собственности является одним из важнейших приоритетов. Прогресс и процветание человечества зависят от обеспечения права на творчество и его надлежащей защиты. Правовая охрана продуктов творчества стимулирует инвестиции в соответствующие сферы экономики и культуры, способствует их инновационному развитию. Поощрение и защита интеллектуальной собственности стимулируют экономический рост, что приводит к созданию новых рабочих мест и новых производств, улучшению качества жизни. Тем самым использование потенциала интеллектуальной собственности является мощным инструментом экономического и социально-культурного прогресса.

Таким образом, защита интеллектуальной деятельности и интеллектуальной собственности была и остается приоритетом в условиях промышленно-технологического прогресса. С учетом программ, инициированных в этой области Правительством Румынии в последние годы, можно утверждать, что вопросы интеллектуальной собственности входят в число ключевых во всех областях инновационного развития.

Особый интерес в этом отношении вызывает инициатива создания в Румынии национальной сети для решения вопросов, связанных с повышением осведомленности в области прав промышленной собственности и стимулированием их соблюдения посредством конкретных действий в масштабе малых и средних организаций – редакций веб-сайтов, университетов, исследовательских институтов. Этот вид активного накопления знаний и информации тесно связан с работой всех категорий сотрудников, независимо от их должностных функций, и он очень важен для репутации и технического потенциала компаний, творческого потенциала университетов.

Литература

1. Năstase, I.G. Asigurarea prin lege a respectării drepturilor de proprietate industrială ale inventatorilor // Revista Calitatea. Anul X. – Nr. 1–2, ianuarie-februarie 2009.
2. Năstase, I.G. Implicațiile cercetării științifice, dezvoltării tehnologice și inovării în sistemul de securitate // Teză de doctorat, Ministerul Apărării Naționale, Universitatea Națională de Apărare, Colegiul de Război. – București, 2008.
3. Năstase, I.G. Gestiunea Financiară a Întreprinderii. Metode de analiză, evaluare și calcul al eficienței economico-financiare a activelor imobilizate necorporale. Studii de caz // Brevetul de invenție. – București, 2010.
4. Năstase, I.G., Lepădatu Gh. Interdependențe ale dezvoltării economice și tehnologice cu protecția mediului // Revista Calitatea. – Anul X. – Nr. 6, iunie 2009.
5. Năstase, I.G., Năstase G.I. D. Cercetarea științifică și dezvoltarea tehnologică-factori de progres // Revista Inobarometru, anul I, nr. 2, octombrie 2009.
6. Năstase, I.G. Economie and Financial Crisis in Romania in our Globalized World, Causes, Effects and Solution // Revista Metalurgia International. – Vol. XV (2010). – Nr. 3.
7. Năstase, I.G., Badea C.D., Năstase, G.I.D. General Concepts of Political Science // Revista Metalurgia International. – Vol V (2010). – Nr. 1. – P. 195–200.
8. Năstase, I.G., Badea C.D., Năstase G.I.D. Modele ale dezvoltării inovatoare prin știință // Revista Cogitto. – Nr. II, martie 2010. – Vol. II. – București, 2010.

ИННОВАЦИИ И ТВОРЧЕСТВО КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ И ПРОЦЕССЫ СОЦИАЛЬНОЙ СИНЕРГИИ

Н.В. Борушко, В.А. Иноземцев

Формирование новой мировоззренческой парадигмы современности, отражающей реалии информационного общества сопровождается нарастающими изменениями пространства культуры, роли и места человека в во всех видах реальности. Реалии техногенной цивилизации демонстрируют рост инноваций, в первую очередь в информационно-технологической сфере, совокупность которых кардинально меняет способы и формы жизнедеятельности, социальные структуры и сам процесс творчества и научного дискурса.

Трансформация социального и индивидуального бытия в условиях информационного общества сопровождается изменением методологических стратегий исследования всех сторон жизни социума, влечет за собой пересмотр содержания и функций категориального аппарата философии. Широкомасштабное внедрение инноваций в таких сферах общественной жизни как информационные технологии, сельское хозяйство и продовольственные программы, технологии производства и строительства, видоизменяют как среду обитания человечества, так и его самого. Социальная реальность приобретает новые черты, формируются новые каналы воздействия инновационного процесса как на научное знание, так и на повседневную жизнь.

В исследовании социокультурных процессов в современном философском знании все большую роль начинают играть принципы и паттерны синергетики, с позиций которой культура предстает как сложная неравновесная открытая система, одним из факторов развития которой становятся процессы информатизации и телекоммуникаций. Все большее признание получают концепции информационного общества как современного этапа развития техногенной цивилизации. Информационные технологии и коммуникационные стратегии становятся объектом изучения со стороны различных научных дисциплин, но их способность к манипулированию социумом и воздействию на характер культуры и деятельности требуют комплексного анализа, совместных усилий представителей гуманитарного и естественнонаучного знания. Расширение пространственных границ и характера социальных изменений в условиях информационного общества видоизменяет практически все сферы социокультурной жизни, массовое и индивидуальное сознание, и, как следствие, трансформирует содержание и дискурс философских категорий и концепций.

Теория «информационного общества» предстает как логико-теоретический концепт, модель дискурса нового социального качества развития техногенной цивилизации. Значимыми факторами становления информационного общества являются: глобализация, продолжающаяся информационно-компьютерная революция, ускорение динамики социокультурных изменений, активное взаимодействие культур и народов, обмен информацией, рост межкультурных коммуникаций, возрастание числа инноваций. При этом сами инновации, «новое» становится фетишем современности особенно в сфере потребления.

Средства массовой информации активно пропагандируют новшества в качестве основной ценности общества потребления, не задавая вопроса о том, что является источником творческой и креативной деятельности, что порождает инновации и какова их роль в дальнейшем генезисе человечества. Если на этапе индустриального общества инновации порождались потребностями производства (при этом вопреки устоявшемуся мнению не всегда, а зачастую и вовсе не будучи связанными с развитием и изменением научного знания), то на нынешнем этапе развития техногенной цивилизации инновации рождают последующие креативные решения и новые усовершенствования во всех сферах жизни общества и человека. Налицо изменение модели как структуры, так и динамики социального развития. Исторически сложившаяся «пирамидальная» социально-экономическая модель все чаще сменяется в исследованиях ученых

моделью сети или «грибницы». Поскольку информационное общество является предметом различного рода исследований – конкретно-социологических, социально-политических, экономических, технических, философских, постольку данная модель все чаще приобретает характер методологии гуманитарного знания. Аналогом данной модели становится развитие компьютерных сетей, в первую очередь, интернета и социальных сетей.

При этом в процессе распространения и использования информации, в первую очередь с помощью электронных средств, кардинальным образом изменяются не только все сферы социальной жизнедеятельности, но и возникает ряд принципиально новых проблем. В решении и анализе этих вопросов значимую методологическую роль играют принципы и паттерны синергетики. Само информационное общество может быть проинтерпретировано как самоорганизующаяся неравновесная система, хаосогенный и спонтанный аттракторы которой представлены в первую очередь креативными элементами как социокультурной реальности, так и в таком «человекообразном комплексе» (термин В.С. Стёпина), как виртуальная реальность. Как особый вид реальности виртуальность обладает определенными свойствами и параметрами существования, диктует особые формы поведения, общения, деятельности и, в конечном счете оказывает обратное воздействие на человека.

Информационное пространство как новый вид реальности обладает не только открытостью, неустойчивостью, тенденцией к самосовершенствованию и развитию, самоорганизацией, но и органически включает в себя познающего субъекта в качестве подсистемы. Человек, с присущими ему социальными ценностями, целями, мировоззренческими установками предстает не только как создатель и потребитель виртуальной среды, но и как имманентный элемент этой глобальной системы. Подобно тому, как анализ объективной реальности предполагает единство теоретического и эмпирического исследования, так и анализ виртуальной реальности требует не только использования инструментария постнеклассической науки, но и тщательного изучения двусторонней связи «человекообразных» систем, обратного воздействия компьютерной реальности на процессы социокультурной действительности и на внутренний духовный мир человека. Если традиционно философское знание предметом исследования избирало либо реальность объективную, либо реальность субъективную и процесс их взаимодействия, то сегодня предметом философского анализа становится «третий» вид реальности – виртуальность. Философия же находится в поиске методологии и мировоззренческого обоснования современных процессов единства трех видов реальности и находит решение во взаимодействии синергетики и постмодернизма.

В этой связи особый интерес как с праксиологической, так и теоретической точек зрения, представляют проблемы определения и изучения особенностей восприятия и использования таких проблем как «пространство» и «время», «реальность», «свобода», нравственные и эстетические идеалы и ценности.

В условиях глобализации коммуникационные стратегии создают новые возможности для воздействия на социум, формирования предполагаемых реакций и состояний массового сознания, изменения предпочтений и вариантов выбора со стороны социального субъекта. Одной из новых, порожденных виртуальной средой проблем становится вопрос о свободе и автономности личности, о критериях и детерминантах нравственного выбора. Интернет-сообщество сегодня является действенным рычагом формирования норм морали (как и следует из концепции «интеллектуальной деревни» О. Тоффлера), состояния общественного мнения, изменения самооценки. Тем самым мнение корреспондентов сети или участников форумов могут выступать в качестве стимулов деятельности, нового компонента системы ценностей, моральным регулятором, выражением общественного одобрения или порицания. Система ценностей современной молодежи включает в себя теперь не только мнение интернет-сообщества, но и инновационность, оригинальность и креативность. При этом сама виртуальная среда предоставляет возможности самореализации личности практически в любой сфере, так как наличие выбора и востребованности любого товара и всех видов услуг в информационном пространстве («длинный хвост» в терминологии К. Андерсона) предоставляет возможность воплотить в жизнь все свои умения, навыки, таланты и получить не только одобрение, но и материальное поощрение. Так

возникают новые условия для инновационной деятельности в любой сфере – от программирования до вышивания. Любой «узел» сети выступает тем самым в качестве «узловой точки» отношений меры (по терминологии Гегеля), порождает условия творчества и нестандартных решений.

С позиций синергетического подхода, таким образом, культура информационного общества как хаосогенная, открытая, неравновесная система с нелинейными законами развития сама предстает средой и источником инноваций.

ФИЛОСОФСКО-СИНЕРГЕТИЧЕСКИЙ ОБРАЗ ИННОВАЦИОННОГО МЫШЛЕНИЯ

Г.И. Касперович

Переориентация Беларуси на инновационный путь развития как одна из важнейших стратегических задач на ближайшие десятилетия предполагает формирование инновационного общественного сознания и мышления. В становлении постиндустриальной-информационной цивилизации сегодня самое важное – трансформация не техники, а людей, перевооружение нашего сознания, переход к новой культуре мышления в жизни общества. В обществе, ориентированном на инновации, и мышление должно быть в сущности инновационным. Мир заполняется инновациями, для восприятия и понимания которых необходимо широкомасштабное, системное мышление интегрального, нелинейного и диалогического типа, которое формируется философско-синергетической парадигмой.

Синергетика возникла при переходе к изучению неустойчивых, нелинейных процессов самоорганизации в ответ на кризис исчерпавшего себя стереотипного, линейного мышления, согласно которому развитие линейно, устойчиво, поступательно, безальтернативно, однозначно предсказуемо, а случайности второстепенны, хаос – только деструктивен; и мир связан жесткими причинно-следственными, линейными связями.

Нелинейность является фундаментальной характеристикой природного и социального мира как открытой самоорганизующейся системы и предполагает непрерывность выбора альтернатив ее развития. Нелинейная система обязательно многомерна, многовариантна и не поддается классическим-линейным методам описания, что порождает потребность в выработке нелинейных методов. Методология решения эвристических проблем в нелинейных средах получила название нелинейного мышления.

Синергетика утверждает принципы современного нелинейного мышления: главную роль в мире играет неустойчивость и неравновесность, случайность; поведение нелинейных процессов вариативно и однозначно непредсказуемо; порядок может возникать из хаоса спонтанно; нелинейное мышление отрицает однозначный детерминизм.

Возникнув из неравновесной термодинамики путем синтеза общефизических, кибернетических, биологических и философских представлений о саморазвитии мира, синергетика ориентирует на раскрытие механизмов самоорганизации сложных нелинейных систем любой природы. Вместе с синергетикой пришло понимание того, что чередование хаоса и порядка, случайности и необходимости, дифференциации и интеграции является универсальным принципом развития и самоорганизации природного и социального мира. По мнению академика Н. Моисеева «все наблюдаемое нами, все, в чем сегодня участвуем, – это лишь фрагменты единого синергетического процесса...» [1].

Синергетика как междисциплинарная теория самоорганизации имеет глубокие мировоззренческие, философские следствия. Она открывает другую сторону мира: его нестабильность, нелинейность и открытость (различные варианты будущего). Становление синергетики отражает общий процесс фундаментальной трансформации современной науки и научной рациональности в направлении постнеклассического – нелинейного и интегрального стиля мышления и образа мира.

Синергетика конкретизировала философско-диалектическое понимание процессов само-

развития природы и общества как единства порядка и хаоса и подчеркнула необходимость определенной неупорядоченности структур сложных систем для их успешного функционирования и поступательного развития. К сложной, неупорядоченной среде могут приспособиться только гибкие системы, обладающие определенной, умеренной неупорядоченностью, некоторой хаотичностью в своей структуре.

Синергетическая парадигма, уже достаточно широко внедрившаяся в науку и культуру, задает новое мировидение и стратегию научного понимания, отвергая однолинейный плоский детерминизм, показывая, что нет мира однозначного определения, а есть многозначная ветвящаяся древовидная крона возможных путей развития Космоса, Биосферы и Социума. Синергетика выявила бифуркационный механизм развития, конструктивную роль хаоса в процессах эволюции самоорганизующихся систем, механизм конкуренции виртуальных, т.е. допустимых, возможных структур, заложенных в системе. По своему воздействию на современное мировоззрение идеи синергетики многие исследователи считают равнозначными идеям теории относительности и квантовой механики. Она позволяет видеть мир самоорганизующимся, открытым в процессе непрерывного становления, эволюционирующим по нелинейным законам, с неожиданными сценариями развития. Что обозначено И. Пригожиным как «философия нестабильности» [2]. Осуществляя глубокий синтез общефизических, кибернетических, биологических и философских представлений о саморазвитии мира, синергетика вносит радикальные изменения в содержание метатеоретических оснований современной науки и культуры мышления. Ключевые понятия и принципы синергетики, приобретая трансдисциплинарный и общекультурный характер, придают синергетической парадигме все более универсальное, философское значение, обнаруживая ее философско-синергетический статус.

Поэтому овладение идеями и понятиями синергетики способствует преодолению узкодисциплинарного профиля образования, того самого «профессионального кретинизма», о котором писал К. Маркс, и позволяет сформировать новый трансдисциплинарный, инновационный тип сознания и мышления. Она может стать основой для принятия обоснованных решений и предсказаний в условиях неопределенности, рисков, кризисных ситуациях, при трансформациях общественных структур.

Синергетика представляет собой новое движение в современной науке, знаменующее становление нового взгляда человека на мир и на самого себя в этом мире. Синергетика – это «новый диалог человека с природой» (И. Пригожин), новый синтез человеческого знания и мудрости. Это новый подход к познанию эволюционных кризисов, нестабильности и хаоса, к овладению методами нелинейного управления сложными самоорганизующимися системами, находящимися в состоянии неустойчивости. Хотя она изначально с новых позиций описывала эволюционные процессы природы, вместе с тем идеи и принципы синергетики фактически направлены на изменение миропонимания в целом, на изменение стиля мышления современного человека, на его восприятие сложностей и неожиданностей окружающего мира. Развивая системный подход, синергетика представляет более высокий уровень рефлексии проблемы «сложного» и нацелена на преодоление упрощенного видения мира с позиций линейного мышления. Английский философ Ф. Бекон писал: «когда истина обнаружена, она налагает ограничения на мысли людей». Сегодня на мир уже нельзя смотреть «досинергетическим взглядом».

К достоинствам синергетики относятся ее гибкость, универсальность, практичность, применимость практически в любой сфере. В содержании синергетического подхода тесно взаимодействуют и обогащают друг друга идеи диалектики, тектологии, кибернетики, синергетики, современной многозначной логики, системного подхода, и это приводит к достижению качественно новых результатов. Эти современные научные парадигмы не просто сосуществуют, а взаимодополняют друг друга – такова оптимальная интегральная методологическая схема современного инновационного мышления, по сути своей являющаяся философско-синергетической.

В условиях современных существенно неравновесных социальных процессов философско-синергетический образ мышления, получивший название нелинейного, приобретает все возрастающее значение не только в научном исследовании, но и в практике социального управ-

ления, способствуя формированию инновационных подходов, адекватных сложности и нелинейности современных социальных процессов.

Литература

1. Моисеев, Н. Алгоритмы развития. – М., 1987.
2. Пригожин, И. Философия нестабильности // Вопросы философии. – 1991. – № 6.
3. Князева, Е.Н. Принципы синергетики / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов. – СПб, 2002.

НАУКА – ПУТЬ САМООРГАНИЗАЦИИ И ОБЩЕСИСТЕМНОГО СИНТЕЗА: ДИАЛЕКТИКА → ТЕКТОЛОГИЯ → КИБЕРНЕТИКА → ИНФОРМАТИКА → СИСТЕМОЛОГИЯ → ДИАТРОПИКА → СИНЕРГЕТИКА → ГАРМОНИСТИКА

Т.И. Егорова-Гудкова, Э.М. Сороко

В современной науке и философии в последние десятилетия идет процесс формирования нового, синергетического мировоззрения. В синергетике, как сегодня можно, очевидно, констатировать, откристаллизовалась основная линия поиска общенаучных и философских универсалий, базисных элементов эпистемологической культуры универсализма как такового, связанная с формированием фундаментальных представлений о закономерностях и механизмах *самоорганизации* в природе, обществе и мышлении. Она, эта линия, раскрывается со стороны внутренних условий, оснований и отношений изучаемых областей реальности – тех процессов и тех открытых структур, что способных эволюционировать к состоянию оптимальной организованности, гармонического совершенства. Самую синергетику при этом трактуют полиаспектно, видя в ней: теорию устойчивости неравновесных состояний различных объектов действительности как «проточных систем» (Л. Бергаланфи); теорию диссипативных структур (И. Пригожин); теорию коллективных явлений, кооперативных процессов, иерархии динамик, конкуренции мод (Г. Хакен); общую теорию смыслообразующей деятельности масштабно и профилно структурированного субъекта (В. Налимов); «сверхнауку» о становлении нового, интегративного мировоззрения в хронально-когнитивном поле самоосуществления субъекта (Е. Князева); теорию создания новых качеств (В. Бранский, Э. Сороко); теорию устойчивых состояний как гармонических фаз самоорганизующихся, эволюционирующих систем, энтропийной верификации нормы и патологии последних (Э. Сороко); теорию самодостаточных целостностей – интайро-систем (Ю. Крылов); теорию внутрисистемного разнообразия (Ю. Чайковский); теорию самоорганизующейся критичности внутрисистемных функциональных «режимов с обострением» (С. Курдюмов, Г. Малинецкий); теорию образования, и распада структур в неравновесных нелинейных динамических системах (Ю. Данилов, Б. Кадомцев) и пр.

Статус синергетики, по свидетельству П.А. Флоренского, утвердился еще в древности. Этимологически термин «синергейя» в переводе с греческого означает со-работничество, содействие, со-следование. Ныне синергетика вобрала в себя основные идеи общенаучных учений и теорий – диалектики, тектологии, праксеологии, кибернетики, информатики, общей теории систем, эволюционики, диатропики, гармонистики, миксеологии и выдвинула новый аспект, занявшись им, – изучение структурного устройства систем и отвечающих им функциональных режимов, системных качеств, закономерностей самоорганизации, гармонизации, адекватности соответствия состава и свойств.

Синергетика изучает структуры, в которых особым образом соотносятся порядок, хаос и организация, составляющие триединство. В кибернетике на первом месте – управление, прямая и обратная связи. Внутренний же характер системы, ее строение, как «черного ящика», – вторичны. В синергетике, напротив, фактор структурности, устойчивость (неравновесная) либо неустойчивость системы, критические точки на пути развития, открытость, тип и форма организации выдвигаются на первый план, а управление «замещается» самоуправлением и самоорганизацией, так что с точки зрения классического знания, в том числе с позиций кибернетики,

здесь налицо очевидная «неуправляемая ситуация».

Явления коммуникации, взаимодействия – это связующее звено между диалектикой, кибернетикой и синергетикой и потому все сопряженные с ними атрибуты подлежат исследованию как создающие преювственность процесса познания. В первую очередь, это относится к атрибутам пространства, в котором происходит взаимодействие участников того или иного процесса, вовлеченных в него субъективных – к инвариантам, метрике, узловым точкам, «зонам меры», ведущим центрам, областям притяжения и выталкивания (аттракторам и странным аттракторам), иерархиям самоподобия (фракталам) и «иерархиям самоорганизующихся динамик» (Г. Хакен), весовым соотношениям рядов событий и характеристикам «ансамблевости» элементов, критериям гармоничности их соотношений и оптимальной пропорциональности, уровню достигаемого системой разнообразия и выражающих его интегральных показателей и т.п.

Происходящее ныне в теории познания обращение к концептуальным построениям синергетики и взгляд на мир сквозь призму соответствующих идей позволяет дать новое видение старых проблем, не заслоненное спецификой частнонаучных представлений, но фигурирующее дополнительно по отношению к ним. Базисом новой концептуальности здесь фигурируют два сущностных ядра. Во-первых, онтологически фактуализированная динамика целого – процесс его становления в эмпирически беспредпосылочных, т.е. в его собственных, так сказать автохтонных формах, в качественном и количественном смыслах обладающих семантически универсальным, безотносительным к специфике его субстрата каркасом. А следовательно, – уровни и фазы, которые проходит целое на пути обретения своей эволюционной зрелости; «зоны меры» и «зоны безмерия» в его внутренней организации, выстраиваемой на этом пути; компромисс между полнотой и целостностью как важнейшими атрибутами его бытия в статусе локального универсума. Во-вторых, адекватные тому средства репрезентации этих процессов и испытываемых целым трансформаций, самоорганизационного стремления его структур к структурам-аттракторам, к обретению наилучших во всех смыслах вариантов его самоустройства – функционально оптимальных и структурно гармоничных форм. Таковы, главным образом, обобщенные, интегральные показатели, меры, критерии, характеристики целого, способные выражать его состояния, служить основанием квалификации и инструментом диагностики этих состояний в терминах нормы и патологии (и глубокой, и острой).

Соотношение и динамика хаоса и порядка в социальных и «ментальных» системах могут быть поняты лишь при условии дополнения собственно социальных, «человекомерных» характеристик синергетическими. В настоящее время идет сращение синергетического и собственно социального видения сущности вещей и возникающий в итоге «гибрид» расширяет горизонты разрешимости гуманитарного знания. Синергетика привносит в процесс познания концепты, ставшие фундаментальными универсалиями и (в качестве таковых) востребуемые всюду, где идет речь об исследовании динамики и анализе качественных состояний реальных объектов. Среди этих универсалий – движение от хаоса к порядку; протекание процессов через бифуркации; наличие режимов с обострением; обмен со средой и нелинейность взаимодействия; гармония и дисгармония, фиксируемые на уровне параметров порядка; неравновесность состояния целостной системы и естественное тяготение последней к оптимальному структурному разнообразию, что находит четкое выражение посредством однозначно трактуемых количественных и качественных критериев. Тем самым названное семантическое ядро в *постгёделевском* мире – в пространстве методологических ценностей современной науки, философии, культуры превращается в фундамент целенаправленного поиска, определяет контуры формирования научного мировоззрения. Определяющим современное мировоззрение и доминирующим в нем становится ныне взгляд на мир не через отслеживание отдельной логической цепи событий, а через спектр гипотез о происходящем. Это становится самодовлеющим и в стремлении к пониманию множества как самосогласующегося ансамбля, и в создании тех или иных сложных формирований – производственного или общественного объединения, сообщества государств, геополитического союза, корпорации, кооперации, – и в объемно-весовом соотношении размещаемых на страницах газет и журналов текстов, и в распределения портфелей в парламентах, и в планировании «долей владения» для держателей акций по определенным видам собственности или

природных ресурсов, и в установлении степеней участия различных социальных институтов в том или ином масштабном и стратегически важном действии, и в овладении законами организационного дизайна безотносительно к специфике гармонизируемого материала и т.п. Во всех случаях здесь красной нитью проходит знание основных синергетических идей в форме принципов, законов, инвариантов, критериев, всего ее универсалистского инструментально-орудийного оснащения. Тем самым на первый план выдвигаются те эпистемологические ценности и то русло развития познания и практики, где прежние, «классические» установки, стереотипы, ориентации (например, ориентация на полноту и всеохватность отображения объекта) уступают место новым (например, ориентации на создание сложного объекта как эффективно проявляющей себя целостности, на обеспечение его надежного и устойчивого функционирования). Понятно, что Общая Теория Гармонии Систем, само Учение о Гармонии сложных формирований материального и духовного мира, будучи неким отрогом Общей Теории Систем, востребованы здесь в качестве первейшей ценности, достояния и прерогативы Нового Интеллекта, как адекватные его характеру и содержанию. Они оплодотворяют его новым видением существования проблем, ускоренно приближая его к обобщенному видению мира, а значит – к ничем не восполнимой сокровищнице решений самоценной для многих, как традиционных, так и новых, рожденных временем, отраслей знания.

СИНЕРГЕТИКА: ПОТЕНЦИАЛ И ПРЕДЕЛЫ

И.Я. Левяш

*«Полезно» в отношении ускорения темпов развития совсем не то, что «полезно» с точки зрения прочности и устойчивости форм развития
Ф. Ницше [1, с. 303]*

Темпоральное и сущностное время современности окончательно «расщепилось». Первое стремительно ускоряется в противовес второму. Уверенность, с какой мы фиксируем технологический прогресс и рост производительности труда, сменяется констатацией исторических тупиков известных «измов» и острым дефицитом предвидения исторической перспективы. Ясно одно: ситуация свидетельствует об исчерпании оптимистического кредо Просвещения: «Все к лучшему в этом лучшем из миров». Подобно известной сентенции Ф. Тютчева о России, социальный прогресс умом уже не понять, и в него можно только верить – подобно вере в античного *deus ex machina*. В русле мистического оптимизма, писал Ф. Кафка, это «бог – колесница триумфатора, которую... вытаскивают на сцену с помощью канатов» [2, с. 561].

«Каков ход вещей, таков ход идей» (Дж. Вико). Ясно выраженная Б. Спинозой классическая ньютоновская идея времени исходила из того, что «...в природе нет ничего, что можно было бы приписать ее недостатку, что природа всегда и везде остается одной и той же; ее сила и могущество действия, т.е. законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, всегда и везде одни и те же (курсив мой – И.Л.), а следовательно, и способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно – это должно быть признание универсальных законов и правил природы» [3, с. 445].

В такой логике смысловых термин «время» модерного Разума заключался в представлении о нем как «вместилище событий». В своей «натуре» оно индифферентно к их направленности, но способно обретать поступательный характер мудростью и волей мыслителей Модерна как колумбов «извечной природы» человека и инженеров ее оптимизации. Их миссия заключалась в постижении и реализации свободы как познанной необходимости. Предельные варианты – от консервативно-охранительного «все действительное разумно» до революционного «все разумное действительно».

Однако Разум, как вершитель судеб своего времени, по определению не мог выйти за рамки ньютоновской определенности и обусловленных ею рационализма и редукционизма. В

этой системе координат человек оставался «вещью», хотя и разумной и доступной конструированию, а не творческим субъектом своей деятельности.

В констатации, что К. Маркс – «дитя Просвещения», есть значительная доля истины, и все же он писал, что «разум существовал всегда, но не всегда в разумной форме». В начале нашего столетия приходится констатировать, что неразумность – не исключение, а рок Разума. Это поддается объяснению его способностью действительно феноменально осваивать и конструировать линейные структуры и взаимосвязи, воспроизводить их жесткую определенность. Тем не менее, Разум бессилен перед неопределенностью, потребностью в выходе за пределы равновесия. Время для него движется как стрелка часов – по кругу.

Такая парадигма с очевидностью исчерпала себя. Симптомы кардинальных перемен – во всех сферах, где Разум еще инерционно правит. Иллюзии вскоре грядущего «постиндустриального общества», выражаясь языком классика, «крахнули» (см.: [4]). Природа все более противится отношению к ней как к внешней человеку «окружающей среде», объекту неограниченного фаустовского активизма, и выявляет себя как имманентная человеку социально детерминированная экотехносфера (СЭТС), стремится вразумить свое блудное дитя к новому смыслу – единению в ноосфере (см.: [5] [6] [7] [8]). Компьютерные технологии отказываются «сотрудничать» с человеком как придатком машины и требуют «человеко-машинного» со-творчества. Экономика стремительно утрачивает самодостаточность производства ради производства, монопольные претензии Монтечки частной и Капулетти государственной собственности, добиваясь их симбиоза. Для значительных социальных слоев, перешедших рубикон выживания, востребован жизненный уклад, центрируемый вокруг постэкономических потребностей. Эти потребности все более несовместимы с дирижизмом сверхсобственников, «одноклеточной» классовой структурой, психологией «стенка на стенку» и тяготеют к автономизации малых групп и индивидов, росту удельного веса их социального и интеллектуального капитала. Благословенность двухполюсного мира сменяется возрождением идеи Дж. Бруно о множественности миров и поисками динамического равновесия многомерного мира. В духовной жизни угасают инфантильные споры вокруг «полноценных», «неполноценных» и «ущербных» культур, за которыми всегда маячил Командор принудительной модернизации, и на смену приходит идея и практика социокультурной идентичности. Самоидентификация, подлинность народов, социальных групп и общностей, личностей, их способность полноценно проживать свое время – таково знамение времени.

Смена знаков традиционного времени «по кругу» с плюсов на минусы обрела такой устойчиво повторяющийся и имманентный потребностям социально-исторической эволюции характер, что тотальность смены смыслов представляется очевидной. Именно смыслов, потому что тенденции направленности сущностного времени указывают не на один, а на множество становящихся миров.

Однако эти тенденции сформировали и новую уникальную закономерность. Ее суть в следующем. В известные кризисные периоды истории проблема заключалась в том, чтобы от выживания переходить к новому витку подлинного development. Напротив, «лица необщее выраженье» современной ситуации – в инверсии этих слагаемых эволюции человека в мире и мира человека. Отныне условием развития является выживание человечества как рода. Решение такой беспрецедентной задачи требует инновационного подхода.

Среди таких представлений особую роль играет синергетика (synergeia – сотрудничество, содружество, или взаимодействие различных потенциалов или видов энергий в целостном действии). Взаимодействие влечет за собой кумулятивный эффект, содержащий альтернативные возможности и перспективы. По сути, их обсуждали уже Екклесиаст и стоики. Н. Маккиавелли утверждал, что, хотя человек наполовину зависит от необходимости (судьбы), но другая половина – это его свобода (фортуна).

Со временем отмеченные гениальные интуиции подверглись рационализации. Стало очевидным, что «любая попытка "привести вещи в порядок" сводится к оперированию вероятностями тех или иных событий... Постигание вероятностей и тем самым волшебное превращение хаоса в порядок есть чудо, которое повседневно вершится культурой» [9, с. 40]. Принцип

неопределенности становился властителем дум. Уже в 1918 г. известный польский философ и логик Ян Лукасевич построил и обосновал систему трехзначной логики. В ней вводилось промежуточное значение между «истиной» и «ложью», понимаемое как «возможно». Впоследствии Лукасевич расширил идею трехзначной логики до идеи n -значной логики, где «0 интерпретируется как ложь, 1 – как истина, а другие числа в интервале 0–1 – как степени вероятности, соответствующие различным возможностям» [10, р. 130].

Позднее физик А. Эйнштейн обнаружил относительную зависимость временной определенности от структуры пространственно-временного континуума. «Физик и лирик» И. Пригожин недаром именуется «вторым Эйнштейном». Согласно ему, детерминация времени обусловлена не «отражением» человеком мира, а его со-творчеством. Оно, по сути, есть синтез объектной динамической неравновесности и субъектной творческой интуиции как ее теоретического и практического освоения, т.е. свободы.

Такая установка легла в основу современного контекста понятия «синергетика». С точки зрения фундаторов синергетики (Г. Хакен, И. Пригожин, И. Стенгерс), мир человека не является ни абсолютным Космосом, ни абсолютным Хаосом. Основная идея Пригожина символически выражена на обложке его книги «Конец определенности»: летящая стрела подрезает плодоножку яблока. Падающее яблоко – символ ньютоновского видения мира, его определенности, жесткой необходимости. Летящая стрела – конец этой неопределенности, творческая свобода.

И. Пригожин в обращении к участникам посвященных его концепции Международных чтений (Минск, 1998) отметил, что «неожиданным результатом оказалось открытие новых пространственно-временных структур в состояниях, далеких от равновесного». В письме к участникам Чтений мыслитель подчеркнул, что «...новое представление динамики разрушает временную симметрию, и для нее основной величиной является вероятность, а не траектория или волновые функции». На Чтениях отмечалось, что синергетический хаос не есть безначальный и первозданный хаос мифологии с нулевой информацией. Вместе с тем хаос – и не распад в абсолютное ничто. Он – не вся реальность, а лишь промежуточная фаза от порядка «до» к порядку «после». Это хаос, под которым и над которым огромный массив порядка. Хаос имеет своей предысторией определенную организацию и порядок, и сам является предпосылкой, фазой движения, перехода к будущему новому порядку. Необратимость трактуется как механизм, который создает порядок из хаоса.

Проблема – в характере хаоса / порядка, степени их соответствия эволюции жизни на Земле. В переходные периоды особую значимость для формирования направленности «стрелы времени» обретают два состояния – бифуркация и «одноплоскостное развитие».

В своей эволюции структуры многократно доходят до пределов, когда равновесие не может быть восстановлено, до точек бифуркации, за которыми обнаруживаются многие пути и устанавливаются новые порядки. Невозможно знать заранее, какими они окажутся. Случайность – это зыбкое состояние, в котором ничтожная причина способна привести к радикальному изменению пути развития процесса. Например, сегодня это возможности оператора, ответственного за мирную / милитарную ядерную «кнопку», или маньяка, которого, как персонажа Достоевского, внезапно «осенит»: «Всех уничтожить – правых и неправых, виноватых и невиноватых». В контексте современного терроризма это судьбоносная для человечества проблема.

Парадоксальным образом угроза Армагеддона может вырастать из внешне стабильного одноплоскостного развития. Это понятие в 1960-х гг. было предложено мной и коллегой (см [11, с. 86]). В отличие от четко выраженной прогрессивной или регрессивной направленности «стрелы времени», эта форма изменений характерна для определенного класса ограниченных во времени, но по-своему масштабных исторических процессов, и прямо связана с такой особенностью структурно сложных процессов, как их многокачественность. В самом деле, сравнительно просто расценить смену феодализма буржуазным устройством, но задача значительно усложняется, когда мы пытаемся характеризовать направленность процессов в пределах определенных общественных укладов.

Однако понятие одноплоскостного развития не позволяет дифференцировать элементы стагнации и «порядка», с одной стороны, в форме кругового движения, а с другой – действи-

тельные, но еще латентные сдвиги, которые представляют собой частные количественно-качественные изменения – предтечи смены основных качеств. Нарастающие дисфункции способны привести к состоянию бифуркации. К примеру, успехи генной инженерии пока имеют частный и периферийный характер и как будто не выходят за пределы одно-плоскостного развития. Но потенциально они превосходят угрозу «ядерной кнопки». Благие побуждения уважаемого профессора-генетика не отменяют зловещего смысла сентенции персонажа Достоевского: «Если Бога нет, значит, я – Бог». Такие «боги» – большие специалисты по «бифуркациям» с непредсказуемыми последствиями.

Риторический вопрос: достаточен ли потенциал синергетики для определения характера таких процессов, их воздействия на sustainable development? Сам И. Пригожин видит потенциал и пределы своих идей достаточно строго: «...Мы находимся еще в начале нового направления...». Возведенная в абсолют, универсализированная синергетическая методология провоцирует, говоря его словами, «ущербную онтологию». Синергетика так же незаменима, как и несамодостаточна, и должна быть вписана в более емкое, философское «всеведение» (Ф. Ницше) глубинных оснований человека и его мира.

Ключевая проблема, требующая вписать синергетику в более емкий контекст, заключается в том, что она оперирует анонимными объектами и «равнодушна», по сути, к главному в социокультурном знании – к реальным субъектам «стрелы времени». Этим вирусом страдает и концепт «sustainable development». Между тем, его содержание и направленность не могут быть определены с объективистских, лишенных субъектности позиций рода «Человек».

Пробным камнем, или основным интегративным критерием «sustainable development» может быть становление, развертывание и реализация потенциала, расширение и обогащение исторически определенной меры освобождения и гуманизации реальных субъектов культурно-творческой деятельности – людей творческого труда – в масштабе эпохи глобализации. Именно их интересы и ценности должны стать отправной точкой постижения основной направленности стрелы нашего времени.

Литература

1. Ницше, Ф. Воля к власти. – М., 1994.
2. Кафка, Ф. Америка. Процесс. Из дневников. – М., 1991.
3. Спиноза, Б. Избр. произведения. В 2 т. – Т. 1. – М., 1957.
4. Левяш, И.Я. Постиндустриальное общество: проблема адекватности концепта // *Общественные науки и современность*. – 2001. – №3. – С. 153–161.
5. Левяш, И.Я. Взаимосвязь экологии и НТР // *Социальные аспекты экологии*. – Минск, 1983. – С. 56–64.
6. Левяш, И.Я. Функции экологического прогнозирования // *Марксистско-ленинская концепция глобальных проблем современности*. – М., 1985. – С. 324–327.
7. Левяш, И.Я. Предмет социальной экологии и биологические науки // *8-й Международный конгресс по логике, методологии и философии науки (LMPS'87)*. – М., 1987. – С. 344–346.
8. Levyash, I. Chernobyl in the Context of Sovereignty of the Ukraine and Belorussia // *Environmental policy review*. – Jerusalem, 1991. – Vol. 5.
9. Бауман, З. Индивидуализированное общество. – М., 2002.
10. Lukasiewicz, J. Selected Works. – Amsterdam-Warszawa, 1970.
11. Левяш, И.Я., Сирин А.Д. О понятии «общественный прогресс» // *Труды Иркутского института народного хозяйства. Вып. 2. Серия общественных наук (философия)*. – Иркутск, 1966. – С. 86–87.
12. Левяш, И.Я. «Стрела времени»: новые смыслы // *Великие преобразователи естествознания. Илья Пригожин. Международные чтения*. – Минск, 1998. – С. 125–126.
13. Пригожин, И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. – М., 1986.

КОНТУРЫ СИНЕРГЕТИКИ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО УНИВЕРСУМА

П.В. Кукель, Э.М. Сороко

Сегодня все в большей мере становится очевидным, что дальнейшее развитие науки как

целостной и вместе с тем сложнодифференцированной системы невозможно без ее математизации. Усиление математической составляющей в ее содержании являет собой не внешнее заимствование теоретических средств, а внутреннее преобразование своих собственных понятийных конструктов. Это обусловлено дискретностью и непрерывностью состояний познающего объекта, его изменчивостью и целостностью, что возможно отобразить лишь в развивающихся, взаимосвязанных понятиях, их уточнении и совершенствовании. С этой целью и заимствуются математические средства, которые по сравнению с теми, какие могли бы предложить другие науки, являются более рациональными. Можно смело утверждать, что математика есть язык современной науки. Но сводится ли ее предназначение только лишь к построению научных теорий и на их основе объяснению познающего объекта.

В этой связи философски осмыслим объяснение как основу духовного освоения реальности человеком. Объяснение в самой общей форме можно определить как подведение конкретного факта под некоторый закон или теорию. Под термином «факт» подразумевается суждение или высказывание о реальном явлении или событии, а «подведение» следует понимать как его логический вывод из закона или теории. В случае положительного результата он становится «научным фактом», понимание которого, в свою очередь, уже составляет основу образовательного процесса.

Под пониманием научного факта будем подразумевать его сознательное освоение на основе законов логики, семантики и прагматики. Другими словами, понимание выступает формой сознательного освоения научного факта как знания. Такова простая схема осмысления научных фактов в процессе образования. Казалось бы, все ясно, да не зря говорится, что «хорошо все было на бумаге, да забыли про овраги, а по ним ходить».

В реальном образовательном процессе (особенно гуманитарном) существует немало методологических просчетов, сводящих сущностное раскрытие социальных явлений к созерцательному описанию. В силу ограниченности семантического пространства, остановимся лишь на некоторых аспектах этой сложной и важной проблемы.

Во-первых, в диалектико-материалистической гносеологии, являющейся сегодня, по нашему мнению, методологией научного познания (оговариваемся, ибо есть и другие «образцы» познания) рассмотрим одно из ее положений, вернее, его вторую часть, что «сознание не только отражает объективный мир, но и творит его». Допустимость такой предпосылки в принципе возможна, но только в том случае, если преобразующая роль сознания рассматривается на уровне практики, предметного отношения человека к миру. В методологическом же плане, сознание теряет свой преобразующий, предметно-практический характер. В данной связи есть смысл говорить лишь о том, что сознание составляет основу рационального познания, но не сводимо, не тождественно познанию как духовному процессу освоения объективного мира человеком. Сознание представляет идеальную копию явлений, воспроизведение которых может происходить на уровне чувственного восприятия. Познание же выражает иной, более высокий уровень отражения и представляет собой его результат – систему научного знания, в которой реальность репрезентируется через практику, посредством активного освоения объекта субъектом.

Сознание отличается от познания также по своему содержанию и функциональной роли. Сознание есть субъективный образ объективного мира, его духовная репрезентация. Познание же представляет деятельность духовного освоения объективного мира. Сознание может быть пассивным процессом, тогда как познание предметно и целенаправленно, включает практику и активные действия субъекта, ориентированные на преобразование реальности. Это не феноменологический образ объектов, а знание о них, причинах их существования и развития.

Во-вторых, поставив знак равенства между сознанием и познанием, можно подвести под одну основу, принципиально различные по своей сути формы понимания: объяснение и толкование. Понятие объяснения рассмотрено выше. Под толкованием сегодня понимают раскрытие первоначального смысла суждений и высказываний, раскрытие целей, мотиваций, действий и поступков людей, оперирующих этими суждениями и высказываниями. Такое понимание ничем практически не отличается от телеологического объяснения. Считается, что если мы рас-

кроем этот смысл, то тем самым поймем его. С этим в какой-то части можно согласиться, когда речь идет не об ученых или образователях, а о переводчиках. Для большинства из них и в XXI веке главной целью является сделать перевод без искажений и собственных добавлений, донести до читателей смысл авторского текста. Уподобляться им, исследователям, смерти подобно. Ведь если мы будем раскрывать лишь авторский смысл, то все сведется, в принципе, к непрерывному воспроизведению того же самого смысла.

В отличие от толкования, объяснение основывается на более широкой и развитой позиции, включающей знания и опыт новых поколений, дает научное представление не только о том, что было, но раскрывает сущность настоящего и содержит возможность предсказания будущего.

Таким образом, если мы будем толковать математику как язык науки, то это будет неверно, а если будем объяснять как одну из ее функций, то это будет верно. Остановимся подробнее на философской рефлексии современной математики, с одной стороны для того, чтобы подтвердить вышесказанное, а с другой, и это главное, рационально осмыслить необходимость радикальных преобразований в математическом образовании.

Во-первых, математика как феномен культуры составляет единое целое с конкретно-исторической практикой и связана не только с развитием методов исследования, разработкой специфических научных подходов к репрезентации реальности, но и с реализацией функций перехода от истинных суждений к истинным выводам, равно как и к другим. Во-вторых, математика, будучи особым видом духовной деятельности, представляет собой определенную систему средств выражения и воспроизведения конкретного способа деятельности. Именно в этой деятельности математика обретает свой предмет и своеобразие своего метода. В-третьих, математика, будучи особым способом репрезентации реальности, охватывает несколько родовых ее типов: математическую реальность, тождественную объективной деятельности; собственную объективную реальность математики, открываемую ею в сфере высших областей и в мире высокоабстрагированных форм и многообразий с включением возможных, потенциальных форм; виртуальную реальность и др.

Споры о природе объекта (и предмета) математики как науки колеблются от непризнания его в полном смысле данного слова до предельно четкого указания на количественную определенность вещей и отношений объективной действительности. Реальность отношений, с которыми имеет дело математика, есть рафинированное выражение потенциально мыслимых форм для выявления сущности объективного мира, взятых в предельно абстрактном исполнении. Они включают мыслимые формы возможного, которое не может быть «указано» ввиду отсутствия в действительном мире его непосредственно зримых экспликатов в качестве принадлежащих объективному миру структур.

Тем не менее, возводимый математикой мир понятий, который облекается в абстрактную оболочку и представляет собой лишь умопостигаемые вещи, открываемые (а не изобретаемые) на основе свойственного данному способу ресурса (логика, дедукция, аналогия и др.), есть реальность, столь же объективная, как и мир материальных вещей. Не признать этого – значит утратить представление о добываемых математикой истинах как действительных структурах данной реальности и оказаться сторонником «чистого умопорождения», что окрашено только в субъективные тона, несет отпечаток чистого вымысла, а, следовательно, чуждо объективному миру, бытию как таковому. Пространство, в котором «опредмечивается» математическая рефлексия, математическая концептуальность, математическое теоретизирование, математическое мышление о сущем, представляет собой особую форму структур, посредством которых природа организует свои порядки, но позволяет человеку выражать их критериальность на более высоких уровнях обобщенности, нежели та, что обнаруживает себя действенной на уровне непосредственно данного. Без эшелонированного обобщения, абстрагирования и построения многозвенной цепи абстракций от абстракций невозможно проникнуть в сущность предмета математики, а также в те цели (или суперцели), которые движут ее развитием, ориентируют на прогресс.

Математическое познание мира представляет собой экспликацию количественной опре-

деленности объективной реальности, ее построения в некоторой данной системе средств, не будучи актом ее описания. Эта экспликация является продуцированием не ее реального объекта, а существующей его математической «модели». Математические понятия, вовлеченные в этот процесс, могут иметь смысл лишь постольку, поскольку они рассматриваются в определенных отношениях друг с другом. Неправомерно ставить вопрос об их объективном значении вне этой системы отношений, так как объективное значение может иметь вся система в целом, но не отдельные ее элементы (и даже подсистемы). Их содержание определяется отношением к другим математическим понятиям и интерпретационным процедурам. Непонимание этих обстоятельств лежит в основе положений, в которых отрицается всякая связь математики с реальным миром.

В то же время в своей практической деятельности человек имеет дело с таким многообразием связей и отношений, составляющих количественную определенность вещей, которое несопоставимо с миром математических объектов, ее репрезентирующих. Это несоответствие решается созданием новых математических средств постижения количественной определенности явлений действительного мира.

Сегодня уже не нужно доказывать, что математическое познание является особым способом репрезентации реальности. Доказанным является и то, что математические теории представляют собой не какой-то формализм, обладающий пустым содержанием, а модели объективной реальности, в силу чего и возможна их содержательная интерпретация.

Своей многогранной деятельностью человек возвел грандиозную систему математического знания, придал ей жизненный импульс «решателя задач», встающих на его пути, и связал с ней свои надежды. Генезис культуры человечества и генезис, встроенный в нее на правах неотъемлемого компонента всего комплекса математических знаний, если и не совпадают, то во многом однонаправлены. И поэтому ответ на вопрос о целях математического познания следует искать в системе его содержащей. Будучи более масштабной и в своих границах, и в своей функциональности, она требует то или иное орудийное оснащение для преобразующего мир субъекта, ибо предоставляет свободу творческому процессу, результатом чего является в высшей степени абстрактный продукт как условие и средство дальнейшего обогащения тех же методов практической деятельности.

Практика, польза, выгода (непосредственные нужды общества) или красота, мера, гармония (более высокие духовные ценности и идеалы) – что является ведущим звеном и основным фактором математического познания? Однозначного ответа, универсально пригодного для всех исторических фаз становления математики, культуры и общественного прогресса в целом, нет. Здесь имеет место движение и перемещение ценностей от одного полюса к другому. Истина состоит, по-видимому, в том, что на каждой фазе развития математики как науки уместно подразумевать мерное соединение тех и других, гармонию этих начал. Как ни странно, произошедший в середине XX века раскол математики на традиционную, которая своими корнями уходит в нужды практики, и новую, основой которой выступает очищенный от всякой эмпирии и конкретики аксиоматический метод, подтверждает вышесказанное.

В самом деле, раскол, произошедший в математике, не является «катастрофой» в рамках рационалистических форм и институтов математической мысли, как считают многие, не предвестник или воплощение кризиса культуры общества, его «духовной агонии», не отказ совокупного ума человечества от дальнейшего продвижения в глубины сущности мира, от наращивания технологического могущества общества посредством разработки и внедрения в оборот новых математических идей. Напротив, данное событие представляет собой результат естественного процесса диалектизации научного знания в его высшей наиболее всеобщей математизированной форме. Это – продукт внутреннего развития математики, породившего в лоне одного и того же единства две фундаментальные противоположности, две полярные силы. В процессе их взаимодействия, синергизма и достигаемой в итоге самокоррекции каждой из них, возникают новые возможности дальнейшего прогресса, рождаются дополнительные импульсы, открываются неизвестные ранее источники продвижения вперед и наращивания математического потенциала.

По этой причине математическое образование в методологическом плане с необходимостью должно представлять собой единство творческой деятельности математика по репрезентации количественной определенности объективной реальности, ее построения в некоторой системе математических средств и активности познающего субъекта, который посредством математических абстракций высокого уровня не только конструирует существующие на данный момент состояния объективной реальности, но и прогнозирует их изменение и развитие в будущем. Другими словами, математическое образование должно являть собой процесс «творения» такого математического эрудита, универсала, который хорошо видит не только грандиознейший мир математики, но и могущего созидать переходы к другим областям знаний, лежащих в основе научно-производственной деятельности человека.

Таким образом, математика выступает методологической основой в поиске приемов и средств не только познания, но и образования, а творческая деятельность математика представляется как образец, идеал познавательной активности субъекта с целью преобразования объективной реальности.

СИНЕРГЕТИКА И СЕМИДИНАМИКА

Р.Г. Баранцев

Современная теория саморазвития умеет предсказывать спектр новых возможностей, но механизм переключения пока оставляет во власти хаоса [1]. Ситуацию перехода из одного состояния в другое (окрестность точки бифуркации) можно рассматривать с позиций асимптотической математики [2] как преобразование асимптотик в переходном слое. При этом простая асимптотика, прежде чем снова стать простой, становится на время более сложной, переходной асимптотикой, включающей дополнительные параметры, которые и помогают выходить к новой простоте. Чтобы управлять механизмом переключения, нужно научиться расширять пространство действий на те измерения, откуда приходят спасительные параметры. При подходе к точке бифуркации процесс ускоряется, а коридор устойчивости сужается. Появляется образ затягивающей воронки. В синергетике это называется режимом с обострением. Чтобы избежать разрушительного коллапса, система должна суметь перестроиться. Для этого нужно найти тот дополнительный параметр, который обеспечит выход к оптимистической перспективе при достижении критического состояния. Интересно было бы установить класс биологических систем, для которых эта проблема решается на уровне наномасштаба.

Соображения о роли внутренней асимптотики в окрестности точки бифуркации созвучны словам Малинецкого о региональных инициативах и российских «доменах» (артелях). Проблема сидит в переходном слое к асимптотике внешней. Когерентность должна преодолеть бюрократию и коррупцию. Дело синергетики – найти подходящий нелинейный оператор, самобытный для России и Беларуси. В социальном переходном слое должно происходить не столько формирование новой внешней асимптотики, отличной от внутренней, сколько сохранение локальных источников, их рост и масштабное расширение. Управляющий параметр должен быть фрактальным. Масштабная инвариантность характерна для таких художников слова, как Л. Толстой, Н. Гоголь, Ф. Достоевский, М. Булгаков, В. Набоков, В. Шукшин, у каждого по-своему. Народные песни «Когда б имел золотые горы», «Славное море, священный Байкал», «Из-за острова на стрежень» говорят о том, что русская идея должна корениться в душе, существенно отличаясь от абстрактных идей Гегеля и Канта. Николай Гоголь сжег второй том «Мертвых душ», так как сам не пережил того преображения, о котором пытался написать; Александр Пушкин стал изучать историю народных бунтов; Василий Шукшин вышел на жанр сказки. Переходный слой (не интеллигенция) заражает вирусом власти и наживы, которого в нашем народе, в глубине его души, – нет. Мы способны на жертву, как Иван Сусанин, и можем бросить ассигнации в огонь, как Настасья Филипповна. Но, очистившись душой, часто попадаем на гибельный аттрактор. Дмитрий Карамазов уходит на каторгу, а на тройке разъезжает Чи-

чиков; Михаил Лунин и Герман Лопатин погибают.

Л.М. Карапетян, говоря о диалектике перехода от партократии к мератократии [3], отмечает, что партия – символ разделения, скорее механика, чем жизнь, и указывает на опасность подмены власти достойных властью «разума», уходящего в логику. Проблема наша сейчас в том, чтобы научиться выходить к достойным витальным аттракторам, преодолевая соблазны переходного слоя. Какой нелинейный оператор преобразует режим с обострением в устойчивый процесс нормальной жизни?!

Путь в будущее как коридор дальнейшего существования нашего мира с увеличением скорости эволюции сужается («экологические ниши становятся все более узкими» [4, с. 50]), и надо найти тот дополнительный параметр, который спасет от коллапса. Эта проблема не проще, чем тонкое согласование фундаментальных физических констант в начальный период эволюции Вселенной, – а решать ее придется человечеству, прежде всего, силами своего Разума.

Экономика и политика обычно находятся в соотношении дополнительности. Однако общественная жизнь не ограничивается этими двумя поприщами. Существует еще сфера культуры, живущая по своим законам, избегающим жажды власти и наживы. И даже борьба за власть в информационную эпоху происходит на культурном поле. Целостность общества сохраняется благодаря культуре, по уровню которой история определяет рейтинг народов и государств. Дефицит культурного фактора в теоретических разработках современных политологов приводит к тому, что перспективы устойчивого развития получаются довольно мрачными. Для России такие сценарии далеки от реальности, так как здесь эмоциональный фактор является определяющим. В русской тройке коренная лошадка – *эмоцио*. Обеспечивая целостность социума, именно культура внушает надежды на качественное преобразование человеческого общества. Объединяя науку, искусство и религию, культура, к сожалению, часто плутает в логических лабиринтах науки и спотыкается о догматические барьеры религии; и тогда искусство оказывается мерообразующим фактором в их примирении и совмещении. Не случайно Достоевский предрекал, что спасение мира придет через осознание красоты.

Механизм поддержания целостности осуществляется на основе принципа неопределенности-дополнительности-совместности (НДС) [5]. Так, в устойчивом социуме противоречия между законом и народом разрешаются через власть, между народом и властью – через закон, между властью и законом – через народ. Тринитарная структура необходима и достаточна для мониторинга целостности. Трехмерность оптимальна, потому что при меньшей размерности не могут возникать сложные структуры, а при большей такие структуры теряют устойчивость. Поэтому область семантической устойчивости системной триады максимальна [6]. И тринитарный подход находит все большее применение в исследованиях по социальной динамике [7] и информационной устойчивости политических систем [8]. Будучи предтечей синергетики, тринитарная теория знаковых систем сумела заложить основы структурной методологии, которая помогает синергетике определить свои берега и обрести подлинное русло. Обживаясь в нем, синергетика все больше осознает себя семиодинамикой [9].

Синергетика научилась сейчас определять спектр допустимых состояний, по которым идет саморазвитие [1]. Но этот спектр находится на основе некоторых уравнений, которые представляют собой все-таки модели. Асимптотики, как внешние, так и внутренние, тоже зависят от моделей. Теоретическое исследование неизбежно сопровождается моделированием, благодаря которому в нашем представлении формируется рациональный образ реального объекта. И если метод – способ воспроизведения в мышлении изучаемого предмета, то разнообразие методов порождает разнообразие моделей. Отражаясь в сознании нетождественно, объект, становясь моделью, изменяется творчеством мысли. Творение моделей – процесс, эволюция которого сопоставима с эволюцией организмов. Модификации соответствуют мутациям и ... выживают (в ходе подгонки) наиболее «приспособленные». «Естественный» отбор выглядит ведущим фактором эволюции. Концепция дарвинизма (изменчивость-отбор-наследственность) поселяется в моделировании так же повально, как в биологии. И так же неизбежно встречается с проблемой номогенеза.

Пространство возможностей неоднородно. Оно населено аттракторами, втягивающими

случай в ту или иную устойчивую целостность. Выстраивая модель как искусственную систему, мы тянемся к системе естественной как к объективному идеалу. Но этот идеал, если он претендует на естественность, должен изменяться, как всякий живой организм. Кроме того, в представлении о естественности всегда скрывается субъективный бесенок [10, с. 582], а спектр значений множествен. Проблема выбора остается, однако реальные возможности, хотя и подвижные, локализуются на ограниченной сети аттракторов. Номогенез сокращает обширное множество искусственных моделей до небольшого числа систем, приближающихся к естественным. Этот асимптотический процесс будет продолжаться, пока жив мир, вместе с эволюцией организмов, движением мысли и становлением бытия. Так что само моделирование, пройдя дарвиновский период отбора, должно докопаться до номогенетического архетипа в своей области.

Если модель допускает полное описание, то реальному объекту свойственна не полнота, а целостность, которая избегает полноты благодаря принципу НДС. В традиционной аналитической парадигме научное исследование шло к полноте описания изучаемого объекта через ступени приблизительных промежуточных представлений о предмете «в целом». В новой парадигме целью становится целостность, на пути к которой строятся промежуточные модели и достигается их по возможности полное описание. Вектор научной стратегии поворачивается тем самым на 180 градусов. Понятие архетипа находит в новой парадигме естественное место, поскольку, не поддаваясь жесткому моделированию, легко допускает асимптотический подход и характеристики целостности.

Заявляя себя как теория саморазвития, синергетика подразумевает, что ее предмет – саморазвитие – существует. Но если развитие действительно происходит само, то это означает внутреннюю способность материи к развитию, проявляющуюся через ее активность. Порождая новое, активная сила становится креативной. И творческий процесс должен идти во всех компонентах системной триады «вещи-структуры-смыслы». Структурный прогресс как раз и отражает путь номогенеза.

Сходство эволюционных процессов в биологии и системологии не ограничивается внешними признаками. Эта аналогия представляет сущностный интерес, благодаря абстрагированию от предметного содержания систем. Моделями могут быть и теоретические концепции, и технические устройства, и информационные системы. Не случайно Б.И. Кудрин обратил внимание на техногенез [11]. Здесь широкое поле деятельности для семиотики, но поскольку речь идет о процессах, то надо иметь в виду семиодинамику [9]. Динамическая теория знаковых систем стремится преодолеть традиционный системный подход не только через учет развития. Подражая организму, модель обретает системность. А воплощая целостность, система становится все более естественной и все менее моделью [12].

Литература

1. Князева, Е.Н. Основания синергетики / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов. – СПб., 2002.
2. Андрианов, И.В. Асимптотическая математика и синергетика: путь к целостной простоте / И.В. Андрианов, Р.Г. Баранцев, Л.И. Маневич. – М., 2004.
3. Карапетян, Л.М. Диалектика перехода от партократии к мератократии // Вопросы философии. – 2010. – № 4. – С. 22–34.
4. Анатолия кризисов. / А.Д. Арманд, Д.И. Люри, В.В. Жерихин [и др.] – М., 1999.
5. Баранцев, Р.Г. Принцип неопределенности – дополнительности – совместности в тринитарной методологии // Научные труды РИМЭ. – Рига. – 2001. – Вып. 5. – С. 91–95.
6. Баранцев, Р.Г. Становление тринитарного мышления. – М.–Ижевск, 2005.
7. Опрятная, О.Н. Социальная динамика: тринитарный подход. – М., 2004.
8. Шевченко, А.В. Информационная устойчивость политической системы. – М., 2004.
9. Чайковский, Ю.В. Активный связный мир. – М., 2008.
10. Баранцев, Р.Г. Семиодинамика как русло синергетики // Математика. Образование. Материалы XV Международной конференции. – Чебоксары, 2007. С. 18–21.
11. Кудрин, Б.И. Основания постнеклассической философии техники: философия технетики. – Вып. 36 «Ценологические исследования». – М., 2007.
12. Шрейдер, Ю.А., Шаров А.А. Системы и модели. – М., 1982.

СИНЕРГЕТИЧЕСКАЯ ОРИЕНТАЦИЯ В ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОЦЕССАХ

Д.И. Захаров

Смысл философского исследования всегда состоял в том, чтобы не только прояснить те мировоззренческие структуры, которые определяют образ мира и образ жизни людей в ту или иную историческую эпоху, но и, рефлектируя над этими (глубинными) структурами, предложить возможные варианты новых жизненных смыслов и новых ценностей.

Решая эти проблемы, философия выступает, с одной стороны, как критическое осмысление глубинных оснований культуры каждой конкретной исторической эпохи, а, с другой, как своеобразный проект ее возможных изменений [1, с. 51]

Философский анализ будущего цивилизации предполагает в первую очередь выявление тех смыслов универсалий культуры, которые образуют генотип современного цивилизационного развития.

Два последних столетия человеческой истории определяли прогресс техногенной цивилизации, которая активно завоевывала себе все новые социальные пространства. Этот тип цивилизационного развития сформировался в европейском регионе как мутация традиционных обществ.

Его часто называют западной цивилизацией. Но учитывая, что он реализуется в различных вариациях как на Западе, так и на Востоке, я использую для его обозначения понятие «техногенной цивилизации», поскольку ее важнейшим признаком является ускоренный научно-технический прогресс.

Технические, а затем научно-технические революции делают ее чрезвычайно динамичным обществом, вызывая часто на протяжении жизни одного-двух поколений радикальное изменение социальных связей и форм человеческого общения. Для этой цивилизации характерно наличие в культуре ярко выраженного слоя инноваций, которые постоянно взламывают и перестраивают культурную традицию.

Что же касается техногенной цивилизации, то в ней доминируют иные идеалы – возможность индивида включиться в самые различные социальные общности и корпорации. Человек становится суверенной личностью именно благодаря тому, что он жестко не привязан к той или иной конкретной социальной структуре, не сращен с ней, а может и способен гибко строить свои отношения с другими людьми, погружаясь в различные социальные общности, а часто в разные культурные традиции. В качестве четвертого важнейшего компонента культурной матрицы техногенных обществ отмечу особое понимание власти и силы к господству над природными и социальными обстоятельствами. В техногенном мире также можно обнаружить немало ситуаций, в которых господство осуществляется как сила непосредственного принуждения одного человека над другим. Однако отношения личной зависимости перестают здесь доминировать и подчиняются новым социальным связям, которые К. Маркс назвал отношениями вещной зависимости. Их сущность определена всеобщим обменом результатами деятельности, приобретающими форму товара [1, с. 56].

Успехи техногенной цивилизации в технико-технологических инновациях, в улучшении образа жизни людей, в ее победоносном шествии по всей планете порождали представление, что именно она является магистральным путем развития человечества. Еще пятьдесят лет назад мало кто полагает, что сама линия техногенного прогресса и ее система ценностей приведут человечество к критическим рубежам, что резервы цивилизационного развития этого типа могут быть исчерпаны.

Это обнаружилось только во второй половине нашего столетия, когда глубочайшие глобальные кризисы (экологический, антропологический и т.д.) заставили критически отнестись к прежним идеалам прогресса.

Человечеству, столкнувшемуся в конце XX столетия с новыми проблемами выживания, осталось немного времени на размышления. Оно не может продолжать свое развитие на прежних путях, заложенных в культурных матрицах техногенной цивилизации.

Сейчас в мире идет напряженный поиск новых путей развития, новых человеческих ори-

ентиров. Поиск осуществляется в различных областях человеческой культуры – в философии, искусстве, религиозном постижении мира, в науке. Речь идет о фундаментальных основаниях человеческого бытия, о выработке новых ценностей, которые призваны обеспечить стратегию выживания и прогресса человечества. Необходим пересмотр прежнего отношения к природе, идеалов господства, ориентированных на силовое преобразование природного и социального мира, необходима выработка новых идеалов человеческой деятельности, нового понимания перспектив человека.

Предпосылки для новой мировоззренческой ориентации создаются сегодня внутри самой техногенной цивилизации, на переходе ее от индустриального к постиндустриальному развитию.

Можно выделить две основные точки роста нового отношения к миру, который диктуется ситуациями современных социальных изменений. Первая из них связана с глобализацией человечества, возрастающей целостностью и взаимозависимостью отдельных стран и регионов, образующих человеческое сообщество. Локальные истории отдельных народов, стран, религий постепенно сливаются в единый поток всемирной человеческой истории. В условиях интеграции и возрастающего разнообразия мира сталкиваются и вступают в диалог различные культурные традиции. Перед лицом глобальных опасностей человечество ищет новые стратегии социализации человека и его воспитания в духе толерантности, уважения к достижениям различных культур. Возрастает роль консенсуса, поиска согласия при решении конфликтных проблем, ибо локальные конфликты, если они втягивают все расширяющиеся противоборствующие силы, чреваты перерастанием в глобальный конфликт.

Современная наука и техника, сохраняя общую установку на преобразование объективного мира, втягивает в орбиту человеческого действия принципиально новые типы объектов. Это – сложные, саморазвивающиеся системы, в которые включен сам человек.

Саморазвивающиеся, «синергетические» системы характеризуются принципиальной открытостью и необратимостью процессов. Взаимодействие с ними человека протекает таким образом, что само человеческое действие не является чем-то внешним, а как бы включается в систему, видоизменяя каждый раз поле ее возможных состояний. В этом смысле человек уже не просто противостоит объекту как чему-то внешнему, а превращается в составную часть системы, которую он изменяет. Включаясь во взаимодействие, он уже имеет дело не с жесткими предметами и свойствами, а со своеобразными «созвездиями возможностей». Перед ним в процессе деятельности каждый раз возникает проблема выбора некоторой линии развития из множества возможных путей эволюции системы. Причем сам этот выбор необратим и чаще всего не может быть однозначно просчитан. Поэтому в деятельности с саморазвивающимися «синергетическими» системами особую роль начинают играть знания запретов на некоторые стратегии взаимодействия, потенциально содержащие в себе катастрофические последствия.

С такого типа системами человек сталкивается сегодня в самых различных областях научно-технического прогресса. Они начинают постепенно занимать центральное место среди объектов научного познания и не только в гуманитарных, но и в естественных науках [1, с. 57–58]

Литература

1. Князева, Е.Н. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов. – М., 1994.

ТЕХНОГЕННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ПОИСКАХ НОВЫХ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ОРИЕНТИРОВ

М.А. Слемнёв

Современный мир неоднороден. Отдельные страны застыли на традиционной, аграрной стадии. Другие осваивают ценности индустриального общества. Третьи активно создают постиндустриальное, информационное общество. Индустриальное и постиндустриальное общество иногда называют техногенной цивилизацией. У них единая направленность на технико-технологический прогресс, создание все новых и новых видов техники и технологий. Практически все традиционные общества осуществляют «догоняющую модернизацию» (либо добровольно, либо под внешним давлением). В итоге техногенная цивилизация определяет стратегию социально-экономического развития всего современного мира.

Техногенная цивилизация обогатила человечество многими достижениями. Научно-технический прогресс и экономический рост обеспечили высокий уровень потребления и улучшения качества жизни людей, медицинские открытия повысили среднюю продолжительность жизни человека. Вместе с тем опора на базисные ценности техногенной культуры (подчинение природы человеку, усиление власти над ней, непрерывные новации и инновации и др.) породили реальную угрозу самоуничтожения человечества и в его физическом, и в духовном смысле.

Сегодня можно с сожалением констатировать, что предсказанное В.И. Вернадским превращение биосферы в ноосферу явно затянулось. Мы по существу все еще находимся на стадии доноосферной, а точнее говоря, аноосферной цивилизации. Обусловлено это, прежде всего тем, что темпы рационального, гармоничного преобразования среды обитания живого катастрофически уступают мощи и скорости натиска губительных и для биосферы, и для самого разума деструктивных процессов. Человечество переживает, пожалуй, самый трудный момент своей истории, связанный с антропогенной перегруженностью Земли. Нынешнее состояние биосферы может быть охарактеризовано как запредельно критическое. На нашей планете наблюдается господство *не разума*, а скорее *неразума*, разгул иррациональных сил. Владеть разумом и действовать разумно – это далеко не одно и то же. Вместо ожидаемого ноосферного общества мы сегодня имеем общество техносферное, которое гордится своим научно-техническим могуществом и активно покоряет среду своего собственного обитания. Техносферная цивилизация в ее нынешнем состоянии может быть охарактеризована как «патобиосфера» (А.М. Уголев), больной организм. Человек забыл или не желает знать, что является, по сути, рядовым элементом единого земного целого, находится не над природой, а внутри ее. И если он будет и дальше бросать «дерзкий вызов Гее» (Дж. Лавлок), то неизбежно потерпит поражение, поскольку окажется вовлеченным в борьбу с самим собой.

В условиях, когда стремительно возрастает угроза исчезновения человека не только как социального существа, но и как биологического вида, задачей первостепенной важности является овладение новым мировоззрением, которое можно условно назвать этосферным. Его главная парадигма – жесткая нравственно-этическая регуляция человеческой деятельности и в ее идеально-познавательной, теоретической, и в его материально-преобразующей части с последующей оценкой полученных, а лучше ожидаемых результатов не только на языке гносеологических (истина, заблуждение, ошибка и др.) или социально-экономических (прибыль, рентабельность, себестоимость и др.), но, прежде всего, этических (добро, зло, стыд, совесть и др.) и эстетических (прекрасное, безобразное, трагическое и др.) категорий. Иными словами для установления динамического равновесия между природой и обществом необходима ориентация на знаменитую триаду «истина-добро-красота».

О необходимости взаимосвязи этих трех высших человеческих ценностей в духовной и практической жизни неоднократно говорилось в русской религиозной философии. Так, Вл. Соловьев в известной речи о Достоевском, произнесенной в 1882 году, отмечал, что великий русский писатель в своих убеждениях никогда не отделял истину от добра и красоты. Он, как и сам Вл. Соловьев, исходил из того, что только в тесном союзе эти три ценности способны реализовать свой гуманистический потенциал. Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв, истина отвлеченная есть пустословие, а красота без добра и истины является пустым кумиром. Для Достоевского же это были три неразлучных вида одной безусловной идеи. Истина есть добро, мыслимое человеческим умом, красота есть то же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме. Их гармоническое единение – образец идеального совершенства. Только диалектический синтез истины и добра позволит преобразовать действительность по законам красоты. И лишь этически разумному человеку по плечу обеспечить коэволюционное, согласованное развитие двух взаимосвязанных частей природы: наделенной разумом и не имеющей его.

Все это необычайно обостряет постановку вопроса об ответственности субъекта (как индивидуального, так и коллективного) за те последствия, к которым могут привести манипуляции человека с природными системами в процессе их познания или технологического изменения. И речь идет не только о таких печально известных результатах производственной деятельности человечества, как радиоактивное загрязнение планеты, парниковый эффект, эрозия почв, пересыщение пахотного слоя земли химическими удобрениями, озоновые дыры и др. Большую озабоченность сегодня вызывает и «чистая» научно-исследовательская деятельность, как со стороны процесса, так и со стороны выдаваемого «интеллектуального продукта». Современная наука решительно осваивает принципиально новые, во многом загадочные с точки зрения макроскопических представлений предметные структуры материального мира. Объектами ее непосредственного исследования являются интимнейшие механизмы живого, в том числе человеческой психики, субквантовые состояния материи, сложнейшие космические образования и др. Проникновение в эти области действительности требует предельной осторожности и внимательности. В частности, непродуманная методика или обыкновенная халатность могут привести к утечке из лабораторий опасного генетического материала, который способен вызвать тяжелые последствия, вплоть до страшной эпидемии, средствами борьбы с которой медицина не располагает. Не исключено, что некоторые безвредные микроорганизмы под воздействием чужеродной генетической информации могут измениться так, что радикальным образом нарушат экологическое равновесие микробных популяций в окружающей среде. А это окажет губительное воздействие на флору и фауну нашей планеты. Генетик, отмечает академик РАН Ю.М. Лопухин, должен 777 раз отмерить, а один раз отрезать. Еще в большей степени погружение научно-исследовательской деятельности в сложную систему нравственных отношений необходимо на стадии материализации, «овеществления» добытых знаний. Разрыв между *Homo Sapiens* и *Homo Morales* может здесь обернуться трагическими последствиями (Чернобыльская катастрофа, взрыв космического корабля Челленджер и др.).

Решающий вклад в разработку нового этосферного мировоззрения должны внести все науки, и, пожалуй, первую очередь философия, которая занимается рефлексией над основаниями культуры. При этом новые типы мыслительной деятельности, равно как и соответствующие им образцы экологического поведения не следует изобретать умозрительным путем. Как отмечает В.С. Стёпин, «мы вступили в эпоху поиска новых ценностей, но они не будут заимствованы откуда-то извне и в готовом виде современной цивилизацией. Они должны вырастать внутри нее. Как у Гегеля нечто в развитии порождает свое иное» [1, с. 70]. При создании теоретических основ нового мировоззрения нельзя упускать из вида и те наработки, которые имеются в рамках религиозной культуры: русский космизм, концепция «христоразвития» Тейяра де Шардена, новейшие варианты буддистского учения о реинкарнации и др. В частности, в сфере протестантской теологии развивается интересная идея о том, что сумма зла, творимого людьми на Земле, оказывает влияние на эволюцию Вселенной. Поэтому Бог вынужден исправлять сценарий нынешнего развития биосферы.

Безусловно, усилиями одних лишь ученых переломить чрезвычайно опасный ход развития биосферы, невозможно. Здесь нужны коллективные действия политиков, целых народов, наций, рядовых граждан. Ясно лишь одно, что перед человеческим сообществом встала фатальная дилемма: либо все мы воспримем на уровне практических действий идею сохранения Земной цивилизации и вооружимся новым мировоззрением, либо разум на нашей планете исчезнет навсегда.

Литература

1. Академику В.С. Стёпину – 70 лет. Важно, чтобы работа не прекращалась // Вопросы философии. – 2004. – № 9.

ФИЛОСОФИЯ И ТЕХНОНАУЧНЫЕ ВЫЗОВЫ XXI ВЕКА

В.В. Карпинский

Кризисные явления в развитии техногенной цивилизации превратили проблему человека в одну из главных глобальных проблем современности. Новое тысячелетие, в которое вступило человечество, не обещает быть спокойным. Проблемы, поставленные XX веком, не только не решены, но и становятся все более запутанными и сложными. Наука – это любимое детище современной цивилизации – не только не оказалась панацеей от всех катастроф и кризисов, а, наоборот, все более выявляет коварную двойственность своего лика: науки, проблемы решающей, и еще более их создающей, жизни помогающей и жизни же угрожающей.

В этой связи анализ новейших антропологических явлений и трендов – одна из центральных задач современной философии. По мнению С.С. Хоружего, спектр этих явлений и трендов неуклонно расширяется, отличаясь пестротой и разнообразием. Он считает, что в него входят виртуальные практики, генные технологии, гендерные революции и трансформации, психоделические практики, практики трансгрессии, экстремальные эксперименты с телесностью человека в новейшем «трансавангардном искусстве» и т.д. При этом характерной чертой современной ситуации служит появление все более радикальных, «странных» антропологических явлений и тенденций, уводящих все дальше от привычного образа человека и классических представлений о его природе [1, с. 10]. Однако их спектр необходимо значительно расширить и, прежде всего, за счет феноменов антропологического кризиса и так называемых конвергирующих технологий, ибо они в настоящее время задают новую стратегию развития цивилизации и вводят ее в новую «зону риска».

Первый феномен, который связан с весьма опасными перспективами для человечества, это антропологический кризис. Он имеет ряд проявлений и тенденций. Как считает В.С. Стёпин, одной из главных среди них выступает опасность изменения генофонда человечества. Вторым значительным индикатором является возрастающее давление на человека стрессовых нагрузок. Третьей группой факторов, обостряющих антропологический кризис, выступают современные тенденции к переконструированию биологической основы человека [2, с. 22]. Антропологический кризис напрямую связан с судьбами и перспективами техногенной цивилизации, которая находится на переломном этапе своего развития. Многие мыслители убеждены, что необходимо менять саму стратегию развития человечества, а это невозможно осуществить без замены базисных ценностей всей социальной жизни. И здесь роль философии особенно значима, так как она способна выработать ядро новых мировоззренческих ориентаций и предложить их культуре. Как считает В.С. Стёпин, «развитие цивилизации не обходилось без этой философской деятельности. Философия призвана ответить на вопрос: в чем заключается система базисных ценностей современной цивилизации и что должно и можно изменить в этой системе» [2, с. 16]. Радикальное переосмысление и изменение ценностей будет означать переход от техногенной цивилизации к новому типу цивилизационного развития.

Если еще до недавнего времени трансформативные технологии связывали с достиженни-

ями генетики и разработкой новых биотехнологий, то после 2001 года – с конвергирующими технологиями. Именно в 2001 году в США под эгидой Национального научного фонда была выдвинута так называемая NBIC-инициатива. Она ставит в центр внимания синергетическое взаимодействие между самыми разными областями исследований и разработок, такими как нанонаука и нанотехнология, биотехнология и науки о жизни, информационные и коммуникационные технологии, когнитивные науки. В этой инициативе четко выделяются две цели. Первая акцентирует внимание на конвергенции этих областей исследований и разработок в нанометрическом масштабе, что обещает уже в обозримом будущем (через 10–15 лет) цепную реакцию самых разных технологических инноваций, в своей совокупности обещающих глобальную трансформацию самого способа развития человеческой цивилизации. Вторая цель акцентирует внимание на проблеме «улучшения человека», «человеческой функциональности» или «расширения человека». По сути, речь идет о технологическом усилении человеческих способностей, модификации человеческой телесности и интеллекта.

NBIC – модель конвергирующих технологий всколыхнула новую волну энтузиазма среди адептов трансгуманистического движения, увидевших в ней реальный практический инструмент создания следующего поколения постчеловеческих существ [3, с. 16–17].

Конвергирующие технологии, в свою очередь, также способны задать новую стратегию общества, цивилизации и человека. В этой связи они нуждаются во всестороннем гуманитарном осмыслении. Вопросы, которые поднимает концепция конвергирующих технологий в широком смысле слова, при всей их актуальной практической ориентации, имеют одновременно и фундаментальный философско-антропологический характер.

Однако не только современная человеческая ситуация в целом, но и многие антропологические процессы и тренды в настоящее время еще не получили основательной философской концептуализации. Между тем, современные трансформативные практики, затрагивающие основоустройство человеческого существа, ставят ряд серьезных вопросов. Среди них самый существенный связан с острой и вполне практической необходимостью иметь обоснованные критерии для оценки различных этических, эпистемологических и иных аспектов применения высоких технологий по отношению к человеку. Необходимо актуализировать заново едва ли не все базовые вопросы антропологии: о природе и сущности человеке, о проекциях человеческой реальности, родовых особенностях человека, об идентичности индивидуальной и видовой, о ценностных и этических основаниях человеческого существования, о пределах и границах вмешательства человека в биологические основания своего существования. Отсутствие осмысления масштабов и последствий технологической экспансии само по себе является угрожающим фактором.

В этой связи вполне обоснованной представляется точка зрения В.А. Лекторского относительно роли философии в XXI веке. Он считает, что «перспективы человека во многом связаны с тем, какую роль сможет играть философия в осмыслении созданного наукой и техникой нового мира и в ценностной ориентации в нем. Наука и порожденный с ее помощью мир – это сегодня главное проблемное поле философских исследований» [4, с. 34].

Таким образом, в настоящее время технократическое мышление настолько усилилось, что включило в свои проекты рационального усовершенствования всего сущего и самого человека. По-видимому, человека ждут радикальные изменения. Если он сумеет осмыслить заново свою «человечность», точно определив, чему в ней надлежит быть строго хранимым, а чему меняться и обновляться, эти изменения еще смогут стать не крахом Человека, а его обновлением, а парк современных высоких технологий – стать частью ресурсов его обновления.

Литература

1. Хоружий, С.С. Проблема постчеловека или трансформативная антропология глазами синергичной антропологии // Философские науки. – 2008. – № 2.
2. Стёпин, В.С. Философия и эпоха цивилизационных перемен // Вопросы философии. – 2006. – № 2.
3. Круглый стол «Социально-философские аспекты наномедицины: перспективы, проблемы, риски // Философские науки. – 2009. – № 11.

ОТ ИДЕОЛОГИИ МОДЕРНИЗАЦИИ К ВЫСОКИМ ТЕХНОЛОГИЯМ

В.В. Цепкало, В.П. Старжинский

Идеология модернизации. Идеология как конструктивная теория развития общества, на наш взгляд, не получила должной разработки, поскольку до сих пор не удалось соединить приоритеты общественного развития с реальной общественной практикой. Идеология в этом методологическом смысле представляет собой учение о высших целях развития общества, а также совокупности средств достижения этих целей. В реальной экономической и политической деятельности цели общества и государства конкретизируются в виде приоритетов экономического и социального развития, и нуждаются в мощном идеологическом обосновании и поддержке. Особенно это становится актуально в условиях глобального финансово-экономического кризиса, который излечивает мировую экономику от перекосов и дает шанс нашему государству построить «экономику знаний», основанную на приоритетах реального сектора.

Анализ опыта экономической модернизации показывает, что разработанные экономические программы становились основой национальных идеологий, ибо предусматривали меры в решении задач, связанных с человеком, инициированием веры в творческие способности и инициативу исполнителя, его моральные, культурные и духовные ценности. Задача идеологии на любом периоде развития общества – достигнуть единения и духовного подъема народа в деле выполнения общенародных задач. Следует заметить, что Беларусь движется в форватере экономической модернизации и сделала ряд шагов в этом направлении. В частности, создание парка высоких технологий и его развитие подтверждают правильность выбранных приоритетов.

Как известно, для традиционной, индустриальной экономики роль образования не так уж велика. Никаких особых знаний для работы на конвейере не требуется. Нужны лишь послушание, усидчивость и дисциплинированность. Не случайно система наук превращается в систему дисциплин. Иное дело «экономика знаний», в которой умения и интеллект являются главной производительной силой. Они позволяют создавать высокую добавленную стоимость, что является основной целью новой экономики. Именно поэтому перед наукой и образованием стоят инновационные приоритеты

Соотношение науки, образования и практики. Наука как социальный институт в виде академической, вузовской и зачастую прикладной науки, к сожалению, не оправдывает надежды ни государства, ни общества. Она по-прежнему не вмонтирована в механизмы рыночного и инновационного развития. Многие ученые не могут или не хотят заниматься реальными проблемами, решение которых может дать результат в виде коммерческого продукта. Разумеется, это не касается развития фундаментальных наук, которые по определению имеют право на свободный теоретический полет и свое существование обеспечивают за счет бюджетного финансирования.

Вместо осмысления процессов реальной жизни, философы в большинстве своем занимаются абстрактными, весьма удаленными от жизни проблемами: логико-историческими, гносеологическими и др., которые все сводят к анализу понятий. Не отстают от них по части схоластического теоретизирования и конкретные науки. При этом наукообразии, частокол зубодробительных абстракций, зачастую используется лишь для того, чтобы создать видимость высокой науки, а по существу скрыть научную импотентность в смысле практической несостоятельности. Эти псевдоученые под прикрытием абстрактной специфики языка науки, рассматривают такие же абстрактные, зачастую никому не нужные, надуманные проблемы, которые используются в качестве тем для кандидатских, докторских диссертаций, т.н. госбюджетных и других тем. Результатами таких исследований являются научные отчеты, а также условный экономический эффект. Между тем, государство платит им не условные, а вполне реальные деньги. Уступая велению времени, и выполняя инструкции ВАКа, ученые «внедряют» свои от-

крытия и разработки в образовательную практику. Другой практики, по-видимому, они в большинстве своем не знают. Конечно, это общая картина или правило, из которого, к счастью, есть исключения.

Почему для исследования избираются не актуальные проблемы, а такие, решение которых практически никогда не приводит к коммерческому продукту. Прежде всего, потому, что проблемы ищут не там. Эти проблемы находятся не в голове исследователя, а в цеху, в министерстве, школе, то есть там, где осуществляется реальная практическая деятельность, задыхающаяся в плену нерешенных проблем, которые надо увидеть, очистить от наслоений ординарной деятельности и сформулировать как собственно научную проблему, предполагающую возможные варианты ее решения.

Причины абстрактного теоретизирования. Причины не однозначные, и носят комплексный характер. Прежде всего, дает о себе знать менталитет того самого уравнилельного социализма, отсутствие рынка товаров и идей. Вторая причина – приоритет теории над практикой, не владение конструктивным подходом и конструктивной методологией.

Примат теории над практикой в нашем обществе является тотальным, и эта установка определяет решения многих проблем. Возьмем, к примеру, инженерно-техническую деятельность. Представьте себе следующую ситуацию. В одном академическом институте машиностроительного профиля сломался станок с ЧПУ (с числовым программным управлением). Между тем, в этом самом институте есть несколько докторов технических наук – специалистов высшей квалификации, по определению. Однако ни один из этих специалистов этот станок, как, впрочем, и любой другой, не починит, поскольку они специалисты в области карандашно-бумажных операций. И отремонтировать приходится завлабу, который хотя и закончил аспирантуру, но диссертацию не защитил, поскольку не смог променять отвертку на карандаш и бумагу. Налицо противоречие между головой и руками, теорией и практикой? И одно из таких «социалистических решений» – безрукий инженер. Слава богу, что этот подход миновал врачебную практику и образование. Медицина еще сохранила трезвость ума и в состоянии различить теорию в виде карандашно-бумажных операций и врачебную деятельность или врачевание.

Подобный теоретико-схоластический уклон наблюдается во всех сферах науки как социального института, в том числе образования как сопряженного с наукой феномена. Парадоксально, но факт. Основное содержание образования инженера составляют расчеты, которые занимают до 80% учебного времени студента. Сравните этот абстрактно-теоретический подход в подготовке инженера с реальной инженерной практикой, то есть той деятельностью, которой занимается инженер по жизни. К великому сожалению, безрукий инженер, бездушный педагог и непрофессиональный специалист – это не плод безудержной фантазии. Однако, времена изменились, и мы можем прямо сказать, что проблема преодоления абстрактно-теоретического подхода в науке и образовании и утверждения конструктивной методологии является приоритетной.

Соотношение теории и практики. Мы по-прежнему, считаем, что теория является высшим критерием научности, а чисто эмпирические исследования заслуженно получают кличку ползучего эмпиризма. Все дело в акцентах, в правильном соотношении теории и практики. «Нет ничего практичнее хорошей теории» – вот наше кредо. Никто не против хорошей теории, скажем больше – без нее не обойтись. Однако только в одном случае – если теория выступает в качестве интеллектуального ресурса, теоретической поддержки практической деятельности. Другими словами, концептуальная модель является вторичной и всецело определяется (сопряжена) с инструментальной моделью. Иначе мы будем иметь то, что имеем. В статьях и монографиях читаем: «следует проанализировать, разработать, необходимо расширить, требует дальнейшего развития...» Однако возникает вопрос, кто это будет делать, когда и кто будет финансировать. По нашему глубокому убеждению, настало время переходить на проектный язык и конструктивную методологию. А вместо абстрактных заклинаний переходить к решению конкретных проблем, которое будет включать в себя ответы на следующие вопросы: кому это нужно и почему, кто это будет делать и почему, кто финансирует эти разработки, а также необходимое время.

Говоря о соотношении теории и практики, науки и производства (экономики), следует иметь в виду еще одно обстоятельство. Существующая здесь проблема – теоретико-схоластический уклон науки объясняется не только абстрактным характером науки, но также устройством самой экономики, ее слабой восприимчивостью к науке и инновациям. Однако, это отдельная проблема.

Инновационное развитие и высокие технологии. Новация и инновационное развитие становятся ключевыми реалиями нашей жизни. Образование, как сфера культуры является взаимосопряженной, с одной стороны с наукой, с другой с производством. Понимание смысла инновационного развития в науке, технологиях и современной экономике – ключ к пониманию смысла современного инновационного образования.

Истина в науке, изобретение в инженерии, научно-технологические решения в современной культуре превращаются в средства удовлетворения потребностей потребителя. Это означает не что иное, как превращение результатов научной, изобретательской и иной деятельности в экономические явления. Они становятся нововведениями на рынке товаров и услуг, предоставляя возможность свободного выбора потребителям и получения экономического эффекта для производителя. Инновационное развитие, наукоемкие технологии, получившие в экономической литературе название «высоких технологий» становятся приоритетами не только продвинутых корпораций, но и политикой некоторых государств, совершивших рывок из отсталых в процветающие.

Как показывает анализ, структурная перестройка экономики – это удел не только новичков – скажем, постсоветских стран, – но и постоянное условие лидерства в конкурентной борьбе. Задача, которую решают менеджеры крупнейших фирм – это переориентация на выпуск наиболее доходной продукции и услуг. В центре структурной перестройки экономики ведущих стран находятся высокие технологии и прежде всего информационно-технологический комплекс, включающий производство вычислительной техники, средств цифровой связи, программного обеспечения и информационных услуг.

Парк высоких технологий Республики Беларусь создан на основании Декрета Президента Республики Беларусь «О Парке высоких технологий» от 22 сентября 2005 года. Целью его создания является повышение конкурентоспособности национальных отраслей экономики, связанных с использованием высоких технологий, проведение разработок современных информационных технологий и программного обеспечения, увеличение их экспорта, а также привлечение в эту сферу отечественных и иностранных инвестиций.

ФИЛОСОФИЯ ОРИЕНТИРОВАНИЯ В МИРЕ ВЫСОКИХ ТЕХНОЛОГИЙ

М.А. Дедюлина

Сегодня в научной литературе и в жизни мы встречаемся с технологиями, о существовании которых еще в середине XX века мы представить себе могли только в пределах художественного творчества. Например, появление информационных технологий и виртуальных реальностей в работе С. Лема «Сумма технологий», либо в рассказе А. Азимова «Хоровод» современных законов робототехники. Однако уже в XXI веке стремительное развитие высоких технологий заставляет вновь обратиться к их социальному проектированию. Особенно важно отметить, что современный социум к ним относится амбивалентно, так как многие из них прочно вошли в жизнедеятельность человека (например, информационные технологии), а другие еще предстоит только осмыслить, а также провести гуманитарную экспертизу. Так, современный германский философ Г.В. Штегмайер предлагает создать новую философию – «философию ориентирования». основополагающей задачей этой философии станет проводить социальную экспертизу результатов открытий высоких технологий, а также воздействие науки и техники на экзистенцию человека, вынужденного по-новому ориентироваться в сложившихся условиях. Немецкий ученый убежден, что эта философия станет своеобразным ответом философии на

риски и опасности времени. Следовательно, с появлением высоких технологий рождается новое знание. «Человек ориентируется в меняющемся мире, который показывает одни возможности и скрывает другие. Наука... обеспокоена не только производством знания, но и своей собственной жизненной проблемой – производством субъекта, способного к поискам истины» [1, с. 36]. Г.В. Штегмайер выделяет основные специфические черты ориентировочного знания: прагматичность, экономичность, семиотичность, двоичность, плюралистичность, гипотетичность, приемлемость, перспективность, рефлексивность, транзитивность, инновационность, дисциплинарность, нестабильность, регенеративность [2, с. 20]. Идеи осмысления ориентирования в мире прослеживаются и у Ясперса. Эту проблему можно исследовать по Ясперсу двумя путями научно-исследовательски и философски.

Сегодня мы можем констатировать факт, что современный социум способен не только оценивать последствия высоких технологий, но предвидеть пути их развития. В рамках нашего исследования нам будет важно проанализировать концепцию метатехники Имамичи Томонобу. И на Западе, и на Востоке мир амбивалентен. Если на Западе – мир природных явлений и сфера сверхприродного, то на Востоке – мир природы самой по себе и видимый мир второй природы. «Теперь, во второй половине XX в., технология перестала быть средством достижения человечеством своих целей и превратилась в нечто совершенно иное. Как же это обозначить? Что это – иное? Технология стала теперь нашей средой обитания, нашей "циркумстанцией". Подобно природе, технология стала нашей новой средой обитания, имеющей свои собственные цели, которые независимы от человеческих, поскольку технология как среда, как бытийная тотальность машинных образований, сама определяет свое направление развития» [3]. Например, Томонобу подвергает философскому анализу термин «автомат». Современное потребительское общество уже не представляет себя вне мира автоматов. Следовательно, «он (автомат) символизирует идолопоклонство перед механической необходимостью, но служит и зеркалом технологического функционирования, своего рода технологией в миниатюре. Никто из нас не говорит "спасибо", получая желаемую вещь из автомата. В наше время языковая активность перед лицом автомата – не благодарность, а жалоба» [3]. Поэтому, наблюдаются все больше и больше автоматизма в жизнедеятельности человека. «Механическое окружение, технологическое единообразие как новый способ коллективной идентификации – это искусство уничтожения личностных характеристик, поскольку ультрасовременные технологические аппараты управляются не чьей-то личностью, а только пальцами» [3, с. 80–82].

Теория среды, развиваемая И. Тэном, признавала человека зависимым от среды и потому неотвественным за свои действия и поступки. В повседневности, как правило, под средой подразумевают место, либо природные условия вокруг человека. Современный немецкий философ П. Слотердаjk вводит термин «сфера», который по смыслу синонимичен «среде обитания». «Сфера – это внутренний, открытый, разделенный на части круг, в котором обитают люди, если им удастся стать таковыми. Поскольку обитание всегда означает формирование как малых, так и больших сфер, то люди – это существа создающие круглые миры и окруженные определенными горизонталями» [4, с. 24–25]. Еще никогда люди не жили непосредственно в так называемых природных условиях...; их бытие всегда протекало только в уже одушевленном, расчлененном, расчерченном, возделанном пространстве» [4, с. 43]. Слотердаjk выделяет три сферические оболочки у среды обитания: микросферология, изучающая «пузыри» (амедальные интимные пространства в малых группах людей; макросферология, исследует «глобусы» (универсальные шаровые образования) и аморфная сфера, описывает «пену» (здесь среда становится пустой. История человечества – это борьба за среды и сферы. «Микросферы вырастают в макросферы по мере того, как им удается включать в свою собственную окружность давящие на них внешние силы. Процесс складывания универсальных сфер философ определяет как метафизическую глобализацию [5, с. 149–150]. В свою очередь в работах немецкого антрополога Плеснера достаточно основательно раскрывается отношение человека к окружающей среде в сравнении с животным. Если по отношению к среде обитания «... жизнь животного центрична, то жизнь человека эксцентрична, он не может порвать центрирования, но одновременно выходит из него вовне. Эксцентричность есть характерная для человека форма фронтальной постав-

ленности по отношению к окружающей среде» [6, с. 125]. В рамках биотехнологий вышесказанное можно подтвердить исследованиями в сфере генома человека. Современные открытия показали, что ДНК человека – есть трехмерная модель. Исследования молекулярных биологов показывают, что геном – это «фрактальная глобула». Геном человека разделен на две части. Если в первой части находятся активные гены, то во второй «ненужные» части ДНК. Между этими частями происходит взаимообмен, осуществляемый включающимися и выключающимися генами. Такая глобула дает возможность внутри ядра ДНК содержать информацию в триллионы раз больше, чем в компьютерном чипе [7]. Итак, в век бурного развития высоких технологий актуальность философского осмысления человеческой экзистенции все больше возрастает. Это приводит к тому, что на смену классической философии приходит неклассическая. Одной из составляющих этой неклассической философии становится философия ориентирования, которая, в свою очередь, помогает человеку и обществу критически оценивать возможности применения и использования высоких технологий в своей жизнедеятельности.

Литература

1. Марков, Б.В. Философия и ориентирование человека в мире // Стратегии ориентации в постсовременности / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б.В. – СПб., 1996.
2. Штегмайер, В. Основные черты философии ориентирования // Стратегии ориентации в постсовременности / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б.В. – СПб., 1996.
3. Томонобу, И. Кризис морали и проблемы метатехники // Вопросы философии. – 1995. – № 3.
4. Слотердаjk, П. Сферы. Микросферология. Пузыри. – СПб., 2005. – Т. 1.
5. Слотердаjk, П. Сферы. Глобусы. – СПб., 2007. – Т.2.
6. Плеснер, Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова. – М., 1988. – С. 96–151, 524–527.
7. Grosberg, A.Y., Nechaev S.K., Shakhnovich E.I. 3-D Structure of Human Genome: Fractal Globule Architecture Packs Two Meters Of DNA Into Each Cell // ScienceDaily. – 2009. – Oct. 11.

ОБЩЕСТВО ЗНАНИЯ: ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

И.Н. Витковская

На смену обществу, основанному на капитале, земле и труде, приходит общество знания, которое уже начинает влиять на создание новых организаций, на ведение бизнеса, работу людей, на роль образования в обществе. Важнейшим компонентом «общества знания» является человек как «человеческий капитал» (П. Друкер). Очевидно, человечество переходит к какой-то новой стадии своего развития.

Общество знания (близкие понятия: «когнитивный капитализм», «информационное общество») есть результат развития научно-технического прогресса, в котором преобладающей формой накопления становится накопление на основе эксплуатации и присвоения знаний. Отношения между наукой, техникой и экономикой приобретают системный характер. Но это нечто большее, чем новый способ производства – это новая цивилизация, т.к. преобразуется весь жизненный контекст.

Одной из целей и проблем формирующейся глобальной цивилизации, является создание техносферы, гармоничной по отношению к человеку, обществу и природе. Важнейшее средство достижения этой цели – наука. Однако понятно, что необходимо сотрудничество на основе определенного консенсуса, в т.ч. и ценностного, всех стран и народов на глобальном уровне.

Создание техносферы, – а это объективно идущий процесс, связанный с трудовым способом существования человека как особого вида живых и социальных существ, – требует теоретического обоснования, формулировки, защиты и распространения определенной системы ценностей.

Философия выработала свой аксиологический потенциал. Она выражает отношение че-

ловека к миру, рационально-теоретически осмысливает и формулирует ценностные принципы человеческого существования, его мировоззрение, представляющее мир в единстве всех его сторон.

В глобализирующемся мире очевидными стали противоречия между производителями и потребителями, внутри разных групп производителей, между странами и народами, обществом и природой и многие другие. Философия осмысливает эти противоречия, анализирует, деконструирует их, но одновременно реализует традиционную свою цель – ищет устойчивые основания развития в новых условиях, обращает внимание на ценности, способствующие мировоззренческой интеграции человеческого знания, актуализирует нравственно-гуманистическую проблематику. Философия обращается к ценностям «практического разума» – свободе, ответственности, совести, долга и другим.

В переломные периоды, подобные современному, формируются новые ценностно-нравственные установки по отношению к природе. В частности, в настоящее время это происходит в форме развития такого направления как универсальный гуманизм и др.

В системе «природа-человек-техника» большую роль играет решение проблемы ответственности. Технология в широком смысле – это манипулирование природой в материальных целях. Но развитие техники, игнорирующей потребности природы и общества, является удовлетворением только технических потребностей, что ведет к превращению техники из средства в самоцель. Такое развитие техники не облегчает жизнь, а усложняет ее.

Человек – существо деятельностное и именно деятельностный компонент доминирует над осмыслением и оценкой сделанного. Роль философии – оценка тенденций технического развития с социальной, экологической и других точек зрения. Очевидно, нужна такая научная дисциплина как инженерная или техноэтика, которая бы развивалась в рамках философии техники.

Большая часть знаний, имеющих практическую значимость, затрагивает людей и социальные феномены. Грандиозная скорость развития информационных технологий – это один из важнейших вызовов глобализации. Он ставит перед странами вопрос о роли и месте науки и образования. Базовые принципы общества знания – «образование на всю жизнь» и «образование для всех».

Знание разрозненно и рассеяно в обществе и, для эффективного использования, необходима его передача в процессе обучения. Важно формировать в обществе ценность знания как такового, а не только утилитарное отношение к нему.

Развитие информационных технологий, Интернета имеет свои издержки и должно сопровождаться формированием умения критически оценивать информацию, владеть ею. Знания – осмысленная информация, соотношенная с внутренней картиной мира субъекта.

Доступность средств поиска и обработки информации увлекает и возникает иллюзия легкости создания, продуцирования самой информации и, более того, – знаний. А в итоге, все сводится к клонированию информации, коллекционированию несущественных фактов и даже их искажению.

Осмысление данной ситуации привело к формулированию такого понятия как информационная культура, т.е. культура личности, включающая и технический и гуманитарный аспекты. Составным моментом информационной культуры является информационная грамотность, опирающаяся на компьютерную грамотность.

Традиционные цели и ценности образования нельзя считать устаревшими. Обучение умению учиться, формировать собственное мнение и самооценку как никогда актуально, ибо надо уметь не только искать, но и оценивать, использовать информацию и создавать на ее основе новое знание. То есть в новых условиях мы сталкиваемся со старой проблемой развития мышления, творческого мышления современного человека.

Роль философии, как ценностно-осмысляющего способа освоения реальности, актуализируется в кризисных, переломных ситуациях, когда требуется новое понимание мира и места человека в нем. Сегодня определяющим в развитии общества является научное знание в единстве с техническими устройствами. Возникают конвергирующие технологии: био-, нано-, ин-

формационные и когнитивные (BNIC). Они ставят под сомнение многие традиционные ценности, что можно интерпретировать как вызовы человеку и обществу.

Сторонники таких движений как «трансгуманизм», «иммортиализм» ставят цели, с помощью генной инженерии, информационных и других технологий изменить самого человека, влияя на его тело и психику. Так, Министерство обороны США финансирует исследования по созданию «идеального солдата» как некоего «постчеловека» или «сверхчеловека».

Компьютерные игры, возможность создавать виртуальное «Я», попытки создать компьютер, способный скопировать полностью сознание человека и тому подобное – все это требует философского осмысления. Если человек перестанет быть традиционным человеком, преодолеет природные ограничения, то как следует понимать самого человека, смысл гуманизма? Становится ли человек свободнее, снимают ли новые формы производства, основанные на знаниях, эксплуатацию человека и его отчуждение, чем чревато превращение человека в «человеческий капитал» для самого человека, как изменится общество и культура, когда знание и образование превратятся исключительно в товар? Как реализовать сформулированные директором ЮНЕСКО Коитиро Мацуура четыре принципа, лежащие в основе деятельности ЮНЕСКО и важные в построении общества знания: свобода слова, равный доступ к образованию, всеобщий и универсальный доступ к информации, включая широкое общественное использование информации, сохранение и развитие культурного разнообразия, включая языковое разнообразие?

Эти и многие другие проблемы говорят о том, что перед философией стоит множество задач и роль ее не только не исчерпана, но в ближайшее время станет еще актуальнее.

ОБЩЕСТВО ЗНАНИЯ: МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ И УСТОЙЧИВОСТЬ

П.М. Бурак

Белорусская философская мысль устойчиво консолидируется в зоне формирования мировоззренческих проблем современной науки и практики социальных преобразований, происходящих, в особенности, в странах Центральной и Восточной Европы. Эти проблемы характеризуют особенности корреляции между механизмами производства знаний соответственно социальным заказам и организационно-регламентирующими тенденциями в различных сегментах общества на основе приоритетов его развития в их сопоставлении с основными направлениями глобализации.

При этом было бы некорректно терять из поля зрения то обстоятельство, что целенаправленно заданный (из соображений эффективности) рост научных знаний, предназначенных для создания новых экономических технологий, прогресса общества и блага человека, не может заменить ориентационного и критериального значения знания более общего характера. Такое знание – мировоззренческий алгоритм самых общих тенденций развития человеческой цивилизации, включая механизмы ее сохранения на различных исторических этапах, дающий целостное представление о важнейших вызовах, тупиковых вариантах культурного выбора и перспективах устойчивости той или иной социальной организации с учетом природных условий существования.

Стала уже почти хрестоматийной истина, что жизнеспособность того или иного народа и государства в современном мире зависит от характера его взаимодействия с другими народами и государствами. Обнаруживается и другая закономерность: препятствия на пути взаимной поддержки субъектов международных отношений в области технологий, ресурсообмена, коммуникаций, моделей развития и т.д. возникают в поле идеологических конструкций, за которыми чаще всего стоят ценностные ориентации и соответствующие им представления о мировом порядке с позиций незыблемости определенного видения современного мира и его перспектив. Вместе с тем, возможность обеспечения устойчивого развития мирового сообщества становится весьма проблематичной, если некоторые акторы международных отношений руководствуются

лишь субъективно-прагматическим мировоззрением, основанным на ряде преимуществ отдельной цивилизации или какой-либо ее части.

Связь мировоззрения, доминирующего в том или ином государстве, с его коренными интересами – это весьма важный фактор его устойчивости. Отождествление же устойчивости мира в целом с собственной моделью, выражающейся в мировоззренческом абсолютизме, по содержанию и потенциальным продуктивным возможностям не может заменить общецивилизационную мировоззренческую безопасность человечества. Наиболее существенной мировоззренческой установкой цивилизации в целом становится поиск общего стабильного будущего как интегрального показателя способности стран и народов осуществлять сотрудничество в различных сферах на принципах гуманизма, коллективной безопасности и взаимного участия в решении как глобальных, так и региональных проблем каждого из них.

Выстраивание новых мировоззренческих ориентаций фактически должно быть атрибутивной характеристикой проектирования моделей, обеспечения безопасности и устойчивого развития общества знаний в любом регионе планеты. В практической реализации социальных проектов регулирующая роль мировоззренческих универсалий заключается в обосновании запрета на повторение тех форм организации, идеалов, социальных и социоприродных отношений, культуры и жизни в целом, которые обеспечивают высокий уровень благосостояния ценой антропологического кризиса, необратимой деградации природной среды и глобальной нестабильности.

Одно из новейших мировоззренческих обобщений, в этом плане заключается в том, что если в обществе даже и реализуется проект отношений социальной справедливости, но он основан на формировании социоцентристски ориентированных культуры, идеологии производства и экономики, имеющих целью благо для всех, то общество само порождает трудности обеспечения безопасности жизни в собственной среде. Действует объективная закономерность – любое явление складывается и входит в зрелую фазу в виде противоположных процессов. Соответственно, в обществе социальной рыночной справедливости, где благо каждого является заботой всех, возникает тенденция массовой самоорганизации эгоизированных индивидов, стремящихся обеспечить достойную жизнь для себя за счет всех.

На этой основе созревает комплексная задача защиты общества от социально-психологической коррозии потребительства, от экспансии его функционально-атрибутивной агрессивности, кризиса человеческих отношений, перманентного ухудшения экологической ситуации, концентрированно проявляющихся в крупных городах с их массовой и безмерной автомобилизацией. В этой связке одним из неприятных результатов стремления к комфортной жизни является расширяющийся поток фальсификаций подлинной ценности социальных отношений (утверждающей гуманные качества), замена их на бесстрастно рационализируемую, прагматически машинизированную коммуникацию.

Существуют предпосылки того, что общество знания, выстраиваемое на приоритетах экономики знаний, будет требовать совершенствования интеллектуальных технологий и сокращать «затратную» сферу гуманитарной безопасности, основу которой составляет мировоззрение. Сфера устойчивой жизни людей шире устойчивости экономики, организованного производства, рыночного прагматизма и сугубо формального управленческого (бюрократического) рационализма. Более того, их социальная эффективность в значительной степени зависит от устойчивого развития гуманных качеств человека. Важнейшим фактором обеспечения гуманной устойчивости социальных отношений является внерыночная категория соучастия, эмпатии, которая помогает осознать, что стабильность общества является лишь одним аспектом сохранения и устойчивого динамического развития более общей системы – природы. Поэтому важнейшей задачей общества знания является развитие эмпатического потенциала безопасности и устойчивости человека, общества и природы в их взаимосвязи.

Общество знаний может состояться, если оно найдет продуктивный вектор конструирования социоприродной безопасности. Предпосылкой для решения данной задачи является объединение усилий естественных, технических и гуманитарных наук при обязательной мировоззренческой, интегрирующей роли философии. Общество знаний в широком его понимании –

это общество, не только работающее на себя, на свою стабильность, но и на затратную стабилизацию природы, ее безопасность и самоорганизацию. В этом контексте вырисовывается основной вектор гуманитарной безопасности, важнейшей задачей которой становится согласование ценностных ориентаций и качеств личности как социального существа и природно-биологических функций человека.

Определенная часть человеческого капитала по праву должна «принадлежать» природе. Коль скоро человек присваивает природу, то и природа имеет «право» присваивать плоды труда порожденного ею существа. В.И. Вернадский писал, что биосфера переходит в ноосферу (в настоящее время – в общество знаний), а сознание человека есть функция биосферы, служащая ее воспроизводству и развитию. Становится очевидным, что система «общество – природа» развивается по форме биосферно-ноосферного цикла. Ноосфера, в свою очередь, «переходит» в биосферу.

Данный цикл включен в мегацикл развития жизни. На современном его этапе человек осуществляет своей преобразующей деятельностью якобы воспроизводство условий и факторов развития жизни периода ее начала на Земле. В русле глобального эволюционизма и попыток ограниченно смоделировать на Большом адронном коллайдере фрагменты предполагаемой ситуации зарождения Вселенной мегацикл видится лишь частью космического цикла развития, в котором деятельность познающего человека как бы возвращает события начала Вселенной и общие условия возникновения «живого вещества» (В.И. Вернадский), а далее – самого человека.

Природа не знает окончательных этапов существования, полностью заершающих ее бытие. Предназначение ноосферы в форме общества знания не исчерпывается лишь функциями сохранения человеческого рода. Любое явление наиболее полно и развернуто определяется в циклических процессах. На наш взгляд, стабильность общества знаний будет связана с его включенностью в структуру отмеченных циклов, обуславливающих закономерности взаимосвязи развития человека и природы. Можно сказать, что ныне общество находится на своеобразном переломе мировоззренческих эпох, когда от человека требуется компетентное участие в формировании безопасных для его самого направлений социоприродных циклов развития. В этой связи перед философией вырисовывается новое проблемное поле объяснения и обеспечения мировоззренческой безопасности и устойчивости в контексте становления общества знания.

ПРИНЦИПЫ ПОСТРОЕНИЯ ОБЩЕСТВА ЗНАНИЙ И НОВОЙ ЭКОНОМИКИ В СТРАНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

Адриан Панэ

В последние десятилетия наблюдается растущее воздействие на экономику развивающихся стран нематериальных активов, таких как образование, технологический опыт, инновации. Эти активы являются основными факторами, способствующими увеличению производительности производства, а вклад количественных показателей становится вторичным. В развитых странах, располагающих потенциалом научных исследований и высоких технологий, основное внимание уделяется стимулированию внутренних инноваций, что позволяет достигать специализации производства продуктов и услуг с высокой добавленной стоимостью и выплачивать устойчиво высокую заработную плату. В этом контексте на особом положении находятся новые государства-члены Европейского Союза, относящиеся к региону Центральной и Восточной Европы (Чешская Республика, Эстония, Латвия, Литва, Польша, Словакия, Словения, Венгрия, Болгария и Румыния), проделавшие долгий путь реформ для перехода от социалистической экономики к рыночной.

Имеются различные – и те, что являются в основном оптимистическими, и преимущественно пессимистические – оценки потенциала государств Центральной и Восточной Европы в

развитии современных конкурентоспособных областей знаний и технологий. Эволюция социально-экономических систем в направлении экономики, основанной на знаниях, выявляет наличие серьезных структурных барьеров, а также затруднений, лежащих в плоскости экономической политики.

Во-первых, необходимо выявить существующие механизмы экономического роста в регионе и ограничения их функционирования, а также возможности экономической политики, выстроенной на принципах экономики знаний, в преодолении этих ограничений. Успехи, достигнутые более развитыми государствами региона в построении экономики знаний, могут лечь в основу модели развития для менее конкурентоспособных стран, таких как Румыния, которые сталкиваются с аналогичными проблемами, принимая во внимание сходство исторического развития, общность институциональных, демографических и прочих аспектов социально-экономического развития с другими странами региона. При этом желательно минимизировать и сделать более «горизонтальным», недирективным государственное вмешательство в экономику, ограничив его функциями обеспечения экономических предпосылок для роста добавленной стоимости и поддержки национальной инновационной системы.

Во вторых, необходимо тщательное исследование государств региона Центральной и Восточной Европы с точки зрения сформированности условий для перехода к наукоемкой экономике. Представляется, что фактическое институциональное развитие в последние годы, повышение экономической конкурентоспособности и улучшения системы распределения ресурсов внесли значительный вклад в динамику этих стран.

В-третьих, требуется детально рассмотреть проблемы правовой защиты инновационной деятельности. Наиболее серьезные проблемы, стоящие перед сектором информационных технологий, слабость и разрозненность национальных инновационных систем являются общими для всех государств региона. В отсутствие необходимых технологических и организационных возможностей восточноевропейским компаниям проще взять на себя роль поставщика продуктов второго или третьего ранга. За неэффективность производства приходится платить цену низкой производительности труда и потерянных контрактов.

В-четвертых – что касается, в частности, Румынии, – использование инструментов анализа, применяемых в международных оценках, демонстрирует видимое запаздывание в сравнении со странами, которые добились успехов в развитии важнейших секторов знаниевой экономики (например, в Венгрии развивается мощная индустрия высоких технологий; в Чешской Республике эффективно реформируется система образования; в Словении достигнуты показатели производительности научных исследований, близкие к странам Запада; в Эстонии растет конкурентоспособный сектор информационных технологий). Эти инструменты анализа позволяют перенять лучшие практики соседних государств (например, словенскую программу привлечения ценного кадрового потенциала выпускников вузов к работе в перспективных областях исследований и производства; венгерскую программу стимулирования технологического развития промышленности и поощрения технологических взаимодействий между фирмами и транснациональными компаниями; тактику чешской реформы системы образования и др.).

Румынское государство должно содействовать строительству информационного общества и расширению ИТ-рынка мерами распространения цифровой грамотности, чтобы избежать «цифрового барьера», грозящего разделить румынское общество. Образование в сфере информационно-коммуникационных технологий в Румынии рассматривается как одно из лучших в мире, и тем не менее, уже проявилась нехватка специалистов и ограниченность человеческого ресурса по сравнению с динамикой рынка. Координация экономической политики, направленной на построение экономики знаний, с множеством других мер может оказаться труднодостижимой, и это представляет серьезную проблему для всех государств. Чтобы обеспечить корреляцию между макроэкономической стабильностью и развитием экономики знаний, тщательный баланс приоритетов в конкуренции, ситуация требует всеобъемлющего и согласованного стратегического подхода в долгосрочной перспективе.

Литература

1. Archibugi, D., Lundvall B.A. The Globalizing Learning Economy. – Oxford, 2001.
2. Bran, P. Economia valorii. – București, 1990
3. Prigogine, I., Stengers I. Între eternitate și timp. – București, 1997.
4. Dinu, M. Ce este societatea cunoașterii? // Economie teoretică și aplicată. – 2008. – № 2.
5. Ciobanu, G., Pană A. Financial techniques information risk management enterprise // 16th International Economic Conference «Industrial revolutions, from the globalization and post-globalization perspective». – Sibiu, 2009.
6. Pană, A., Ciobanu G. Paradigma of value – the vision of Professor Paul Bran // Sesiunea de comunicari stiintifice al facultatii de management. – București, 2008.

ADAPTABILITY AND FLEXIBILITY – THE NEW MILESTONES OF DEVELOPMENT IN THE KNOWLEDGE SOCIETY

Magdalena Velciu

Global challenges and crisis

Globalization has covered all spheres of human activity. In addition, the impact of new technologies upon production and the demographic changes have led to the socio-economic world to change at an unprecedented rate. Companies must respond quickly to new trends adapting themselves to maintain the competition. This is true in the cultural sphere, where to the risk of global uniformity is responding with increasing cultural and national language, in order to preserve the individuality under the pressure of global convergence.

The change is the new millennium keyword with a major global and organizational implications. In recent decades, changes in all areas of life (not only economic, technological and lifestyle, a mentality, social relationships, values and ideals) have become a certainty. Change requires individuals and social groups to reconsider their choices and values, or if not, to imagine ones defense strategy. Change must be seen as a dynamic balance of forces, some of which are pushing the change, others cause a resistance to change. The current trend of development asks us to understand and control the change, but more important is to be one step ahead of change (P. Drucker, 2002).

Acceptance and adaptation to change is regarded as a favorably behavior to progress and renewal, as consequence of the economic pressures and increasingly diversified and more service-oriented individual consumer. A diverse offer oblige people to choose and thus know better what they want. This new route psychological of self-knowledge requires an effort. Consciously or not, modern citizen is constantly changing, primarily as a consequence of the human brain maturation, genetically programmed, and secondly as the influence of modeling the external environment, relations with others, ICT's, media etc.

In Chinese language, the word «*change*» is composed of two ideograms: first ideogram meaning «*crisis*» and the second one «*opportunity*». For Chinese thinking, the crisis is the way from crisis to opportunity. *Crisis*, as a process, should be seen as a necessary step in the process of evolving to new stages of development. Although initially begins as a disturbance of the regular of economic, social and organizational life, this is a necessary stage in which old structures turns to some new superior ones.

The actual current global crisis has tested people and organizations ability to react. Even if the negative developments of economic indicators and financial spreads in the labor market with some delay, economic agents in all states of the world had to react to the regression of economic activities, in particular through expenditure restraint, staff reductions, halting investment The global crisis has forced organizations worldwide to assess their current situation and available resources to formulate a coherent strategic response, within the meaning of proper management of existing and potential exploitation of underused resources: people, values, strategies.

Adapting to a changing environment

At the beginning of the 20th century, enterprises were manufacturing raw materials with physi-

cal labor of workers and machines. At mid-century, companies release the stored energy in the processes (work processes, inter-human relations and group behavioral processes, etc.). Nowadays, the everyone's attention turns to information processing in fact, we can not conceive development (individual, micro, macro, or global) without being in connection with environment and process information (D.C. Dulcan, 1992). Throughout history we can observe an increasing capacity of systems for information processing and responding. Along with capacity for receiving, processing and responding to information there are an increasing ability to adapt to environmental conditions, in close correlation with the development prospects surrounding the macrosystem.

The origin of term «adaptation» comes from biology, where it was described as the living organism ability to cope with environmental perturbations, by correlating morphological structure and physiological functions in relation to the surrounding environment, achieving superior characteristics for survival.

In psychotherapy, adaptation by itself suggests a balancing of the needs of the internal world of the external world.

In the field of organizational management, adaptability is defined (Andresen and Gronau, 2006) as the ability to generate changes within organization, operating mode and relationships, to respond effectively to environmental change and keep up with them. In the modern world, organizations such as living organisms must adapt to meet changing business environment.

In socio-economical field, this has become an essential condition for companies and workers to perform in the current turbulent environment. To be efficient, there is a need for organizational forms designed for flexibility, ie a mix of structure and systems of internal coordination, strategy, designed to adjust and use more efficient allocation of labor resources and market shares of the organization.

In this context, a very important role has the «culture of flexibility» and awareness of the benefits and of rapid recovery opportunities offered by leverage labor force flexibility. To use another language, there is no universally valid type of culture. Culture can not be bought, can not be imitated, but it develops gradually and is absolutely unique. To succeed, developments or changes in strategy should take into account the cultural context. Culture is a support organization orientation essential for management and employees, it is source identification and create a feeling of safety and refuge. It exert a strong influence on all employees and contribute to the success of the organization.

Adaptive organization

As with any open system, the essential characteristic of organizations to the current turbulent environment is adaptability. This is defined by the capability to generate changes in the way of organizing, operating and networking, to respond effectively to environmental change and to keep up with them. The term comes from ecology, where adaptability has been described as the ability of living organisms to cope with unexpected disruptions in the environment, to survival.

In today's challenging world, the sustainable ability to adapt is much more important than anything else. Companies, like any living organism, must become learning organizations that change and adapt to suit their changing business environment. In this complex changing environment is a challenge for modern organizations to remain competitive, being forced to adapt to fluctuations, to explore global changes and transform them into opportunities. This need for greater competitiveness has led organizations to search for alternatives for being flexible on the methods of production, work organization and employment of workforce. These relate to: stimulate flexibility and innovative forms of work enhancing labor productivity, training in conjunction with information technology and progress. These relate to: stimulate flexibility and innovative forms of work enhancing labor productivity, training in conjunction with information technology and progress.

In the perspective of improving the adaptability and flexibility of organizations, human resource managers must adopt those management practices that would satisfy both requirements of the employer on company performance in terms of increased schimabilitate and employee requirements on building a career and employment security needs.

Relations within organization become flexible, crossing formal demarcations between departments, and the main objective is fulfilling the task of job. Hierarchy is less rigid, almost unexisting and the ability of the worker to use it's knowledge, skills and initiative to achieve successfully a task and

attracting a success for the organization are also appreciated. Therefore, the reward of the efforts is based on performance and contribution from each employee's to value creation.

Adaptive organization is a new organization based upon radically new logics of content, configuration, and change based on human capabilities rather than limitations. The three new logics for adaptive organizations include: new content: requires that concepts of strategy, structure, and systems are broadened to include a greater emphasis on human values, goals, capabilities, and efficacy; new configuration: specifies a new relationship among strategy, structure, and systems that gives priority to supporting workforce engagement and capability; new logic of change: asserts that people seek meaning in work through accomplishment and contribution to shared organization goals, and specifies a top-down-bottom-up sequence of development activities.

Conclusions

To be competitive, organizations have the responsibility to integrate economic and environmental changes and to use new technologies, while appropriate and rational management of human resources. All these need a strategical vision of management focused on the development of peoples and the potential of the modern worker who is flexible, creative and innovative. Addressing the human resource as one of the most valuable form of capital is very important, especially in periods of economic turbulence, when we have to find new ways to maintain competitive advantage and maximize organizational performance, and so these investments are retrived in earnings in long terms of the organization. Therefore, one of the key objectives of organizational strategies is the best capitalization of human resource, while encouraging innovation, individual research and rapid integration of new findings of science and technology at work. In the perspective of improving the adaptability and flexibility of organizations, human resource managers must adopt those practices that would satisfy both requirements of the employer regarding company performance and employee needs on building a career and employment security needs.

Literature

1. Andresen K., Gronau N. An Approach to Increase Adaptability in ERP System in Managing Modern Organizations with Information Technology // Proceedings of the 2005 Information Resources Management Association International Conference. – San-Diego, USA, 2005.
2. Dulcan, D.C. Inteligenta materiei, 3th edition. – Bucharest, 2009.
3. Haeckel, S.H. Whiteboard: How to Create and Lead an Adaptive Organization / Stephen H. Haeckel, 2004.
4. Dilts, R. Crisis, transition and transformation [Electronic resource]. – Access mode: www.ppdlearning.co.uk/resources/archive/crisis-transformation. – Access date: 01.03.2011.
5. Drucker, P.F. Managing in the Next Society. – N. Y., 2002.
6. Why Adaptive Organization? [Electronic resource]. – Access mode: www.1000ventures.com/business_guide/mgmt_inex_adaptive_org.html. – Access date: 01.03.2011.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРУДА В ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ КАК ОБЪЕКТ СОЦИОГУМАНИТАРНОЙ РЕФЛЕКСИИ

В.А. Белокрылова

Существование человека в мире немислимо без труда; вместе с тем, различные эпохи наделяют труд различным культурно-мировоззренческим и ценностными значениями. Цивилизационные трансформации, связанные со становлением постиндустриального общества, являются причиной существенной модификации как конкретных форм труда, так и его социокультурного статуса. В этой ситуации следует эксплицировать ключевые позиции, вокруг которых разворачиваются нынешние изменения, а также ранжировать их в соответствии с концептуально-мировоззренческими схемами.

Безусловно, ключевыми представляются изменения, связанные с восхождением информационной экономики и экономики услуг. Эти изменения затрагивают как предметы, так и орудия труда. Труд здесь все в большей степени приобретает нематериальный характер. Однако он

отнодь не ограничивается работой с информацией, значительный вес в постиндустриальной экономике приобретает так называемый аматериальный труд – «труд, производящий аматериальные блага, такие, как услуга, продукт культуры, знание или коммуникация» [1].

Изменения характера и орудий труда, в свою очередь, ведет к изменению отношений в процессе труда, возникновению новых форм кооперации и дифференциации, а также новых очагов социальных противоречий и конфликтов. Информационная экономика открывает реальные возможности для обобществления продуктов труда, что создает недвусмысленное противоречие с устоявшейся практикой их частного присвоения. Еще одним значимым последствием информатизации производства и возникновения аматериального труда стала гомогенизация трудовой деятельности благодаря унифицирующей роли компьютерных посредников. Какие же изменения ждут основных экономических «агентов» – труд и капитал – в постиндустриальной перспективе?

Осмысление постиндустриальных «судеб» труда немыслимо без анализа закономерностей глобального разделения труда (в масштабах мировой экономики) и механизмов локального разделение труда в структуре национальных и региональных экономик. Утверждение о том, что физический труд, труд рутинный, неквалифицированный, стал достоянием прошлого, либо его роль в глобальной информационной экономике не существенна, весьма характерное для апологетики постиндустриализма, не соответствует действительности. Изменившийся характер отношения между интеллектуальным и физическим трудом, их взаимозависимость на новой стадии развития общественного производства, благодаря феномену трудовой миграции, стали не только экономической и социологической, но и политической, и даже геополитической проблемой.

Следующим аспектом анализа современной трансформации труда является трансформация форм и способов занятости. Характер труда и отношения людей в процессе труда по-прежнему выступают структурообразующей основой для всех прочих взаимодействий в обществе. Нынешние трансформации труда связаны, в первую очередь, с революционным развитием сфер коммуникации и информационных технологий, что вызвало к жизни новые организационные формы труда (аутсорсинг, краудсорсинг, фриланс-движение, гибкая занятость и т.п.).

Очевидно, что картина современных трансформаций труда будет неполной без анализа ментальных социально-психологических предпосылок восприятия труда как такового, его роли и места в жизни человека. Иначе говоря, экономические и социальные трансформации последних десятилетий сопровождают изменения на уровне «феноменология труда». Важно эксплицировать, какие установки по отношению к трудовой деятельности формируются сегодня, чтобы стать определяющими в ближайшей перспективе. Очевидно, что эти установки вступают в конфликт с «феноменологией труда», свойственной индустриальной и аграрной экономическим моделям.

Новый тип общественного производства, основанный на информационно-коммуникационных технологиях, знаменует собой изменение отношения людей к труду, продуктам труда, к друг другу. Новый характер труда становится катализатором возникновения новых форм общественной солидарности. Формы социальной солидарности в обществе постиндустриального типа складываются с учетом сложноорганизованной полифонии идеологических, религиозных, национальных, субкультурных факторов. Выявление существа связи между характером труда и новыми неиерархическими способами консолидации социальных общностей представляется актуальной задачей социально-философской рефлексии.

Анализ трансформации труда в его предметно-инструментальном, организационном, коммуникативном и нормативном аспектах позволит выявить внутренние механизмы корреляции экономики постиндустриального типа и социокультурных процессов, которые сопровождают переход к данному укладу. В методологическом плане для решения этой задачи следует отказаться от линейной трактовки детерминации в пользу системно-сетевое, синергетического взаимовлияния вышеуказанных факторов.

Проблема трансформации труда и связанных с ним коммуникативных практик носит именно социально-философский, а не узко экономический характер, так как связана с коренным

преобразованием всего общественного устройства: стиля жизни, общения, форм социализации и самореализации личности. Трансформация труда в постиндустриальном обществе способствует возникновению новых типов коммуникации, становлению новых форм кооперации и солидарности, которые, в свою очередь, выступают мощным инновационным ресурсом развития экономики. Использование потенциала новых моделей социальной коммуникации требует детального анализа их структуры и закономерностей генезиса с учетом национальных традиций и мировых тенденций. Насущной задачей является изучение названных явлений и процессов в контексте содержательного обогащения и совершенствования белорусской модели социально-экономического развития.

Новая экономическая ситуация в нашей республике, объявленный курс на либерализацию и высвобождение творческой инициативы граждан требуют от гуманитарного знания выработки практических рекомендаций по гармонизации технико-технологических, информационно-знанийевых, эмоционально-коммуникативных составляющих труда. Концептуальный фундамент, призванный лечь в основу данных рекомендаций, требует комплексного социогуманитарного осмысления постиндустриальных перспектив труда. На наш взгляд, составляющими подобного исследования станут следующие тематические блоки:

- исследование тенденций плюрализации и гибридизации занятости, раскрытие амбивалентных социальных последствий данного процесса;
- экспликация изменений характера и организационных форм труда и их влияния на социальную и политическую сферу;
- раскрытие роли культурно-национальных, религиозных, идеологических факторов в процессах глобального разделения труда и регионализации форм экономической деятельности в современном мире;
- раскрытие перспектив сетевой коммуникации и кооперации;
- выявление причины увеличения значимости эмоционально-коммуникативной составляющей труда.

Комплексное изучение и концептуальный синтез данных аспектов позволит критически взглянуть на такие устойчивые оппозиции как «производительный – непроизводительный труд», «наемный – индивидуальный (самостоятельный) труд», «материальный – виртуальный труд», «творческий – рутинный труд», «труд – досуг» и т.п. Пристального внимания гуманитариев заслуживает растущий социальный статус и экономический вес волонтерского труда. Комплексный гуманитарный анализ современных во многом противоречивых тенденций трансформации труда внесет вклад в прогнозирование системно-социальных последствий инновационного развития нашего государства.

Литература

1. Хард М., Негри А. Империя. – М., 2004.

ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО: СИМУЛЯЦИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ И ЕЕ ВЛИЯНИЕ НА САМОБЫТНОСТЬ ЛИЧНОСТИ

В.Н. Сокольчик

Философия сегодня продолжает быть социоцентрично ориентированной метасферой, в пространстве которой ведутся поисковые исследования по выявлению целостности значимых смыслов и ценностей информационного общества, статуса личности, ее самобытности и идентичности в условиях новых реалий общественного развития.

Основным противоречием современного информационного общества является противоречие между глобализацией мира и самобытностью конкретного сообщества, индивида, противоречие между нивелирующим технологизмом виртуального пространства и присутствием в нем малых этнических и культурных групп, личностей, претендующих на сохранение своей

идентичности. По мнению авторитетного исследователя глобализирующегося мира, М. Кастельса, новая самобытность, устремленная в будущее, возникает не из былой самобытности гражданского общества, которой характеризовалась индустриальная эпоха, а из развития сегодняшней «самобытности сопротивления» [1]. Сопротивление «усреднению» ценностей и постепенной утрате культурной самобытности, национально-культурной идентичности становится смыслом существования многих людей и сообществ цивилизации XXI века.

Первыми указали на подстерегающие человека информационного общества опасности философы, посвятившие свои работы изучению постмодернизма. Бодрийяр, Делёз, Даррида и др. осмыслили парадокс (феномен) компьютерного отчуждения, понятие «виртуальной реальности», которая симулирует действительность и превращает человека в объект манипулирования.

Отказ от не критического восприятия информационного общества с его технологическим детерминизмом, рассматриваемого как общества, наделенного характеристиками постмодернистского дискурса и глобалистских устремлений, открывает перспективу более адекватной интерпретации компьютерной революции как одной из тенденций трансформации общества. В ракурсе этой перспективы принципиально важным оказывается тот факт, что приоритетным в последние годы XX ст. стало развитие не столько информационных, сколько симуляционных технологий, т.е. технологий виртуальной реальности. В виртуальной реальности любого рода человек имеет дело не с вещью (реальным), а с симуляцией (фантомом).

Человек эпохи модерна, застающий себя в социальной реальности, воспринимает ее всерьез, как естественную данность, в которой приходится жить. Человек эпохи постмодерна, погруженный в виртуальную реальность, увлеченно «живет» в ней, сознавая ее условность, управляемость ее параметров и возможность выхода из нее. Он сам становится симуляцией и фантомом в ряду симулякров, живущих своей самостоятельной жизнью. Перспектива того, что отношения между людьми в современном обществе примут форму отношений между образами, становится все более реальной с развитием процессов виртуализации общества. В такой перспективе появляется возможность трактовать общественные изменения, различая старый и новый типы социальной организации с помощью дихотомии «реальное / виртуальное», где взаимодействия между людьми осуществляются как виртуальные аналоги реальных социальных взаимодействий. При этом происходит замещение реального исполнения социальных ролей симуляцией, создается образ реальных атрибутов институциональности. Виртуальные сообщества симулируют непосредственное общение социально близких людей; виртуальные корпорации симулируют процедуры заключения контракта и существование организации как субъекта хозяйственной деятельности; виртуальное казино симулирует соревнование и азарт партнеров; виртуальный взлом симулирует нарушение прав собственности вкладчиков банка; виртуальный приход симулирует воспитание в духе Бога; виртуальное кладбище симулирует вечный покой и незабвенность его владельца (владельцев). Виртуальная реальность в качестве компьютерных симуляций реальных вещей и поступков становится матрицей нашей сегодняшней жизни. С помощью компьютера, подключенного к сети Internet, можно обсуждать политиков, поп-звезд, погоду или просто болтать ни о чем с виртуальными друзьями или соседями («чатиться»), выступая при этом не самобытной личностью, а виртуальным образом, т.е. симуляцией.

Как считает автор теории «виртуального общества» А. Бюль, с развитием технологий виртуальной реальности компьютеры из вычислительных машин превратились сегодня в универсальные машины по производству «зеркальных» миров.

В работах Ж. Бодрийяра постоянно прослеживается мысль о том, что вся современная культура обусловлена фантомами или симуляционными моделями, значения в которых формируются не за счет соотношения с некоторыми стандартами, с независимой реальностью, а за счет соотношения с другими знаками (симулякрами). Ситуация постмодернизма – это одновременное существование множества кодов, которые не опосредуются единым метакодом культуры. Поэтому для постмодернистского общества (в ином аспекте – информационного общества) характерно усиление роли посредников, перерастающей в давление и диктат фантомных отчужденных отношений.

Закономерен вопрос о том, как влияет этот мир фантомов и симулякров на самобытность личности, ее метафизичность и метаидентичность. Исследования современной психологии и социологии, к сожалению неутешительны для человека XXI столетия. Во-первых, реальные связи между людьми приобретают все более временный, непостоянный характер, что реализует концепт виртуального мира образов, подвижность и изменчивость симулякров. Во-вторых, связи между людьми утрачивают метафизический характер и становятся все более функциональными («нет незаменимых людей»), что приводит к проявлению у индивида болезненного чувства собственной незначительности, несостоятельности и, в конечном итоге, фантомности. Таким образом, в современном обществе симуляций происходит переход от стабильного и самобытного (идентичного) «я», где самость воспринимается как нечто постоянное, на изменчивое «я», понимаемое как процесс, не имеющий константных точек и позиций.

Выход из сложившейся ситуации общества в зеркале симуляций должен быть найден, поскольку рост продуцирования фантомов угрожает человеческой индивидуальности, самобытности человеческих отношений. Основанием поиска своего «я» в зыбком виртуальном пространстве остается язык, который на метауровне хранит как ментальные основы мировосприятия наших предков, так и метаобразы реальности, формирующие личность человека. М. Кастельс писал: «Язык, особенно полноценно развитый, остается основополагающим атрибутом самоутверждения и истэблишментом (основанием) для невидимых национальных границ, менее условных, чем территориальность, и менее эксклюзивных, чем этническая общность. Это хорошо проявляется в исторической перспективе, потому что язык обеспечивает связь между личностной и общественными сферами, между прошлым и настоящим независимо от фактического признания культурной общности государственными учреждениями. Языковые факторы, таким образом, становятся основой многих современных форм национализма, которые формируются вне государственных границ и чаще всего являются более культурными, чем политическими, и поэтому более ориентированными на защиту уже сложившихся традиций культуры...» [2, с. 300].

Таким образом, жизнь человека информационного общества формирует сегодня не столько разум и традиции культуры, усвоенные в процессе воспитания и совместной жизни с другими людьми, и даже не закономерности биологического порядка, т.е. обстоятельства, присущие любому филогенетически возникшему поведению, но фантомный мир, подчиняющийся своим виртуальным законам и создающий новую симуляционную среду обитания человека. При этом сохранение человека, его индивидуальности, самобытности и национально-культурной идентичности становится одной из приоритетных задач цивилизации, основанием для всего последующего развития общества.

Литература

1. Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура – М., 2000.
2. Кастельс, М. Могущество самобытности // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / под. ред. В.Л. Иноземцева. – М., 1999.

ГУМАНИТАРНЫЕ АСПЕКТЫ МЕНЕДЖМЕНТА ИНФОРМАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ

С.А. Мякчило

Проблема управления ресурсами современного глобального информационно-коммуникационного пространства, как и управления вообще, не случайна для философского дискурса. Еще Аристотель в «Метафизике» говорил, что «сущее не желает быть плохо управляемым». А чтобы понять, какое управление для сущего является благом, а какое нет, нужно, во-первых, условиться не выносить проблему управления за скобки, уповая на то, что у этого сущего достаточно инфраструктурного и интеллектуального потенциала, чтобы разрешить свои

«трудности роста» самостоятельно, а во-вторых, установить критерии, средства и границы этого управления.

Следует также оговорить две базовые конвенции, на основании которых мы можем выстраивать тактику обсуждения проблем информационного общества, в целом, и сети Интернет как его важнейшего инструмента, в частности.

Первая – о неисключении проблемы управления как совокупности социальных технологий во всех случаях, когда речь заходит об изобретении, внедрении или распространении информационно-коммуникационных технологий. Понятие «управление» здесь следует понимать шире, чем «администрирование». Проблема управления как таковая должна обсуждаться, если речь идет об узком, камерном формате – то в двустороннем диалоге IT-специалистов и гуманитариев, а если о широком, общественном формате – то в трехстороннем диалоге специалистов IT, работников государственного аппарата и представителей гражданского общества, в котором ученые-гуманитарии выступают в роли посредников, медиаторов, доносящих суждения и чаяния каждой стороны до других.

Интернет не только генетически восходит к инструменту научной коммуникации – долгое время он существовал и воспринимался как выделенное и отграниченное социальное пространство сначала для научной, а затем, шире, для технической интеллигенции. Соответственно, на тактику управления социальными процессами, которые имели в нем место, оказали воздействие вначале дух академической свободы и толерантности, затем идеология технократизма в ее предельном выражении. Интернет был тем местом, где техническая компетенция была практическим синонимом достоинства и прав личности, и управление было возможно на основе своего рода «общественного договора» – согласия свободных личностей, добровольно отказывающихся от части свободы во имя коллективной безопасности.

Столь же очевидно, что, по мере своего роста, Интернет перестал быть «вольным городом в параллельном мире». На протяжении последних двух десятилетий потаенная, известная немногим «дверца» между реальным и виртуальным миром сначала превратилась в известные всем «ворота» с контрольно-пропускным пунктом, а затем «таможенный пост» был снят, уровень допуска понизился почти до нуля, а сейчас вот уже почти не заметно и той «стены», в которой первоначально был организован проход. Интернет побывал «тайным отсеком» социальной реальности, затем – ее филиалом, уменьшенной моделью, затем – ее зеркалом, неким равновеликим «потусторонним» миром, а сейчас граница между одним и другим стремительно размывается, причем не только на когнитивном уровне, но и на операциональном (пример: в реальном мире можно оплатить приобретение артефактов в сетевой игре и, напротив, находясь в интернете, можно пройти административные процедуры, которые раньше требовали реально-го и трудозатратного социально-коммуникационного действия). Политика государства по реализации структур информационного общества, по сути, и есть политика по дальнейшей ликвидации этой границы.

Соответственно этому переустройству социального пространства, произошел перелом в системе социальных статусов – надо признать, очень неприятный для технической интеллигенции. Она потеряла безусловный авторитет в выстроенной ею 30–40 лет назад в отечестве. Часто можно услышать, что характерной чертой информационного общества является какой-то особый, исключительный статус специалистов в области информационно-коммуникационных технологий. Это представление отчасти справедливо только для стадии переходного общества, сочетающего индустриальный в основном способ производства с элементами информационно-знанийевой экономики. «Новые институты Интернета в XXI веке должны учреждаться, – чтобы оказаться легитимными, – на основе традиции меритократического достижения консенсуса, характерной для ранней истории Сети» [3, с. 49]. Легендарное время уже позади, и сейчас мы являемся свидетелями тому, что статусное лидерство IT-специалистов все более вытесняется в сферу развитого социального сервиса. «Эпоха героев» в IT-индустрии подходит к концу, – наступает эпоха прослойки «просвещенных пользователей» с весьма низким порогом вхождения.

По мере омассовления высоких технологий, по мере того, как IT-продукт, образно выра-

жаясь, «входит в жизнь домохозяйки», сами представители этой индустрии теряют исключительное право выступать от имени общества в диалоге с государством. Признать проблему управления информационно-коммуникационной средой – означает признать, что в нынешних условиях на этом поле обозначились многие значимые фигуранты со своими собственными целями, интересами, потребностями – это корпорации, политические силы, гражданские инициативы, всевозможные сообщества, организовавшиеся по принципу соседства, общности интересов, общности видов деятельности.

Можно возразить, что все эти агенты каким-то образом управляются и самоуправляются, и зачастую вполне эффективно. У корпораций есть модели управления и бизнес-планы, у партий есть идеология и программы, у сообществ есть система модерации и так далее. Но что обращает на себя внимание – во-первых, плюральность принципов управления и административных протоколов; во-вторых, то, что IT-индустрия до сих пор не предложила никакого действенного механизма управления и координации между агентами, а не только внутри них. Реалиями сегодняшнего дня стали регионализация и поляризация интернет-пространства, информационные конфликты, как хаотичные, так и хорошо технически организованные противостояния, ставящие под угрозу цельность того, что задумывалось как глобальная сеть, ликвидирующая неравенство и различия. К сожалению, достаточно зайти на любой не узкоспециальный форум, чтобы убедиться, что в интернете процветает ксенофобия, интолерантность, вражда не только по расовому, этническому или религиозному признаку, но и по множеству вновь придуманных признаков, которых и не существовало в доинформационную эпоху. Стоит ли и говорить отдельно, что к этому добавляются киберпреступность, пропаганда насилия, нарушения коммерческого и частного права и другие негативные явления современного интернета.

Осознает ли в достаточной мере эти проблемы IT-сообщество? Располагает ли рецептами их решения или предпочитает «запереться» на уровне дискуссии по техническим вопросам и количественным показателям индустрии? Если да, то это тем более свидетельствует, что время гениальных ученых и специалистов – «героев Интернета» – безвозвратно прошло. Если все же нет, значит, обязанность IT-сообщества – не только убедить самих себя, но убедить и государство, что задачи по построению информационного общества не могут ставиться и решаться таким же образом, как задачи развития промышленности или сельского хозяйства, и что управление в этой сфере – это тонкий алгоритм, который опирается не только и не столько на знание экономической теории, сколько на понимание специфики социальных технологий, включая и те, которые еще предстоит выработать в соответствии с приоритетами социально-экономической модели нашего государства.

Вторая конвенция относится к человеческому фактору. Это значит, что говоря о проблемах управления, следует сохранять ориентацию на человекообразность технологии. Сравнение современного социокультурного статуса Интернета с недавно открытой Америкой не случайно. Происходит интенсивное освоение новых социокультурных пространств. Различные социальные, экономические и политические силы участвуют в параллельной гонке за «захват территорий», – за то, чтобы занять выгодное место в информационном пространстве и в сознании пользователей. Современная ситуация в информационном пространстве Интернета специфична тем, что эти силы участвуют в конкурентной борьбе практически на равных, поскольку еще не выстроена иерархическая подчиненность и система приоритетов, которая характеризует любой отлаженный социальный механизм. Образно говоря, государственное ведомство, коммерческая фирма, гражданская инициатива, публичная персона и простое частное лицо в интернете конкурируют за один и тот же ресурс – будь то доменное имя, баннерный показ или абстрактное пользовательское внимание. Это не только рождает проблему недобросовестной конкуренции, но и подчеркивает отсутствие общепризнанного и достаточно полномочного регулятора – особенно это проявляется не в технических, а в этических вопросах.

Все сказанное свидетельствует о том, что управление информационно-коммуникационной средой в условиях строящегося информационного общества не может быть ни директивным, ни сущностно внешним по отношению к данной среде. Как согласовать эту мысль с высказанным ранее тезисом о том, что существующих интерналистских механизмов

управления интернет-сообществами также недостаточно?

Ответом здесь будет понятие «человекоразмерность». Какой смысл вкладывается в него? Диалог индустрии и гуманитарной науки (узкий формат), диалог индустрии, общества и государства (широкий формат), – в совокупности они должны привести к выработке согласованной и целенаправленной политики по воспитанию ответственного и взвешенного поведения личности в информационном пространстве как компонента ее медиаграмотности. По мере того, как устраняется грань между реальным и виртуальным в социальном поведении, медиаграмотность становится важным компонентом гражданственности, а гражданские качества личности приобретают новое измерение. Ответственное поведение субъекта в большей мере работает на безопасность информационно-коммуникационного пространства и обходится дешевле, чем брандмауэр на пользовательском компьютере или глобальный сетевой фильтр.

Впрочем, для того, чтобы реализовать подобную программу информационной компетентности и ответственности, недостаточно одной доброй воли. Нужен и учебно-методический аппарат, и определенная социальная инфраструктура. Но в первую очередь – нужны прочные ценностно-мировоззренческие и теоретические основания. Современное общество вплотную пришло к проблеме кодификации международного права, предметом которого являются права и ответственность участников глобального информационно-коммуникационного обмена – и индивидуальных, и групповых, и корпоративных. В сердцевину такого права должна быть положена система принципов, которые стали бы основой для правоприменения в законодательствах отдельных государств.

Итак, признание исторической ограниченности технократизма и признание человекоориентированных принципов регуляции поведения в информационно-коммуникационной среде на основе общепризнанных и по возможности кодифицированных этико-правовых принципов, – вот основа подлинно системного подхода к построению информационного общества. Вместе с тем, по меткому замечанию М. Кастельса, Интернет не в состоянии дать технологическое противоядие от кризиса демократии [3, с. 185].

Современное общество создает запрос на особый род менеджмента возможностей и рисков включения человека как субъекта экономической, социальной, культурной деятельности в коммуникационную среду. Работа «менеджера информационно-коммуникационных технологий» уже сейчас понимается значительно шире, чем профессия программиста и системного администратора. Она включает себя особые компетенции, связанные с поиском релевантной информации в сети, налаживанием продуктивных контактов и отсечением непродуктивных, отслеживанием коммуникаций в конкретной сфере профессиональной деятельности и выявлением удачных возможностей для бизнеса. Сейчас эти навыки преподаются и приобретаются разрозненно, в рамках различных обучающих программ. Все еще существует убеждение, что каждый профессионал может стать успешным «менеджером Интернета» для себя самого. Но в будущем, возможно, эта профессия как особый род деятельности появится в классификаторах и штатных расписаниях, как появилась в них на наших глазах позиция специалиста по инновационной деятельности.

Разрабатывая стратегический план информационного общества, не следует отождествлять информацию и знания с техническими средствами их обработки, систематизации и хранения. Информационная и коммуникационная инфраструктура является необходимым, но не единственным компонентом, лежащим в основании этого типа общественного устройства. Информационное общество строится не в датацентрах и даже не в компьютерных классах, а «в головах людей».

Говоря об информационном обществе, мы не должны упускать из виду качество общественного и личного сознания, социальной коммуникации и взаимодействия, а также уровень компетенции, необходимый для вхождения в сферу современных информационно-коммуникационных технологий.

Технологии информационного общества, «высокие» технологии, оправдывая свое метафорическое название, действуют как бы «сверху вниз», «спускаются» в готовом виде в реальную социокультурную среду, характеризующуюся определенным уровнем технической компе-

тенций, определенными социальными убеждениями, предрассудками, страхами. Говоря словами английского теоретика гуманитарного освоения глобальной сети Ричарда Барбука, люди создают технологию, но обстоятельства выбирают не они.

Информационное общество представляет собой неразделимый «сплав» технологий и социальной реальности, пример их теснейшей конвергенции. Информационные технологии социализируются, т.е. адаптируются и адаптируют под себя жизненный мир человека; не случайно в научный обиход широко вошло понятие человекообразности. В свою очередь, социальные взаимодействия опосредуются информационными технологиями, что влияет на них, во-первых, структурно (принцип сетевой организации), во-вторых, содержательно – возникает принципиально новая площадка социальной интеракции – киберпространство, – с особым ландшафтом, топологией и правилами. Характеризуя эту ситуацию, Жан Бодрийяр писал о том, что «человеческое и функциональное действуют в тесном сообщничестве: мир людей проникнут технической целесообразностью, но при этом и сама техника проникнута целесообразностью человеческой – на благо и во зло» [1, с. 98]. К тому же, понятие социализации технологий подразумевает то, что любая научно обеспеченная технология, входящая в практику, становится, по сути, социальной технологией, то есть опосредует деятельность субъектов, направленную на достижение их целей в социальном взаимодействии. В этом же смысле следует согласиться с Д.В. Галкиным который определяет виртуализацию как ассимиляцию технологию в пространстве культурного опыта [2, с. 8].

Если за мониторинг и прогноз развитие технологий отвечает технический сектор науки и индустриальное лобби, то за мониторинг и прогнозирование социокультурной среды, а также за управляющее воздействие на нее отвечает гуманитарный сектор. Один сектор нельзя заменить другим. Стратегические разработки в поле информационного общества могут вестись только в диалоге технического и гуманитарного секторов, а в противном случае они несостоятельны.

Еще один теоретический вывод касается роли государства в управлении информационно-коммуникационной средой. Очевидно, что государства, которым удалось достичь успехов в области развития информационно-коммуникационных технологий, занимают привилегированное положение относительно тех, что «застряли» на индустриальной, а тем более аграрной стадии. Самоутверждение государства на мировой арене неразрывно связано с построением информационного общества [3].

Но различные государства становятся информационными с разной скоростью и в различных степенях. «Общества и экономики могут достигать сходных уровней технико-организационной информативности, отправляясь от разных исторических путей и культур, используя различные инструменты и достигая разных форм организации», – полагают М. Кастельс и П. Химанен [4, с. 11]. Написанная ими книга «Информационное общество и государство благосостояния: финская модель» представляет интерес в связи с анализом опыта построения информационной экономики в Финляндии, при которой успешно объединяются информационное общество и государство благосостояния.

Авторы выделяют, по меньшей мере, три различные модели информационного общества. Первая – американская – ориентируется на реализацию либеральных ценностей и индивидуализма средствами конкурентной борьбы по законам открытого рынка. Вторая – характерная для Юго-Восточной Азии – акцентирует роль государственного аппарата как сильного рыночного регулятора и агента. Третья модель, реализованная в скандинавских странах, в частности, в Финляндии – это модель «государства благосостояния», при которой государство сознательно и целенаправленно занимается построением информационного общества, не давая это на откуп частной инициативе, одновременно реализуя механизмы недопущения сетевого неравенства и социальной несправедливости, защиты граждан от негативных эффектов сетевой экспансии.

Последняя модель является наиболее актуальной для нашей страны. В наших условиях информационному обществу должно соответствовать социальное информационное государство, предоставляющее социальные гарантии легитимного доступа к важнейшим информационным ресурсам и конкурентоспособным информационным инструментам (программам), дающее широкие возможности повышения информационной квалификации и уровня медиакомпе-

тентности граждан, обеспечивающее механизмы устойчивости коммуникационной среды. Шагами в этом направлении должны стать:

1) сетевая организация государственной поддержки инновационных исследований и бизнес-проектов и сетевая модель фундаментального знания;

2) поддержка социальных инноваций и новых типов социального опыта, поддержка самоформирующейся сетевой социальной среды;

3) обеспечение защиты труда не только в традиционных сферах, но и в сфере информационной занятости (в т.ч. дистанционного, аутсорсного и т.п.), в целом включение этого труда в общегосударственную систему социального обеспечения;

4) преодоление информационного неравенства на уровне городских и сельских регионов, различных социальных слоев и групп, осуществление социальных программ по популяризации информационных технологий и улучшению качества жизни на их основе;

5) систематическая деятельность по повышению медиакомпетентности широких слоев населения, комфортности жизнедеятельности в среде информационно-коммуникационных технологий.

И последнее замечание. Находясь на любом уровне планирования структур и компонентов информационного общества – на государственном, ведомственном, корпоративном, частном – нельзя забывать об этической стороне проблемы. Вопросы, находящиеся на грани нравственной, правовой, психологической сферы при разработке и внедрении информационных технологий возникает множество. Существующая в настоящий момент законодательная база для их решения является либо неадекватным, либо слишком грубым, поверхностным инструментом. Она допускает множество юридических казусов и противоречий: между свободой слова и недопущением деструктивной пропаганды; между правом на информирование и проприетарностью информационного продукта; между статусом веб-ресурсов, таких как блоги, в качестве средств индивидуального самовыражения и средств массовой информации; между статусом определенной медиапродукции как произведения искусства или средства пропаганды насилия, безнравственности, порнографии и т.п. Перечень этих противоречий можно длить почти без конца.

В силу этого эффективность административных и нормативных функций государства в сфере управления информационными технологиями должны быть дополнены инфраструктурой их всесторонней социально-гуманитарной экспертизы. Академические гуманитарные институты, со своей стороны, обладают достаточным экспертным опытом и теоретической базой, чтобы взять на себя эту функцию.

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договора №№ Г09К–026 от 15.04.2009 г., Г09–148 от 15.04.2009 г.

Литература

1. Бодрийяр, Ж. Система вещей. – М., 2001.
2. Галкин, Д.В. Виртуализация опыта в культуре постмодерна: метаморфозы дискурсивного ландшафта: Автореф. дис... канд. филос. наук: 09.00.13 / Том. гос. ун-т. – Томск, 2002.
3. Кастельс, М. Галактика Интернет: [размышления об Интернете, бизнесе и обществе: перевод с английского. – Екатеринбург, 2004.
4. Кастельс, М, Химанен П. Информационное общество и государство благосостояния: финская модель / перевод с английского: А. Калинин, Ю. Подорога. – Москва, 2002.

К ВОПРОСУ ОБ ИНТЕГРАЦИИ ОБРАЗНОЙ И ЗНАКОВО-ЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМ ПОЗНАНИЯ В ЧЕЛОВЕКОМЕРНЫХ ИНФОРМАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЯХ

Т.А. Капитонова

В последние десятилетия в Республике Беларусь происходит бурное развитие информационно-коммуникационных технологий, пронизывающих все сферы функционирования нашего

социума. Принятая в 2010 г. «Стратегия развития информационного общества в Республике Беларусь до 2015 г.» предполагает еще большую интенсификацию развития информационно-коммуникационных технологий, которые, в силу их отнесенности к отдельному человеку (т.е. их человекомерности), выступают сегодня в качестве доминанты научно-технического прогресса.

Современные информационные технологии, расширяя физические и интеллектуальные возможности человека, позволяя преодолевать ему многие естественные ограничения, делают его жизнь содержательнее и богаче. Но чем могущественнее становится техника информационного общества, чем сильнее ее воздействие, как на отдельного человека, так и на общество в целом, тем важнее внедрение гуманитарных начал в деятельность научно-технического сообщества, тем более комплексный и систематический характер должна носить гуманитарная экспертиза, отправной точкой которой должен быть критерий человекомерности. Ведь именно человек становится сегодня той мерой, соответствие которой является важным условием как для решения ряда технических задач проектирования, управления и контроля, так и для теоретического обоснования технологической политики государства.

В последние годы все большее число специалистов в области искусственного интеллекта и ИКТ-сферы поддерживают точку зрения о необходимости поиска новой парадигмы. Наиболее остро данная потребность проявляется при попытках создания интеллектуальных систем, объединяющих в себе образную и знаково-логическую системы познания и согласующих, тем самым, современную информационно-интеллектуальную технику с когнитивными возможностями человека.

Попытаемся вкратце обрисовать контуры искомой синтетической парадигмы искусственных интеллектуальных систем. Как известно, в интеллектуальной деятельности человека тесно переплетаются два типа мышления: абстрактно-логический (левосторонний) и пространственно-образный (правосторонний). Абстрактно-логический тип мышления характеризуется следующими особенностями: используемая информация представлена в виде последовательности информационных единиц, основные типы операций вербализуемы, контролируются сознанием и носят символично-логический характер, а процедуры отличаются алгоритмическим характером.

В свою очередь, пространственно-образный тип мышления оперирует с целостными комплексами пространственно организованных «картин», информационные единицы которых неразрывно связаны между собой системой разнородных отношений, а основные операции над данными комплексами носят ассоциативно-топологический характер и не вербализуются.

Если между абстрактно-логическим типом мышления и соответствующими возможностями искусственных интеллектуальных систем можно проследить заметную аналогию, то для моделирования иных, весьма многочисленных, механизмов мышления правополушарного типа в искусственном интеллекте пока наработан незначительный арсенал.

По нашему мнению, новая парадигма искусственных интеллектуальных систем должна быть ориентирована на осуществление глубинного синтеза абстрактно-логического и пространственно-образного типа мышления; синтеза, снимающего противоречия тезиса и антитезиса, и приводящего к возникновению нового системного качества. Это означает, что новая интегральная парадигма должна включать в себя компьютерно адаптированные стратегии и механизмы как правополушарного, так и левополушарного типа мышления, а также широкий арсенал различных способов их взаимодействия, который, в конечном итоге, и создает единство и целостность интеллектуальной системы.

Большая часть проводимых сегодня исследований в области интеграции образной и знаково-логической компонент интеллектуальных систем сосредоточена, в основном, в рамках гибридного подхода. Его идеология постулирует, что только на основе синергетической комбинации нескольких компьютерных технологий (таких как системы, основанные на знаниях, коннекционистские модели, базы данных и т.п.) можно расширить спектр моделируемых когнитивных и вычислительных способностей искусственных систем. Как правило, основой для реализации современных гибридных систем, сочетающих образные и символично-логические методы

обработки информации, являются нейросети. В частности, примерами могут служить интегрированные нейробиологические, нейронечеткие, нейрооптические модели [1; 2]. По нашему мнению, подобное объединение разных технологий под флагом гибридного подхода представляется достаточно эклектичным образованием, не отличающимся полнотой и универсальностью, и нацеленным исключительно на эффективность создаваемых систем.

Наряду с гибридным подходом, исследователями проводится определенная работа и в области создания компьютерных моделей пространственно-образного мышления, адаптированных к символично-логической парадигме обработки информации [3]. В этой связи, можно указать на следующие математические способы формализации образа как основы для моделирования пространственно-образного мышления. Наиболее популярная математическая модель образа предполагает оперирование плотностями вероятностей [4]. Ряд авторов видоизменяют данную модель, используя плотности распределения возможностей, а также меры нечеткости или неточности [5]. Другой вариант моделирования образного мышления связан с использованием синергетической методологии, в частности, аппарата аттракторов [6]. Кроме того, в моделировании образной компоненты интеллекта могут использоваться и кластерные процедуры [7].

В то же время, стратегически важные исследования в области механизмов взаимодействия символично-логической и образной составляющих интеллекта немногочисленны и находятся сегодня на начальной стадии разработки. В этом контексте можно указать на возможности использования мультиагентной технологии как гипотетической стратегии для машинного синтеза разнополушарных механизмов мышления [8]. Но в целом, значительная часть исследований нейрофизиологов и когнитивных психологов в данной области еще не нашли соответствующего компьютерного воплощения.

Можно с большой долей уверенности предположить, что совместная реализация образной и знаково-логической систем познания в искусственных системах приведет к значительному прогрессу в решении проблемы человеко-машинного взаимодействия, а также в создании интерфейса пользователя, максимально приближенного к естественному. Кроме того, появление новой синтетической парадигмы, учитывающей специфику образного мышления, интуиции и аналогии, позволит преодолеть принципиальные трудности в решении творческих задач информационно-интеллектуальными системами.

Как нам представляется, дальнейший прогресс в этой области предполагает диалектическое взаимодействие двух составляющих: 1) системного изучения особенностей моделируемого прототипа в рамках нейро – и когнитивных наук; 2) развития современных высоких технологий для воплощения данных особенностей в ткань человекомерных искусственных систем. Последнее означает, что именно структурная методология, ориентированная на дальнейшее технологическое продвижение вглубь моделируемой материи (имеются в виду современные исследования в области молекулярных, ДНК-, квантовых и нано-компьютеров и т.д.), будет оказывать доминирующее влияние на развитие интегральной парадигмы искусственного интеллекта. И именно здесь, по нашему мнению, возможны те революционные прорывы в технологии и методологии искусственного интеллекта, в которых мы сейчас так остро нуждаемся.

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г09М–051 от 15.04.2009 г.

Литература

1. Keller, J.M. Neural network implementation of fuzzy logic /J.M. Keller, R.R. Yager, H. Tahani // Fuzzy Sets and Systems. – 1992. – Vol. 45. – № 1. – P. 1–12.
2. Кузнецов, О.П. Неклассические парадигмы в искусственном интеллекте / О.П. Кузнецов // Теория и системы управления. – 1995. – № 5. – С. 3–23.
3. Отражение образного мышления и интуиции специалиста в системах искусственного интеллекта: научный семинар // Новости искусственного интеллекта. – 1998. – № 1. – С. 22–136.
4. Голицын, Г.А. Информация – поведение – творчество / Г.А. Голицын, В.М. Петров – М., 1991.
5. Тарасов, В.Б. О применении нечеткой математики в инженерной психологии / В.Б. Тарасов, А.П. Чернышев // Психологический журнал. – 1981. – Т.2. – № 4. – С. 110–122.

6. Hopfield, J.J. Neural networks and physical systems with emergent collective computational abilities // Proc. Natl. Acad. Sci. USA. – 1982. – Vol. 79, № 4. – P. 2554–2558.
7. Кобринский, Б.А. Символьно-образный подход в искусственном интеллекте / Б.А. Кобринский // Седьмая национальная конференция по искусственному интеллекту с междунар. уч.: сб.тр. – Т.2. М., 2000. – С. 601–608.
8. Wooldridge, M., Jennings N. Intelligence Agents: Theory and Practice // The Knowledge Engineering Review. – 1995. – Vol. 10. – № 2.

3.6. СОЦИАЛЬНО-ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ И ПСИХОЛОГО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОГО МИРА

ENVIRONMENTAL RISK MANAGEMENT'S FAILURE DURING CRISIS

Florina Bran

Environmental risk management is a powerful tool to address at corporate level an increasingly important issue: preserving the natural environment. This social need entered several decades ago the policy agenda and managed to climb up high in the priority ladder. Consequently a wide range of policy measures were designed in order to create the incentives needed for changing the decision of economic actors toward a reduced environmental impact. These measures consist in new regulations and standards that enforce limits on quantity and type of pollutants to be emitted, procedures to handle various types of waste with a special focus on toxic and dangerous substances, to establish the location of various activities according to the pattern of pollutants emission and dispersion etc.; taxes and subsidies that aim to recover the cost of externalities produced by a certain company or to reward positive externalities of forests, ecological agriculture, education etc.; emission markets that allow companies to decide when and at what extent reduce their emissions or other harmful processes; strengthened support for environment related research and education; widespread dissemination of environmental information to mention only the most prominent ones.

Policy measures combined with watch-dog role assumed by an increasing number of non-governmental organizations created a so called environmental pressure that determined companies to change some activities and at least to recognize that there is a new issue to be addressed. One of the actions is designing environmental risk management systems or acquiring such systems.

Environmental risk management consists from the actions undertaken to address the actual or potential threat of adverse environmental changes by effluents, emissions, wastes, resource depletion arising out of an organization's activity.

Environmental risk management is well grounded in theory. Thus, all environmental risks could be identified, analyzed and assessed in such a manner that rational options could be made on the ways of reducing risk, social and economic costs, benefits of risk reduction providing the basis for an integrated and safe risk management. Further, all options – for location, prevention, reduction, protection and institutional elements – could be exploited in a holistic and complementary manner that allows the optimization of the management process' resources.

Environmental risk comes in many forms, its management relying on a good classification. Thus, there could be outlined six types and sources of risk, as follows:

- Continuous emissions in air, water, and soil arising out of an organization's activity;
- Accidental discharges of hazardous substances arising out of industrial installations that have adverse effects on human and environmental health;
- Transport systems which are continuous emission sources and could be subjects of accidents;
- Natural sources of accidents: earthquakes, storms, floods, eruptions that overlap on human risk sources;
- Agricultural activities that inflict on human an environmental health – fertilizing, pesticides spreading, irrigation;

– Urbanization and associated infrastructure.

Risk, in general, and environmental risk is not apart, is a two bladed issue. On the one hand, there is the process that induces changes, namely AEC. On the other hand, there are the subjects that support the changes. In case of AEC, these subjects are inhabitants and ecosystems.

On 20th April 2010 the ultra-deep oil-drill well exploded due to a gas accumulation that could not be handled by the safety pipe system. The event headed tabloids for some days, but it actually lasted more than three month, since the oil leakage continued until 27th July 2010. The amount of oil leakage started with 8 thousands barrels per day and went up to 20–62 thousand barrels per day, with a total estimated to 4.5–8.7 million barrels. This amount is comparable with the largest oil spill ever, which occurred in the Persian Gulf, during the Iraq War.

To such event, the international community, governments, local fishermen, nature defending NGOs expected an immediate and highly effective reaction. Unfortunately their expectations were not fulfilled. This does not mean that the company did not take seriously the event. For stopping the leakage the company made the following actions at the site of the platform: fitting caps on the well; using containment systems that pipe oil to vessels on the surface and drilling relief wells. Further, a lot of effort was invested in cleaning actions by: skimming oil from the surface, carrying out controlled burns, spraying dispersant, laying protective boom, and collecting contaminated materials from beaches.

Such an event had a great echo on governmental level triggering a range of changes that will impact firstly on the oil industry, propagating further in the entire society that relies heavily on oil as source of energy. These include:

- Removing subsidies for offshore oil drilling (US)/Moratorium on new off-shore drilling sites (EU);
- Rethinking transport policies to improve efficiency and diversify options;
- New industry standards pertaining to safety equipment and procedures used when drilling deepwater and ultra-deepwater areas resulting in a 10–20% cost increase;
- Emergence of new measurement means for marine oil pollution damages (e.g. Lost ecosystem goods and services);
- Strengthening the support for RES (Renewable Energy Sources);
- New liability limits and insurance Capacity;
- Future insurability of offshore oil spill perils.

Environmental risk management is a highly refined tool for avoiding or at least reducing adverse environmental changes due to pollution, carbon dioxide emissions, resource depletion, waste accumulation and others. Its application is costly, but remains in the array of justifiable cost within the legal framework that pursue improved environmental sustainability.

The existing environmental management systems, inclusive those treating environmental risk are good enough to handle the main issues occurring at corporate level. It should be explored other interplays, perhaps in the political realm, to explain both the causes and the weak responses in events that are comparable with the Deepwater Horizon explosion.

Literature

1. Aerts, W., Cormier D., Magnan M. Corporate environmental disclosure, financial markets, and the media: An international perspective // *Ecological Economics*. – 2008. – № 3 (64). – P. 643–659.
2. Bran, F., Ioan I., Rădulescu C.V. Internal Drivers of Environmental Performance. Case Study: the trading activity // *Amfiteatru economic*, vol.XII. – 2010. – № 27. – P. 45–154.
3. Ioan, I., Rădulescu C.V. Climate change discourse of oil companies // *Quality – access to success*, special issue: QIEI 2008 International Conference on Quality – Innovation – European Integration. – 2008. – № 93.
4. Ioan, I. Voluntary reporting of environmental performance // *Quality – access to success*. – 2009. – № 5.
5. Ioan, I. Environmental performance in the oil industry / Ioan I., Bran F., Rădulescu C.V., Karimov Tahir H., Popa C., Pârgaru I., Moga T. – Bucharest, 2009.
6. IPCC (2007), IPCC, Fourth assessment report: Climate change 2007 [Electronic resource]. – Access mode: www.ipcc.ch/publications_and_data/publications_and_data_reports.htm#1. – Access date: 01.03.2011.

7. Mackay, D., Paterson S., Joy M. Application of fugacity models to the estimation of chemical distribution and persistence in the environment // ACS Symposium Series. – 1983. – № 225. – P. 175–196.
8. Rădulescu, C.V., Bălu F.O., Maricescu L.D. Implementation of sustainable banking principles in banking risk management // 17th International Economic Conference «The Economic World Destiny: crisis and globalization?», 13–14 May 2010. – Sibiu, 2010.
9. Rodrigues, J., Domingos T. Consumer and Producer environmental responsibility: Comparing two approaches // Ecological Economics. – 2008. – № 66. – P. 533–546.
10. Rojanschi, V., Bran F., Grigore F., Diaconu S. Evaluarea impactului ecologic și auditul de mediu.. – Bucharest, 2004.

НАЦИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ ПОСТЧЕРНОБЫЛЬСКОЙ ЭПОХИ

А.И. Лойко

Двадцать пять лет назад на южном приграничье Беларуси в районе размещения Чернобыльской АЭС произошла крупная техногенная катастрофа, которая поставила страну перед фактом начала ее новой истории, связанной с преодолением последствий масштабных негативных воздействий на экосистему, население, нацию. Молодое государство смогло найти нужные ресурсы для решения сложной задачи, консолидировать общество, как в русле практического действия, так и перестройки интеллектуальных ресурсов. Отечественная философия также активно трансформировалась в части усиления методологической тематики. Предметом обсуждения стали вопросы гуманизации инженерной деятельности и инженерного образования, амбивалентности техники, ценностной мотивации на уровне программ деятельности и ответственности. Интерес к методологии инновационной деятельности усиливался по мере того, как страна формулировала планы модернизации загрязненных районов, промышленности, сельского производства, высокотехнологического развития. Эти планы соответствуют общечеловеческой стратегии устойчивого развития, сохранения биологического разнообразия планеты.

Биосфера с ее разнообразием природных ниш, популяций, биоценозов и эффективными механизмами саморегуляции натолкнула специалистов на изучение истории сопряженной эволюции видов и природной среды. Соответственно, биологами в 60-е гг. XX в. был предложен термин «коэволюция» для отображения сближения двух или более эволюционирующих популяций в форме взаимной адаптации. При этом речь не идет о полном слиянии (конвергенции). Взаимная адаптация означает, что изменения, происходящие в одной из систем (популяций), инициируют аналогичные изменения в других популяциях, не приводящие к нежелательным для первой популяции последствиям. Коэволюция понимается как коадаптивная изменчивость видов и популяций, обусловленная естественным отбором. Эта идея созвучна социальной проблематике, в рамках которой речь идет о коадаптивной изменчивости биологических систем и систем социокультурной деятельности человечества. В биосфере рассматриваемые процессы детерминированы естественным отбором, борьбой за существование, сохранение наследственности. Фактически речь идет о достаточно жестко функционирующей обратной связи в живых системах.

Полученные в химии и физике данные о взаимосвязи атомов в виде ковалентной связи свидетельствуют о том, что коэволюция живых систем отражает универсальную закономерность природы следовать коадаптивной эволюции. Ковалентная связь актуализируется двумя атомами в форме синтетического процесса, в результате которого два атома формируют общую электронную пару. Один из них (донор) предоставляет для совместной адаптации электронную пару, а второй атом (акцептор) предоставляет свободную орбиталь. При обменном механизме каждый из атомов дает в совместную электронную пару по одному неспаренному электрону. Это происходит в виде движения атомарных систем по принципу совмещения (пересечения) электронных орбит и образования таким путем новых качеств на уровне микроструктур. Подобная методология дает очевидные прогностические следствия в отношении стратегий высокотехнологического развития человечества, поскольку позволяет приступить к решению экологи-

ческих проблем с позиций качественно нового уровня понимания реальности и способов ее концептуального отображения.

Это решение видится специалистам в активной разработке новых способов действия (бионика, нанотехнологии), реализации методов имитационного моделирования, виртуального конструирования, создании технических систем на уровне манипулирования атомарными и генными структурами и элементами. Поскольку речь идет об инженерии настроенной на системотехническое проектирование и совместной с биосферой коадаптивной реальности, то сами технические специалисты уже на этапе предпроектных исследований обеспокоены возможными негативными последствиями, могущими проистекать из социальной деятельности, имеющей активный доступ к биологическим структурам. Речь идет о том, что биосфера в доступном виде передает инженерам ключевую информацию о возможных механизмах совместной оптимизации, имеющихся ресурсов органического происхождения.

Но может ли человечество предоставить биосфере соответствующие гарантии ответственности и безопасности с точки зрения активно совмещающихся орбиталей. Не оставить ли коэволюцию прерогативой биосферы если такие гарантии не будут соответствующим образом подтверждены? Ответ может быть дан только человечеством. Однако его свобода ограничена действием экономического детерминизма, механизмами социокультурной конкуренции, на фоне которой проявляется предрасположенность отдельных социальных групп к амбициям, подавляющим общечеловеческую установку на устойчивое развитие. Не случайно, что эта интенция человечества была озвучена на общепланетарном уровне только в 90-х годах XX века.

Тонкость социокультурной ситуации в начале XXI века заключается в том, что коэволюция уже стала реальностью и это означает, что человечеству приходится из нее исходить и искать подходы к решению вопросов аксиологического и нормативного обеспечения развернувшегося процесса. Структуры системной безопасности активно формируются и это – один из приоритетов современной философии и методологии науки и техники.

В Республике Беларусь взята на вооружение стратегия эффективного использования биопотенциала родной земли, адаптации промышленной инфраструктуры, транспортных коммуникаций к природно-ландшафтным особенностям страны. Ноосферогенез имеет в качестве основы методологию экономических исследований и экономической практики. Большой потенциал содержится в философии трансграничного сотрудничества и методологии таможенного дела. Это объясняется тем, что в Беларуси и в Западной Европе формируется понимание того, что техногенная культура имеет глобальное содержание и предполагает международные проекты в части решения общих задач. Тем более, что в эпоху Возрождения отечественные философы немало сделали для создания общеевропейской культуры и единого экономического пространства.

ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС БЕЛОРУССКОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Н.Е. Захарова

В конце 70-х – начале 80-х гг. XX в. возникает выраженный экологический дискурс философских исследований. Философия общества, которая приняла ветвь «актуальности» от философии природы, доминировавшей в XVII–XIX вв., усвоила, в свою очередь, результаты рефлексии общественного сознания над экологическими проблемами, пришла к философии общества в его природном окружении и социоприродном взаимодействии. Этому способствовало возросшее внимание мировой научной элиты и международных организаций к экологическим последствиям антропогенной активности, выход в свет докладов Римского клуба, модельных прогнозов под руководством Дж. Форрестера, Д. Медоуза, Э. Ласло, М. Месаровича, Я. Тинбергена и др. – крупнейших ученых и научных групп коллективов в области прогнозирования социобиосферной динамики. Вышли в свет книги и советских ученых – М.М. Камшилова, Н.Н. Моисеева, Э.В. Гирусова, И.Д. Лаптева, Н. Федорова, Э. Маркаряна и

др.

Первым серьезными публикациями в области философско-экологической проблематики в нашей стране стали книги П.А. Водопьянова. В работах «Устойчивость в развитии живой природы» (1974), «Динамическое равновесие природы и человека», «Человек, природа, производство: современный этап взаимодействия» (Минск, 1977) он одним из первых в республике выходит за пределы сугубо биологических вопросов в сферу широкой экологической проблематики, связанную с глобальными проблемами современного мира и судьбами в нем всего живого.

Активно включились в данную тематику и представители социальной философии. Так, под руководством академика К.П. Буслова в течение трех лет проводились фундаментальные научные исследования в области социальной экологии и вышла в свет коллективная монография «Социальные аспекты экологии» [3]. Авторский коллектив поставил проблемы актуальности гуманизации взаимоотношений общества и природы, проанализировал субстанциальные особенности природопользования в различных общественных системах, проблемы взаимоотношения трудовой и экологической сфер общества, перспективы социального развития и деятельности производительных сил в условиях экологического кризиса, исследовал диалектику экологической и социальной среды. Впервые были поставлены вопросы зависимости здоровья человека от технизации среды и возможностей экологической культуры.

Тем самым было положено начало развитию отечественной социальной философии в области осмысления и решения экологических проблем, изучения вопросов экологизации сознания и культуры белорусского общества. Эти исследования оказались очень востребованы после аварии на Чернобыльской АЭС, когда понадобились разработки механизмов социокультурной адаптации к экстремальным экологическим условиям. Здесь большую роль сыграла книга Е.М. Бабосова «Чернобыльская трагедия в ее социальных измерениях» (1990.). Одним из первых он проанализировал социальные последствия аварии на ЧАЭС и предложил целую систему мер социальной, культурной и психологической реабилитации.

П.А. Водопьянов, А.И. Зеленков, В.С. Крисаченко проанализировали характер детерминирующего влияния социокультурных традиций, характерных для различных общественных систем, на процессы функционирования и динамики биосферной организации. Была предложена новая стратегия социоприродного развития [1] [2].

Проблемам экологии были посвящены исследования Э.В. Клесовой («Природа и человек. Философский очерк», 1979) и Ю.М. Манина («НТР и экологизация производства», 1979), П.С. Карако («Революция в современной биологии и ее социальные аспекты», 1982). В работах П.С. Карако в настоящее время находит свое отражение тема поиска путей экологизации научного знания и образования в Беларуси, использования лучших образцов национальной художественной культуры в преподавании гуманитарно-экологических дисциплин [4].

В Белорусском государственном университете под руководством профессора А.И. Зеленкова было изучено богатейшее духовное наследие, аккумулированное в философских трудах и литературных сочинениях, произведениях искусства и моральном опыте многих стран и народов мира: «Антология экологической мысли. Восточные славяне». – Минск, 2003; «Антология экологической мысли. Западноевропейская цивилизация». – Минск, 2003; «Антология экологической мысли. Цивилизации Востока». – Минск, 2006.

В русле фундаментальных исследований Института философии С.П. Онуприенко исследовал проблемы формирования социально-экологических ценностей и ориентаций у населения Беларуси [5]. Работы А.С. Червинского рассматривали закономерности развития биосферных компонентов в условиях целенаправленного антропогенного воздействия. Были разработаны методологические основания оценки состояния и условий возрастания качества окружающей среды как социоприродного феномена [6].

Исследования аспектов гуманизации социоприродных отношений И.Я. Жибуля отчетливо показали, что диалектика процессов сохранения надлежащего качества окружающей среды неотделима от особенностей жизненного уклада, его этнонационального содержания, условий жизни и образа жизни в целом. И.Я. Жибуль первым обратил внимание на важность целена-

правленного формирования и совершенствования системы экологических потребностей белорусов, учитывая возрастные и социальные характеристики их бытия [7].

В конце 90-х гг. прошлого века оформились и основные направления социоэкологических исследований в институте философии. Ими стали научно-методологические принципы философского осмысления взаимодействия в системе «человек-природа-общество»; проблемы формирования экологического сознания; разработка теоретико-методологических основ социо-природного моделирования в условиях глобализации; этические проблемы биотехнологического прогресса; разработка социокультурных механизмов адаптации человека к экстремальным экологическим условиям (С.П. Онуприенко, Н.Е. Захарова, Н.А. Лазаревич, Н.И. Снытко, В.И. Галь).

Вопросы образования, воспитания, возвышения экологических интересов и ценностей человека неизменно находятся в центре внимания отечественной философии, расширяя ее возможности и проблемное поле. В целом это содействует формированию адекватной современным глобальным вызовам и рискам национальной модели перехода к постиндустриальному развитию, которое невозможно без ценностно-экологических приоритетов, позволяющих преодолеть стереотипы потребительского отношения человека к жизни. Ценностный подход к миру и месту, предназначению человека в нем, постепенно склоняет к признанию, что не все открытое, сотворенное и производимое – ценность для человека. Что творчество может быть преступным, дьявольским, и что не все новации надо превращать в инновации, т.е. воплощать в действительность.

В какой-то мере именно экологическая культура, ее социальная продуктивность и эвристичность становятся в XXI в. общим критерием гуманизации общественных отношений и истинного бытия человека. И если цель науки – это говорить с природой на ее языке, то цель философии – говорить с человеком на языке истины. Поэтому новый философский взгляд на мир в какой-то мере сводится к возрождению старого философского тезиса, что человек есть мера всех вещей, цель прогресса.

Для истинности бытия человека, таких средств как наука и образование, даже если они находятся на должном системно-целостном уровне, недостаточно. Если каннибала научить пользоваться ножом и вилок, от этого он не станет более духовным. Поэтому и нужны поиски новых оснований для выработки коллективных экологически безопасных действий и творческого духовного развития личности. В этом смысле можно поставить в заслугу белорусской философии, что она сохранила, противостоя модернистским атакам, диалектические традиции поиска истины и добра. Теперь же ей предстоит поиски новых оснований для выработки коллективных навыков гуманистического мышления.

Литература

1. Водопьянов, П.А. Динамика биосферы и социокультурные традиции / П.А. Водопьянов, А.И. Зеленков. – Минск, 1987.
2. Водопьянов, П.А. Великий день гнева: экология и эсхатология / П.А. Водопьянов, В.С. Крисаченко. – Минск, 1993.
3. Социальные аспекты экологии / К.П. Буслов, А.А. Домжа [и др.]; под ред. К.П. Буслова. – Минск, 1983.
4. Карак, П.С. Экологическое образование в Республике Беларусь: состояние и направления совершенствования // Экология. – 2009. – № 10.
5. Онуприенко, С.П. Социально-культурные аспекты экологических проблем в Беларуси. – Минск, 1994.
6. Червинский, А.С. Качество окружающей среды. – Минск, 1997.
7. Жибуль, И.Я. Экологические потребности: сущность, динамика, перспективы. – Минск, 1991.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ РОЛЬ ФИЛОСОФИИ В РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМА КАЧЕСТВА ОКРУЖАЮЩЕЙ СРЕДЫ В БЕЛАРУСИ

А.С. Червинский

Философское исследование содержания понятия «качество окружающей среды» имеет значимость в контексте обеспечения эффективности исследования перспектив оптимизации социоприродных отношений, и в первую очередь той ее части, которая относится к проблеме формирования развитого понятийного аппарата и приобретения социальной экологией дисциплинарного характера.

Понятие «качество среды» не может быть фиксированным в той же мере, как не могут быть статичными связи человека с окружающей его природной средой, поскольку понятие, отражающее функциональные социоприродные связи, в каждом конкретном случае наполняется специфическим содержанием.

Качественное, оптимальное, позитивное в одном отношении практически всегда ущербно, вредно, некачественно в другом, а множественность связей в социоприродном взаимодействии выступает лишь аспектом многокачественности материальных объектов. Имея это обстоятельство в виду, можно сделать вывод о внутренне противоречивом характере самого термина «качество окружающей среды». Задаче устранения отмеченной особенности в естественнонаучной интерпретации термина служит его конкретизация через близкие по содержанию понятия «оптимальность», «полезность» и т.д.

Качество окружающей среды относительно, и оно реализуется только в системе отношений, т.к. сама природа не может быть ни плохой, ни хорошей безотносительно к субъекту отношений. Различные свойства природных элементов проявляются во взаимодействии с человеком и только в этой связи приобретают модальные характеристики.

Может быть предложен комплекс оценочных принципов, призванных обеспечить эффективность оценочной процедуры при определении уровня оптимальности в социоприродном взаимодействии.

Принцип качественно-количественной сопряженности в социальной экологии призван выполнить сложную в методологическом отношении функцию корреляции разнопорядковых величин, и в этом смысле может быть интерпретирован в качестве специфического варианта выявления причинно-следственной зависимости в сложных, полифункциональных процессах.

Соотносительность социоэкологических характеристик в своем функциональном выражении изначально предполагает определенную взаимонаправленную адаптацию, с возможным изменением структурной упорядоченности взаимодействующих компонентов:

– этап количественной интерпретации предполагает абстрагирование от учета качественного выражения объекта с концентрацией исследовательского акцента на отношениях между взаимосопоставимыми в концептуальном выражении аспектами феномена социоприродной взаимоадаптации;

– качественное выражение связано, прежде всего, с демонстрацией структурных преобразований объекта с последующими изменениями функциональных характеристик, поэтому концептуальное оформление оценочного процесса должно быть выдержано в такой же последовательности, т.е. функциональные изменения в системе социоприродных отношений должны оцениваться как вторичные, производные от структурных преобразований.

Анализ причинно-следственной зависимости между структурными и функциональными изменениями в системе «человек-природа» составляет сущностный аспект оценочной процедуры, осуществленной в соответствии с социальными критериями качества среды. Антропогенно преобразованная среда, утратившая традиционный функциональный статус, в оценочной структуре должна быть представлена в дифференцированном выражении, т.е. субстанциональные изменения должны трактоваться как качественные, выражающие значимость нового в системной организации биоценоза фактора, а атрибутивные, в свою очередь, – как производные, выражающие количественную представленность фактора. Оценочная сопряженность двух этих аспектов (представленности и значимости) позволяет добиться достаточно адекватного

отражения сложившейся экологической ситуации в концептуальном выражении качества окружающей среды.

В обосновании места антропоного принципа в системе социоэкологического знания важное значение имеет анализ роли антропогенного фактора в организации системной целостности биотехносферных образований.

Принцип иерархии качественных характеристик состояния природной среды методологически эффективен при исследовании комплекса антропогенных воздействий, различных по формам и масштабам своего проявления и дифференцированным образом влияющих на организованность биосферы.

Принцип пирамидальности оценочной структуры может быть представлен как частный случай, производное от принципа иерархии оценочных критериев, реализуемый в условиях утраты социоприродной оптимальности и возникновения экологической угрозы.

Предложенная разработка опирается на мощные традиции философского анализа понятийных структур концептуальных может служить исходным базисом для формирования комплекса эффективных прикладных методик комплексной оценки качества окружающей среды как в экстремальных, так и в экологически оптимальных условиях.

ФИЛОСОФСКО-АКМЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ФОРМИРОВАНИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА

Г.В. Косых, Б.Н. Черкашин

Философская наука определяет акмеологию, психологию и педагогику как сферы развития человека, становление его способности к самодетерминации собственной активности, на основе совокупности, полученных знаний и методов и направлений их применения. Содержание акмеологического воздействия определяется спецификой труда педагога-ученого, так как объектом воздействия становится психика человека – активного участника психолого-образовательного процесса, со своими мотивами учения, логикой поведения и, одновременно, находящегося в процессе формирования и становления системы мировоззренческих представлений и установок, определяющих целостный образ человеческого мира. История развития педагогической акмеологии начинается задолго до того, как в науку в 1924 году Н.И. Рыбниковым был официально введен термин «акмеология». Н.И. Новиков впервые объявил педагогику наукой, охарактеризовав ее как науку, предполагающую в себе многие знания и, требующую в исполнении много наблюдательного духа, внимания, просвещенного практического рассудка. Ежемесячный журнал «Утренний Свет» Н.И. Новиков стал издавать с сентября 1777 года, он считается первым в России философским журналом. Одной из важнейших задач Н.И. Новиков считал борьбу против преклонения перед иностранщиной, за национальные основы культуры. Гуманистические традиции в педагогике своего времени одним из первых стал разрабатывать В.А. Сухомлинский. В работе «Проблемы воспитания всесторонне развитой личности» он пишет, что каждый человек уже в годы детства и далее отрочества и юности должен постичь счастье полноты своей духовной жизни, радость труда и творчества. Мировоззренческая позиция В.А. Сухомлинского основывалась на задаче воспитания у ребенка личного отношения к окружающей действительности, понимание своего дела и ответственности перед родными, обществом, собственной совестью. Интересны и оригинальны работы Л.С. Выготского, обращение к ним дает возможность проследить развитие идей онтогенеза мышления. В теории Л.С. Выготского процесс развития психики человека рассматривается как процесс преобразования натурального уровня в культурный за счет опосредования знаком, это опосредование происходит на основе интериоризированного коммуникативного действия. Культура возникает там, где непосредственного опыта недостаточно и где приходится достраивать неудавшиеся приспособления. Межличностному взаимодействию Л.С. Выготский придавал большое значение, рассматривая его как основу развития психики и основу культуры в це-

лом.

Создание в 40–50-х гг. XX века теории о поэтапном формировании умственных действий и понятий П.Я. Гальперин связывал с решением практической задачи по определению необходимых и достаточных условий, которые однозначно детерминируют ориентировку учащегося и обеспечивают получение намеченных результатов обучения. Основная роль в процессе создания программного обучения отводилась психологической, а в дальнейшем акмеолого-психологической концепции управляемого образовательного и воспитательного процессов.

Н.Ф. Талызина в работе «Теоретические проблемы программированного обучения» (1969) обращает внимание на то, в рамках метода планомерно-поэтапного формирования конечная цель акмеолого-педагогического воздействия – освоенное действие, сформированное умение его выполнять. Приобретение знаний в этом случае лишь промежуточный этап, а ограничение на этом этапе, или остановка, могут расцениваться как признак недообученности. Заучиванию противопоставляется поэтапная интериоризация. В содержании учебных дисциплин Н.Ф. Талызина считает необходимым различать действия связанные с усвоением содержания, обозначая их как вспомогательные действия, и действия, в которых содержание воплощается, обозначая их как основные действия – ядро в подготовке человека. Организация планомерно-поэтапного усвоения действий предполагает разработку алгоритмических предписаний по практическому применению формируемых действий, обеспечение обратной связи, предварительную проработку возможных видов коррекции.

В последнее время распространение получили акмеолого-педагогические образовательные системы, изложенные в работах В.А. Якунина «Современные методы обучения в высшей школе» (1991) и «Психология учебной деятельности студента» (1994), написанные с опорой на идеи, предложенные в трудах Б.Г. Ананьева, П.К. Анохина, Б.Ф. Ломова, Н.В. Кузьминой, В.Д. Шадрикова.

Подход В.А. Якунина включает следующие положения:

- обучение через процесс управления психическим развитием человека, можно рассматривать как форму социального воздействия;
- педагогическую технологию составляют процессы целеполагания, информирования, прогнозирования, принятия решения, организации исполнения, коммуникации, контроля, коррекции;
- управление психическим развитием учащихся состоит в последовательном переводе их из одного психического состояния в другое;
- обучаемый и обучающийся выступают в качестве субъектов по отношению к себе и к другим;
- позиция учащегося и, в конкретном случае, студента в качестве субъекта процесса обучения и самообразования становится фактором развития его личности;
- критериями эффективности обучения и воспитания рассматриваются содержание и уровень сформированности социального мировоззрения и профессиональной позиции личности как форм становления психического развития.

По мнению В.А. Якунина, общим принципом акмеологического воздействия в педагогике должен стать перевод студентов из созерцательной и исполнительской позиции в позицию активного субъекта деятельности. Различие типов обучения обусловлено, прежде всего, применяемыми методами в образовательном процессе. Например, целью проблемного обучения является процесс решения задач. В активных методах обучения преобладают организационно-коммуникативные элементы, тогда как в традиционном обучении наибольшее внимание уделяется содержанию передаваемой информации. В.А. Якунин считает, что процесс обучения должен включать все возможные к применению методы, тогда как название он получает по методу преобладающему в нем.

Цели и задачи в труде ученого-педагога разнообразны и варьируют от глобальных, заданных социальным заказом общества, до конкретных, определяемых возможностями контингента учащихся. Педагогические задачи всегда нестандартны и требуют творческого философско-акмеологического подхода и осмысления. Главным результатом труда, в этом случае, ста-

новится наличие позитивных качественных изменений в психическом развитии субъекта обучения. Способы деятельности ученого-педагога находятся в контексте высококонформативного социального поведения, определяемого системой этических норм. Личностное развитие субъекта обучения предполагает не только обретение знаний, умений и навыков, соответствующих образовательным стандартам, принятым в обществе, но и в формировании качеств личности, необходимых для активной жизни и деятельности в обществе настоящего и будущего, формировании мировоззренческих смыслов понимания человека, мира, целей, необходимости дальнейшего развития глобализации жизни и, соответственно, социальных оснований политики.

Таким образом, сущность профессиональной деятельности ученого-педагога, исходя из понимания философско-акмеологических основ мировоззрения современного человека, состоит в определении направлений формирования фундаментальных представлений о мире, месте личности в нем, возможных способов взаимоотношений между миром и человеком, основных стратегиях жизни и деятельности, формировании профессионала с четко выраженной гуманистической акмеологической направленностью, дающей возможность, сохраняя национальное самосознание, руководствоваться мировоззренческими универсалиями больших социальных общностей.

Литература

1. Анисимов, О.С. Педагогическая акмеология: общая и управленческая. – Минск, 2002.
2. Деркач, А.А. Акмеология. – М., 2002.
3. История педагогики в России. Хрестоматия. – М., 1999.
4. Огнев, А.С. Субъектогенетический подход в обучении: учебное пособие. – Воронеж, 1998.
5. Талызина, Н.Ф. Теоретические проблемы программированного обучения. – М., 1969.

ЭКОФИЛЬНЫЕ УСТАНОВКИ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ

Н.Г. Севостьянова

Экофильные установки национального самосознания приобретают особую актуальность в контексте современных глобальных процессов, поскольку отношение человека к природе во многом определяет моральный облик общества и личности, является основой безопасности жизнедеятельности и дальнейшего развития народных традиций, способствует толерантному взаимодействию в мире множества культур, каждая из которых имеет свои идеалы, систему духовных и нравственных ценностей.

Экофильные приоритеты и ценности современного белорусского общества в значительной мере обусловлены христианским пониманием отношений между человеком и природой, которое выступает подосновой истории белорусской философии и отражено в верованиях и социальных концепциях традиционных для Беларуси конфессий.

1. Предметный онтологизм восточнославянской философии, антропологической и этической по существу, раскрылся в ее истоках, в учениях Е. Полоцкой, К. Смолятича, К. Туровского. Эти белорусские мыслители раскрыли тему «личностной бытийной ориентации, которая совпадает с фундаментальным онтологическим вектором от человека к Богу» (А.А. Козел). «Самобытное мудрование», не тождественное православию, но вдохновленное им, отечественная философия всегда отличалась свободомыслием и антроподицеей, показывала «космоустроительную роль человека в мировом процессе бытия» (А.Ф. Замалеев).

Русская религиозная философия как православная экзегеза показала «включенность познания в отношение к миру и действие в нем» (В.В. Зеньковский). Исследовала «относительно сущее и смысл жизни» (В.С. Соловьев), «жизненный опыт» (С.Л. Франк, И.А. Ильин), «нравственный онтологизм» (В.Ф. Эрн).

2. Экофильные православные контексты отечественного умозрения могут быть рассмотрены канонически и неканонически. В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», догматически единой с Белорусским Экзархатом РПЦ, в разделе XIII «Церковь и про-

блемы экологии» сказано, что «одним из главных принципов позиции Церкви в вопросах экологии является принцип единства и целостности сотворенного Богом мира», а попрание жизни есть вызов, брошенный Господу. «Взаимосвязь антропологии и экологии с предельной ясностью открывается в наши дни, когда мир переживает одновременно два кризиса: духовный и экологический», и очевидно, что «преобразование природы должно начинаться с преобразования души человека».

3. Канон онтологической сотериологии православия учит о восприятии жизни как дара Божьего и природы как храма, в котором человек не хозяин, но работник, послушник. Православная сотериология как религиозно-аскетический образ спасения души не означает «отвержение мира и презрение плоти», но требует «преобразования и освящения мира» (В.В. Зеньковский). Сотериология православия заповедует внутреннее преобразование человека, онтологически совпадающее с образом его жизни, нравственным осознанием обязанностей по отношению к самому себе, другим людям, обществу, природе.

Экофильные установки православного вероучения берут свое начало в амартологии (учении о грехопадении человека), которая сообщает, что человек, сотворенный духовным существом, отпал от Бога в результате грехопадения и призван преодолевать свое несовершенство. В православной антропологии интегрируются основоположения о трех началах человека (естественном, разумном и божественном) сообразно трем сферам его бытия (природного, социального и религиозного), трем дарам (свободы, ценностей, смысла жизни), трем отношениям (к самому себе и другим людям, миру, Богу) и трем ступеням пути духовного спасения (норма, ценность, благо).

Онтологическая сотериология православия учит о данности человеку образа Божьего и заданности, ввиду греховности, богоподобия. Духовное спасение человека предполагает онтологическое и соборное преобразование как изменение всего строя личности, ее бытия и отношения к миру. Несмотря на богатый аскетический опыт обуздания страстей, накопленный в монашеской традиции, отрицанию в православной сотериологии подлежит не тело, а его пороки. Происхождение грехов имеет нравственный, но не природный характер. Поэтому возможно превратить свое тело в храм духа: следует трудиться, соблюдать моральную чистоту, целомудрие, пост, воздержание, трезвение. Заповедуется любить грешника и ненавидеть грех.

Монодуальная догматика православной сотериологии раскрывает экофильные силы человека и мира. Нераздельность и неслиянность Божественного и человеческого, данность и заданность благодати и свободы предполагают встречное усилие со стороны человека. «Небеса снижаются к земле в ответ на горные взлеты человеческого духа» (Г. Флоровский).

4. Неканоническая трактовка экофильных потенциалов православия связана с изучением «языченного христианства» в культуре восточных славян. Точнее, традиция исследования христианских архетипов духовной культуры общества базируется, как правило, на понимании их соотношения с дохристианскими архетипами мировоззрения и увязывается либо с самодостаточностью язычества, либо с противоречиями язычества и христианства, либо с их преемственностью.

Сторонники первого исследовательского подхода рассматривают дохристианское языческое мировоззрение восточных славян как «религию радости», восхищения перед силой и красотой природы. Религию метафизическую, не антропоморфную, с тенденцией к монотеизму. «Религиозная метафизика язычества выше многих религиозных построений», поэтому и «влияние христианства на духовную культуру русского народа носило в основном поверхностный характер, изменило не духовную культуру, а культ» (Ю.П. Миролюбов).

Авторы второй точки зрения усматривают экофобию христианства в его незаинтересованном отношении к природному в мире и человеке; в призыве «свернуть природоохранную деятельность» и заняться невозможным – выправлением души человека. Экофильные ценности рассматриваются в этом контексте как самодостаточные и экстравертные, христианские приоритеты – как несамодостаточные и интровертные.

Адепты третьего, здесь излагаемого подхода к пониманию сути языченного христианства восточных славян проясняют его экофильные установки, опираясь на исследования преем-

ственности образцов духовного опыта с позиций взаимодействия автохтонного и рецептивного в отечественной культуре.

5. Генезис православия в Киевском периоде восточнославянской истории связан с автохтонными экофильными ценностями: панэтизмом и панэстетизмом языческого мировоззрения. Для исконного богородичного православия характерны внешняя обрядность, пантеистическое содержание, бессознательное двоеверие, обрядоверие и суеверие, воплощенные в текстах Начальной летописи и древнерусской книжности. Так спасительная религия была принижена до уровня стихийного, природного человека в условиях первоначального христианства. Под влиянием языческой этики иначе осмысливалось христианское благочестие: праведником был не молитвенник, но добродетельный в жизни человек.

Экофильность современной православной сотериологии также во многом определяется богородичным православием. «Богородица, в отличие от Христа, спасителя человеческой души, спасает весь мир и тем самым делает тварное бытие сопричастным к святости и небесному блаженству» (А.Ф. Замалеев).

Таким образом, экофильные ценности вошли в духовный опыт религиозного (философского и конфессионального) жизнеучения восточных славян, стали ракурсом мироуяснения и морального совершенствования. Канонические экофильные установки православной сотериологии преемственно развивают дохристианское мировоззрение восточных славян, и этим объясняется их функциональная неканоничность. И дело не в отсутствии метафизических противоречий между язычеством и христианством, а в историческом выборе нравственно-онтологической сотериологии православия. Экофильность отечественного умозрения способствует духовному сплочению народов и культур в контексте глобальных процессов современности. По мысли Максима Исповедника, человек может превратить в рай всю землю только тогда, когда он будет носить рай в себе самом.

ФИЛОСОФИЯ СИМЕОНА ПОЛОЦКОГО И ЕЕ МЕСТО В СИСТЕМЕ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Е.А. Хмеленок

Теоретический поиск XVII в. в философии восточных славян, в отличие от предшествующей традиции, представляет собой достаточно сложное и многоаспектное явление. Прежде всего, идеи Реформации предопределили становление нового видения мира и места человека в его структуре. В это время в западноевропейской культуре зарождается стиль барокко, который отказывается от ренессансного антропоцентризма и вновь возвращается к средневековой идее бога как первопричины и цели земного существования.

Смена мировоззренческих ориентиров предопределила переосмысление проблемы отношения социума к природе. Христианский тезис о господстве человека над окружающей средой трансформируется в идею ее тотального покорения. Развитие классического естествознания в немалой степени содействовало окончательному отделению человека от природы (что в конечном итоге привело к возникновению в конце XX в. глобального экологического кризиса).

На восточнославянские земли идеи барокко проникают через территорию Польши в конце XVII века. Культура восточных славян данного периода характеризуется зарождением и противостоянием различных философских и общественно-политических направлений, которые соединили в себе традиции своего региона с западноевропейским научным опытом.

Одним из наиболее интересных представителей восточнославянской философии конца XVII века является Симеон Полоцкий. Несомненно, его идеи оказали большое влияние на развитие белорусской и русской культуры. Философские взгляды С. Полоцкого были основаны на христианской системе ценностей, а духовная жизнь человека стала главной темой его рассуждений. Им рассматривались и приоритеты обычного человеческого бытия. Его взгляд на историческое развитие нашел свое воплощение в концепции единого истока возникновения восточ-

нославянских народов, под которым он понимал «российский род». Относительно белорусской земли также выдвигается подобного рода установка, ибо она, согласно рассуждениям С. Полоцкого, изначально «давняя русская» территория.

Философские поиски С. Полоцкого включают в себя не только вышеназванные темы. Следует отметить, что восточнославянская культура конца XVII – первой половины XVIII вв. в целом была ориентирована на поиск антропо-природного равновесия. Почему-то данная проблематика редко затрагивается современными исследователями истории национальной философии. С. Полоцкий при рассмотрении природы соединил философско-теоретические традиции интерпретации социоприродного взаимодействия с достижениями современного ему естествознания. В своих рассуждениях он отдает дань античности и при анализе природных явлений выстраивает собственную концепцию четырех стихий, борьба и взаимодействие которых порождает все существующие космические и природные структурные элементы: «Блажен человек есть, ему же от Бога // Иакова помощь и надежд много // На Господа живо, ибо сотворил он // небо, землю, море и все исполнил...» [2, с. 67–68]. Из приведенной цитаты можно сделать вывод, что в центре теоретических разработок мыслителя стоит общехристианская идея человека как вселенского владыки.

Следует отметить, что С. Полоцкий значительное внимание уделяет и проблемам познаваемости мира, которые являлись основополагающей темой новоевропейской философии рассматриваемого периода. Его гносеологическая позиция была близка идеям западноевропейского сенсуализма. С. Полоцкий говорит об изначальности и приоритетности чувственного познания в постижении природы и человека, который метафорично представлен в его творчестве как город с пятью входными воротами (органы чувств), через которые он и приобретает первичные знания.

Философия С. Полоцкого пронизана отголосками архаического мировоззрения о ритмичности жизнедеятельности человека в контексте природно-календарных циклов, лежащих в основе всего социального бытия. В своем творчестве он развивал характерные для христианской культуры идеи семиотической природы творения. Согласно им, природный мир преисполнен изначальным смыслом и божественным промыслом. В творчестве С. Полоцкого формулируется и идея синхронизации деятельности социума с биоритмами природного пространства его проживания. Эта позиция заложила в восточнославянской философской мысли основы истолкования природного мира как сложноорганизованной полиструктурной реальности, которую можно читать по аналогии с книгой. В своем стихотворении «Мир как книга» С. Полоцкий пишет: «Первый же лист есть небо, на нем же светила, // Яко письма, Божия, крепость положила. // <...> Четвертый лист, соим водный в ней вся обретает, // в том животных множество удоб ся читает. // Последний лист есть земля с древесы, с травами, // со крупыцы и с животными, яко с писменами» [2, с. 55–56]. Следует отметить, что сравнение природы с книгой не является новационной идеей в западноевропейской философии. Начиная с эпохи Возрождения, окружающая среда воспринималась в ней как текст (по-анalogии со Священным Писанием), который нужно уметь читать, ибо он согласуется с божественным порядком.

В поэзии С. Полоцкого мы находим и указание на предопределение реальности и природы законами, исходящими от Бога: «Но в законе господня воля полагается // чему днем и ночью себя поучает. // Будет ли древо при водах посажено, // если дает оно во время свой плод неизменный...» [2, с. 65]. Часто в своих произведениях С. Полоцкий говорит о том, что поэт является вторым богом, ибо поэтическое творчество соотносится с деятельностью Демиурга.

Восточнославянская философия данного периода пронизана интенциями растворимости человека в контексте окружающего природного мира как наиболее органичной части самой природы. В теоретическом плане С. Полоцкий может рассматриваться как последователь Ф. Скорины и Н. Гусовского. В его работах актуализируется проблема охраны окружающей среды, создания природоохранных технологий, способствующих восстановлению природного гомеостаза, что находит свое дальнейшее развитие в философии К. Нарбута, Б. Добшевича, Г. Конисского и др., которые рассматривали человека как хозяина природного мира, на котором лежит ответственность за состояние окружающей среды, ее совершенство и разнообразие. Воз-

можно, это привело к возникновению тенденций актуализации зависимости здоровья человека от состояний окружающей его природной среды, а также к зарождению идеи поддержания антропоприродного равновесия и ответственности социума за мир и бытие природы.

Центральной тематикой последующего религиозно-философского поиска становится эстетическое восприятие природного мира, наполненного божественной красотой и благодатью, законы которого равнозначны установленным всевышним параметрам функционирования окружающей среды. Данная тематика имплицитно содержится в литературно-философском сборнике С. Полоцкого «Вертоград многоцветный». Стоит отметить, что по замечанию Т. Исаченко, слово «вертоград» в Православной церковной культуре отождествляется не только с садом, но и с Травником, где содержатся предписания для преодоления как физических, так и духовных немощей человека [1, с. 194].

В контексте одухотворения природы начинать можно усмотреть начала становления идеала гармонического равновесия систем «человек-природа» и «человек-социум». Христианская духовность отдает природу в угоду человека, при этом без единого умаления ее значимости, что говорит о неразрывном единстве их судеб. Известная исследовательница творчества С. Полоцкого Л.И. Сазонова, говорит о том, что «вертоград» или «сад» олицетворяет «рай мыслительный, духовный, приносящий плоды мудрости и знания» [3, с. 43–45].

Философское и литературное творчество С. Полоцкого по-новому осмысливало природный мир как основополагающий фактор человеческой истории, который зачастую выступает посредником между социальным и божественным мирами, а также служит местом свершения мировых судеб. Такой подход к истолкованию значимости природы явился одной из вех в теоретическом осмыслении ответственности человека за состояние окружающей среды, решающим моментом чего стала констатация необходимости природоохранных действий. Идеи С. Полоцкого о значимости поддержания антропоприродного равновесия и ответственности человека за окружающий мир – одна из ступеней в теоретических поисках социоприродной гармонии последующих мыслителей.

Литература

1. Исаченко, Т. Рукописи митрополичьего скриптория в библиотеках России и Литвы (к истории уникальной Вильнюсской рукописи царского травника) // KNYGOTYRA. – № 54. – 2010. – С. 186–196.
2. Полоцкий, С. Вертоград многоцветный // Памятники литературы Древней Руси. XVII век: в 3-х кн. – Кн. 3. – М., 1994. – С. 55–158.
3. Сазонова, Л.И. Поэт и сад (из истории одного топоса) // In Folia litteraria Acta Univewersitatis Lodziensis. – № 22: Studiaz literatury rosyjskiej i radzieckiej. – Łódź, 1988 – S. 17–45.

ОБРАЗОВАНИЕ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ГЛОБАЛЬНОМ ОБЩЕСТВЕ

Т.В. Зайковская

Актуальность проблемы формирования экологической культуры личности обусловлена стремительными трансформациями ценностей техногенной цивилизации. Экологически негативные явления, связанные с истощением природных ресурсов и загрязнением окружающей среды, в той или иной мере проявились во всем мире. В странах с развитой экономикой решение этой проблемы связано в основном с ограниченностью естественной сырьевой базы и поиском путей интенсификации природопользования. Для Республики Беларусь – это создание действенного хозяйственного механизма, способствующего снижению антропогенного воздействия на окружающую среду, борьба с последствиями аварии на ЧАЭС, и воспитание бережного отношения к богатствам природы.

Создались условия, когда экологический императив потребовал нравственного императива, причем с наложением весьма жестких условий «на характер человеческой активности и поведение отдельных людей, в частности, а выполнение нравственного императива основной

массой людей, живущих на нашей Земле, – это, прежде всего, результат воспитания и обучения» [1, с. 258].

В Беларуси решение экологических проблем средствами образования нашло отражение в новой концепции образования и воспитания. Основная идея Концепции – «создание на национально-культурной основе с учетом общечеловеческих ценностей системы образования и воспитания, способной к саморазвитию в соответствии с требованиями личности и общества» [2, с. 7].

Следует отметить, что глобализационные процессы привели к формированию не только единого экономического, политического, культурного пространства, но и пространства образовательного. Чтобы направить образование на решение проблем современности, ведутся исследования, организовываются конференции, заключаются межгосударственные соглашения. Все это дает возможность выявить недостатки современного образования и наметить основные направления его развития в будущем. Проведенные теоретические исследования подтвердили необходимость выработки международных стандартов образования, концепция которого должна включать понимание проблематики, связанной с глобализационными процессами, становлением информационного общества, охраной окружающей среды.

Система образования «международного образца» призвана формировать представление о том, что современные технологии должны способствовать сохранению биосферы и невозобновимых природных ресурсов, без чего невозможно продолжение жизни на Земле. Такое образование должно устранить противоречие между экономическим развитием и законами природы, дать знание о взаимосвязи между глобальным характером экологических проблем, глобализацией общества, универсализацией науки и основанных на ней технологиях.

В Республике Беларусь ведется поиск оснований и ценностных ориентиров, на которых может базироваться процесс устойчивого коэволюционного развития. Чтобы осуществить эту стратегию, нужны точные знания о социальной структуре общества, роли и возможностях государственных и политических институтов и организаций. Сегодня необходимо направлять усилия не столько на поиски альтернативы современному положению вещей, изучать глобальные экологические процессы, пытаясь включить туда экологию и демографию, сколько «на изучение спектра интересов и тех возможностей, которые еще не используются человеком для управления процессами, протекающими в биосфере и человеческом обществе» [3, с. 248].

До недавнего времени не было достаточно развито понимание того, что человечество есть единое сообщество, населяющее Землю. С одной стороны, всегда существовали определенные универсальные нравственные нормы, представляющие общечеловеческую мораль. С другой стороны, люди всегда были поделены на множество сообществ, которые, если открыто не конфликтовали, то относились с настороженностью друг к другу. И только с развитием глобализационных процессов мировое сообщество объединилось: налажены крепкие связи между отдельными его частями, сформировалось осознание всеобщего единства на планете. Начался процесс взаимопроникновения отдельных культур, развитие отношений взаимозависимости, уменьшения национальной или государственной изоляции и автономного выживания. Пришло понимание того, что наличие самобытности и специфических черт не может исключить общность человечества.

В этом контексте к традиционным общечеловеческим ценностям добавилась потребность сохранения природной среды как необходимого условия сохранения жизни для всех. Осознание угрозы глобального кризиса потребовало формулировки универсальных нравственных норм, выражающих новое отношение человечества к его общему дому. Это новое отношение способствует становлению экологического сознания, которое должно содержать новые этические нормы, являющиеся компонентами экологической культуры.

На путях целостного разрешения экологических вопросов современности необходимо осуществить качественный скачок в восприятии человеком себя и окружающей среды, т.е. внести кардинальные изменения в культуру, и особенно в культуру «западной цивилизации». Ибо культура как раз и является сферой «определяющей возможность или невозможность злоупотреблений в использовании природы, создает человеческий подход во взаимодействии обще-

ства и природы, дает потенциальную возможность его перестройки в соответствии с законами самоорганизации в биосфере» [4, с. 46].

Поэтому формирование экологического императива в мышлении каждого человека есть необходимое условие для выживания человечества. Мы стоим на пороге нового витка цивилизационного развития, которое будет выражаться не в отказе от достижений современной науки и техники, а в реализации некой всепланетарной стратегии, поднимающей на качественно новый уровень взаимоотношения природы и общества, обеспечивающей их стабильность и взаимное развитие. Эти проблемы, затрагивающие интересы всего человечества, оказываются приоритетными и отвечает общечеловеческим ценностям.

Образование для общества, вступившего в период глобализации, – не роскошь, а условие выживания в современном мире. Настало время для критического переосмысления концепции образования, ее содержания и целей, традиционно не учитывающих наличие глобальных проблем, включения в нее материала, способствующего преодолению узколокальных представлений, т.к., перед человечеством стоит задача осуществления всеобщего безопасного развития. Такое развитие предполагает необходимость нового понимания окружающей среды, современных технологий и выработки новых норм поведения. Следование этим нормам стало индикатором наличия экологической культуры.

Важнейшим направлением решения стоящих перед цивилизацией экологических проблем стоит назвать повышение экологической культуры человека, серьезное экологическое образование и воспитание, все то, что искореняет главный экологический конфликт.

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г09–073 от 15.04.2009 г.

Литература

1. Моисеев, Н.Н. Человек и ноосфера / Н.Н. Моисеев. – М., 1990.
2. Концепция образования и воспитания в Беларуси. – Минск, 1994.
3. Моисеев, Н.Н. Человек и биосфера. Опыт системного анализа и эксперименты с моделями / Н.Н. Моисеев, В.В. Александров, А.М. Тарко. – М., 1985.
4. Дорошко, О.М. Экологическая культура: педагогический аспект. – Гродно, 2001.

«ФИЛОСОФСКАЯ ПОЭЗИЯ» КАК СРЕДСТВО ЭКОЛОГИЗАЦИИ СОЗНАНИЯ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ

И.М. Слемнёва

Философское знание как результат рефлексии над мировоззренческими универсалиями культуры может существовать в различных формах. Главные среди них – абстрактно-понятийная и художественно-образная. Проникновение в основы мироздания и поиск места человека в нем с помощью строгих категориально-философских схем дает логически-стройное, системно-организованное, структурно-упорядоченное знание. Выражение сущностных характеристик бытия на языке художественных смыслообразов таковым не является. Оно концептуально размыто, лишено четких семантических берегов, полно намеков и недомолвок. Но если абстрактно-понятийный философский дискурс является «холодным», беспристрастным, отчужденным от чувственности человека, то художественно-образный всегда эмоционально окрашен, индивидуально переживаем, выступает в форме личностного знания.

В наибольшей степени сказанное касается т.н. «философской поэзии», лучшие образцы которой представляют собой своеобразное «созвучие ума и сердца» (И.В. Киреевский), сплав Логоса и Красоты. Великие мастера художественного слова «дочувствуются» до истины, видят и слышат вечное и бесконечное, а, нередко, и осязают онтологический ход исторического времени. Более того, многие из них настойчиво приглашают читателя переводить вместе с ними смысл в зримость или слышимость, делятся своим опытом синестезического видения мира («Сонет о гласных» А. Рэмбо, «Глоссалолия» А. Белого, «Азбучная радуга» В. Набокова и др.).

Важно также отметить, что присутствие в соответствующей системе философского знания национальной компоненты (философия как «живая душа народа») наиболее четко просматривается именно тогда, когда ее идейное содержание переложено на язык ярких поэтических образов. Это вполне объяснимо. Ведь поэзия, наполненная философско-мировоззренческим и гражданско-патриотическим звучанием, по словам И.А. Ильина, является «органом национального самосознания» [1, с. 174].

Преращение сухих абстрактно-понятийных схем философии в живое, эмоционально-окрашенное, переживаемое знание важно при освещении любых философских тем. Ведь истина прочно усваивается только тогда, когда при ее восприятии задействован не только разум, но и чувства. Потребность в синтезе эмоционального и рационального особенно остро ощущается в процессе осмысления глобальных экологических проблем современности. Студенты должны не просто понять, но и прочувствовать весь трагизм ситуации, в которой оказалась человеческая цивилизация на пороге XX–XXI вв. Обходиться здесь лишь сухим абстрактно-понятийным или графико-схематическим языком недостаточно. Экологическую, как впрочем, энергетическую, демографическую и иную проблематику (а это в соответствии с общеобразовательными стандартами высшей школы рекомендовано делать прежде всего при изучении философии) нужно пропустить, как говорится, через сердце. И здесь неоценимую помощь оказывает «философская поэзия».

Фрагменты каких поэтических произведений уместнее всего использовать при освещении экологической глобалистики – это в значительной степени вопрос эстетического вкуса преподавателя. Важно только, чтобы поэтические образы, литературные афоризмы, раздумья мастеров художественного слова оживляли сухие, категориально-понятийные схемы философии, наполняли их эмоциональной «плотью» и «кровью», делали их более яркими и запоминающимися и, что чрезвычайно важно, стимулировали процесс нравственного переживания истины и тем самым способствовали формированию нового экологического мышления и соответствующего ему способа взаимодействия с окружающей средой.

Ограниченные рамки настоящего сообщения не позволяют дать развернутую панораму технологии использования художественной литературы как эффективного средства экологического образования и воспитания. Остановимся лишь на некоторых учебно-познавательных эпизодах, которые, на наш взгляд, способны подчеркнуть эффективность интеграции философского и поэтического дискурса с целью экологизации сознания студенческой молодежи.

Так, при рассмотрении одной из самых трудных для своего разрешения и крайне опасной с точки зрения выживаемости Земной цивилизации проблемы предотвращения угрозы термоядерной войны важно показать, что такая война, в том числе «локальная», «ограниченная» привела бы к гибели миллиардов людей и огромным разрушениям в результате мощной ударной волны. Но подлинная трагедия заключается в другом. Ядерная война сопряжена с необратимыми экологическими последствиями глобального масштаба. В случае ее развязывания наступит то, что сегодня называют «ядерной ночью» или «ядерной зимой». «Сценарий» ее наступления и последующего развития подробно описан академиком РАН Н.Н. Моисеевым. Он показал, что в течение месяца после катастрофы гигантское черное облако окутает всю планету сплошным, почти непроницаемым покрывалом. Количество солнечной энергии, достигающей поверхности планеты, резко сократится. Земля начнет быстро остывать и все живое на планете вымерзнет.

Усилить эмоциональное воздействие и так впечатляющей информации можно с помощью Байрона, который более полутора веков назад мастерски изобразил предсмертную агонию живой материи на замерзающей планете. В 1814 году в Индонезии неожиданно заговорил вулкан Тамбор. Выбросы вулканического пепла и пыли были так велики, что небо даже на большом удалении от Тамбора было покрыто мглой. Температура во многих местах земного шара начала резко понижаться. Летом 1815 года в Великобритании выпал снег. Пылкое воображение Байрона позволило ему увидеть в этом природном явлении реальность наступления глобальной климатической катастрофы на нашей планете. Написанное им на столь грустную тему стихотворение «Тьма» в свое время было переведено И.С. Тургеневым. А совсем недавно, когда в

связи с появлением идеи о допустимости так называемой ограниченной атомной войны заговорили о возможности «ядерной зимы», новый перевод «Тьмы» сделал Андрей Вознесенский, который, кстати, категорически требовал при цитировании поэтических произведений не спрямлять строки, ведь они «живые, им больно». Поэтому приведем целостный фрагмент этого стихотворения в его первоизданной форме.

*Все опустело. Стало пустотой,
Что было лесом, временем, травой,
Тобой, моя любимая, тобой,
Кто мог любить, шутить и плакать мог –
стал комом глины, амока комок!
И встретились два бывшие врага,
осыпав пепел родины в руках,
недоуменно глянули в глаза –
слез не было при минус сорока –
и, усмехнувшись, обратились в прах.*

Гневные оценки буйства иррациональных сил на нашей планете можно найти и у белорусских поэтов: Максима Танка, Нила Гилевича, Рыгора Барадулина, Анатоля Вертинского, Евгении Янишиц и др. В частности, Е. Янишиц написала пронзительное стихотворение о трагических последствиях непродуманной мелиорации на белорусской земле:

*Сыновья полесских мужиков,
Бабок здешних выросшие внуки,
Сколько рек родных и ручейков
Вы убили
 именем науки?!
И разумный и дурной совет –
Все на веру принимали веси...
Только черных аистов уж нет,
Клюквы нет под снегом на Полесье...
Где они, лозовые кусты,
Из которых мы лукошки вили?
На озерах синих и густых –
Помню! – рыбу ведрами ловили...
Не забуду, как сказали две
Тетки*

Об ученом человеке:

*– У него пустыня в голове,
А глаза, как высохшие реки!*

Можно использовать и другие стихотворения, которые повышают «эмоциональный градус» восприятия экологической проблематики.

Литература

1. Ильин, И.А. Одинокий художник. Статьи. Речи. Лекции. – М., 1993.

4. КУЛЬТУРА, ОБРАЗОВАНИЕ И ПРАВСТВЕННОСТЬ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ СОЦИУМЕ

4.1. ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ПРАКТИКА: ПРОБЛЕМЫ СООТНОШЕНИЯ

ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА КАК «ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ»

Т.В. Мишаткина

Еще в конце XX в. в развитии этики наметились две тенденции. Во-первых, в ситуации постмодернизма отчетливо стала проявляться несостоятельность (или, по крайней мере, непродуктивность) претензий этики как на безоговорочное морализаторство, так и на дальнейшие теоретико-аналитические усилия, приводящие часто к схоластике или релятивизму. Вторая тенденция – спасительная для этики и, безусловно, продуктивная для общества – это ее обращение к проблемам прикладного характера, реальное превращение ее в «практическую философию». Обусловлено это, в частности, тем, что актуализируется необходимость и потребность формирования нравственной культуры в разных сферах жизнедеятельности людей. Как ответ на этот социальный вызов появляется *прикладная этика*, ориентированная на рассмотрение проблем, решение которых оказалось затруднительным или которыми пренебрегала этика традиционная. Прикладная этика (ПЭ) взяла на себя функцию конкретизации общечеловеческих моральных норм и принципов применительно к определенным ситуациям, для отдельных групп людей, с учетом специфики их жизнедеятельности.

Появление ПЭ не отменяет значения и роли этики традиционной в целенаправленном процессе формирования нравственной культуры личности; в сложившейся ситуации необходимо не их противопоставление по типу «или–или», а нахождение разумного оптимального варианта их сочетанного функционирования. Основы *общей этики*, включающей рассмотрение места этики в системе гуманитарного знания, выступают как компонент духовной культуры личности и общества, как стратегия и тактика «правильной жизни». Это предполагает дальнейшее развитие теории морали, знаний о высших моральных ценностях и принципах морали, нормах ситуативной этики. Причем современная парадигма формирования мировоззрения требует апелляции к свободному выбору личности, в частности, между этикой гуманистической и авторитарной.

Вместе с тем в развитии *этико-прикладного знания* сформировалась сегодня *проблемная ситуация*. Сегодня ПЭ уже не одинокое направление, развивавшееся в ситуации активного скепсиса академической среды, она включает в себя множество парадигм: это и «этика открытых проблем», и «практико-ориентированная этика», и «аппликативная этика», и «организационная этика», и «проектно-ориентированная этика». В.И. Бакштановский усматривает за этим многообразием, прежде всего, их различие по критерию *инерционности-инновационности* относительно традиционной характеристики этики как «практической философии» [1, с. 7–10]. Этот критерий позволяет выявить два сценария развития ПЭ.

1. *Инерционный* сценарий – экстенсивный путь, предполагающий движение за счет расширения предметного поля ПЭ. В рамках этого сценария просматриваются две тенденции. Одна из них (проявляется в сфере этического теоретизирования) упрощает феномен *приложения*, отождествляя *практическую* этику и этику *прикладную*. Вторая (проявляется в практике разработки ПЭ в рамках профессионально-этической рефлексии) – упрощает феномен *морали*. Первая из этих тенденций – это стремление удержать *этическую* идентичность ПЭ, что оборачивается сведением *приложения* к *аппликации* морально-философского знания на практические ситуации. Вторая тенденция – стремление к прагматичности профессионально-этических проектов, что оборачивается их *параморальностью*.

2. *Инновационный* сценарий предполагает развитие ПЭ как высокотехнологичного, проектно-ориентированного знания. При этом речь идет не просто о несводимости идеи практической этики к *аппликации* этико-философского знания на морально значимые ситуации, или к методологии ситуационного анализа, или к идее «выращивания» ПЭ из практического опыта. Все это скорее *модернизация* традиционной роли этики как «практической философии». Инновационная идентификация предмета ПЭ как «практической философии современности» предполагает алгоритмизированное вопрошание «*что? – к чему? – каким образом? – зачем?*» и ответы на эти вопросы. *Инновационность* в понимании практической роли этики предполагает целенаправленную ориентацию этико-прикладного знания на роль «непосредственной производительной силы» относительно той или иной профессиональной или *над*профессиональной практики – «производительной силы», обеспечиваемой инновационными технологиями приложения, *научно-практическими изобретениями* [1, с. 10].

Такой диагноз-прогноз, предполагающий два сценария развития ПЭ, можно считать весьма справедливым и продуктивным, однако чересчур жестким, «черно-белым». Представляется, что «диагноз» ситуации несколько более сложен. Во-первых, и в «*инерционном* сценарии» могут присутствовать определенные элементы инноваций, по крайней мере, «целенаправленная ориентация... на роль "непосредственной производительной силы"». Во-вторых, «*инновационный* сценарий» сам выступает «второй серией», логическим продолжением сценария инерционного. С одной стороны, он нуждается в предшествующем опыте «приложения», анализе «открытых проблем», и даже «аппликации», которые, с другой стороны, и являются стимулом к поиску «инновационных технологий» и совершению «научно-практических изобретений». Поэтому следует не противопоставлять эти сценарии, а искать продуктивные связи между ними и те возможности, которые эти связи могут предоставить для развития ПЭ.

Проблемным остается и понимание сущности самой ПЭ. Не считая ПЭ «современной *разновидностью* практической этики», согласимся с тем, что ПЭ – «область знания и поведения, *предметом* которой являются практические моральные проблемы, имеющие пограничный и открытый характер» [2, с. 150]. В данной парадигме «практико-ориентированность» рассматривается как одна из характеристик ПЭ, выражающая ее интенции, что отнюдь не умаляет ее достоинства и не мешает ей осуществлять *приложение* этического знания как «процесс морального *творчества*, процедуру *конкретизации*, акт морального *выбора*» [3, с. 18]. При этом основная особенность ПЭ – именно *конкретизация* общечеловеческих моральных норм и принципов применительно к данным ситуациям, для отдельных групп людей, с учетом специфики их жизнедеятельности.

Вместе с тем, безусловно соглашаясь с «открытым», «пограничным» характером ПЭ, который придает ей особый статус и «возвеличивает» ее, необходимо, на наш взгляд, возразить А.А. Гусейнову по ряду позиций.

1. Открытость проблем ПЭ не означает, что «они всегда единичны и требуют каждый раз частных, одноразовых решений» [2, с. 151]. При всей значимости «индивидуального облика поступка», который «принципиально не поддается расчету», запрет смертной казни, например, или допущение эвтаназии предполагают как раз наличие «универсальной основы, которая задается общими моральными принципами» и требуют не «частного», «одноразового», а единого, желательно законодательно закрепленного решения.

2. Вызывает сомнение указание на необходимость в ПЭ взаимоисключающих точек зрения, отсутствие согласия на нормативном уровне [2, с. 153]. Например, деловая этика, относящаяся к ПЭ, возможна только при условии «согласия на нормативном уровне».

3. Представляется недостаточно корректным утверждение, что прикладные проблемы «возникают в публичных сферах жизни,.. в зонах институционального поведения, где поступки по определению имеют осознанный и общественно вменяемый характер» [2, с. 156]. Например, такие сферы регуляции ПЭ, как этика секса, любви, семейных отношений, носят не публичный, а интимный характер и их довольно сложно воплотить «в соответствующей институциональной организации жизни», если только не переходить на уровень правовой регуляции.

Отдавая должное ПЭ как этике открытых проблем, считаю, что такой подход – отнюдь

не перекалывание «бремени» выбора на плечи субъекта. С одной стороны, «бремя» действительно имеет место быть: согласно Э. Фромму, выбор – всегда «бремя» свободы. С другой, – это «бремя» дает моральному субъекту неизмеримо большее: оно делает его автономным моральным субъектом, личностью, принимающей моральное решение, апробирующей на нем свою моральность. Оно дает простор для плюрализма точек зрения и подходов, их сравнения и конкретизации морального выбора, для творчества и принятия инновационных решений.

К сожалению, активный поиск и инновации в области этики остаются в Беларуси, в основном, уделом академической науки и не имеют выхода на практику. На сегодняшний день в вузах республики изучение этики вынесено за рамки обязательных социально-гуманитарных дисциплин, а значит, фактически отменено. В этой ситуации тем более необходимы разработка и внедрение прикладных, особенно профессиональных этик, что в какой-то мере сможет компенсировать издержки формирования нравственной культуры в обществе.

Литература

1. Парадигмы прикладной этики // Ведомости. Вып. 35, специальный / под ред. В.И. Бакштановского, Н.Н. Карнаухова. – Тюмень, 2009.
2. Гусейнов, А.А. Размышления о прикладной этике // Ведомости. Вып. 25: Профессиональная этика / Под ред. В.И. Бакштановского и Н.Н. Карнаухова. – Тюмень, 2004.
3. Бакштановский, В.И. Прикладная этика: идея, основания, способ существования / В.И. Бакштановский, Ю.В. Согомонов // Вопросы философии. – 2007. – № 9.

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ДИНАМИКИ СОЦИАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ МОРАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Н.Н. Жоголь

В современных условиях бурно развивается постнеклассическая рациональность, которая занимается исследованием сложных саморазвивающихся систем, в том числе и социальных, важнейшей особенностью которых является их человекоразмерность. Это предъявляет особые требования к учету социокультурных детерминант научного поиска, их аксиологических аспектов. В связи с чем «постнеклассическую рациональность можно оценить как точку роста новых ценностей и мировоззренческих ориентаций, которая открывает новые перспективы для диалога культур» [4, с. 75].

Модель мира, создаваемая постнеклассической наукой и философией, включает в себя такие характеристики как неустойчивость, нестабильность, неопределенность, поливариантность. Подвижность в плане пространственной составляющей и быстрота в плане временной являются важнейшими свойствами социальной реальности. Человечество подошло к порогу рефлексии быстротечных событий, чтобы принимать в ответ на них гуманные решения.

Перед лицом глобальных тенденций «текучей современности» обнаруживают свою слабость национальные государства. Крайний прагматизм современной глобализации бросает резкий вызов духовной культуре нации. Единственным предметом поклонения глобалистской экономики является капитал, рынок проникает во все сферы и приводит к девальвации ценностей и вытеснению их на периферию социального внимания.

В то же время на уровне многоликих исторических вызовов запрос в отношении моральных ценностей очень высок. История свидетельствует, что те культуры, которые не смогли адекватно ответить на запросы времени, не имеют будущего.

Постнеклассическая методологическая парадигма ориентирована на холистическую установку, на понимание мира как целого, поэтому открыта для культурно-ценностных установок.

В ненадежном мире текучести люди ищут опору в узах солидарности, однако замыкание в изоляционизме групп «себе подобных» бесперспективно. Нужно научиться жить рядом с инаковым, это является серьезным испытанием для наших собственных ценностей [3, с. 76]. В этом

плане белорусский национальный менталитет прошел проверку временем, наш исторический опыт является яркой иллюстрацией искусства устроения совместной жизни на началах терпимости. Хотя здесь имеется и определенная односторонность: живя на своей земле, можно было бы ярче заявлять о своих национальных интересах.

Глобальные вызовы требуют солидарных действий всего человечества. Стремительно формирующееся «общество знания» нуждается в новой политике менеджмента социальных трансформаций, которая предполагает возможность науки работать на интересы всего общества, отраслей, компаний, частных лиц.

«Общество знания» основывается на «экономике знания», именно в ней формируются основополагающие ценности, хотя она и сама зависит от зрелости культуры. «Экономика знания» приходит к органичной солидарности рынка, по мнению Ф. Хайека, через самоорганизацию, установление спонтанного порядка на основе разделения, распределения знаний и взаимодействия его различных типов. Своеобразным средством распространения знаний и информации выступает механизм цен [5, с. 14].

К кардинальным изменениям основополагающих ценностей экономической системы подталкивает мировой финансовый кризис. Благодаря ему общество переживает турбулентное состояние, для которого характерны большая сложность, высокий динамизм, ускорение темпов изменений, в результате чего подвергаются эрозии некоторые из основополагающих ценностей. Нынешний кризис носит трансформационный характер по отношению к самой философии бизнеса. По мнению президента Франции Н. Саркози, необходимо создавать капитализм с основой, учитывая моральную составляющую. Главная задача состоит в том, что экономика должна работать на человека.

В современных условиях мировая экономика демонстрирует восхождение полицентристского миропорядка, в рамках которого нарастает стремление к единству и многообразию. По мнению Дж. Сороса, мир переживает не только крах финансовой системы, но и крах старой картины мира [1, с. 15]. Индивидуалистическая парадигма исчерпала себя, опыт Китая свидетельствует, что рынок и государство могут успешно дополнять друг друга. На фоне формирования транснационального глобального мира возрастает значимость национального самобытного культурного достояния, в результате чего известная философская формула о взаимосвязи единичного, особенного и всеобщего наполняется новым содержанием. Перед современностью стоит задача по достижению оптимального синтеза между индивидуальным и коллективным, общечеловеческим и национальным, западным и восточным.

Философская концепция универсального гуманизма [2, с. 22] может стать мировоззренческой основой глобализации, направляя ее в русло плюрализма, автономности, дополнительности, социального партнерства.

Литература

1. Гаджиев, К.С. Мировой экономический кризис: политико-культурное измерение // Вопросы философии. – 2010. – № 6.
2. Гарпушкин, В.Е. Социальный универсализм: новый взгляд // Социс. – 2010. – № 9.
3. Подвойский, Д.Г. Вызовы «текущей современности»: ответы Зигмунта Баумана // Человек. – 2010. – № 1.
4. Стёпин, В.С. Наука и философия // Вопросы философии. – 2010. – № 8.
5. Федотова, В.Г. Социальные инновации как основа модернизации общества // Вопросы философии. – 2010. – № 10.

СОДЕРЖАНИЕ КУЛЬТУРЫ И ДУШЕВНО-СЕРДЕЧНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ЛИЧНОСТИ

В.И. Каравкин

Содержание культуры можно представить системой артефактов, порожденной, прежде всего, деятельной активностью тех способностей человека, которые общепризнано называть

духовными. Сущность духовного всецело заключается в его деятельной активности. Дух сам по себе, «внутри себя», имеет «вечный двигатель». То, что формируется в процессе деятельной активности духа, складывается в систему, образующую *содержание культуры*. Содержание культуры есть система артефактов, имеющая качественную определенность в каждом конкретном сообществе людей. В мире культурных артефактов, при этом, следует различать три пласта: артефакты-предметы, артефакты-события и идеальные артефакты.

Содержание культуры всегда конкретно, всегда исторически обусловлено, так как зарождается не в отдаленных от непосредственной жизнедеятельности сферах, а в процессе повседневного общения. В качестве константы духовной деятельности формируется *жизненный мир*.

Понятие «жизненный мир» является центральным в философской феноменологии Э. Гуссерля. «Характерными чертами жизненного мира, – как верно отмечает Т.Г. Румянцева, – Гуссерль считал следующие: а) жизненный мир является основанием всех научных идеализаций; б) жизненный мир – субъективен, т.е. дан человеку в образе и контексте практики – в виде целей; в) жизненный мир – культурно-исторический мир, или, точнее образ мира, каким он выступает в сознании различных человеческих общностей на определенных этапах исторического развития; г) жизненный мир – релятивен; д) жизненный мир – как проблемное поле не "тематизируется" ни естественной человеческой исследовательской установкой, ни установкой объективистской науки (вследствие чего наука и упускает из виду человека); е) жизненный мир – обладает априорными структурными характеристиками – инвариантами – на основе которых и возможно формирование научных абстракций и т.д., а также возможность выработки научной методологии» [1, с. 369]. Дать анализ жизненного мира представителей определенной культуры означает выявить *истоки содержания* данной культуры, так как все, что есть в ней, скажем, нравственные максимы, религия, искусство, имеет в нем, как в питательной почве, свои *корни*. Понятие «жизненного мира» фиксирует определяющее значение непосредственного окружения человека. Оно способствует формированию образцов предметного смысла, которые *переносятся* на новые и новые случаи, что ведет к образованию уникального культурного целого. На простейшем примере Э. Гуссерль поясняет это: ребенок, который понял в чем смысл ножниц, с первого взгляда видит ножницы как таковые. «Надстраивание» смыслового уровня происходит и в процессе ассоциаций.

Близким по значению гуссерлевскому «жизненному миру» является понятие «картина мира», которое несет большую смысловую нагрузку в философии М. Хайдеггера. Определение образа или картины мира дает возможность лучше понять, что представляет собой содержание культуры как ставшее, определенное, явившееся в качественном своеобразии конкретных артефактов. «Говоря "образ мира", – отмечает М. Хайдеггер, – мы разумеем тем самым сам мир, сущее в целом, как дающее нам меру и обязательное для нас. "Образ" подразумевает не оттиск, но то, что сущее стоит перед нами и притом стоит именно таким, каково оно с нашей точки зрения. Полагать нечто в образ есть не что иное, как ставить сущее перед собой, то есть представлять его таким, каково оно, и притом постоянно держать пред собою как именно таким образом представленное» [2, с. 147]

Отталкиваясь от дефиниций «жизненного мира» Э. Гуссерля и «картины мира» М. Хайдеггера, под *содержанием культуры*, в целом, будем понимать *образ*, «дающий нам меру и обязательный для нас»; или, совокупность артефактов, предстоящих перед нами такими, какими они являются *с нашей точки зрения, представляются нам*.

Содержание культуры можно представить в форме пирамиды. В ее *основании* лежат эмпирические образы, порожденные контактами с непосредственным окружением. Ее *вершиной* являются образы, представляющие собой идеи, целевые установки, принципы, максимы, которые формируются при определяющем воздействии интеллигибельных переменных, которые задаются институтами образования, религиозными догматами, философскими доктринами, социально-политическими концепциями.

Сказанное согласуется с принципиальными установками философской феноменологии Э. Гуссерля, который, анализируя «жизненный мир», выделял феномены первого, второго, тре-

тьего и т.д. порядка, в разной степени отстоящие от объективного мира. При этом, чем выше «количественный показатель» феномена, тем ближе он располагается к отдаленному от субъекта образу действительности и дальше от образа, непосредственно данного субъекту. Непосредственно данное – это «*природа в моей собственной сфере*, которую следует четко отличать от просто природы, т.е. той природы, которая становится темой естествоиспытателя» – пишет Э. Гуссерль [3, с. 442]

Выделим основные структурные компоненты содержания культуры.

Признаем *первым* из них *миросозерцание*, под которым будем понимать *образы* вещей, предметов и тел, включая тело человека.

От миросозерцания будем отличать *мироощущение* – образы пространства и времени.

Включенность в содержание культуры исторически обусловленного образа времени предполагает определенное *отношение* к амбивалентному единству, выраженному понятиями «*жизнь*» и «*смерть*». Данное отношение порождает образы уже значительно отдаленные от эмпирического знания, в высокой степени отвлеченные. Образы жизни и смерти можно представить занимающими срединное положение между основанием и вершиной пирамиды содержания культуры, скрепляющими одно с другим.

«Вершина пирамиды» конституирована *мировоззрением*. Оно является образом-обобщением, включающим в себя представления не только о сущем, но и о должном, задающим целевые установки. Мировоззрение может быть отдалено от образов непосредственного окружения, миросозерцания и мироощущения. Составной частью мировоззрения является *самосознание*. Мировоззрение может рассматриваться в качестве, с одной стороны, итога активности духа, с другой, – начала, с которого *преобразующая деятельность духа направляется вовне*.

Обратим особое внимание на то, что содержание разных культур, и в исторической и в пространственной перспективе, имеет общую структуру, но отличается друг от друга по качественной определенности структурных компонентов. Скажем, все культуры содержат такой элемент содержания, как хронотоп, но отношение к пространству и времени в разных культурах разное. «Каждый человек понимает прежде всего свой конкретный окружающий мир с его центром и нераскрытым горизонтом, – писал в данной связи Э. Гуссерль, – т.е. свою культуру, как человек, принадлежащий тому сообществу, которое исторически формирует эту культуру» [3, с. 491]

Содержание культуры, отметим еще раз, производная духовной деятельности человека. Но человек обладает потенциалом, который не исчерпывается духовными способностями. За вычетом духа и всего того, что относится к физическим возможностям человека, остается душевно-сердечное. Оно может быть охарактеризовано понятием «*любовно-сострадательное*», в том смысле любви и сострадания, который наглядно представлен типичным для всех культур отношением матери к ребенку; в том смысле любви и сострадания, о котором говорят мировые религии и классические произведения искусства. Душевно-сердечный потенциал человека не подвержен изменениям в ходе исторической динамики общества. Поэтому мы восприимчивы по отношению к прошлому и не утрачиваем надежды на то, что будем близки человеку будущего, следовательно, мы вправе утверждать, что в настоящее время наша жизнедеятельность является и смыслообразующей и целеполагающей.

Содержание конкретных культур может в той или иной степени не соответствовать душевно-сердечному потенциалу человека.

На наш взгляд, курсивом выделенная формула является той *гуманистической истиной*, которую следует признать составной частью гуманитарного образования. Таким образом, появится возможность оказывать определяющее воздействие на формирование мировоззрения, а посредством его на содержание культуры в целом, для движения по пути достижения минимального разрыва между духовной деятельной активностью и душевно-сердечным потенциалом человека.

Литература

1. Румянцева, Т.Г. Жизненный мир // Новейший философский словарь. – 2-е изд. – Минск, 2001. – С. 369–370.
2. Хайдеггер, М. Работы и размышления разных лет. – М., 1993.
3. Гуссерль, Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия. Философия как строгая наука. – Минск, 2000.

АНТИНОМИИ ЦЕННОСТЕЙ И ПРАВСТВЕННЫЙ ВЫБОР

В.Н. Варич

Социальные и культурные преобразования в современном обществе, сопровождающиеся изменениями в духовной культуре, вызывают потребность в философском осмыслении широкого спектра проблем, связанных с формированием ценностей и ценностных ориентаций, и в анализе тех ценностных иерархий, на фоне которых происходит социализация в трансформирующемся обществе. В связи с этим приобретает особую актуальность вопрос о том, какие объективные ценностные оппозиции и антиномии являются узловыми моментами в любой ценностной иерархии.

Каждое исследование ценностей имплицитно содержит представление об их иерархии, которое находит выражение в определенном порядке и последовательности их анализа и описания. В силу этого нельзя не согласиться с Н. Гартманом, одним из наиболее авторитетных в области изучения ценностей мыслителей, в том, что ценностное сознание по существу есть сознание иерархии, а любой производимый субъектом ценностный выбор есть функция этого сознания [1, с. 300–306]. При этом положение ценности в иерархии невозможно определить, исходя из какого-либо единственного критерия, поскольку каждая из них обладает не только определенной степенью общности и силой воздействия, но и конкретным аксиологическим статусом в рамках определенной культуры и индивидуального этоса. Важнейшая проблема аксиологии – это выявление критериев, по которым можно было бы различать высшие и низшие ценности и вообще определять место ценностей в иерархии.

Мир ценностей многообразен, однако в нем можно обнаружить устойчивые оппозиции и антиномии, которые воспроизводятся в каждой ценностной системе. При этом характер ценностных оппозиций таков, что выбор может осуществляться не между ценностью и неценностью, а между двумя позитивными ценностями. Однако и в тех ситуациях, когда ценности вовсе не исключают друг друга, но относятся к разным сферам, стремление и последующая реализация направлены лишь на одну из них, поэтому человек всегда стоит перед необходимостью разрешать ценностные конфликты.

Н. Гартман выделяет три типа ценностных антиномий – во-первых, модальные ценностные противоположности, во-вторых, ценностные противоположности отношений и, в-третьих, качественно-количественные ценностные противоположности. Первая группа противоположностей имеет особое значение в формировании ценностной иерархии, поскольку определяется специфическим характером долженствования, который присущ ценностям. Оно представляет собой такого рода необходимость, которая существует независимо от возможности и этим отличается от онтологической необходимости. Эта свободная, ни с чем не связанная необходимость сама по себе является ценностью, так как «придает ценностям их весьма своеобразную всеобщую значимость – для всякого, в том числе и отклоняющегося случая – всеобщность, которая продолжает существовать даже в конкретизации и индивидуальности материи... и сохраняется точно такая же, не ослабевающая, непреклонная, не допускающая никаких компромиссов, вплоть до трагических ценностных конфликтов жизни» [1, с. 313]. Нравственное чувство формируется именно под влиянием такого рода необходимости – оно по сути представляет собой постоянный поиск все более и более высокой необходимости, определяемой как моральный долг. Однако ценностное долженствование не имеет принудительного характера и этим опять

же отличается от онтологической необходимости. Личность не подчиняется ему так же, как законам природы: «Именно недостаток принудительной силы в долженствовании есть ценность, причем, основная конституирующая ценность для нравственного существа. Первоначально возможными акты, которым вообще может быть присуща нравственная ценность, становятся из-за этого бессилия в абсолютной необходимости долженствования бытия» [1, с. 313].

Неспособность прямой детерминации не только не является недостатком ценностей, но, напротив, в качестве морального феномена является бесконечно ценной. Та свобода, которой обладает субъект по отношению к ценностной необходимости, делает возможной реализацию должного и в силу этого сама представляет собой основную всеобщую ценность. Ценным является и само противоречивое единство (антиномия) свободы ценностного выбора и ценностной необходимости (долженствования), поскольку «в этом отношении коренится положение нравственной личности вместе со всеми ценностями, носителем которых она тем самым становится» [1, с. 313].

Долженствование обуславливает стремление к реализации, являющееся основой ценностного выбора и ценностно ориентированного поведения, в котором ценности не обладают всей полнотой бытия, а реализуются в большей или меньшей степени. Из такого промежуточного положения ценностей между бытием и небытием проистекает антиномия их существования. С одной стороны, представляется очевидным, что реальность ценностей, в какой бы мере она не проявлялась, представляет собой ценность, а их ирреальность – нечто, противоположное ценности. Иными словами, реализация ценности – это благо, а уничтожение ценности – зло. В этом смысле ценным является любое действие личности, которое приближает ценность к реальности, – в том числе и потому, что вовлекает в процесс реализации и превращает в ценность то, что ранее было ценностно индифферентным: «Возвышение до средства реализации ценностей есть наполнение его ценностным содержанием того, что было лишено такового. Основная же ценность этого отношения, господствующего во всей сфере ценностно направляемой телеологии, есть ценность реальности ценностей вообще» [1, с. 314].

С другой стороны, активная целенаправленная реализация высших ценностей, определяющая нравственное поведение, возможна только в том случае, когда ценность недействительна. Реальность высших ценностей была бы невозможна, если бы все ценности изначально были реальными, поэтому «ирреальность ценностей, которые могут быть поставлены целью, – будь это лишь ценности ситуации или (в пограничном случае) определенные моральные ценности – сама для нравственного бытия личности является основополагающей ценностью» [1, с. 314]. Таким образом, можно говорить и о «ценности нереальности ценностей», которая является условием самого существования высших ценностей.

Эта антиномия выражает не только отношение между сферой ценностей и сферой реального бытия, но и между ценностью, которая является целью, и ценностью самой постановки цели. Реализация ценностей в нравственном поведении – это одновременно и ценность средства, и ценность цели, поэтому «ценность реальности ценностей» и «ценность нереальности ценностей» являют собой нерасторжимое противоречивое единство, и всякое осуществление ценностей по самой своей сути аксиологически противоречиво. Осуществление ценности возможно лишь за счет небытия того содержания, на которое оно направлено, поэтому оно оказывается обесцениванием ценности, которую необходимо реализовать. Нравственное стремление ценно ради цели, но точно так же ценно и ради самого себя, поэтому ценности завершения противостоит ценность долженствования, а ценности успеха и достижения – ценность усилия и напряжения в отношении недостигнутого.

Антиномию свободы и необходимости и антиномию реальности и ирреальности ценностей по праву можно считать фундаментальными оппозициями в любой ценностной иерархии, поскольку они определяют не только ценность нравственного стремления, но и те ценности, на которые оно направлено, а также выражают специфику самого бытия ценностей, не обладающих онтологической необходимостью, но тем не менее реализуемых в ценностном поведении личности.

Литература

1. Гартман, Н. Этика. – СПб., 2002.

МОРАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕГОСЯ МИРА

В.В. Ксенофонов

Моральные основы современного мира определяются приоритетом в общественном развитии общечеловеческих интересов и ценностей, когда формула развития «за счет других» исторически уходит в прошлое.

Морально-этические основы мира правомерно рассматривать в двух аспектах. Первый из них включает нормы и принципы, регулирующие отношения между народами (международная мораль). Второй аспект касается отдельных людей, их межличностных отношений по решению вопросов войны и мира (этика борца за мир).

Сущностной характеристикой международной морали как сферы проявления исторически развивающегося нравственного сознания человечества является постоянная ориентация на мирные формы общения между народами на основе гуманистических представлений о добре и зле, справедливости и несправедливости, достоинстве и счастье людей, об их совести, ответственности за будущее. В этом заключены авторитет, реальная сила нравственности, формирующей мировое общественное мнение и опирающейся на него.

К международной морали относятся позитивные нормы и принципы, воплощающие достижения нравственной культуры человечества в процессе межнационального общения. Вполне очевидно, что в XXI веке на волю государств оказывает все большее воздействие воля народов, их моральное сознание, стремление к миру и справедливости, исключение войны из практики международных отношений.

По мере распространения контактов между народами и государствами общечеловеческие нормы нравственности все в большей мере становились регулятивным фактором развития политических связей. Установлению дипломатических отношений между государствами, подписанию различного рода договоров и соглашений предшествует своеобразная «моральная стыковка позиций», выявление степени доверия между правительствами и политическими курсами заинтересованных стран. Отсюда следует, что нравственная ситуация создает вполне определенные условия для вступления в действие политических и других факторов на международной арене. Чем больше в международных отношениях государство следует нормам и принципам международной морали, тем успешнее и плодотворнее его внешнеполитическая деятельность с общенациональной точки зрения.

Международная мораль свою сущность обнаруживает в ряде принципов. К ним относятся: 1) принцип мира, укрепления всеобщей безопасности народов, осуждение войны как тяжчайшего преступления против человечества; 2) уважение суверенитета и территориальной целостности других государств; 3) равенство в отношениях между суверенными государствами; 4) укрепление добрососедства, дружбы и сотрудничества; 5) уважение национальной культуры народов, достоинства личности, неотъемлемых жизненных прав и свобод. Их признание выступает необходимым условием взаимопонимания и плодотворного сотрудничества правительств и народов на основе совпадающих представлений о добре и зле, справедливости и несправедливости, чести и бесчестии. В этой связи особую актуальность имеет не формальное признание принципов международной морали как постулатов, а то содержание, которое в них вкладывают участники конкретной международной ситуации. В этом заключена сущность подхода к трактовке содержания международной морали.

Вместе с тем действенность моральных требований зависит от того, в какой степени они признаются и опираются на систему общенародных ценностей, жизненных целей и интересов. Такая система получила наиболее концентрированное выражение в документах ООН, других важнейших международных соглашениях. Моральную ценность имеют высшие общечеловече-

ские ценности, сформулированные в Уставе ООН. К высшему благу народов, исходя из Устава ООН, относятся мирное сотрудничество, справедливость, международный порядок, избавление народов от войны.

Содержание международной морали проявляется в ее регулятивной функции. Регулируя отношения между правительствами, государствами, партиями, народами она проявляет себя как фактор организации международного общения. Между тем моральное регулирование в отличие от правового, например, не подкрепляется государственными, административными санкциями, а опирается на внеинституционные требования, зафиксированные в нравственном сознании и опирающиеся на силу общественного мнения.

Главным объектом нравственного регулирования является установление определенного сочетания общих и национальных интересов государств. С точки зрения этики между этими группами интересов нет острых противоречий, если национальные интересы не подменяются эгоистическими интересами тех или иных социальных групп, а отражают назревшие потребности общественного развития. Вместе с тем поддержка общих интересов международного сотрудничества в деле сохранения мира, а также развития связей в сферах экономики, науки и культуры становится все более значительным фактором и национального развития.

В наше время развитие человеческой цивилизации характеризуется усилением взаимосвязи народов и государств в историческом процессе. А это ведет к тому, что роль моральных принципов и норм в политике существенно увеличивается. Такое положение обусловлено рядом обстоятельств. Во-первых, тем, что соблюдение требований морали во взаимоотношениях между государствами в их политической деятельности позволяет создавать наиболее благоприятные международные ситуации для снижения остроты противоборства в мире. Во-вторых, моральные ценности являются одним из решающих факторов сохранения и безопасности жизни на Земле, самого человека в условиях обладания рядом государств ядерным оружием.

Внешнеполитический характер взаимосвязи морали и политики в наше время находит свое проявление в противоречивых современных международных отношениях. Важным аспектом их, затрагивающим судьбы человеческой цивилизации, является проблема соотношения политики и войны. Достаточно сказать, что в современном мире около 30 государств обладают или близки к тайне ядерного оружия. Однако в ряде из них (например, в Ираке, Иране, Пакистане и др.) существуют далеко не демократические политические режимы. Вот почему таящаяся угроза человечеству в возможности к самоуничтожению из-за глобальной ядерной катастрофы выдвигает морально-этический компонент общественной жизни в эпицентр всей системы международной политики. При этом следует отметить, что если войны доядерной эпохи способны были «укладываться» в такие моральные категории, как «добро», «справедливость», «честь» и другие, то возможная ядерная война по своим последствиям отвергает подобный подход. Трудно представить мораль и ее нормы, которые бы оправдывали трагедию всего человечества нашей планеты. С точки зрения человеческих интересов и нравственности недопущение такой войны, ее предотвращение является подлинно гуманистическим императивом.

Роль морали в развитии политических отношений между государствами в XXI веке не ослабевает, а имеет тенденцию к возрастанию. Дело в том, что истинный прогресс становится невозможным за счет ущемления прав и свобод народов. Сохранение человечества предполагает сотрудничество между государствами. Создать же посредством военно-политической силы устойчивый мировой порядок, в котором бы господствовали подобные отношения, не представляется реальным. Они могут повсеместно утверждаться лишь при равноправных и свободных народах, взаимоотношения между которыми основываются благодаря нормам и принципам гуманистической морали. В ее сущности выражена общность судеб народов планеты и прежде всего сохранение жизни на ней.

В этой связи становится очевидным, что перспективы концепции планетарного сотрудничества между государствами предполагают сближение морального и политического сознания. Нормы международной морали выступают в наше время активным фактором духовной жизни мирового сообщества. Они синтезировали накопленный столетиями позитивный нравственный опыт.

СУДЬБА ТРАДИЦИОННОЙ ПРАВСТВЕННОСТИ В ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ

Е.В. Беляева

Традиционная нравственность – исторически первая система нравственности, в которой традиция выступает способом трансляции ценностей и вменения норм, определяющим характерные черты моральной регуляции. Традиция же задает и содержание нормативно-ценностных представлений, которые сформировались как некие самоочевидности морального опыта, исторически сложившиеся благодаря длительно существующим нравственным практикам. Первоначальное определение данного типа нравственности тавтологично: традиционная нравственность – это нравственность, присущая традиционным обществам в отличие от обществ модерна: индустриальных и постиндустриальных. Она характеризуется способом регуляции, основанным на доминировании коллективного общинного субъекта, а также нормативно-ценностной структурой, включающей идеи патриархальности, коллективизма, патриотизма, трудолюбия, а также воинский этос. При всех этнических и цивилизационных различиях система нравственности традиционных обществ обладает удивительной устойчивостью и единообразием.

Устойчивость традиционной нравственности как системы обеспечивается, во-первых, неизменностью ее нравообразующих факторов, к которым относится общинная организация сообществ различного уровня внутри государства. Во-вторых, фундаментальность традиционной нравственности обеспечивается мощью ее ценностного ядра: эти ценности имеют не только исторически конкретное, но и общечеловеческое содержание, совпадающее с антропологическими характеристиками рода «человек». В-третьих, предпосылкой устойчивости традиционной нравственности является ее внутреннее разнообразие как системы. Наряду с устойчивым ядром в нормативно-ценностной структуре традиционной нравственности присутствует большое количество дифференцирующих ценностей. Диверсификация традиционной нравственности привела к образованию не только воинского и «аграрного» этосов, но и к формированию на платформе общего способа регуляции и единой нормативно-ценностной структуры этнических и других локальных версий, а также религиозно-традиционной нравственности, возникшей в результате ассимиляции моральной идеологии мировых религий. Кроме того, внутри этих версий сформировались различные нравственные образцы, принадлежащие к единой традиционной системе нравственности.

Многообразная в своих исторических проявлениях, но единая по нормативно-ценностной структуре, традиционная нравственность являет собой пример самовоспроизводящихся структур порядка за счет внутреннего многообразия системы. Она может рассматриваться как фундаментальная система нравственности, лежащая в основании, как основных ценностных предпочтений человечества, так и базового способа регуляции поведения. Поскольку исторические изменения долгое время не касались характера взаимосвязи индивидуального и коллективного субъекта, традиционный способ регуляции оставался источником стабильности всей системы нравственности.

На возникающие ситуации неустойчивости традиционная нравственность реагировала путем изменения конфигурации нормативно-ценностной структуры с сохранением ее содержания. На всякое историческое воздействие нравообразующих факторов она отзывалась самообновлением основных установок. В результате, при всей консервативности, традиционная нравственность смогла адаптироваться ко все новым историческим обстоятельствам, оставаясь фундаментом для осмысления моральных инноваций.

При первичном историческом столкновении нормативно-ценностных структур модерна с многовековым содержанием традиционной нравственности эти системы выступали как антагонистические, однако с течением времени их взаимодействие дало эффект синергии: противостояние модернизации привело к укреплению традиционных ценностей, а нравственность модерна сама образовала определенную традицию. Нравственный проект модерна был доработан усилиями разных народов, создавших современную нравственность на базе собственных культурных традиций. В результате стало возможным образование синтетических модерно-

традиционных систем нравственности, которые в контексте процессов постмодернизации выглядят как целиком традиционные.

В эпоху постмодерна нравственные пафосы традиционной нравственности получают существование в рамках нового способа регуляции, субъектом которой выступает индивид, обладающий гиперавтономией, основанной на модульной мультигрупповой рефлексивной идентичности. Доминирующим типом коллективного субъекта морали становится сообщество. В этой системе нравственности взамен патриархальности утверждается равенство моральных статусов людей любого пола и возраста, почитание старших, опирающееся на традицию, сменяется сознательной заботой об укреплении связи поколений. Место традиционного трудолюбия, дополненного в культуре модерна профессионализмом, все больше занимает креатив как современная версия творческого отношения к своей деятельности. Коллективизм эволюционирует в коммунитаризм – тип отношений, при котором индивид не принадлежит, а причисляет себя к множеству локальных сообществ. Глобальный космополитизм дополняется формами локального патриотизма; гражданский патриотизм сменяется культурным, национальный – локальным, «изолирующий» – «открытым». Так система нравственности постмодерна не столько формирует новые ценности, сколько новый способ их существования, обоснования и функционирования.

Исторически наблюдаемая кумуляция нравственных феноменов позволяет ввести представление о наличии «глубокой традиции» как специфической особенности динамики нравственности, о функционировании всех систем нравственности, кроме последней по времени возникновения, как традиционных.

БИОЭТИКА КАК СЛЕДСТВИЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Т.В. Мещерякова

Круг проблем, который сегодня широко обсуждается в биоэтике, подтверждает актуальность той проблематики, которая сегодня все чаще привлекает внимание философов, ученых и широкой общественности. В центре ее – проблема человека, его природы и сущности. С появлением новых биотехнологий сама сущность человека была поставлена под угрозу, поэтому биоэтика, сформировавшаяся как самостоятельное научное направление в конце 60-х – начале 70-х гг. XX в., призвана была осуществить защиту человека. В изменившихся социокультурных условиях проблемой становится осуществление защиты не просто его прав и свобод, а защиты человека как целостности.

Сегодня общепризнано, что новые биомедицинские технологии явились причиной появления биоэтики [1, с. 77], но мы полагаем, что влияние биомедицинских технологий было только одним (*необходимым, но не достаточным*) условием из целого ряда предпосылок возникновения биоэтики. Почву для появления биоэтики подготовили те процессы, которые происходили в культуре XX в., и она возникает как ответ на сложную совокупность факторов, которые привели к тому, что человек был вынужден изменить отношение к самому себе [2]. К социокультурным предпосылкам появления биоэтики мы относим: де-центрацию ценностного мира в связи с подрывом авторитета науки в решении мировоззренческих проблем; нарастающие процессы интеграции и глобализации, приведшие к конфликту ценностей; формирование усредненной массовой культуры, в которой происходило разрушение традиционных норм и ценностей, обеспечивавших стабильность существования человека, и навязывание ему стандартизированных ценностей, что делало проблематичным свободу самовыражения человека; кризис, сложившийся в этике в связи с наличием множества несовместимых теоретических этических концепций и их оторванностью от нужд практики, что привело к появлению прикладной этики; формирование социальных движений, направленных на защиту прав и свобод различных категорий граждан; появление биомедицинских технологий, поставивших вопрос о границах человеческого существования. Выделенные предпосылки *в совокупности* проблематизировали не-

определенность сущности человека и неустойчивость его природы, что проявилось в появлении биоэтики, предназначение которой с самого начала усматривалось в защите прав и достоинства человека.

Принципиальным является то, что все эти предпосылки именно *в совокупности* вызвали появление биоэтики как прикладной этики. Невозможно однозначно утверждать, что в большей, а что в меньшей степени спровоцировало появление биоэтики, так как действие всех этих факторов очень тесно переплетено. Задача биоэтики изначально заключалась в защите индивидуальности как целостности, а сама биоэтика возникла как форма защиты индивидуальности [2; 3], хотя в самом биоэтическом дискурсе это в те годы и не осознавалось.

Среди причин появления биоэтики не последнюю роль сыграли процессы глобализации, которые в XX в. стремительно нарастали, охватили весь мир и все стороны жизни общества (политическую, экономическую, социальную). Как объективный процесс глобализация представляет собой интеграцию этносов, обществ, государств, культур и цивилизаций [4, с. 3]. В идеале процессы интеграции, глобализации предполагают равноправный диалог между культурами, в действительности, наблюдается перекокс к монологу: навязывание западных ценностей традиционным культурам (вестернизация культуры), либо вообще навязывание ценностей одной культуры всему миру (американизация культуры) [5, с. 16], что ведет к конфликту ценностей и проблематизирует формирование культурной идентичности.

Разрушению традиционных норм и ценностей, которые гарантировали человеку стабильность существования, способствовало также формирование и распространение массовой культуры (которая в свою очередь возникла вследствие широкого распространения информационных технологий).

В первой половине XX в. уже вполне «осязаемыми контурами глобального мира, его лицом стали организации, структуры и события» [6, с. 215], важнейшими среди которых, А.Н. Чумаков считает такие, как становление мировой экономики, появление первых международных организаций, развязывание Первой мировой войны, образование Лиги Наций, беспрецедентная битва народов во Второй мировой войне, появление ядерного оружия, создание Организации Объединенных Наций и др. При этом он отмечает, что первым опытом глобального сотрудничества в сфере правового регулирования международных отношений стал Нюрнбергский процесс [6, с. 243]. Подчеркнем, что это имело большое значение для формирования принципов и правил биоэтики. В результате рассмотрения на процессе «дела врачей» впервые в истории проведения медико-биологических экспериментов были сформулированы правила их проведения и принят международный документ «Нюрнбергский кодекс», который по праву можно назвать первым биоэтическим документом, хотя биоэтика как таковая еще не существовала.

Процессы глобализации отчасти повлияли на кризис этики в середине XX в. С одной стороны, он был связан с тем, что философская этика (как метаэтика) перестала восприниматься как учение, обращенное к человеческой практике, вследствие того, что разрабатываемые ею теоретические понятия морали были настолько абстрактными, что трудно было применить их к реальным ситуациям. С другой стороны, оказалось, что нет и целостности в этой этике, «что "этик" в современном мире слишком много» [7, с. 103]. Притом речь идет не о множественности мнений, а о множественности философских оснований. Данный процесс Т.Х. Энгельгардом был назван революцией в этике 1960-х, которая в свою очередь, и «породила биоэтику 1970-х» [8, р. 13].

В развивающихся странах биоэтика стоит перед многими дилеммами, вызванными в частности тем, что международные правила медицинской этики противоречат обычаям и менталитету местного населения. Например, конфиденциальность в ее традиционном понимании в западной культуре, и так как она закреплена в международных документах, не действует в Африке в тех племенах, где люди под страхом обвинения в колдовстве не держат ничего в тайне. Поэтому сегодня в биоэтике наблюдаются противоположные тенденции: развиваются национальные биоэтики и одновременно стоит задача создания единой глобальной биоэтики. Насущная потребность создания глобальной биоэтики выросла из необходимости преодоления нега-

тивных последствий «глобализации», в частности преодоления *биоэтического империализма* [8, р. 12], или говоря другими словами, преодоления культурного экспорта западной биоэтики.

Следует отметить, что согласие, единство в решении проблем биоэтики иллюзорно не только для всего мира, но и для Европы. Так, есть существенное различие, продиктованное культурным контекстом, в сообщении правды в северной и южной Европе. Даже принятие международных соглашений не преодолевает разрыв в понимании многих проблем биоэтики. Например, Конвенция Совета Европы (принятая в 1996 г. Комитетом министров Совета Европы) – очень важный документ, отражающий борьбу за общую европейскую биоэтику, которая предназначена, чтобы формировать защиту против угрозы правам и достоинству человека. Но в этом документе есть важный недостаток – провозглашая ценность и защиту достоинства и индивидуальной целостности человека, он не дает определения понятиям «человек» и «индивидуальность». Как следствие этого, в европейской биоэтике нет единства по многим вопросам, особенно по тем, которые зависят от определения морального статуса эмбриона.

Перед глобальной биоэтикой стоит задача достижения согласия и единства в решении проблем биоэтики, но в условиях плюрализма этик (и часто даже диаметральнойности их оснований) эта задача, к сожалению, оказалась пока еще невыполнимой.

Литература

1. Тищенко, П.Д. Био-власть в эпоху биотехнологий. – М., 2001.
2. Мещерякова, Т.В. Биоэтика как форма защиты индивидуальности в современной культуре // Высшее образование в России. – 2009. – № 10.
3. Мещерякова, Т.В. Проблема индивидуальности в биоэтике // Системы и модели: границы интерпретаций: сборник трудов Всероссийской научной конференции с международным участием (Москва – Томск, 5–7 ноября 2008 г.). – Томск, 2008.
4. Культура на рубеже XX–XXI веков: глобализационные процессы. – М., 2005.
5. Хренов, Н.А. Глобализация в истории становления идеологии модерна // Культура на рубеже XX–XXI веков: глобализационные процессы. – М., 2005.
6. Чумаков, А.Н. Глобализация: контуры целостного мира. – М., 2005.
7. Тищенко, П.Д. Угроза множественности и идея гуманитарной экспертизы // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. – М., 2008. – Вып. 2.
8. Engelhardt, T.H., Jr. Global Bioethics: An Introduction to The Collapse of Consensus // Global Bioethics: The Collapse of Consensus. – Houston, 2006.

ЗНАЧЕНИЕ ЭТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАК РУКОВОДСТВА В ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ВРАЧА

Л.И. Лукьянова

Проблема значения этической философии как руководства в профессиональной деятельности врача хорошо исследована и, в сущности, не нова. Начиная со времен Гиппократов, сформулировавшего этический кодекс поведения врача в обществе, уже можно говорить о рождении профессиональной врачебной этики и формировании философского подхода к лечению болезней человека.

Заостряя внимание на вопросах хрестоматийных, хочется подчеркнуть, в общем-то, очевидную мысль о необходимости повышения роли нравственного элемента в осознании процессов, происходящих в обществе в целом и медицине, в частности.

В этой связи отметим, по крайней мере, два обстоятельства, свидетельствующие об особой актуальности роли этической философии в профессиональной деятельности любого специалиста, и врача, в особенности. Прежде всего, обратимся к примеру из медицины современной России. В апреле 2010 года министр здравоохранения России Т. Голикова сообщила СМИ о создании Фонда здоровья для неработающих пенсионеров. Согласно положению, каждый год государство будет перечислять в этот фонд одну тысячу рублей (100 тысяч белорусских руб-

лей) на каждого пенсионера в том случае, если пожилой человек посещает данную поликлинику, и тогда это медицинское учреждение получит за него эти деньги. В случае отказа от посещения поликлиники, деньги будут прибавлять к пенсии пенсионера. При этом, Т. Голикова особо подчеркнула, что эти деньги не являются платой за медицинские услуги, которые представляет поликлиника. Эти деньги – своеобразная «премия за доброжелательность». Человек, выбравший данное медучреждение, таким образом, показывает, что доверяет медикам, качеству их работы с пациентами, но главное – чему он доверяет – хорошему обращению с пациентами [1, с. 2]. Как видим, сегодня такт, вежливость, уважение личности пациента и тому подобные ненужные с позиций доктора «сентименты» уходят на периферию медицинской профессии. А ведь эти качества – элементарные составляющие этической философии.

Другой мотив обращения к этой проблеме – результаты неформализованного письменного интервьюирования 300 студентов I, II курсов Гродненского медицинского университета. Студентам младших курсов было предложено высказаться на следующую тему: «Каков, в Вашем представлении, хороший врач?» В соответствии с выявленными качествами будущей профессии оказалось возможным типологизировать представления студентов. Положив в основу типологии ту или иную доминирующую установку, ответы распределились следующим образом. На первое место студентами были поставлены этико-деонтологические качества, на второе – гуманистические, на третье – профессиональные, на четвертое – культурно-эстетические. Что касается других характеристик медицинской профессии, то они скорее подчинены этим основным ее сторонам.

Итак, наше исследование свидетельствует, что для большинства студентов, поступивших в медицинский вуз и имеющих определенное суждение о качествах хорошего врача пока что с позиций пациента, превалируют этико-деонтологические качества будущей профессии. К их числу отнесены: внимательность, терпеливость, умение выслушать, спокойствие и уравновешенность, понимание. А если к этому добавить гуманистические качества – а это добро, человечность, милосердие, доброжелательность, сопереживание (эмпатия), бескорыстие – то становится понятным, что именно эти перечисленные качества в медицинской профессии стали дефицитом.

Общеизвестно, что в отношениях с пациентами многое зависит от умения врача выбрать правильный стиль поведения. Можно считать, что умение выслушать больного – необходимое условие его успешного лечения. Зачастую, именно, неумение выслушать, наладить контакт с пациентом создает значительные трудности в лечении. Как правило, каждый человек, в том числе и врач, хоть единожды пребывал в роли пациента и может сформулировать погрешности в обращении с ним врача.

Для объяснения данного феномена существует ряд причин. Так, подготовка медицинских работников основана на изучении анатомии, патологии, химии, физики, биологии, в то время как на изучение психологии, этики, эстетики, логики обращается недостаточное внимание, а в последнее время последние три дисциплины и вовсе изъяты из учебного плана подготовки врача. Казалось бы, специфика врачебной профессии должна предполагать у поступающих в медицинские вузы кроме способности сдать обычные экзамены и наличие определенных черт характера и душевных качеств. В наше время имеет место и традиционная недооценка психологической стороны соматического заболевания, и переоценка технических возможностей медицины.

Вместе с тем студенты хорошо понимают значение качества профессионализма и отдают им должное в работе врача. На сегодняшний день студенты 1, 2-го курсов, естественно, еще далеки от формирования представлений о профессиональной компетентности, однако, хорошо понимают, что «умение принять быстрое и профессионально верное решение – важнейшая составляющая медицинской профессии». К профессиональным качествам врача опрошенные относят: «умение доктора вдохновить больного на выздоровление даже в самых тяжелых случаях»; «профессионал тот, кто не бросает бездушно слов типа: медицина бессильна в данном случае». И в случае профессионализма студенты осуждают недопустимые в медицинской профессии такие стороны деятельности, как «халатность».

Выдвижение морально-нравственных, гуманистических ориентиров на первый план в медицинской профессии, опережающих качества профессионализма, свидетельствуют об утрате людьми моральных ориентиров, падении нравов, размывании границ между добром и злом в современном обществе. Философское осмысление подобной ситуации уже достигло некоей критической точки и является грозным синдромом, предупреждающим о возможном духовном перерождении общества.

К сожалению, жизненная практика, строящаяся на модели экономикоцентрического общества, демонстрирует экономические преимущества поведения, предполагающего игнорирование традиционных моральных предписаний в любой профессии, и медицинской, в особенности. Поведение, основанное на моральном релятивизме, приобретает характер общественно одобряемого. С другой стороны, высшие моральные стандарты, не конвертируясь в материальные блага, компенсируются для их обладателей успешностью, как в профессиональной самореализации, так и в частной жизни.

Вместе с тем, выделение студентами в качестве преобладающих характеристик медицинской деятельности этико-деонтологических и гуманистических сторон перед профессиональными качествами врача, свидетельствует о дефиците этико-философской подготовки врача и о существующих изъянах действующей в вузе системы воспитания студентов.

В заключение, еще один аспект необходимости этической философии в профессиональной деятельности врача. Он напрямую связан с тем, какие этико-философские вопросы встают перед медициной XXI века.

Человечество практически вступило в золотой век биотехнологии, биомедицины, генной инженерии. В этих условиях, как отмечал провидчески врач и писатель В.В. Вересаев, – уже совершенно недостаточно специально – корпоративной врачебной этики, которая занимается лишь нормированием непосредственных отношений врачей к публике и врачей между собой. Необходима этика в широком философском смысле [2, с. 359].

В ряде западных стран сегодня все шире применяется инструмент этической оценки человеческой жизни и здоровья. Так, все более популярными становятся программы этичного потребления (отказ потребителей от покупки товаров, при производстве которых использовался детский труд, имело место жестокое обращение с животными, нарушение экологии и др.) и этичных инвестиций (отказ от инвестиций в разработку и производство вооружений, табачных изделий и пр.) [3, с. 105].

Как видим, под влиянием вызовов современной техногенной цивилизации стремительно актуализируется потребность в этической философии не только в медицине, но и в других видах человеческой деятельности. Однако, настоятельная потребность во всестороннем значении этической философии и философской рефлексии в наше время пока не реализована в должной мере.

Литература

1. Поликлиники получают деньги за качество // Здоровая газета. – 2010. – 29 апреля.
2. Вересаев, В.В. По поводу «Записок врача» // Собр. соч.: в 4 т.– М., 1985. – Т.1.
3. Шабанова, М.А. Социэкономика и современность (о пользе и рисках экспансии экономического подхода) // Общественные науки и современность. – 2010. – № 4.

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ЭТИКА В СИСТЕМЕ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

С.П. Жукова

Обозначение современной европейской образовательной стратегии как «образования в течение жизни» представляется не только корректным, но и близким, перекликающимся с традиционным утверждением: «век живи – век учись». Впрочем, если народная мудрость утверждает постижение бытия, личностное учение в качестве основания человеческой жизни, то со-

временный тезис фиксирует вполне определенную социокультурную реальность. Стратегия современного высшего образования должна отвечать стремительному развитию и усложняющейся дифференциации сферы профессиональной деятельности, профессиональной и организационной мобильности современного человека. Эти же факторы коррелируют с актуализацией профессиональной этики как необходимой составляющей современной нравственной культуры и вузовского образования. Актуальность развития, исследования, изучения профессиональной этики определяется также расширением сферы социально и даже глобально значимых профессий. Современные профессиональные отношения в значительной степени определяются профессионально-этической регуляцией; во многих сегментах таких профессиональных отношений морально-этические регулятивы оказываются первоочередными (менеджмент, социальная работа, др.). Наконец, так называемый Болонский процесс, реализующийся в европейском вузовском образовании, предполагает компетентностный подход к организации обучения и оценке его результатов, что, в свою очередь, выводит на первый план прикладное знание. Качество компетентности, определенный набор компетенций содержит информационный, технико-технологический, мотивационный компоненты и, очевидно, профессионально-этические ориентиры в рамках мотивации. Прикладное профессионально-этическое знание является непосредственно практически действующим, в определенном смысле «рецептурным», дополняется наработкой навыков. Вместе с тем профессиональная этика остается нравственным мышлением философского уровня, нравственным мышлением в профессии.

Что собой представляет современная профессиональная этика как феномен культуры и учебная дисциплина? Можно выделить, по крайней мере, несколько достаточно разнородных ее компонентов. Очевидный, т.е. поверхностный, популярный уровень образуют многочисленные руководства, более-менее серьезные консультации, тренинги и т.п. по профессиональной и деловой коммуникации, акцентирующие их психологическую составляющую, обещающие достижение соответствующего успеха. Однако оптимальное разрешение частных вопросов, типичных ситуаций, обеспечивающее внешне организованную деятельность сотрудников, недостаточно для формирования индивидуального профессионализма, удовлетворенности личностно-профессиональным бытием, присутствия подлинного корпоративного духа.

Обобщение эмпирических характеристик профессионально-этической сферы репрезентируется в учебных изданиях в виде относительно систематизированных сводов профессиональных принципов, норм и правил, профессиональных и деловых качеств личности специалиста, описаний кодексов различных уровней (вплоть до индивидуального), процедур этических оценок и экспертиз. Учебный материал подобного рода дает определенное представление об эволюции и структурной организации профессиональной этики, ее основных смысловых компонентах, но остается предельно абстрактным. Его недостаточно для осмысления и усвоения конкретного профессионально-этического знания, творческой и нравственно достойной профессиональной самореализации в конкретных отношениях. Можно отметить, что общим местом в различных пособиях эмпирического характера является апелляция к нравственному самосознанию, совести профессионала, высшим, порой абсолютным нравственным ценностям, с одной стороны, и акцентирование ситуативного подхода, с другой. Это противоречие, несомненно, актуализирует качественно иной, философско-этический уровень существования профессиональной этики. Представляется, что именно философско-этическая рефлексия по поводу профессиональной и корпоративной культуры, нравственное мышление в профессии наиболее востребованы сегодня как в сфере научного исследования профессиональной этики, так и в сфере повседневного практического взаимодействия профессионалов.

В пространстве философско-этической рефлексии формируются парадигмы, задающие концепции, ценностно-нормативные системы, стандарты поведения, в том числе для профессионалов. Отдавая должное многообразию концептуальных подходов, дискусионности метауровня этического знания вообще, важно отметить парадигму ответственности, заявленную в теоретическом дискурсе и явно актуальную в контексте долгосрочных перспектив человечества. Ответственность интерпретируется как принцип, стратегический ориентир профессиональной деятельности, характеристика личности профессионала, норматив конкретной сферы

деятельности, наконец, как способ восприятия мира, способ бытия. Этика ответственности, укорененная в истории этического знания, сегодня утверждается в качестве одной из приоритетных. Разработка принципа ответственности осуществлялась в трудах М. Бахтина, Э. Левинаса, З. Баумана, Х. Йонаса, др. Ее существенными характеристиками являются: признание и принятие данности реального мира как многообразного, противоречивого образования; признание инаковости и ценности Другого; требование непосредственно практически ориентированной эффективной деятельности и предвидения ее результатов, ответственности за них. Субъект этики ответственности творчески реализует себя в реальном мире, предполагая его возобновление, в том числе для будущих поколений, возлагая на себя ответственность за будущее. Парадигма ответственности является актуальным предметом исследования современного этического знания, профессиональной этики.

ПРОБЛЕМА СМЕРТИ В ФИЛОСОФСКОМ ИЗМЕРЕНИИ: ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ДИСКУССИЙ О ДОСТОЙНОМ ОКОНЧАНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

О.В. Богомаз

В современном мире выделен ряд этических проблем, которые связаны с расширением философско-культурологических и биомедицинских исследований, касающихся проблем жизни и смерти. На протяжении многих лет тема эвтаназии вызывает в обществе неоднозначную реакцию. Внимание к проблеме эвтаназии возросло с развитием общественного прогресса, и в частности – технологии поддержания жизнедеятельности тяжелобольных людей. Актуальность этой темы трудно переоценить, во-первых, из-за того, что она связана с самым дорогим, что есть у человека, – с его жизнью, а во-вторых – по причине малой изученности данной проблемы, недостаточного ее освещения в трудах ученых-юристов и практически полного отсутствия соответствующих правовых актов в законодательстве страны.

Появление подобных проблем имеют свою историю, связанную с тем, что жизнь и смерть – самые фундаментальные понятия человеческого бытия. Отсюда желание осмыслить феномен жизни и смерти в различных ракурсах – философском, естественнонаучном, культурологическом, а в настоящее время и в биоэтическом измерении, предусматривающем исследование проблемы начала и конца человеческой жизни.

Новые технологии и удивительные достижения в области биомедицинских научных и методологических исследований, граничащие с настоящей научной революцией, позволяет сегодня сохранить жизнь таким серьезно больным и получившим травмы людям, лечение которых еще вчера не представлялось возможным. В результате больные оказываются в новых ситуациях, когда можно искусственно поддерживать жизнь в серьезно пострадавшем человеке, абсолютно не надеясь привести его в сознание и вернуть к нормальной жизни.

В начале 2005 г. в США разгорелись жаркие споры вокруг смерти американки Терри Шиаво, которая 15 лет находилась в состоянии комы, вызванной клинической смертью и последовавшими за ней необратимыми изменениями мозга (последствия тяжелого инсульта). По решению суда штата Флорида, принятого по иску мужа Терри Майкла Шиаво, ее отключили от аппарата искусственного питания, что означало отсроченную на полмесяца смерть пациентки. После этого решения суда вся Америка фактически раскололась на два лагеря сторонников и противников этой, своего рода «мягкой эвтаназии». Этот пример отражает реальное отношение к эвтаназии в мировом сообществе, которое раскололось на ее непримиримых сторонников и противников. Оба лагеря приводят достаточно веские аргументы, не позволяющие достичь какого-либо конкретного компромиссного решения. Многочисленные исторические примеры, приводимые противниками эвтаназии и подкрепляющие аргументы «против», подчеркивают опасность, которую несет в себе недостаточная изученность данного явления.

В современной культуре и науке особое внимание уделяется проблеме эвтаназии. Существует несколько толкований к определению эвтаназии. В начале XX в. юрист Биндинг и пси-

хиатр Гохе предложили называть эвтаназией уничтожение так называемых «неполноценных» жизнью [1, с. 111]. Такая интерпретация понятия эвтаназии нашла применение в гитлеровской Германии, где декретом от 1 сентября 1939 г. была введена в действие программа «Эвтаназия», имевшая ужасные последствия – сотни тысяч умерщвленных умственно отсталых, психически больных людей, эпилептиков, пациентов, страдающих от старческой немощи и различных органических неврологических расстройств (паралич, болезнь Паркинсона, рассеянный склероз, опухоль мозга), которых сочли бесполезными для общества и предали относительно легкой смерти в газовых камерах. Английский философ Фрэнсис Бэкон (1561–1626) для обозначения легкой безболезненной смерти ввел термин «эвтаназия» (от греч. *euthanasia*, *eu* – хорошо, *thanatos* – смерть), то есть хорошая, спокойная и легкая смерть, без мучений и страданий.

В медицинской, философской и правовой литературе эвтаназия толкуется по-разному: «безболезненный, щадящий и избавляющий от страданий необратимый исход в небытие»; «умерщвление неизлечимо больных людей по их просьбе с целью прекращения страданий»; «сознательное действие, приводящее к смерти безнадежно больного человека относительно быстрым и безболезненным путем с целью прекращения страданий». Ни одно из приведенных определений нельзя признать исчерпывающим, включающим все признаки и охватывающим все возможные ситуации эвтаназии. Первое определение не позволяет отграничить эвтаназию от самоубийства, совершаемого без участия другого лица. Второе не учитывает случаи, когда больной не в состоянии высказать свою просьбу (находится в коматозном состоянии). Третье определение содержит указание на действие, приводящее к смертельному исходу, и не охватывает случаи сознательного бездействия врача, имеющего целью не препятствовать естественному ходу событий и наступлению смерти пациента. Ни в одном из определений не говорится о субъекте, осуществляющем эвтаназию.

Вместе с тем использование современной медицины, новейших средств позволяет продлить биологическое существование человека на бесконечно долгий срок, превращая порой несчастных пациентов и их близких в заложников гуманизма. Все это порождает многочисленные дискуссии, в которых одни отвергают эвтаназию как акт убийства, другие рассматривают ее как панацею от всех бед.

Эвтаназию можно определить следующим образом: это умышленные действия или бездействие медицинского работника, которые осуществляются в соответствии с явно и недвусмысленно выраженной просьбой информированного больного или его законного представителя с целью прекращения физических и психических страданий больного, находящегося по медицинским показателям в угрожающем жизни состоянии, в результате которого должна наступить его смерть [2, с. 88].

Со времен Гиппократа и до наших дней традиционная врачебная этика включает в себя запрет: «Я никому, даже просящему об этом, не дам вызывающее смерть лекарство, и также не посоветую это». Проблема эвтаназии до сих пор остается спорной. Вплоть до сегодняшнего дня к эвтаназии относятся по-разному; общественное мнение расколото до жестко полярных точек зрения. В случае полной легализации эвтаназии многие по-прежнему будут считать, что эвтаназия (как умерщвление невинного) есть безусловное зло. Велика также опасность злоупотреблений. Например, эвтаназия может превратиться в средство умерщвления одиноких стариков, детей-инвалидов, лиц, страдающих раком и СПИДом. С развитием в последние годы практики трансплантации органов появляются новые проблемы, в некоторых случаях напрямую связанные с разрешением эвтаназии.

Литература

1. Судо, Ж. Эвтаназия. – М., 1987.
2. Дубова, Е.А. Правовые и этические аспекты эвтаназии // Вестник АМН СССР. – 1984. – № 6.

ПОНЯТИЯ ДОБРА И ЗЛА В ФИЛОСОФИИ Н.О. ЛОССКОГО

Н.Н. Куксачёв

В современном обществе все более остро назревает проблема переосмысления и новой акцепции традиционных нравственных ценностей. В этом смысле обращение к русской религиозно-этической мысли может быть особенно плодотворным, так как философы указанного периода имели ясное представление о том, что такое зло и что такое добро. Современный мир лишен таких четких разграничений. Из-за такого положения вещей порождается целый комплекс моральных, общественных и даже политических проблем. В русской религиозной философии моральные проблемы чаще всего связываются с отношением человека к миру, с пониманием мира как всеединства, с верой в Бога как олицетворение любви и добра. В этом смысле абсолютное добро является основой нравственности, наивысшей ценностью, которая пронизывает все другие ценности, абсолютной целью человеческой жизни. Одним из ярчайших представителей такого подхода к определению понятий добра и зла является русский философ интуитивист Н.О. Лосский.

Приступая к рассмотрению вопроса о понятии зла в философии Лосского, необходимо прежде сделать два замечания, которые облегчат нам понимание всех дальнейших наших рассуждений. Во-первых, отправная точка в онтологии Лосского – постулат о том, что «все имманентно всему» [2], то есть все в природе взаимосвязано. Во-вторых, в гносеологии Лосский признает в интуиции наиболее достоверное средство познания и отвергает формализацию акта познания.

Относительно понятий добра и зла Лосский утверждает, что «понять, что такое зло, можно не иначе, как в соотношении с добром», так как эти понятия являются противоположными друг другу. Кроме того, эти понятия являются основными, то есть «определение этих понятий через указание на ближайший род и видовой признак невозможно» [1, с. 344]. Поэтому здесь философ прибегает к интуитивному определению. Именно на основе прямого усмотрения, согласно Лосскому, мы определяем, что такое добро, почему одно заслуживает одобрения, а другое – порицания. Абсолютным Добром Лосский признает Бога как абсолютную полноту бытия, как саму истину, жизнь и нравственное добро.

Человек в философии Лосского – субстанциональный деятель, самоценный по своему происхождению и призванный к трансформации своей абсолютной самоценности из потенциального в актуализированное состояние путем свободного выбора добра. Или, говоря теологическим языком, призванный к обожению.

Злом признается все то, «что служит препятствием к достижению абсолютной полноты бытия» [1, с. 346]. Зло «существует только в тварном мире и то не в первоначальной сущности его, а первоначально, как свободный акт воли субстанциональных деятелей, и производно, как следствие этого акта». Более того, никакое зло не может существовать, если в нем не обнаруживается какая-либо частичка добра – как именно это понимать, будет указано ниже. Таким образом, метафизического зла, согласно Лосскому, не существует.

Зло бывает различных видов. Первейший и коренной вид зла – зло нравственное. Но также существуют: зло физическое, «зло душевной жизни», социальное, «сатанинское», и в каждой ступени бытия, «творимого мировыми деятелями, возможны своеобразные виды зла» [1, с. 347].

Ограниченность тварных существ также не является злом. Никакое из существ единолично не может осуществить абсолютную полноту бытия. Из этого, однако, не следует, что достижение абсолютного бытия вовсе невозможно. Таким образом, человек призывается к своей главной задаче – выйти из одиночной тюрьмы и преодолеть свою ограниченность путем дополнения своего бытия бытием других существ. Сделать это необходимо как теоретически – путем непосредственного созерцания чужого бытия, так и практически – «путем любви, симпатии, непосредственного соучастия в чужой жизни» [1, с. 347].

Но что происходит, когда силы любви замыкаются исключительно на своей личности? Это Лосский и имел в виду, когда говорил, что никакое зло не мыслимо без частицы добра.

«Зло никогда не бывает абсолютным: в нем всегда есть какой-либо аспект добра, и в следствиях его также всегда рано или поздно появляется какое-либо добро» [1, с. 351]. Благое по своему виду устремление к любви оборачивается злом, когда употребляется на благо лишь себе. Такое пагубное устремление является основным источником всего несовершенства в мире, «все остальные виды зла, все несовершенства в мире суть следствие этого основного нравственного зла себялюбия, эгоизма». Такой выбор вполне свободен для человека, поэтому и винить в последствиях выбора никого, кроме самого человека, не доводится. Следствием такого выбора, согласно Лосскому, является недостаток «единодушия между нами и окружающей природою», ввиду чего «тело наше уязвимо самыми разнообразными способами – ушибы, раны, солнечный удар, простуда, паразиты...» [1, с. 355]. Финалом такого разногласия является смерть, которая также является следствием противоречия природы и субстанциональных объектов.

Человек же призван к образованию единого синергетического тела или, другими словами, сожителства, в котором каждая личность дополняет другую путем взаимопомощи и любви. Следствием искажения такого порядка является социальное зло, когда одни субъекты стремятся к угнетению, эксплуатации и порабощению других. Появляются сословия, классы, и эксплуатация становится практически неизбежной. Если рассматривать эту проблему в более крупном масштабе, то тут мы заметим те же проблемы на уровне государств, одни из которых будут стремиться к порабощению более слабых путем экономических, политических и иных форм воздействия – вплоть до физического уничтожения. Согласно Лосскому, во всех подобных притеснениях нужно винить только эгоистические побуждения, ведь за всеми войнами чаще всего стоят именно они. Где-то такие побуждения наблюдаются на уровне всего народа, но чаще всего войны становятся выражением эгоистических побуждений отдельных правящих личностей.

В то же время Лосский говорит, что зло «не может быть устранено никакими изменениями общественного строя» [1, с. 358]. Отсюда, однако, не следует, что не стоит бороться с социальными неустройствами, так как такие неустройства, скорее всего, породят новые проявления зла. При этом всегда нужно помнить, что корень всех неустройств лежит в нравственной сфере, в сфере личностной.

Лосский идет еще дальше в своих метафизических построениях и объявляет, что «все стихийные катастрофы, все взаимные стеснения в природе, вся жестокая борьба за существование есть прямое выражение себялюбия деятелей, из которых состоит природа» [1, с. 359]. Происходит это как прямое выражение себялюбия деятелей, из которых состоит природа. Такое положение можно понять исходя из предпосылок всей философии Лосского, но довольно сложно принять, следуя человеческой логике.

Можно подумать, что все зло происходит из-за свободы человеческого выбора. Однако это не так. Если отнять свободу, то становится невозможным и абсолютное добро, так как добро состоит в индивидуальном творчестве и бескорыстной любви, которые становятся бессмысленными без свободного выбора. Человек в таком случае превращается в «автомат добра». «Только там, где есть подвиг и свободное индивидуальное самостоятельное творчество, можно говорить об осуществлении... абсолютного добра» [1, с. 360].

Из всего сказанного выше можно сделать следующие выводы:

- зло не является метафизической величиной;
- зло является следствием свободного выбора субъективного деятеля, то есть, в первую очередь, человека;
- основной причиной любого зла является зло нравственное;
- корень нравственного зла лежит в эгоизме.

Литература

1. Лосский, Н.О. Бог и мировое зло / сост. А.П. Потапов, П.В. Алексеев, А.А. Яковлев. – М., 1994.
2. Лосский, Н.О. Ценность и бытие // PSYLIB – Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.psylib.ukrweb.net/books/lossn01/txt02.htm. – Дата доступа: 26.12.2010.

ЭТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ В ТРУДАХ А. БУКЕЙХАНОВА И М. ШОКАЯ

М.С. Жетписбаева

Сегодня мы заново переживаем, духовно осваиваем свою собственную историю, постигая нравственную правду истории, нельзя отказываться от исторической правды нравственности. Это значит, что в прошлом надо видеть и хорошее и плохое, а самое главное – надо видеть их органическую и нерасторжимую связь. Поэтому, прежде, чем мы начнем исследование феномена «этического» в научных трудах А. Букейханова и М. Шокая, процитируем замечательные слова Н. Мартыненко из книги «Алаш-Орда» об искреннем восхищении ученым перед философской глубиной рассуждений видных общественных деятелей казахского народа. Н. Мартыненко совершенно справедливо отмечает, что «...нам еще предстоит вернуть многие незаслуженно забытые имена, сделать достоянием нынешнего и будущих поколений их бесценное творческое и научное наследие. В любой, самой абсурдной идее можно найти рациональное зерно. Неумение же прислушаться к разумному мнению людей мыслящих, умудренных знанием и опытом, способных предвидеть будущее – бич прогресса, симптом страшной болезни эпохи, залог беспробудного будущего» [1].

Осмысление же историко-культурных корней, осознание связи с прошлым рождает потребность в изучении жизни и судьбы, творческого наследия выдающихся представителей духовной мысли Казахстана, являющихся выразителями основных противоречий определенных эпох, олицетворение того или иного времени мировоззренческих ценностей. Духовное наследие выдающихся деятелей культуры – это квинтэссенция ценностных ориентиров, которые позволят нам войти в мировое сообщество народов, в общечеловеческое цивилизационное пространство. Одними из первых в ряду выдающихся представителей духовной мысли Казахстана являлись А. Букейханов и М. Шокай, которые были искренне озабочены судьбой своего народа.

Казахской интеллигенции была предуготовлена борьба за смысл прогрессивного обновления существующего строя или за его замену, в условиях консерватизма, неравенства и жестокой эксплуатации человека человеком. Коллизия заключалась в том, что иждивенческая позиция богатых и их неопровержимое слово втягивало большую часть населения в невежество, забитость, где процветали междоусобицы, взяточничество и воровство. Такое состояние приводило к падению экономики и привело к безнравственности, где материальные ценности стояли выше человеческой жизни. Мир преходящ, но неизменными остаются духовные ценности.

Поэтому в начале XX века данная проблема остро стояла и перед казахскими мыслителями А. Букейхановым и М. Шокаем, для которых новая социально-философская интерпретация общества выражалась в том, что в их концепциях самая общая историческая перспектива формулировалась в ценностных понятиях и терминах этики. Ведь, как отмечает А. Гусейнов: «Этический характер рассуждений, соотнесенность в них общественных перспектив и критериев с непреходящими общечеловеческими моральными ценностями замечательны тем, что нацеливают на постоянное – общественное и индивидуальное – самосовершенствование, не позволяют абсолютизировать какое бы то ни было относительное состояние, а также дают возможность каждому индивиду самому, без каких бы то ни было посредников выносить ценностные суждения» [2].

Нам известен тот факт, что наиболее выдающиеся деятели партии «Алаш», автономного правительства «Алашорда» А. Букейханов и организатор Туркестанской автономии М. Шокай относятся к тем, которые разрабатывали концептуальные вопросы движения за национальную независимость своего народа. Их творчество и отличает то, что каждые их печатные или обращенные к публике слова были выверенными, были основанными на неопровержимых фактах, на анализе сложившихся обстоятельств.

Одной из важнейших задач, поставленных перед А. Букейхановым и его сподвижников – это сохранение самобытной культуры казахов, развитие национального языка и литературы. А. Букейханов стремился к сохранению независимости своего народа, как единой нации, и, наконец, восстановлению его национальной государственности, утраченной в результате проводимой Российской империей колониальной политики в течение XVIII-XIX в.в.

В частности, в газете «Казах» за 1913 г. А. Букейханов отмечает: «Веками казахский народ занимал свою территорию и жил своей жизнью, но сейчас степь задыхается от наплыва переселенцев. Каким будет наше будущее? История учит нас, что когда пришлые в культурном отношении превосходят коренное население, происходит поглощение последних. Чтобы сохранить нашу автономию, мы должны изо всех сил бороться за развитие образования и культуры. Мы должны, таким образом, развивать национальную литературу и язык. Мы никогда не должны забывать, что только народ, который сумел создать свою литературу на родном языке, имеет право на независимое существование...» [3].

Вышесказанное подтверждает З. Сарсенбаева: «Национально-этнические ценности выступают интегрирующим началом, выражением национальной идентичности и самобытности, выражением воли и свободного выбора этноса. Национальные ценности ценны не только потому, что они значимы для нации, способствуя ее объединению, а потому, что в них встречается общечеловеческое с национальным и снимается их противостояние» [4, с. 94].

Как и А. Букейханов, М. Шокай считал объективность не только принципом научного исследования только познавательной деятельности, но и всей общественно-политической деятельности, в особенности поступков тех, кто возглавляет социально-политические движения. Объективность есть не только верность в воспроизведении объекта познания, каков он есть в себе и для себя, но и есть этическое условие всякой деятельности человека, в особенности публичной деятельности. В последней она выступает как нравственный долг человека перед людьми, долг верности истине при всех условиях.

В литературе советского времени мы часто встречаемся с несправедливостью и в настоящее время наш главный моральный долг – это восстановить справедливость для будущих поколений казахстанцев. В этом смысле мораль предстает перед нами как некая основа духовности всей нашей культуры. «В регионе Центральной Азии трудно назвать имя человека, который совмещал бы в себе высокий профессионализм юриста, журналиста, политического деятеля и политолога, сопоставимое с Мустафой Чокаем, сумевшим не только развить теорию и практику национально-освободительного движения, у истоков которой стояли Алихан Букейхан, Ахмет Байтурсын, Миржакып Дулат, Мухамеджан Тынышпай, но и внести своими трудами весомый вклад в мировое демократическое движение». «Российские авторы также заявляют, что "в советской России Мустафа Чокаев был объявлен 'врагом народа', а после распада СССР Чокаев по инициативе правящих этноэлит был выдвинут на роль национального символа в Казахстане, где о нем стали писать с учетом новых политических реалий"» [5, с. 41].

Учитывая вышесказанное, можно сделать вывод о том, что ценность свободы – одна из главных жизненных ценностей. Жизненная потому, что свобода ни из чего не выводится и ни к чему не сводится. Она – изначальная черта, стержень жизни и может быть определена как естественное, врожденное свойство человека и одновременно его универсальная возможность. Это возможность быть, действовать, творить, совершенствоваться. Возможности свободы универсальны. Главное, что она в состоянии быть основой человеческих ценностей, способом и стимулом их обретения и созидания. Это делает ее особенно важной, корневой ценностью гуманизма. Свобода спонтанна, потенциально неограниченна и бесконечна. Она всегда динамична и векторна, т.е. это всегда свобода в чем-то, свобода от чего-то, свобода для чего-то.

Свободу как ценность обрести далеко не просто. Тут нужны борьба и восхождение, что четко прослеживается в научных трудах и идеологии А. Букейханова и М. Шокай, так как по их мнению жить в обществе, огороженном колючей проволокой и тотальной слежки, физического и морального террора власти по отношению к личности, и сознавать это – значит либо жертвовать своим достоинством, либо бороться за него.

Переживание, понимание и оценка свободы индивидом, выросшим в условиях демократии, принципиально отличается от отношения к свободе человека-конформиста, привыкшего к условиям выживания в авторитарном или тоталитарном обществе. Там, где свобода заневолена столетиями унижений, она проявляется в массе глухим ропотом.

Трудно и практически невозможно абсолютно лишить человека его свободы. Но также трудно заставить человека быть свободным больше, чем позволяют ему его наличные духовные

возможности, его убеждения и жизненный опыт. Однако в любом случае тернистый путь к свободе не может оправдать пассивности и малодушия в борьбе за нее. Ее защита и обогащение требует мужества и трезвости духа. Гуманизм неизменно на стороне свободы, за максимально гуманное освобождение человека от любого рода рабства и насилия над ним. «Поэтому свобода как исходное состояние, можно сказать, предшествует и порождает деятельность человека, а не наоборот, тогда как свобода как познанная и освоенная необходимость порождается деятельностью человека, но ни в коем случае не является исходным ее условием. Эту первоначальную свободу как данную ему возможность человек не может потерять, пока он человек, субъект своих возможных путей в мире. Однако такая свобода есть лишь начало (или исходное условие) бытия человека. Ведь она есть лишь возможность выбора» [6, с. 130].

Таким образом, цена свободы невероятно высока. Свобода требует смелости и решительности, умения жить в состоянии выбора и ответственности, в ситуации большей или меньшей нестабильности, риска, негарантированности успеха или победы – на что шли выдающиеся деятели казахского народа.

Литература

1. Алаш-Орда: Сборник документов / сост. Н. Мартыненко – Алма-Ата, 1992.
2. Гусейнов, А.А. Перестройка: новый образ морали. – М., 1990.
3. Букейханов А.Н. // «Казах». – 1913. – № 2.
4. Сарсенбаева, З.Н. К вопросу о национальных ценностях, культурной самобытности в контексте глобализации // Центральная Азия: диалог культур в процессе глобализации (материалы Международной конференции). – Алматы, 2005.
5. Садыкова, Б. Российские исследователи о Мустафе Чокае (продолжение политологического анализа) // «Саясат». – 2008. – № 6.
6. Абишев, К.А. Свобода как глубинная ценность человеческого бытия // XXII Всемирный Философский конгресс (Сеул, 2008). Доклады казахстанской делегации. – Алматы, 2008.

ЭТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ Г.Д. ГУРВИЧА В ПУБЛИЦИСТИКЕ РУССКОГО ПОСЛЕОКТЯБРЬСКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ

Э.Д. Хафизов

Проблема сохранения культурной идентичности и национального самосознания россиян в условиях трансформации мировоззренческих, культурных и социальных традиций усиливает актуальность обращения к историческому опыту страны, в том числе духовному наследию русского послеоктябрьского зарубежья. В русском зарубежье этическая мысль определенную автономность. Большинство этических концепций имели религиозное содержание. Их отличительной чертой стала морально-прикладная направленность, проявляющейся в утверждении нравственности как конкретной «религии» добра и конструировании нравственных систем применительно к различным областям жизнедеятельности. Среди многочисленных этических концепций мыслителей русского зарубежья выделяется «авто-теургическая этика» Г.Д. Гурвича, в которой обосновалось стремление к конкретизации индивидуальности в ее отношении к Абсолюту.

В его работах периода русского послеоктябрьского зарубежья были заложены основные концептуальные идеи и установки, во многом предопределившие направления научного поиска. Исследования Г.Д. Гурвича характеризуются методологическим плюрализмом. Он выступал как против материализма, так и против идеализма. В своих воззрениях он являлся приверженцем неокантианства, сторонники которого отстаивали синтез различных форм познания (наука, религия, философия и т.д.), уделяя преимущественное внимание нравственным аспектам. Как сторонник интуитивизма Г.Д. Гурвич исходил из признания практической интуиции, которую назвал «воле-зрением» или «l'intuition volative» («волевой интуицией»), полагая, что действительность не может быть познана во всей своей специфике, а только воспринимается в отдельно

взятом аспекте. Исследовательская практика, по его мнению, должна дополняться иными методами анализа.

Идея Абсолюта присутствует в публикациях периода эмиграции. Для него социальное познание предстает одним из основных путей постижения Абсолютного. В восприятии ученого социальная реальность образуется многоуровневой совокупностью различных форм общения, связанных друг с другом и направленных на реализацию идеала справедливости. В одной из первых работ пражского периода эмиграции «Философия права Гуго Гроция и современная теория международного права» он особо подчеркивал равноценность общества и «каждого входящего в него сочлена», при гармоничном сочетании «единства и множества, целого и его составных элементов, сохраняющих свою самостоятельность» [1, с. 299].

В своих работах Г.Д. Гурвич предстает противником индивидуализма и приверженцем рассмотрения общества как интегрированного сообщества, в которой реализуются трансперсональные ценности. Единство социумов, по его мнению, обеспечивается наличием общих ценностей. Социальность (общение) предстает способом и формой существования человека в обществе. Совокупность различных систем ценностей, проистекающие из коллективных идей, по его мнению, образуют основу морали. Моральные предписания обращены непосредственно к индивиду. В своем действии они опираются на внутренние мотивы поведения. Для него было очевидным, что моральное сознание всегда противоречиво, оно не является гармоническим целым. «Нравственные обязанности, – указывал Г.Д. Гурвич, – порожденные разными эпохами и различными традициями, сталкиваются между собой внутри каждого морального сознания; вечно борются в нем разноречивые и эквивалентные обязанности» [2, с. 161]. Этическая сфера, по его мнению, независима от метафизики и религии. Нравственная практика предполагает «самостоятельное участие», которое является условием восхождения к Абсолюту. Постигание Абсолютного возможно вне религиозного акта и осуществимо посредством научной, нравственной и художественной видов деятельности. Моральное, научное и эстетическое творчество, согласно Г.Д. Гурвичу, образуют «светское богослужение».

Ключевые категории морали Г.Д. Гурвич рассматривает сквозь призму их гуманистического содержания, позволяющее гармонизовать синтез индивидуального и социального. Основу его этических воззрений образуют понятия «справедливость», «свобода», «творчество» и т.д. Справедливость, по его мнению, находится на границе двух систем ценностей – трансцендентальной (трансперсональной) и имманентной (эмпирической) и двух сфер действительности – моральной и правовой. Сложности ее соотносительной соразмерности обуславливают определенные трудности в определении критериев проявления [3, с. 399]. Трансцендентальное свойство справедливости обуславливает безусловность и императивность ее требований, а имманентный характер проявляется в социальной практике и поведении людей. Ценности воспринимаются коллективным и индивидуальным сознанием через опыт, который дифференцируется в каждой сфере социального бытия.

В его понимании свобода есть «подчинение собственной разумно-нравственной сущности – *volonte' generale* (совокупная воля – Х.Э.), представляющей совесть индивида, обращенную на общежитие» [4, с. 72–73]. Свобода как имманентное свойство человеческого существования, представляя собой произвольно спонтанное действие, не постижима рациональными методами, а воспринимается интуитивно. Человеческая свобода, как движущая сила, познаваема в процессе как коллективного и индивидуального опыта и образуется совокупностью целенаправленных действий. Она образует собой качество существования человека и является непременным условием социального развития. Свобода может быть не только позитивной, но и деструктивной. Категории «свобода» и «справедливость» неразрывно связаны с понятием «творчество».

Нормативная этика, по мнению Г.Д. Гурвича, изначально основанная на «моральном антропоморфизме», исходит из неизменности и тождества нравственности и социальных устоев, оставляя вне поля зрения индивидуальную неповторимость личности. Анализируя перспективы развития этики как науки, он обосновывал необходимость анализа многообразия проявления норм нравственности в социальной практике. Для него новая дисциплина («учение о непосред-

ственном моральном опыте»), призванная сочетать этические знания и социологические методы познания, способна выявить специфику нравственных отношений и нравственных ценностей [5, с. 163].

Религиозно-метафизические воззрения Г.Д. Гурвича в систематизированном виде получили отражение в статье «Религия и этика», в которой были критически рассмотрены способы решения проблемы соотношения этики и религии: гетерономия, теономия и автономия. Свое видение он обозначил как «авто-теургия», представляющей как «учение о самостоятельном участии человечества через свое независимое нравственное действие в Божественном творчестве», имеющая свой целью обоснование полной самостоятельности и значимости нравственности. Бытие, по его мнению, многопланово и «непрерывно продолжает твориться». Неразрывное единство нравственности и Абсолюта ученый обосновывал тем, что «нравственное действие непосредственно устремлено к Абсолюту и связано с ним. Божественное наличествует в нравственном акте, как его предел, как завершение бесконечности, раскрывающейся в нравственном делании». Акты познавательной, нравственной и эстетической деятельности «только подводят к Абсолютному, но не в состоянии раскрыть его Божественной содержательности». Истина, добро и красота – необходимые начала в приближении к Богу. Призвание человека состоит в участии в процессе Божественного творчества. Соучастие, согласно Г.Д. Гурвичу, достигается через «волезревание», понимаемое как состояние человеческого духа, при котором «эмпирическая воля человека возвышается до непосредственного видения творческого потока, не как объекта знания», а как совокупности воли и действия. Восхождение личности к свободе и творчеству возможно «только через осуществление каждым своего особого своеобразного нравственного призвания» [6, с. 276, 278, 281].

Таким образом, согласно Г.Д. Гурвичу добро, справедливость, свобода и иные гуманистические ценности, подкрепленные верой в Бога, при самореализации творческих способностей личности, гармонизируют отношения в обществе, позволяют преодолеть аморализм и сохранить веру в добро и человека.

Литература

1. Гурвич, Г.Д. *Философия права Гуго Гроция и современная теория международного права* // Сборник русского института в Праге. – Прага, 1923.
2. Гурвич, Г.Д. *Социологическое наследие Л. Леви-Брюля* // Русские записки. – 1939. – № 18.
3. Гурвич, Г.Д. Рецензия на кн. Н.Н. Алексеева «Основы философии права» // Современные записки. – 1924. – Кн. XXI.
4. Гурвич, Г.Д. *Идея неотъемлемых прав лица в политической доктрине XVII–XVIII века* // Труды русских ученых за границей. Сборник академической группы в Берлине. – Берлин, 1922.
5. Гурвич, Г.Д. Рецензия на кн. Н.А. Бердяева «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики» // Современные записки. – 1931. – Кн. XLVII.
6. Гурвич, Г.Д. *Этика и религия* // Современные записки. – 1926. – Кн. XXIX.

4.2. РЕЛИГИЯ В СИСТЕМЕ ФАКТОРОВ УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

ВЛИЯНИЕ БИБЛЕЙСКОЙ КАРТИНЫ МИРА НА ДИАЛОГ НАУКИ И РЕЛИГИИ

Е.М. Бабосов

В конце XX – начале XXI вв. стало общепризнанным не только в теологической, но также в философской и искусствоведческой литературе утверждается о том, что Библия, которая справедливо названа Книгой Книг, с ее духовно-религиозным, философско-этическим и художественным миром стала Метатекстом европейской культуры и одновременно определила основные направления и пути развития мировой культуры. Вдумчивому исследователю без особого труда удастся проследить особенность рецензии наиболее известных библейских книг, об-

разов, сюжетов, мотивом в мировой художественной культуре. С гораздо большими затруднениями сталкивается тот исследователь, который ставит перед собой задачу выявить библейские рецепции в научной картине мира, определить, в какой степени соответствует (и соответствует ли вообще) библейская картина мира современным научным представлениям (Напомним, что центральной, ключевой идеей Библии является идея «завета», связывающая воедино «Ветхий завет» и «Новый завет» и обозначающая взаимное обещание верности союза, который Бог заключает со своими избранниками.). В контексте Библии «вера» – это не столько центральная мировоззренческая позиция и одновременно психологическая установка, включающая принятие догмата о бытии и природе Божества, о качестве истины, и решимость придерживаться этого догмата, сколько обязанность хранить обязательства завету с Богом, верность Ему. Новый завет (Союз). Бога и людьми реализуется через великую миссию и крестную смерть (с последующим Воскресением Иисуса Христа) как основа христианского мировоззрения. Богочеловеческая сущность Иисуса проявляется как воплощенное Божественное Слово (Логос). Этот логос представляет собой начало всех начал (вначале было Слово), начало всех времен. Тем самым закладывается краеугольный камень в грандиозную библейскую картину мира – мир предстает как Процесс, в котором наличествует необратимость – стрела времени. Здесь вполне правомерна мысль о том, что библейское представление о начале всех времен и необратимости времени как бы предвосхищает сделанный лауреатом Нобелевской премии, создателем синергетической научной школы в области физической химии и статистической механики необратимых процессов Ильей Пригожиным. По утверждению известного богослова А. Нестерука, стремление И. Пригожина при помощи образа стрелы времени «построить теорию механизма, толкающего время вперед, с новой силой подтвердила догадку о том, что то, что ищется как источник времени, находится вне физического мира и что теоретическое продвижение в физике по поиску этого источника удивительно напоминает известное из философии бесконечное удаление от физического мира вдоль причинно-следственного ряда» [1, с. 263].

Но это продвижение к концептуальным реалиям можно истолковать как бесконечное. В таком случае последнее звено в цепи умозрительных причинно-следственных связей находится за пределами самого временного ряда, а посему «направляет поиск его источника за пределы физики в область философии и богословия» [1, с. 264]. А отсюда теолог делает вывод о том, что загадку времени невозможно разгадать путем построения конкретного механизма, – она остается тайной строения тварного мира в целом, включая и чувственный, и умопостигаемый миры, то есть в конечном итоге, она связана с проблемой фундаментальной зависимости мироздания от Бога, его творения из ничего.

Такая трактовка открывает пространство для диалога религии с наукой в сфере построения новой научной картины мира, в чем важную конструктивную роль играет теоретическая концепция, разработанная И. Пригожиным.

И здесь следует напомнить, что с самого начала возникновения современной науки, датируемого XVII веком от Рождества Христова, происходит то явный, то латентный диалог ее с религией. Причин для ведения такого диалога немало. Во-первых, следует иметь в виду, что и религия, и наука по самой своей сущности диалогичны, ибо имеют своей целью общение человека с Богом, либо общение человека с миром, т.е. с другими людьми и миром природы. Во-вторых, современная наука возникает, да и может возникнуть только в лоне Христианской цивилизации, одним из столпов которой является призыв Бога к человеку идти в мир возделывать землю, преобразовывать окружающую реальность. В-третьих, и наука, и религия, наряду с искусством, способны К. Маркса, «формы духовного производства», духовного освоения мира. В-четвертых, религия и наука – это две разные области человеческой жизнедеятельности у них различные исходные посылки, разные цели, задачи и системы доказательств. В силу таких различий и нужен диалог между ними. Вместе с тем, в-пятых, и наука, и религия стремятся к постижению истины. Но в этом обоюдном стремлении, религия постигает абсолютную, вечную, Богооткровенную истину, которая не изменяется от века, наука же добывает истины относительные: то, что было истиной вчера, перестает быть истиной сегодня, а завтра может быть, а чаще всего и бывает, заменено новой истиной. Хранимая в Церкви истина не может по самому

своему существу стать другой, более современной. Божественное откровение делает ее вечной, непререкаемой и несомненной. Она современная всегда. Она выходит за рамки познания как такового, ибо охватывает и сферу онтологии. К тому же теология (богословие это ведь тоже наука – наука о божественном сотворении мира, о предназначении человека, наука, располагающая своими познавательными средствами (божественное откровение, прозрения святы, свидетельства апостолов и др.), а также методами.)

Евангельское благовестие состоит вовсе не в том, что земля и небо противоположны, как это трактуют догматические атеисты, но в том, что небо уже сошло на землю в лице Богочеловека, а земля устремилась к небу в лице Человекобога – Иисуса Христа. Такое единение в иной стилистике, не богословским, а научным языком неопровержимо доказано в XX веке квантово-механическим дуализмом, теорией относительности Эйнштейна и синергетикой, базируется на признании нелинейности и необратимости развития мира.

В широком диапазоне сходств и различий между религией и наукой формируются различные возможности и грани их диалога. На первоначальном этапе формирования науки Нового времени, когда высказываемые некоторыми выдающимися учеными концепции пришли в противоречие с библейской картиной мира, стараниями католической инквизиции диалог церкви и науки приобрел антагонистический характер, а значительная часть ученых (Г. Галилей, Дж. Бруно и др.) подверглась репрессиям. Еще более трагический характер приобрел антагонистический вариант диалога во времена господства большевистского государственного атеизма, когда репрессивные гонения на церковнослужителей приобрели не индивидуализированный, но массовый характер. Оба эти вида диалога, к счастью, ушли в небытие. Поворотным пунктом в изменении характера и содержательной наполненности диалога религии с наукой стало выступление Папы Римского Иоанна Павла II на собрании Папской академии наук, посвященной 100-летию со дня рождения А. Эйнштейна. Понтифик подчеркнул, что осуждение Инквизицией одного из родоначальников современного естествознания Г. Галилея «нанесло большой ущерб церкви». По его словам, «Галилею пришлось пострадать от людей и учреждений церкви, не вполне понимавших законность автономии науки, считавших, что наука и вера противостоят друг другу». Новое, более углубленное изучение «дела Галилея» в духе установок Второго Ватиканского собора, отметил римский первосвященник, должно создать «благоприятные условия для достойного, честного и лояльного разрешения старых противоречий». Поэтому он призвал теологов, а также естествоиспытателей и историков науки, вдохновляющихся религиозным миропониманием, «углубить изучение случая Галилея и, признав ошибки, кто бы их ни совершил, развеять недоверие, которое вызвало это дело во многих умах по отношению к плодотворному согласию между наукой и верой, между церковью и миром» [2, с. 1010].

В контексте этих оценок вполне логичным оказался призыв главы католической церкви «раскрыть гармонию, существующую между научной истиной и истиной откровения» [2, с. 1010] Ведущийся между ними двусторонний диалог базируется на нескольких фундаментальных основаниях.

Назовем некоторые из них.

Первое. Вера – это не только прерогатива религии как ее центральная мировоззренческая позиция и психологическая установка, но и неотъемлемая принадлежность науки как позиция миропостигающего разума, науки, что доказано такими выдающимися философами, как Иммануил Кант и Мартин Хайдеггер. Молодые люди приходят в науку, потому что еще на школьной скамье верят в научные авторитеты и добываемые ими истины, верят в возможность науки проникать в тайны мироздания, верят, что и они способны внести свою лепту в развитие научных знаний. К тому же не следует забывать, что вера (в смысле доверия) есть в своем роде высшее испытание моральной силы, подлинный критерий единства во всех глубоких отношениях человека не только к Богу, но и к другому человеку, в том числе к человеку науки, претворяющему веру в знание.

Второе. Религия, равно как и наука, имеет свои постулаты (бытие Бога, бессмертие души), особый метод познания (духовно-нравственное совершенствование личности), свои критерии в различении истины от заблуждения и в соответствии с истиной создает картину мира, а

тем самым в своей структурной архитектонике не столь уже значительно отличается от науки. И в этом смысле, по мере своего прогрессивного развития и вхождения во все более глубокие тайны и истины бытия умопостигаемого мира, наука все более становится союзницей религии. И поэтому тем, кто настаивает на борьбе науки против религии и невозможности союзнического двустороннего диалога между ними, я хотел бы напомнить имеющее глубокий смысл высказывание А. Шопенгауэра: «Каждый принимает конец своего кругозора за конец света».

Третье. Отдаляясь от христианских ценностей, наука становится бездуховной, а ее применение способно утратить нравственные, гуманистические ориентиры, и превратиться из служителя человека в силу, направленную против него. Возникшее на основе усвоения Апокалипсиса предупреждение о конечной катастрофе, если люди не отрекутся от своих заблуждений: «Ум должен соблюдать меру познания, чтобы не погибнуть» (св. Каллист Катафигиат), получает в конце XX – начале XXI веков немало подтверждений. Достаточно вспомнить атомную бомбардировку американцами Хиросимы и Нагасаки, несравненно более разрушительные смертоносные возможности современного ракетно-ядерного оружия, возникшие благодаря необдуманному применению научных технологий глобальные проблемы, прежде всего экологическую, наконец, недавние эксперименты с адронным коллайдером близ Женевы, ставшие возможными вследствие забвения христианских ценностей, прежде всего таких, как воздержание и ответственность. Поэтому только совместными усилиями науки и религии все эти и многие другие проблемы, могут быть решены в интересах человека и человечества.

Четвертое. Наука, базирующаяся на принципах рационализма, за последние три столетия в своем развитии применила три типа рациональности. Первый из них, всесторонне развитый и примененный Галилеем, Ньютоном и другими классиками естествознания XVII–XVIII веков – классическая рациональность – истолковывал пространство и время как абсолютные и неизменные вместилища, в рамках которых движутся материальные тела и сам человек, сотворенные Всевышним, а физический мир предстает как объективный, независимый от человека. Второй тип рациональности – неклассическая рациональность, базирующаяся на квантовомеханическом дуализме теории относительности, трактует окружающий мир и человека в нем – наблюдателя – в понятиях дополнительности. Наконец, третий тип рациональности, возникший и развивающийся в конце XX – начале XXI веков – постнеклассическая рациональность – утверждает человекомерность мира. Человек, как и во времена Античной Греции, становится мерой всех вещей и событий в мире, который в сущности своей необратимы и протекают в режиме «стрелы времени» (термин, введенный в современную науку создателем синергетики, лауреатом Нобелевской премии, лидером Брюссельской школы исследования нестабильных систем, иностранным членом Российской и Белорусской академий наук Ильей Романовичем Пригожиным). Но ведь не в научной терминологии, а в форме библейской картины сотворения мира «стрела времени» впервые получила воплощение в первой книге Бытия, где предельно четко аргументировано положение о начале всех времен, о том, что «в начале было слово». Здесь же сформулирован вывод и о человекомерности мира, сотворенного Богом. Итак, основополагающие положения христианства и современной науки о мире и человеке в нем в своей содержательной наполненности фактически совпадают. Это делает плодотворный, взаимоуважительный, двусторонний диалог между ними не только желательным, но и необходимым. Вот почему сегодня так важен адекватный перевод онтологических и гносеологических, познавательных основоположений с языка науки на язык богословия, а с языка богословия на язык науки. С обеих сторон требуются благожелательная терпимость, готовность понять собеседника и оппонента, чтобы диалог между ними стал плодотворным. Именно в этом ключе реализуется действующая программа сотрудничества Национальной Академии наук и Белорусской Православной Церкви.

Литература

1. Нестерук, А. Логос и Космос. Богословие, наука и православное предание. – М., 2006.
2. La Documentation Catholique. – 1979. – № 1775.

ЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В ФОРМИРОВАНИИ И СОВЕРШЕНСТВОВАНИИ МЕТОДОЛОГИИ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ

В.В. Кудрявцев

Современное культурное пространство, обусловленное процессами глобализации, предполагает адекватное осознание личностью многовекторности, поливариантности религиозных представлений, установок и ценностей этого глобализированного мира. Беларусь, как и другие постсоветские государства находится в состоянии переходного периода от постсоциалистического к демократическому обществу. Демократизация Беларуси наткнулась как на цивилизационные противоречия между протестантскими (западными) и православно-католическим моделями жизнеустройства (а точнее между индивидуализмом и общинной формой) так и на неактуализированность демократических моделей жизнеустройства. Кроме того, стремление молодого белорусского государства интегрироваться в общеевропейское культурное пространство требует от граждан Республики Беларусь и соответствующего отношения к многоконфессиональному миру, которое и определяется мировоззрением личности. Религиоведение помогает более полно реконструировать историю культуры, картину жизни, страницы истории и установить тот факт, что религиоведение направлено на решение мировоззренческих, смысло-жизненных проблем и включает различные способы осмысления и объяснения религиозного феномена [3, с. 6–7].

Кроме этого, необходимо вернуться к прописным истинам и в первую очередь к рассмотрению религии как социокультурного феномена. Если же это признается, то с необходимостью следует выявлять роль и место религии в культуре, а это, в свою очередь, предполагает всестороннее изучение религии и ее взаимосвязи с различными сторонами данной культуры. А это требует создания соответствующих кафедр и исследовательских центров и лабораторий религиоведения, а также соответственного финансирования.

Поэтому задача формирования мировоззрения у населения достаточно актуальна. Это вдвойне актуально сегодня, когда в стране началось так называемое «религиозное возрождение», следствием чего является повышенный интерес к религии. Без объективных научных знаний о религии, без понимания этого феномена и его роли в обществе, в формировании духовного мира человека, во взаимоотношениях людей население страны не сможет осуществлять свой свободный выбор.

В качестве научной дисциплины религиоведение выполняет, прежде всего, общекультурную функцию, поскольку вооружает человека знаниями о становлении, развитии и функционировании религий, ее взаимосвязи и взаимовлияние на культуру в целом и отдельные элементы в частности. Философское знание в совокупности с религиоведческим составляют едва ли не центральное звено той части реальности, которую называют духовной деятельностью человека и без понятия о которой вряд ли мыслим современный культурный человек. Более того, религиоведение является фундаментом всего процесса научного изучения религии, позволяющее раскрыть сущностные, смысловые характеристики религии, которая во многом определила и определяет облик культуры. Закрепляя за религиоведением выявления смыслов религии в целом и отдельных ее феноменов и транслирование этого знания в культуру, требует разрешения ряда вопросов методологического характера. А именно, выяснению места данной научной дисциплины в системе научного гуманитарного знания. Но более адекватное представление и знания о религии может дать только наука о религии – религиоведение, которое и вносит свой вклад в формирование устойчивых знаний и навыков о религиозных системах, тем самым непосредственно участвует в процессе формирования мировоззрения, раскрывая природу религии как социокультурного явления во всей ее сложности и противоречивости, показывая личностно-значимые компоненты религии, что оказывает помощь при осуществлении индивидуального мировоззренческого выбора. События последнего времени в странах Западной Европы показали, что эти межкультурные, межэтнические контакты не исключают и конфликтов, возникающих на разной почве, в том числе и на религиозной. Вот почему столь важным является воспитание религиозной толерантности, особенно в современном белорусском обществе – многокон-

фессиональном государстве. Не случайно в преамбуле Закона Республики Беларусь 31 октября 2002 г. № 137–3 «О свободе совести и религиозных организациях» указывается на «равенства религий перед законом; признания определяющей роли Православной церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа; духовной, культурной и исторической роли Католической церкви на территории Беларуси; неотделимости от общей истории народа Беларуси Евангелическо-лютеранской церкви, иудаизма и ислама;» [1, с. 121].

В этой связи необходимость совершенствовать исследования религиоведческой проблематики в обществе, роль полученных знаний значительно возрастает и способствует формированию мировоззрения у разных слоев общества. Само же развитие религиоведения характеризуется, во-первых, плюрализмом методологических подходов к изучению религии и, во-вторых, стремлением к созданию интегральной методологии религиоведческих исследований. Первая тенденция нашла свое логическое воплощение во множественности разделов самого религиоведения: философия религии, психология религии, социология религии, герменевтика религии, феноменология религии, история религии, география религии, экология религии, имеющими свои методы и методики исследования.

Есть необходимо четко и ясно еще раз напомнить, что религиоведение является самостоятельной философской дисциплиной, позволяющей выявлять сущностные и смысловые характеристики религии и ее отдельных феноменов. При этом *философия выполняет общеметодологическую функцию, являясь общей теорией на основе которой религиоведение вырабатывает свои методы и принципы рассмотрения религии*. Ядром религиоведения как раз и является философия религии как один из структурных компонентов, направленная на выявлении сути, смысла религии. Само же религиоведение, в свою очередь, является методологией для других областей гуманитарного знания, в которых рассматривается религия и ее взаимосвязь с культурой.

Таким образом, религиоведение является комплексной философской дисциплиной, призванная на основе общей методологии (философии) обеспечить знания и навыки в области понимания религии и обеспечить другие отрасли гуманитарного цикла методами и принципами рассмотрения религии как социокультурного феномена. Изменение акцентов в объекте исследований, а именно переход от исторического анализа к изучению современности приводит к напряженному поиску философской парадигмы, способной объединить усилия представителей разных подходов к изучению религии и дать некую перспективу религиоведческим исследованиям. В отечественной литературе (как и на всем постсоветском пространстве) достаточно полно и всесторонне освящен вопрос марксистской методологии в изучении религии, подробно описаны методологические принципы истории, социологии, психологии, антропологии религии, но общие подходы и принципы рассмотрения религии западно-европейских и американских исследователей практически не освящены или точнее есть некоторая фрагментарность его изложения [2, с. 7]. Развитие религиоведения в нашей стране в конце XX в. убедительно свидетельствует об актуальности методологической проблематики, необходимости разработки новых подходов к изучению религии и решения задач, во многом схожих с теми задачами, которые решаются мировым религиоведческим сообществом. Философия как методология научного познания должна помочь религиоведам плюрализм подходов и методологий дополнить поисками более или менее универсальных методологических принципов исследования религии. В рамках религиоведения необходимо уделить большее внимание методологическим основам этой науки, усилив акцент на принципах компаративизма, эмпирической достоверности, теоретической обоснованности, объективности, толерантности, политической неангажированности и подлинной научности. А это в свою очередь ведет к повышенному вниманию к уточнению религиоведческой терминологии и упорядочению многочисленных определений религии, а это возможно только в рамках философии и ее методологии.

Литература

1. Вопросы свободы совести и религиозных организаций в Республике Беларусь: Сборник документов и материалов / Авт.-сост. М.В. Цвилик; под ред. В.И. Новицкого. – Минск, 2005.
2. Красников, А.Н. Методологические проблемы религиоведения. – М., 2007.
3. Ленсу, М.Я. Методологические основания курса религиоведения. Религиоведение. – 3-е изд. – Минск, 2008.

К ЕДИНОМУ НАУЧНО-ФИЛОСОФСКОМУ ПОНЯТИЮ РЕЛИГИИ

П.Ф. Дик

Для ответа на вопрос о сущности религии в современной ситуации глобального социокультурного перехода необходимо общее для сторон стремление к творческому синтезу культурных традиций социогуманитарного знания. Для единого подхода безусловной ценностью остается традиция конфессиональных поисков постижения абсолютной истины. Однако, конфессиональный поиск сущности религии за пределами конфессиональной версии, безусловно, превращается в одну из многих возможных версий. Факт поликонфессиональности религии предполагает признание правомерности светского научно-философского поиска сущности религии. Отечественное философское наследие в единстве с достижениями герменевтики, диалектико-материалистической философии, «понимающей» социологии, феноменологии, экзистенциализма позволяет адекватно понимать процессы в культуре, духовной жизни народов на постсоветском пространстве.

Сущностную специфику религии, на наш взгляд, следует искать на границе предела и запредельности, возможного и невозможного в основаниях культуры. Множественность перерастания наличного бытия предполагает в качестве основы исходное превращение, превращение как таковое, обеспечивающее производные превращения.

Исходное превращение, выступающее превращением-взаимопереходом запредельности и предела, языком религии – «обличение вещей невидимых» – преобразуется в первичную реальность, единственно подлинную для религии. Религия означает парадоксальное сочетание откровенного с сокровенным, замечает Н. Бердяев. Идея владения религиозными организациями сокровенным способом общения с абсолютной Истиной, гарантирующим основу жизни и сверхжизнь, является основополагающей в религии. П. Флоренский представляет ее в определении религии: «...Если онтологически религия есть жизнь нас в Боге и Бога в нас, то феноменалистическая религия есть система таких действий и переживаний, которые обеспечивают душе спасение» [1, с. 818]. Термин «религия» обычно трактуется как связь, общение человека с Богом. Двусторонний характер связи выражается, в частности, в понятиях Богочеловека и Человекобога, в том числе у Н. Бердяева.

Уникальное значение для отечественной традиции и перспективы философского осмысления духовной культуры имеет следующее суждение М. Вебера. «Каждый, кто когда-либо работал с применением марксистских понятий, хорошо знает, как высоко неповторимое *эвристическое* значение этих идеальных типов, если пользоваться ими для *сравнения* с действительностью, но в равной мере знает и то, насколько они могут быть опасны, если рассматривать их как эмпирически значимые или даже реальные (то есть по существу метафизические) "действующие *силы*", "тенденции" и т.д.» [2, с. 404]. В этом контексте известный тезис К. Маркса о религии как превратном мировоззрении превратного мира правомерно понимать в качестве специфической для религии претензии на владение исходным превращением-творчеством.

Итак, сущность религии, или религиозное преобразование, есть уверенная претензия на монопольное владение гарантированным способом реального перехода между пределом мира человека и запредельностью. Отсюда вытекает возможность определения феномена святого, святости и священства в религии. Сущность святого состоит в предельном для религиозно верящего человека ощущении объективной достоверности непосредственной связи-превращения

с запредельной основой бытия превращения [3, с. 393–394].

В культуре, в том числе и в религии, всегда ценятся возвышающий человека запредельный идеал и достойные идеала средства перерастания личностью своего уровня, своих пределов на пути к Человеку-личности.

Религия, согласно Гегелю, определяет нравственно-государственную составляющую этноса и всемирную историю. Религия исторична, она является типами конфессий (вероисповеданий), в которых происходит саморазвитие истинного содержания. Типы конфессий рождаются в конкретных этнических культурах. «Каждый человек появляется на свет среди своего народа и принадлежит его духу. Этот дух есть субстанциальное вообще и как бы тождественное от природы: он есть *абсолютная основа веры*» [4, с. 381].

В становящейся нации народная религия столь же национальна, как язык, замечает С. Булгаков. Он убежден, что вероисповедания в некоторой степени соответствуют национальным характерам. «Мы отнюдь не превращаем этим религию в атрибут народности, скорее, наоборот, народность становится здесь атрибутом религии, точнее, той индивидуальной формой, в которой воспринимается вселенская истина, ее приемником» [5, с. 342]. Для религиозного мировоззрения, отмечает русский философ, это высшая ценность в природе национальности.

Полагаем, что Гегелю и С. Булгакову удалось выявить духовную основу феномена этноконфессионального. Верящий Человек участием в деятельности религиозной общины превращается и преобразуется в Человека верующего конкретной версии этнорелигиозной традиции, что подтверждается нашими исследованиями [6].

Здесь, по нашему мнению, возможно максимальное приближение к пониманию сущностной специфики современной религии как этноконфессиональной формы культуры.

На этой основе можно продуктивно объяснять феномены и проблемы современной религии. Например, с позиций внеконфессионального светского поиска сущности религии как формы культуры у религиозных традиций политеизма и монотеизма одна мировоззренческая основа. Она выражается вариантами единого религиозно-философского осмысления Источника неисчерпаемой множественности превращения-творчества. Представляется, что преодоление однозначности стереотипа восприятия с последующим принятием идеи в состав нашей духовности позволит расширить единую основу взаимодействия конфессий, мировоззрений, культур Евразии – традиционных и новых – без ущерба для сохранения их специфики, развития, самодостаточности и традиции. Пусть опыт предков, которые достигли согласия между монотеизмом и политеизмом в евразийском регионе, поможет нашей современности.

Еще одну деликатную проблему бытия религии можно корректно интерпретировать в нашей концепции. В истории культуры и современности есть немало неприглядных фактов деятельности религиозных людей, в том числе лидеров религиозных организаций, а также межконфессиональных и этноконфессиональных конфликтов. Представляется, что факты негативной и позитивной деятельности религиозных людей, этноконфессиональных организаций следует рассматривать в пределах распространенного общекультурного феномена – значительного различия между сформулированными идеалами и их реализацией людьми, социокультурными группами в своей повседневной жизнедеятельности. Во-первых, негативные факты и результаты сопровождают любой вид деятельности человека. Во-вторых, в культуре особую ценность имеет стратегия на осознанную ответственность за деятельность, сводящая к минимуму возможность негативных следствий активности.

Религия претендует на самоутверждение в вечности, замечает А. Лосев. Сущностная специфика религии как формы культуры и опыт некорректного соперничества, а также сложного бытия всех конфессий в секуляризирующемся обществе обязывают священнослужителей быть предельно ответственными в своей жизнедеятельности, следовать высоким требованиям профессиональной этики. Надеемся, что благодаря конструктивному аспекту потенциала религии и, соответственно, возможному межконфессиональному, мировоззренческому сотрудничеству планетарная полиэтническая культура обретет надежду на дополнительную гарантию стабильного и устойчивого развития.

Литература

1. Флоренский, П.А. Столп и утверждение истины. – М., 1990. – Т.1.
2. Вебер, М. Избранные произведения. – М., 1990.
3. Дик, П.Ф. Методологические основания социологического исследования этноконфессиональной религиозности // Диалог государства и религиозных объединений в пространстве современной культуры: Сб. ст. Междунар. науч.-практ. конф., г. Волгоград, 20–23 окт. 2009 г. – Волгоград, 2009.
4. Гегель, Г.В.Ф. Философия религии: в 2-х томах. – М., 1975. – Т. 1.
5. Булгаков, С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов: в 2 т. – СПб., 1997. – Т. 2.
6. Дик, П.Ф. Особенности религиозности протестантов немецкой национальности и пути ее преодоления (на материалах Казахстана): автореферат дис... канд. филос. наук. – Л., 1988.

СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ РЕЛИГИИ: РЕЛИГИЯ В ЗЕРКАЛЕ ПОСТМОДЕРНА

М.А. Можейко

Культура постмодерна – культура торжества аксиологической толерантности, ибо программно основана на отказе от признания какой бы то ни было семантической или ценностной системы (научной теории, философского метода, политической идеологии, религиозного верования и т.п.) в качестве приоритетной. Это касается практически всех сфер современной культуры, не позволяя последней центрироваться вокруг какой-нибудь одной мифологемы, которая смогла бы выступить интерпретационной матрицей для всего содержания культурного целого. Такую мифологему Ж.-Ф. Лиотар называет «большим рассказом» или «метанаррацией», а современную эпоху – эпохой «заката метанарраций» [5].

Таким образом, идея «заката больших нарративов» выступает парадигмальное основоположение постмодернистской философии, заключающимся в отказе от фиксации приоритетных форм описания и объяснения – наряду с параллельным конституированием идеала организации знания в качестве вариабельного.

Идея «заката метанарраций» сформулирована Ж.-Ф. Лиотаром (в фундаментальной для обоснования культурной программы постмодернизма работе «Постмодернистское состояние: доклад о знании») на основе идей Ю. Хабермаса и М. Фуко о легитимации как механизме придания знанию статуса ортодоксии. По определению Ж.-Ф. Лиотара, «легитимация есть процесс, посредством которого законодатель наделяется правом оглашать данный закон в качестве нормы». На основании «дискурса легитимации» в той или иной конкретной традиции и оформляются, по Ж.-Ф. Лиотару, «большие нарративы» (или «великие повествования»), задающие своего рода семантическую рамку любых нарративных практик в контексте культуры [5].

Ф. Джеймисон в аналогичном контексте говорит о «доминантном повествовании» или «доминантном коде» (как «эпистемологических категориях»), которые функционируют в соответствующей традиции как имплицитная и неререфлексируемая система координат, внутри которой «коллективное сознание» в рамках данного кода моделирует «в социально символических актах» не что иное, как «культурно опосредованные артефакты» [2].

Ж.-Ф. Лиотар определяет до-постмодернистскую культуру как культуру «больших нарративов», выступающих в качестве определенных социокультурных доминант, своего рода властных установок, задающих легитимацию того или иного (но обязательно одного) типа рациональности и языка. К «метанаррациям» Ж.-Ф. Лиотар относит новоевропейские идеи эмансипации и социального прогресса, гегелевскую диалектику духа, просветительскую трактовку знания как инструмента разрешения любых проблем и т.п. [5].

В противоположность этому, культура эпохи постмодерна программно ориентирована на семантическую «открытость существования» (Ж. Батай [1]), реализуемую посредством «поиска нестабильностей» (Ж.-Ф. Лиотар [5]), «ликвидацией принципа идентичности» (П. Кlossовски [3]), парадигмальным отсутствием стабильности (Весьма близкие с семантической точки зрения процессы происходят и в современном естествознании, что находит свое наглядное выражение в тех деформациях, которые претерпевает понятия «стабильная система» в теории катастроф

Рене Тома и синергетике [10]).

В этом отношении эпоха постмодерна – в его рефлексивной самооценке – это эпоха «заката метанарраций», крушения интерпретационных матриц, претендующих на какой бы то ни было приоритетный статус (то есть воспринимаемых культурной средой в качестве единственно приемлемых, предпочтительных или так называемых «правильных»). В культуре постмодерна ни одна интерпретационная матрица не может стать принципом интегральной организации культуры и социальной жизни или эпистемической ценностью, центрирующей дискурсивную среду.

Специфику постмодернистской культуры – с точки зрения характерного для нее способа организации знания – Ж.-Ф. Лиотар усматривает в том, что в ее контексте «большие повествования утратили свою убедительность, независимо от используемых способов унификации» [5].

Собственно, сам постмодерн может быть определен как своего рода «недоверие к метаповествованиям» (Ж.-Ф. Лиотар [5]). Дискурс легитимации сменяется дискурсивным плюрализмом; санкционированный культурной традицией (то есть репрезентированный в принятом стиле мышления) тип рациональности – вариабельностью рациональностей, фундирующей языковые игры как альтернативу языку. «Великие повествования» распадаются на мозаику локальных историй, в плюрализме которых каждая – не более, чем одна из многих, и ни одна из них не претендует не только на приоритетность, но даже на предпочтительность.

Практически девальвированной оказывается любая (не только онтологически фундированная, но даже сугубо конвенциальная) универсальность: как пишет Ж.-Ф. Лиотар, «консенсус стал устаревшей и подозрительной ценностью» [5].

В условиях тотально семиотизированной и тотально хаотизированной культуры такая установка оценивается постмодернизмом как естественная: уже на заре постмодерна Ж. Батай отмечает, что «затерявшись в ночи среди болтунов..., нельзя не ненавидеть видимости света, идущей от болтовни» [1].

Если модернизм, «в значительной степени обосновывался авторитетом метаповествований», намереваясь с их помощью обрести утешение перед лицом разверзшегося «хаоса нигилизма» (Т. Д'ан [6]), то постмодерн в своей стратегической вариабельности, программной нестабильности и фундаментальной иронии основан на отказе от самообмана, от ложного постулирования возможности выразить в конечности индивидуальности усилия семантическую бесконечность сущности бытия, ибо «не хочет утешаться консенсусом», но открыто и честно «ищет новые способы изображения..., чтобы с еще большей остротой передать ощущение того, чего нельзя представить» (Ж.-Ф. Лиотар [5]), однако различные оттенки чего можно высказать и означить в множасьихся нарративах.

Отвергая «все метаповествования, все системы объяснения мира», постмодернизм заменяет их плюрализмом «фрагментарного опыта» (И. Хассан [8]). Идеалом культурного творчества, стиля мышления и стиля жизни становится в постмодерне коллаж как условие возможности плюрального означивания бытия. Коллаж превращается в постмодернизме из частного приема художественной техники (типа «мерцизма» К. Швиттерса в рамках дадаизма) в универсальный принцип построения культуры. Сосуществование в едином пространстве не только семантически несоединимых и аксиологически взаимоисключающих друг друга сколов различных культурных традиций порождает – в качестве своего рода аннигиляционного эффекта – «невозможность единого зеркала мира», не допускающую, по мнению К. Лемерта, конституирования такой картины социальности, которая могла бы претендовать на статус новой «метанаррации» [9].

Постмодерн осуществляет радикальный отказ от самой идеи конституирования традиции: ни одна из возможных форм рациональности, ни одна языковая игра, ни один нарратив не является претензией на основоположение приоритетной (в перспективе – нормативной и, наконец, единственно легитимной) «метанаррацией». В качестве единственной традиции, конституируемой постмодерном, может быть зафиксирована, по мысли Э. Джеллнера, «традиция отказа от традиции» [7].

В этой ситуации универсальным принципом построения культуры постмодерна оказыва-

ется принцип плюрализма: так, в частности, если модернизм характеризовался евроцентристскими интенциями, то постмодернизм задает ориентацию на культурный полицентризм во всех его проявлениях: «по радио слушают реггей, в кино смотрят вестерн, на ланч идут в McDonald's, на обед – в ресторан с местной кухней, употребляют парижские духи в Токио и носят одежду в стиле ретро в Гонконге» (Ж.-Ф. Лиотар [5]).

Апплицируясь на различные предметные области, концепция «заката метанарраций», получает широкое распространение и содержательное развитие. При этом, специфицируясь в тех или иных предметных областях, данная концепция обретает новые – подчас неожиданные – черты. Так, применительно к сфере религиозной веры концепция «заката метанарраций» получает аксиологически иную – весьма далекую от идеи эклектизма – аранжировку в трудах швейцарского теолога-модерниста Х. Кюнга.

Анализируя плюрализм взглядов христианских богословов (в частности, рассматривая на примере концепции К. Барта расхождения между католической и протестантской теологическими системами), Х. Кюнг делает акцент не на фиксации различий (изначально полагая, что принятие искупительной жертвы Христа задает максимально возможную фундаментальность единства всех христианских церквей), но на поиске общности, – центральным вопросом для него становится вопрос: «не стали ли мы, спустя 400 лет ближе друг другу на уровне богословия?» [4].

В зрелый период своего творчества рамки постановки этого вопроса расширяются: главным для Х. Кюнга становится обоснование возможности веры, а именно – выбора в пользу веры в условиях современного культурного плюрализма.

Создавая теоретическую модель исторической эволюции христианства, Х. Кюнг полагает, что его история христианства (как и история любой другой религии) может быть представлена как последовательная смена друг другом различных парадигм вероисповедания в рамках одного Символа веры, которые ставятся им в соответствие с феноменом «метанаррации»: от «иудео-христианской парадигмы раннего христианства» – до «просветительско-модернистской парадигмы либерального протестантизма».

Современность в этом плане выступает для Х. Кюнга эпохой «заката метанарраций»: по его словам, современная культура осуществляет во всех областях поворот от моноцентризма к полицентризму, – возникающий «полицентристский мир» демонстрирует «радикальный плюрализм» как в концептуальной, так и в аксиологической областях, что в контексте развития веры означает, что «пришел конец гомогенной конфессиональной среде» [4].

С точки зрения Х. Кюнга, это не только предполагает возможность разрешения экуменистической проблемы внутри христианства, но и снятие межрелигиозных коллизий на основе «максимальной открытости по отношению к другим религиозным традициям» [4].

Полагая предметом своего исследовательского интереса феномен «богословия для третьего тысячелетия», Х. Кюнг оценивает современность как максимально благоприятную культурную среду для того, чтобы индивид мог сделать выбор в пользу веры, и – более того – чтобы выбор этот был рациональным. Феномен «заката метанарраций», по оценке Х. Кюнга, не только дает религии возможность преодолеть узко-догматические межконфессиональные противоречия (за радикализм своих взглядов мыслитель едва не был лишен сана католического священника), но и, что значительно более важно, «означает... новый шанс для религии» [4] в смысле нахождения ею адекватного места в культурном плюрализме мировоззренческих парадигм.

Именно в современной культуре с ее идеалом толерантности и отказом от непримиримости в выражении своих воззрений созревают условия для диалога различных мировоззрений. Именно в подобном контексте возможна вся глубина содержания описанной М. Бубером школьной сцены: он и его соученик-христианин, горячо заспорив о том, в чьей вере более глубоко понимается сущность Бога, вскочили и бросились друг на друга, но поглядев друг другу в глаза, обнялись, сказав в один голос: «Забыто!».

Литература

1. Батай, Ж. Из «Внутреннего опыта» // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб., 1994. – С. 223–243.
2. Джеймисон, Ф. Постмодернизм, или Логика культуры позднего капитализма // Философия эпохи постмодерна. – Минск, 1996. – С. 118–137.
3. Клоссовски, П. Симулякры Жоржа Батая // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб., 1994. – С. 79–89.
4. Кюннг, Г. Религия на переломе времен // Arbor Mundi / Мировое древо. Международный журнал по теории и истории мировой культуры. – 1992. – Вып. II. – С. 63–76.
5. Лиотар, Ж.-Ф. Постмодернистское состояние: доклад о знании // Философия эпохи постмодерна. – Минск, 1996. – С. 140–158.
6. D'haen, T. Postmodernism in American Fiction & Art // Approaching Postmodernism: Papers press. at a Workshop on Postmodernism, 21–23 Sept. 1984. – Amsterdam – Philadelphia, 1986. – P. 211–231.
7. Gellner, E. Postmodernism, Reason & Religion. – L., 1992.
8. Hassan, I. Paracriticism: Seven speculations of the times. – N.Y., 1975.
9. Lemert, C. Postmodernism is not What You Think. – L. – Oxford, 1997.
10. Thom, R. Stabilite structurelle et morphogénèse. – P., 1972.

СВОБОДА СОВЕСТИ, ОБРАЗОВАНИЕ И РЕЛИГИЯ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

В.В. Старостенко

В последние годы в Республике Беларусь заметно активизировалась общественная дискуссия о месте и роли религиозных ценностей в системе образования. Несомненно, что знания о религии являются неотъемлемым компонентом общей и профессиональной культуры специалиста, образованности современного человека. Но существуют они в разных формах – светской, религиозной, атеистической. Наиболее актуален вопрос о форме преподавания знаний о религии в учреждениях государственной системы образования, где наблюдается процесс реставрации клерикализма. Взаимоотношения образования и религии в Республике Беларусь имеют правовую основу, представленную законами «О свободе совести и религиозных организациях» (далее – Закон 2002 г.), «Об образовании» и «О правах ребенка» [1] [2].

Реализуя конституционный принцип свободы совести о праве каждого «самостоятельно определять свое отношение к религии» (ст. 31), законодательство Республики Беларусь закрепляет светскость государственного образования. Статья 9 Закона «О свободе совести и религиозных организациях» устанавливает, что «национальная система образования в Республике Беларусь носит светский характер и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии». Подтверждается право граждан на равные возможности доступа к национальной системе образования независимо от их отношения к религии. При этом в учреждениях образования не допускаются создание религиозных организаций, их анонимная или иная противоречащая законодательству деятельность. Идея «светского характера образования» заложена также в Законе «Об образовании». На необходимость соблюдения принципа светскости образования неоднократно указывалось в инструктивных документах Министерства образования.

Каким должно быть образование, чтобы соответствовать принципу светскости? Само понятие «светский» определяется в современном языкознании как «не церковный, мирской, гражданский» и противопоставляется «относящемуся к религии, к церкви» или «церковному, относящемуся к духовенству» (Толковый словарь русского литературного языка С.И. Ожегова; Толковый словарь русского языка Д.Н. Ушакова). К терминологическому ряду понятия «светское образование» нами относятся такие определения, как «ознакомление с религиозными традициями», «изучение религии», «религиоведческое образование» и т.п., к формам выражения несветского образования – «обучение религии», «религиозное образование», «теологическое (богословское) образование», «атеистическое образование» и т.п.

Чтобы удовлетворять требованиям национального белорусского законодательства о гос-

ударственном образовании как светском, не преследующем цели формирования того или иного отношения к религии, оно, на наш взгляд, должно соответствовать определенным критериям:

– процесс обучения и воспитания носит в отношении религии мировоззренчески нейтральный и безоценочный характер, не отдает предпочтение какой-либо атеистической или религиозной идеологии;

– государственные учреждения образования не осуществляют обучения учащихся и студентов религии;

– образовательный процесс не ориентирован на приобщение молодежи к какому-либо религиозному вероучению или атеистической идеологии, вовлечение ее в религиозные или атеистические организации;

– религиозные объединения, их органы, учреждения или представители не руководят и не вмешиваются в деятельность государственных образовательных учреждений и органов управления образованием, в содержание и организацию учебного процесса, не осуществляют цензуры программ, учебной и учебно-методической литературы;

– в учебных заведениях не осуществляется религиозная или атеистическая пропаганда, не размещаются религиозная символика и предметы культа, не проводятся мероприятия религиозного и миссионерского характера, богослужения, религиозные обряды, ритуалы и церемонии;

– образовательная деятельность не направлена на профессиональную подготовку священнослужителей, теологов и церковного персонала.

Таким образом, светское образование может быть определено как образование, которое не предполагает обучение какой-либо религии или атеистической идеологии, не направлено на катехизацию, «воцерковление» или другие формы вовлечения учащихся в религиозные организации, подготовку богословских кадров и служителей культа, не включает в себя культовые практики и исключает вмешательство религиозных организаций в деятельность государственных образовательных учреждений и содержание учебного процесса.

Светское образование не должно иметь ни атеистического, ни религиозного идейного содержания. Вместе с тем светский характер государственного образования не исключает возможности и даже необходимости ознакомления учащихся и студентов с многообразием феноменов религии и свободомыслия, их ролью в истории и культуре человечества. Несомненное значение имеет знание религиозных традиций как части социокультурного опыта своего народа, прав и свобод граждан применительно к области религиозной жизни.

Адекватной светской формой преподавания знаний о религии в государственных высших учебных заведениях является религиоведение. Данный учебный курс предусматривает приобретение студентами научных, не ангажированных религиозным либо атеистическим мировоззрением, объективных и беспристрастных знаний по теории и истории религии, свободомыслия и свободы совести, в том числе применительно к прошлому и настоящему Беларуси. Религиоведческие курсы с учетом возрастных особенностей обучаемых могут преподаваться и в учреждениях других уровней национальной системы образования – в форме «Основ религиоведения», «Истории религии» и т.п. В средней школе оптимальными видятся факультативные курсы по данным предметам.

Объективные религиоведческие знания имеют не только познавательное и общекультурное, но и практическое социальное значение, поскольку способствуют межкультурному диалогу, упрочению толерантности, выступают препятствием для развития религиозного фанатизма и обскурантизма.

Светскость государственного образования не исключает сотрудничества с религиозными организациями. В частности, их органы или представители могут привлекаться в качестве консультантов при разработке программ, учебной и учебно-методической литературы. Законодательство Беларуси допускает возможность взаимодействия учреждений образования с зарегистрированными религиозными организациями «в вопросах воспитательной деятельности» и «во внеучебное время». Основанием для этого служат письменные заявления родителей или лиц, их заменяющих (самих совершеннолетних обучающихся) (ст. 9.4 Закона 2002 г.), что обусловлено

определяющим правом родителей в воспитании своих детей (ст. 5 Закона 2002 г., ст. 10.2 Закона «О правах ребенка»).

Одновременно с утверждением светского характера государственного образования законодательство Республики Беларусь определяет широкие возможности получения религиозного образования в конфессиональных учреждениях. Религиозные организации вправе создавать учебные группы и воскресные школы, духовные учебные заведения для профессиональной подготовки священнослужителей, теологов и церковного персонала (ст. 9.5, ст. 28 Закона 2002 г.).

Религиозное образование можно определить как образование на основе определенного религиозного вероучения с целью обучения какой-либо религии и культовой практики, направленное на привлечение обучаемых в религиозные организации, подготовку служителей культа и богословских кадров, осуществляемое под управлением или контролем религиозных организаций, допускающее совершение богослужений, религиозных обрядов, ритуалов и церемоний. Создание учреждений религиозного образования и непосредственное управление ими, определение содержания образовательных программ, методик и технологий преподавания находится в юрисдикции соответствующих религиозных объединений.

Таким образом, реализация правовых норм, устанавливающих светский характер государственной системы образования в Республике Беларусь, подразумевает разведение понятий и практики религиозного и светского (теологического) образования. Первое подразумевает преподавание мировоззренчески нейтральных знаний о религии, второе ориентировано на обучение религии и соответствующую социализацию. Естественным условием соблюдения конституционного принципа свободы совести выступает взаимное невмешательство государства и религиозных организаций в компетенции сторон, в т.ч. сферы светского и теологического образования.

Литература

1. Закон Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях». – Минск, 2003.
2. Вопросы свободы совести и религиозных организаций в Республике Беларусь: Сборник документов и материалов / Авт.-сост. М.В. Цвилик; Под ред. В.И. Новицкого. – Минск, 2005.

ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ МЕХАНИЗМ РЕАЛИЗАЦИИ СВОБОДЫ СОВЕСТИ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

Л.Е. Земляков

Политико-правовой механизм – это осуществляемая государством правовая и организационная деятельность, реализуемая с помощью комплекса мер организационного, материально-технического, социально-политического и иного характера, направленных на создание условий для успешной реализации норм, содержащихся в Конституции Республики Беларусь.

Элементами механизма реализации свободы совести являются следующие: нормативная основа, регламентирующая общественные отношения в сфере свободы совести и способы реализации данной свободы в белорусском обществе и государстве. Эти группы элементов взаимодействуют друг с другом через промежуточные звенья: общественные отношения, юридические факты, правоприменительные акты, в том числе и охранительные; акты реализации прав и обязанностей. Данные звенья также можно рассматривать в качестве элементов механизма реализации свободы совести.

Элементы, составляющие нормативную основу, определяют статическое содержание изучаемого механизма, которое тесно связано с динамической стороной механизма реализации свободы совести. Данная сторона представлена стадиями реализации данной свободы: стадия создания политико-правовой основы для регламентации общественных отношений в сфере свободы совести, стадия индивидуализации и конкретизации прав и обязанностей в сфере свободы

совести, реализация прав и обязанностей в конкретных общественных отношениях в сфере свободы совести.

Основным условием функционирования политико-правового механизма являются гарантии, предоставленные государством, при этом особое значение здесь приобретают политико-правовые гарантии реализации свободы совести, которые представляют собой систему средств и способов защиты свободы совести.

Основными элементами данной системы являются такие гарантии, как равенство всех индивидов и их религиозных организаций перед законом независимо от их отношения к религии; отделение религиозных и атеистических организаций от государства; светский характер системы государственного образования; тайна исповеди и др.

Принципы политико-правового обеспечения свободы совести в Республике Беларусь можно классифицировать по двум основаниям: по характеру субъектов и по сфере общественных отношений, в которой реализуется данная свобода. По первому основанию дифференцированы принципы реализации свободы совести верующими индивидами и их религиозными организациями (принцип веротерпимости; принцип добросовестного прозелитизма и т.д.), а также принципы деятельности государства в сфере обеспечения свободы совести (принцип невмешательства государства во внутреннюю деятельность религиозных организаций, принцип взаимодействия государства с религиозными организациями и т.д.). По второму основанию классификации выделены принципы обеспечения свободы совести в сфере экономических отношений (например, принцип целевого использования собственности религиозных организаций), в сфере государственной службы (например, принцип недопущения использования должностных полномочий в интересах религиозных организаций), в сфере образования (например, принцип добровольности религиозного обучения детей), в сфере трудового права (например принцип конфиденциальности религиозной принадлежности работника); принципы обеспечения вероисповедных отношений в Вооруженных Силах Республики Беларусь (например, принцип частного порядка осуществления вероисповедных потребностей военнослужащими).

Общая оценка существующей тенденции реализации принципа свободы совести – отличие правоприменительной практики от того, что заявлено в Конституции Республики Беларусь и Законе Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях». Конституционное право граждан на свободу совести порой сводится к свободе вероисповедания, то есть широкое, объемное понятие подменяется узким одномерным; размываются такие конституционные принципы, как отделение религиозных организаций от государства, равенство религий и религиозных организаций перед законом; равенство прав верующих и неверующих; проявляется деформация основных идей и положений концепции светского государства. Вопрос о праве человека на свободу совести все чаще относится не к сфере частной жизни граждан, а к области публично-правовых отношений, общественно-политических интересов. Это ведет к политизации деятельности различных религиозных организаций, к подмене интересов верующего гражданина интересами конфессиональной бюрократии.

Некоторые несовершенства белорусского законодательства, динамично и не всегда предсказуемо складывающиеся государственно-конфессиональные отношения порождают ряд проблем в функционировании политико-правового механизма реализации свободы совести в современной Беларуси. Это, прежде всего, неурегулированное законодательством тесное взаимодействие государственных структур: органов власти, учреждений образования, армии, правоохранительных органов с традиционными для Беларуси конфессиями.

Одной из особенностей реализации свободы совести в современной Беларуси является сотрудничество Белорусской православной церкви (БПЦ) с государственными учреждениями образования. Отмечая позитивный аспект такого сотрудничества, следует отметить, что государство в должной мере не регулирует и не контролирует его. Основной причиной отсутствия эффективных форм контроля является недостаточно разработанная нормативно-правовая база в сфере организации религиозного обучения в государственных учреждениях образования. Нам представляется, что необходимы четкие процедуры и условия, установленные законодательством, для осуществления действенного контроля добровольности введения религиозных фа-

культативов, учета мнения детей и их родителей, а также гарантированность права обжаловать в суде незаконные действия администрации учреждения образования и религиозных организаций.

Важнейшим направлением государственно-конфессиональных отношений, порождающим многочисленные проблемы, является попытка священников различных конфессий взаимодействовать с такими важнейшими государственными структурами, как Вооруженные Силы Республики Беларусь и правоохранительные органы. На современном этапе развития Беларуси единая вера не может стать объединяющим началом в армии и правоохранительных органах, в качестве консолидирующего фактора необходимо использовать тщательно продуманную и грамотно организованную работу с кадрами силовых структур, построенную на воспитании патриотизма, но на исключительно светских принципах.

Проблемы реализации свободы совести в современной Беларуси тесно связаны с понятием религиозной безопасности, угрозу которой в наибольшей степени представляют: религиозный экстремизм и деятельность деструктивных религиозных организаций. Появление и распространение в Беларуси данных негативных явлений, представляющих серьезную опасность не только конституционному строю, но и всему мировому порядку стало возможным вследствие системного кризиса, возникшего при переходе к рыночной экономике. Смена духовно-нравственных ориентиров, переоценка традиционных ценностей стали благодатной почвой для увеличения числа деструктивных религиозных организаций.

К настоящему времени слабо проработана теоретическая и правовая основа для выработки взвешенных научно-обоснованных критериев оценки влияния деятельности религиозных организаций на безопасность государства и установления таких запретительных норм, которые не умаляли бы права и свободы человека и гражданина и не препятствовали реализации принципа свободы совести.

Существуют проблемы, еще требующие своего изучения. Прежде всего, они связаны с анализом современной религиозной ситуации и выявлением существующих тенденций и перспектив для дальнейшей реализации этого политико-правового принципа важного с точки зрения прав человека и государственно-конфессиональных отношений.

Литература

1. Конституция Республики Беларусь 1994 года (с изменениями и дополнениями). Принята на республиканском референдуме 24 ноября 1996 года. В редакции Решения республиканского референдума 17 октября 2004 года. – Минск, 2005.
2. О внесении изменений и дополнений в Закон Республики Беларусь «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях». Закон Республики Беларусь от 31 октября 2002 г. // Национальный реестр правовых актов Республики Беларусь. – 2002. – № 123.2/886.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В КОНТЕКСТЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ И ГОСУДАРСТВЕННОЙ ПОЛИТИКИ В БЕЛАРУСИ И ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТИ

Н.А. Кутузова

В иерархии религиозных потребностей первое место занимает обеспечение прав граждан в области свободы совести и вероисповедания. Государство является главным актором политической жизни, но не единственным субъектом, обеспечивающим права в области свободы совести и вероисповедания. Со своей стороны, религиозные организации выступают полноценными акторами гражданского общества в Беларуси: их количество в настоящее время превышает три тысячи. Значение их в структуре гражданского общества довольно велико, учитывая относительно высокий уровень (около 60%) религиозности белорусского общества.

Главная цель конфессиональной политики в Республике Беларусь – это содействие сохранению стабильной межконфессиональной ситуации без религиозной конфронтации, обеспе-

чение государственно-конфессионального и межконфессионального диалогов. Примером планового государственно-конфессионального взаимодействия является соглашение о сотрудничестве Белорусской православной церкви (БПЦ) и государства в политической, экономической и духовной и социальной сферах, подписанное в 2003 г. [1]. Аналогичное соглашение в настоящее время готовится с Римо-католической церковью; оно будет подписано на основе межгосударственного соглашения с Ватиканом.

В государственно-конфессиональных отношениях доминирует тенденция к осуществлению реального диалога: при Уполномоченном по делам религий и национальностей создан и эффективно действует Консультативный межконфессиональный совет. Указом Главы государства от 01.12.2005 г. все религиозные организации освобождены от обложения земельным налогом и налогом на недвижимость, а Указом от 26.03.2007 г. № 137 религиозные организации, строящие культовые здания, освобождены от уплаты земельного налога.

В последние годы в связи с возрастанием гражданской активности в стране отмечается и активизация религиозных организаций. По данным аналитического проекта «Индекс гражданского общества», волонтерская работа, которая является показателем развитости третьего сектора, является не слишком популярной в белорусском обществе, однако среди невысоких показателей сегментов гражданского общества выделяются 10% респондентов, которые занимаются волонтерством по инициативе и под руководством религиозных организаций [2].

Активизация третьего сектора (НГО и религиозных организаций) привела к разработке проекта «Дорожной карты» для продвижения Беларуси в рамках инициативы Восточное партнерство «Право на свободу религии и убеждений» в рамках тематической платформы «Демократия, права человека, надлежащее управление и стабильность» [3]. Модель «Дорожной карты» представляет собой программу совместной деятельности гражданского общества, в том числе религиозных организаций, и государства для обеспечения так называемых «религиозных свобод» (англоязычный термин, синоним прав в области свободы совести и вероисповедания). Данный документ имеет большое значение не только внутри страны, но и для ее международного имиджа, т.к. в основе критериев и индикаторов выполнения «дорожной карты» лежат международные стандарты обеспечения религиозных свобод. Важной особенностью подобных программ является их выполнение на основе партнерства государства и субъектов гражданского общества. Субъектами гражданского общества в данной методологической схеме признаются не только легализованные (зарегистрированные) организации, но и гражданские инициативы, экспертные сообщества.

Прецедент совместного проектирования «Дорожной карты» по международным стандартам сделал возможным новое для Беларуси явление – общественно-конфессиональные отношения и общественную политику как сферу полноценного партнерства государства и гражданского общества. В проекте была отмечена важность и необходимость конструктивного государственно-конфессионального диалога в целях активизации потенциала религиозных организаций и создания условий для реализации права на свободу религии и убеждений, созидания толерантных отношений. Исключительно важным признано приведение национального законодательства о свободе совести, религиозной деятельности и религиозных организациях в соответствии с международными стандартами.

В «Дорожной карте» была дана оценка состоянию свободы религии и убеждений в Беларуси в актуальный момент на основе экспертных оценок и докладов неправительственных организаций, в том числе международных, и были выделены следующие основные проблемы в сфере свободы религии и убеждений в Беларуси, которые по большому счету касаются проявлений религиозного фактора в системе социально-политических отношений:

1. Отсутствие эффективной системы партнерства между государством, большинством религиозных организаций, экспертными сообществами (правозащитными, научными), ответственностью в широком смысле. В результате государственная конфессиональная политика является непрозрачной для акторов гражданского общества, отсутствуют механизмы ее корректировки ими.

2. Общественные комиссии по контролю за соблюдением прав граждан в области свобо-

ды совести и вероисповедания, созданные при государственных и местных органах власти, работают недостаточно эффективно. Отсутствует законодательная база функционирования этих комиссий, экспертных советов и прочих структур гражданского общества, способных выступать партнерами государства в проведении конфессиональной политики, а также оказывать влияние на корректировку конфессиональной политики в целях демократии.

3. Недостаток правовой грамотности граждан (как верующих, так и неверующих), в особенности педагогов в учреждениях образования; невостребованность информации о международных стандартах обеспечения свободы совести и религии; полное отсутствие данной информации в образовательном и воспитательном пространстве; отсутствие квалифицированных специалистов (юристов, педагогов, психологов), имеющих опыт работы в обеспечении прав на свободу совести и вероисповедания, особенно в регионах Беларуси.

Одной из важнейших задач государственно-общественной-конфессиональной политики должно стать воспитание навыков толерантного поведения. Воспитание терпимости (толерантности) и недискриминации должно происходить в различных сферах, включая семью, общество, религиозные общины, политические партии и масс-медиа. Обучение в школе в особенности подходит для убеждения в том, что ценности, поддерживающие права человека, углубляют и укрепляют культуру веротерпимости и прав человека. В этих целях проект «Дорожной карты» предполагает:

- создание и внедрение в системе образования, повышения квалификации, подготовки и переподготовки работников государственных, правоохранительных, судебных органов учебных курсов, посвященных свободе религии и убеждений в контексте прав человека;

- внедрение в систему учебно-воспитательной работы европейского опыта преподавания религиоведения (теологии) в государственных школах на основе «Толедских принципов» ОБСЕ (2007 г.), подчиненных идее *недискриминации* по религиозному признаку и полному соблюдению прав в области свободы совести и вероисповедания;

- продвижение идей толерантности: публикации и программы в СМИ с привлечением представителей различных конфессий, создание и распространение соответствующих учебных и просветительских материалов в учреждениях образования, государственных органах.

Таким образом, в настоящее время происходит изменение привычных трендов «государственно-конфессиональные отношения» и «межконфессиональные отношения», их преобразование в многосторонние общественные-государственные-конфессиональные отношения. Особенности нового тренда являются: а) политика партнерства и максимально полной координации и взаимодействия всех субъектов; б) имплементация в национальное законодательство и правоприменительную практику международных стандартов обеспечения свободы совести и вероисповедания; в) тесное взаимодействие и корреляция национальных процессов проявлений религиозного фактора с консолидационными европейскими, вовлечение религиозного фактора в правовые рамки; г) формирование навыков толерантного поведения, что особенно важно в гетерогенном этноконфессиональном пространстве.

Религиозный фактор в современной культуре не только не теряет своего влияния в современной социально-политической жизни, но еще более его упрочивает путем актуализации новых социальных проектов. Современный перечень социальных моделей конфессиональных организаций представляет собой своеобразную «линейку» от крайних форм социального традиционализма (старобрядцы) до самых современных проектов протестантских организаций (молодежная активность, популяризация здорового образа жизни и пр.). Вопреки утверждениям об отмирании религиозности по мере технологического развития общества, современные религиозные организации демонстрируют новые формы социальной активности, активно лоббируют свои интересы в сфере политики. Это реалии, которые необходимо учитывать при выстраивании отношений государства, общества и конфессиональных организаций, при аналитической работе в этой сфере.

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г09–119 от 15.04.2009 г.

Литература

1. Соглашение о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью от 12.06.2003 // Минские Епархиальные Ведомости. – 2003. – № 2. – С. 33–34.
2. Индекс гражданского общества в республике Беларусь. Проект [Электронный ресурс]. – Режим доступа: civilsociety.blog.tut.by. – Дата доступа: 15.11.2010.
3. Кутузова, Н. Проект «Дорожной карты» для продвижения Беларуси в рамках инициативы Восточное партнерство «Право на свободу религии и убеждений» в рамках тематической платформы «Демократия, права человека, надлежащее управление и стабильность» / Н. Кутузова, Д. Шавцова // Материалы консорциума «Евробеларусь» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: eurobelarus.info. – Дата доступа: 01.12.2010.

РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА В МЕНЯЮЩЕМСЯ ОБЩЕСТВЕ

Л.И. Брага

Демократические трансформации, затронувшие всю совокупность общественных отношений в Республике Молдова в конце прошлого столетия, существенным образом изменили положение религии в жизни нашей страны. Значимость религиозных ценностей для общественного сознания, стремительно возросшая в самом начале перемен в связи с предельной политизацией «религиозного вопроса», выдвинула религию на роль духовного лидера общества, призванного символизировать его приверженность демократическому пути развития.

Подобные исторические метаморфозы сказались на характере государственно-церковных отношений, которые претерпели существенную модификацию по сравнению с предшествующим периодом развития. Отличительной чертой государственной политики в области религии стало лояльное отношение к религиозной сфере, которое нашло свое закрепление в Конституции [1] и Законе о культурах Республики Молдова [2]. Указанные документы, гарантируя свободу совести, равенство конфессий перед законом, подтверждают и принцип отделения церкви от государства. В то же время Статья 13 Закона о культурах гласит, что государство может поддерживать отношения сотрудничества с традиционной Православной Церковью, а также может заключать соглашения о сотрудничестве с любым иным официально признанным вероисповеданием. Данное положение Закона позволяет устанавливать, развивать и углублять патерналистские отношения между государством и традиционной мажоритарной церковью, что, впрочем, остается весьма проблематичным в отношении иных вероисповеданий.

«Особое» отношение государства к Православной Церкви, укоренившееся в современной молдавской политике, объясняется целым рядом причин. Прежде всего, это связано с тем, что начавшиеся в конце прошлого столетия демократические трансформации приобрели в Молдове характер движения за культурно-национальное возрождение края. Требование возврата к «вере предков», глубоко укорененной в культуре молдавского народа, заняло в этом движении авангардные позиции. Поэтому православие, ставшее, по сути, знаменем национально-освободительного движения в Молдове, с самого начала перемен было «взято на вооружение» практически всеми политическими формированиями страны, включая Партию Коммунистов. В этой связи 90-е годы XX столетия вошли в историю государственно-церковных отношений как время кардинальных перемен, приведших не только к социальной реабилитации традиционной мажоритарной церкви, но и к выдвиганию православия «де факто» на роль официальной государственной идеологии.

Интерес нынешних политиков к Православной Церкви в значительной мере обусловлен тем высоким рейтингом доверия, которым указанная религиозная организация пользуется в молдавском обществе на протяжении последних 20 лет. Это единственная общественная структура, которой доверяют около 80% населения страны [3].

Православная Церковь уже традиционно пользуется наибольшим доверием со стороны населения Республики Молдова практически независимо от меняющегося политического и социально-экономического контекста [4, с. 149]. В этой связи, понятно, что апелляция к право-

славию может выступать весьма плодотворным аргументом в современной политической игре, поскольку позволяет политическим силам достаточно эффективно решать столь остро стоящую в условиях выборной политической системы проблему легитимации власти. Кроме того, православное вероисповедание представляется сегодня значимым для подавляющего большинства населения Молдовы (последователями православия в настоящее время признают себя от 90% до 95% населения страны) [5, с. 349], что может служить мощным консолидирующим фактором в контексте социально-политических трансформаций, чреватых социальными расколами и обострением противостояний.

В условиях, когда между политическими партиями идет ожесточенная борьба за «свой» электорат, апелляция к традиционным религиозным ценностям позволяет политикам рассчитывать хоть на часть того социального престижа, которым обладает сегодня Православная Церковь, в надежде обрести как можно большую поддержку со стороны православного электората. Поэтому неслучайно в период предвыборных кампаний, сопряженных с обострением политической конкуренции, религиозный компонент политической жизни общества существенно усиливается. Понятно, что в этих условиях Православной Церкви очень сложно сохранять необходимую для успешного отправления своей миссии дистанцию с миром политики и не быть втянутой в ожесточенные политические баталии и игры, которые могут быть чреваты неблагоприятными последствиями для самой религиозной структуры.

Подобные «игры» в начале 1990-х гг. уже привели к внутрицерковному расколу в Православной Церкви и образованию в Республике Молдова двух ортодоксальных структур: Митрополии Молдовы и Митрополии Бессарабии, первая из которых находится под юрисдикцией Русской Православной Церкви, вторая – Румынской Церкви. Что же касается современных политических оппонентов, наперебой стремящихся заручиться поддержкой духовенства в контексте обостряющейся электоральной конкуренции, то они способны нанести лишь вред тому высокому социальному престижу церкви, которым она сегодня пользуется.

«Заинтересованное» отношение политиков к традиционной конфессии носит, вместе с тем, весьма избирательный характер. Так, если в период пребывания у власти партии коммунистов Митрополии Молдовы в значительном объеме выделялись денежные средства из бюджета страны на восстановление старых и строительство новых храмов, между молдавскими представителями власти и церковными иерархами Русской Православной Церкви, а также Митрополии Молдовы шел взаимный обмен высокими наградами, действовавший в то время президент страны демонстрировал свою личную заинтересованность в укреплении позиций православия в Молдове, то по отношению к Митрополии Бессарабии, напротив, царило полное неприятие со стороны государственных структур, граничившее, по существу, с дискриминацией по религиозному признаку. Однако, когда к власти пришли силы либерально-демократической ориентации, ситуация существенно изменилась и ответственные лица страны (в лице премьер-министра В. Филата) стали обвинять Митрополию Молдовы в политической ангажированности.

Понятно, что предвзятое отношение властей к различным религиозным структурам коренится не в религиозных мотивах, а во взаимном неприятии политических оппонентов, благоволящих к тем или иным религиозным объединениям. Данная ситуация хорошо демонстрирует те взаимоотношения, которые складываются в нашей стране между главными политическими оппонентами, основной характеристикой которых является конфронтационность, нежелание идти на компромисс ради стабилизации общественной ситуации, неумение находить консенсус.

Современный альянс, возникший между молдавскими властями и мажоритарной Церковью, трактуется как социальное партнерство, общая цель которого – социальное благо. Действительно, сегодняшняя жизнь дает немало примеров того, как традиционные церкви различных стран, используя свои специфические механизмы воздействия на общество, способствуют реализации определенной государственной политики. Вместе с тем, подобный альянс таит в себе и немалую опасность для стабильности общественной жизни, особенно в тех случаях, когда некоторые политические партии, особенно рьяно апеллирующие к традиционному вероисповеданию, пытаются, по существу, его «приватизировать». Как свидетельствует не только далекая история, но и современная мировая практика, использование религиозного фактора в по-

литической борьбе может иметь самые удручающие и коварные последствия, подобные нынешнему всплеску терроризма. Втягивание под религиозным предлогом больших масс фанатично настроенных людей в решение возникающих социально-политических конфликтов способно оказывать мощное дестабилизирующее воздействие на всю ткань общественной жизни. Ответственным политикам всегда следует помнить об этом, не эксплуатируя религиозный фактор всякий раз, когда необходимо любой ценой добиться реализации каких бы то ни было политических интересов.

Литература

1. Constituția Republicii Moldova, din 1994.
2. Legea despre culte, nr. 979-XII, DIN 24.03.1992.
3. Barometrul de opinie publică. Republica Moldova, 2001–2010.
4. Cibotaru, V. Atitudini față de Biserică, autoidentificarea confesională și percepția unor valori în opinia publică din Republica Moldova // Religie și democrație în Moldova. – Maribor-Chișinău, 2005.
5. Tverdohle, E. Rolul comunităților religioase în dezvoltarea relațiilor interetnice în Republica Moldova: realizări și probleme // Religie și democrație în Moldova. – Maribor-Chișinău, 2005.

ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ НА УКРАИНЕ: ЛИЧНОСТНЫЙ И ГРАЖДАНСКИЙ АСПЕКТЫ

И.В. Хмель

Система церковно-государственных отношений, сложившаяся в современной Украине, своими базовыми положениями отвечает демократическим принципам, учитывает права и свободы человека, базируясь, при этом на многовековом наследии урегулирования отношений между этими двумя социальными институтами. В реальной практике степень религиозной свободы в значительной мере зависит от характера церковно-государственных отношений, сложившихся исторически. Если отбросить наиболее радикальные модели этих взаимоотношений (теократия – полное слияние государства и церкви с приоритетом последней, модель государства воинствующего атеизма, реализованная в СССР), то в Украине наблюдаются элементы так называемых паллиативных моделей. К ним относятся:

– Модель традиционной церкви, при которой ни одна из существующих в стране религий не провозглашается официальной, однако одна из них занимает особое место в традициях народа и пользуется открытой государственной поддержкой. Такая модель характерна для римско-католических стран Латинской Америки. Подобной модели соответствует и формулировка в преамбуле к Закону Российской Федерации «О свободе совести и религиозных объединениях», где признается «особая роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры». На практике это отражается в подчеркнуто особом отношении к РПЦ со стороны официальных кругов, превращение любых контактов с представителями власти (в том числе связанных с выполнением культовых действий и религиозных обрядов) в серьезный информационный повод, широко освещающийся в СМИ.

– Модель нейтралитета – государство придерживается принципа «равноудаленности» в отношении любой религии и религиозной организации, гарантируя равные условия для их функционирования и отказывая в любых привилегиях (или особых ограничениях) в экономической, культурной, административной сфере. Такая модель в большей степени реализована в США, по крайней мере, в обеспечении принципа свободы вероисповедания, но не свободы совести. Несмотря на то, что, согласно данной модели, государство не признает значение какой либо религии для национальной культуры, оно четко не отделяет символику религиозную от державной. Речь идет, например, о принесении клятвы новым главой государства на Библии (некоторые штаты сохраняют это требование и в судах), присутствии соответствующих символов на денежных купюрах («В Бога мы верим»), законодательного закрепления некоторых христианских религиозных праздников в качестве государственных и т.д.

Украина в своих отношениях с религией придерживается модели нейтралитета со всеми элементами непоследовательности, ей присущих. Причины этого следует искать в глубоком прошлом. Начиная с момента принятия христианства на Руси, религиозный фактор чаще воспринимался в политическом контексте, а церковь – институтом государства, а не религии. Для украинского христианского менталитета религия не есть делом индивидуального спасения и самосовершенствования, но становится фактором почти гражданского самоопределения. Во время выборов в Верховный Совет Украины 1990 г. Украинские политики заявили о своем интересе к церкви. Одним из свидетельств этого стало включение в программные документы многих политических партий религиозных вопросов и создание партий конфессионального направления (ХДП, Республиканская христианская партия, Партия мусульман). Особой популярностью в нач. 90-х гг. пользовался лозунг «Независимой Украине – единую самостоятельную автокефальную православную церковь». В свое время в Верховном Совете Украины действовало депутатское объединение по поддержке традиционных и канонических конфессий. Кроме отдельных депутатов и политических партий заинтересованы в использовании религии и объединенные общими интересами представители регионально-клановых групп. И не удивительно, церковь традиционно была влиятельным социальным институтом.

В свою очередь некоторые религиозные организации открыто сотрудничают с влиятельными политическими силами, поддерживают их представителей в структурах законодательной и исполнительной власти, рассчитывая на получение по крайней мере неформальной, но действенной поддержки. Благодаря этому церковь получает доступ к государственным средствам массовой информации, священнослужители привлекаются к участию в значительных политических событиях. Известны прецеденты, когда бюджетные средства использовались не по назначению, например, на строительство храмов, религиозное воспитание и образование. Подробного рода факты не согласовываются с ролью государства как регулятора межконфессиональных отношений, а в условиях межцерковного православного конфликта только обостряют ситуацию. В итоге, в современном обществе развиваются два разнонаправленных процесса – клерикализация государства и политизация церкви, которые, несмотря на кажущуюся разнонаправленность, одинаково опасны для сохранения общественной стабильности.

Полиэтноконфессиональный характер религиозных отношений на Украине выдвигает особые требования к государству как гаранту обеспечения атмосферы толерантности и равноправия в сфере духовного развития человека. А это означает четкое разделение задач светского государства, репрезентирующего своих граждан независимо от вероисповедания или его отсутствия, и собственно религиозных убеждений и конфессиональных интересов, составляющих содержание частной, приватной сферы жизни. Высшие должностные лица государства, государственные деятели, публичные политики как любые граждане Украины имеют право на реализацию принципа свободы совести и вероисповедания, но это не должно быть фактором общественной жизни, инструментом политической борьбы. За порогом храма должностное лицо становится частным, удовлетворение его религиозного чувства требует отхода от публичности к внутренней жизни, а участие в отправлении религиозных обрядов не может рассматриваться как удачный «пиар ход» (что часто приводит к нарушениям церковной субординации и литургического канона). Откровенным нарушением конституционных принципов нейтральности и светского характера государства является, например, создание и освещение православной модели в здании Верховной Рады – государственном учреждении, призванном представлять интересы всех граждан страны. Если быть последовательным в реализации принципа религиозного равноправия, то следует учесть также интересы депутатов, представляющих иные конфессии или церковные организации.

Религия является формой духовной жизни человека и общества, а церковь – ее социальный институт, занимающий свое место в общественном бытии. Действительное отделение церкви от государства, провозглашенное в Конституции Украины, требует различения индивидуального религиозного сознания от публичного политического, внутренней духовной жизни от ее институциональной церковной организации, глубоких, искренних религиозных чувств от расчетливой их демонстрации, продиктованной целями, далекими от спасения души.

Подобные ситуации являются отражением исторически сложившейся традиции и правовой непоследовательности. Одним из возможных выходов могло бы быть изменение действующей модели церковно-государственных отношений с соответствующим изменением Конституции.

Следует отметить, что принцип толерантности может быть реализован как в модели государственной церкви, так и в модели сотрудничества. Такие отношения характерны для Италии, Испании, Норвегии, Германии и пр., которых нельзя упрекнуть в антидемократизме. В законодательстве этих стран основной акцент сделан не на религиозные организации, а на личность верующего, обеспечивая ему духовную автономию независимо от государственных церковных приоритетов. С учетом сложности духовных процессов в Украине следует со вниманием отнестись к опыту регуляции религиозной жизни в рамках новых моделей церковно-государственных отношений.

ЦЕРКОВЬ В ТРАНЗИТИВНОМ ОБЩЕСТВЕ (НА ПРИМЕРЕ УКРАИНЫ)

И.Э. Надольский, В.В. Надольская

Со времени провозглашения Украиной независимости в стране развернулись процессы трансформации политической и социально-экономической сфер жизнедеятельности общества, решения важнейших вопросов культурного характера. Они заложили основы для формирования и развития новых тенденций общественного развития, в том числе и возрастания роли религии в жизни социума и государства.

Отказ от предыдущей государственной идеологии и длительное отсутствие соответствующей альтернативы создало в стране своеобразный вакуум, который очень быстро начала заполнять религия как форма общественного сознания и важный институт гражданского общества. Проповедуемые церковью ценности, призыв к духовному возрождению нашли поддержку в обществе, разочаровавшемся в коммунистической идеологии, советской системе воспитания с ее мировоззренческими ценностями.

В таких условиях в украинском обществе начало стремительно возрастать значение религии и Церкви. Церковь начала занимать первые места в рейтингах народного доверия. Согласно социологическим исследованиям количество тех, кто доверяет Церкви, составляет не менее 50%. А если учесть категорию лиц, «скорее доверяющих, нежели не доверяющих», то уровень доверия возрастет до 80% [3, с. 35]. Общественное мнение дистанцирует Церковь от острых политических, социально-экономических проблем, перекладывая вину за них на политических лидеров и органы власти [6, с. 50].

В условиях демократизации общества новая власть отмежевалась от советской репрессивной политики относительно религии и конфессий, направив усилия на преодоление ее рецидивов. Создание системы государственно-церковных отношений, отвечающей основополагающим международным соглашениям по правам человека и свободе вероисповеданий, национальному законодательству, позволило обеспечить динамическое развитие религиозно-церковной жизни. Только за период с 1992 г. по 2004 г. сеть религиозных организаций на Украине возросла с 12,2 тыс. до 29,8 тыс., объединив 64 центра и 221 управление. Ежегодно религиозная сеть возрастает в среднем на 1,5 тыс. единиц. В юбилейном 2000-м году было образовано наибольшее количество новых религиозных обществ – 1862 [5, с. 3]. Сегодня украинское общество характеризуется поликонфессиональностью с четко определенными доминантами – православной, греко-католической и протестантской.

Активное строительство церковно-религиозной сети сопровождается продвижением Церкви во все сферы общественной жизни, даже ранее для нее закрытые. Сегодня социальная деятельность церкви проводится преимущественно в двух направлениях: благотворительная и образовательно-воспитательная [2, с. 5]. Социально значимая деятельность церкви находит все большую поддержку со стороны общественности.

Для Украины характерно неукоснительное соблюдение принципа свободы совести и реального вероисповедного равенства, о чем, в частности, свидетельствуют показатели развития вероисповедных меньшинств и религиозных образований, действующих в среде национальных меньшинств [5, с. 42].

Приведенные выше данные свидетельствуют о том, что за качественными и количественными показателями Украина все больше приближается к государствам с демократическими традициями, где религиозная жизнь не ощущала внешнего давления и жесткой коррекции.

Вместе с позитивными тенденциями трансформации религиозно-церковной жизни, в независимой Украине проявляются и негативные. Провозглашение государственной независимости было воспринято частью священнослужителей как сигнал к образованию Украинской православной церкви Киевского патриархата, что в конечном итоге привело к разделу верующих на два противостоящих друг другу лагеря. Неисполнение церковью интеграционной функции создает коллизии противостояния и разжигания вражды между гражданами одной страны и одной национальности. Призывы к созданию в Украине единой православной церкви зачастую носят политический оттенок.

Длительное отсутствие единства в православии детерминировало возрастание в Украине сторонников нетрадиционных для страны конфессий («Посольство Божье», мормоны, кришнаиты и др.).

Как идеологическая система религия и Церковь активно вмешиваются в политическую жизнь, влияя на политические взгляды верующих. Такое вмешательство может носить разный политический характер в зависимости от позиций, симпатий или антипатий деятелей церкви, от социально-политической обстановки. Некоторые церкви, религиозные деятели так втянулись в водоворот политических событий, что среди них появились свои «левые», «правые», умеренных взглядов и радикально настроенные. О высоком уровне политизации религии свидетельствует также тот факт, что для определения статуса украинских церквей в последнее время начали употреблять такие сугубо политические термины как «независимость», «самостоятельность», вместо традиционных церковных терминов «автономия» или «автокефалия».

В условиях политической нестабильности Церковь, ее иерархи, духовенство ориентируются на определенные политические силы. Религиозные группы в той или иной мере принимают участие в политической жизни украинского общества, в том числе занимая пассивную позицию, ориентируясь на неучастие, дистанцирование от власти определенной группы верующих. Отдельные их представители открыто сотрудничают с политическими организациями. Так, во время выборов в органы местного самоуправления в октябре 2010 г. священники грекокатолической церкви принимали непосредственное участие в выборах, нарушая при этом прямой запрет высшего органа УГКЦ [1].

Среди наиболее политизированных религиозных организаций и духовных лидеров в Украине эксперты называют Украинскую православную церковь Киевского патриархата и ее главу – Филарета (Денисенко), ставшего не только выдающимся церковным деятелем, но и политической фигурой [4, с. 146].

В отличие от Филарета, глава Украинской православной церкви Московского патриархата митрополит Владимир пытается открыто не выступать на стороне какой-либо политической силы, но вместе с тем полностью изолироваться от политического влияния ему лично и церкви, возглавляемой им, не удается.

Еще одним примером политизации религии в Украине стало образование партий на религиозной основе, таких как Христианско-демократическая партия Украины, Республиканская христианская партия Украины, Украинская христианско-демократическая партия, партия мусульман Украины и др. Однако ни одна из партий религиозно-политического направления не представляет собой реальной силы, способной влиять на политическую ситуацию в стране.

Таким образом, в независимой Украине Церковь играет важную роль в жизни общества. Процессы демократизации способствовали укреплению ее позиций и последующему развитию и вместе с тем создали условия для излишней политизации религии и Церкви, привлечения к выполнению несвойственных для нее функций.

Литература

1. Вибори в Україні та соціальне вчення Церков: випадок УГКЦ [Електронний ресурс]. – Режим доступа: www.religion.in.ua/main/bogoslovya/6790-vibori-v-ukrayini-ta-socialne-vchennya-cerkov-vipadok-ugkc.html. – Дата доступа: 01.03.2011.
2. Дзюба, І. Сучасне суспільне і церковне становище в Україні // Народна творчість та етнографія. – 2001. – № 3. – С. 5–12.
3. Єленський, В. Релігія, демократизація та суспільний розвиток в Україні // Релігія і суспільство в Україні: фактори змін. – Київ, 1998. – С. 31–47.
4. Кудояр, О.М. Специфічні питання релігійної ситуації в Україні: проблеми сьогодення // Наука. Релігія. Суспільство. – 2002. – № 2. – С. 144–149.
5. Церква в Українському суспільстві. Матеріали соціологічного дослідження / За ред. В.П. Перебенесюк. – Київ, 2004.
6. Шведов, В. Религия и политика // Международная жизнь. – 1992. – № 5. – С. 48–59.

ВООРУЖЕННЫЕ СИЛЫ И ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ – ДИАЛОГ ВОЗМОЖЕН

Ю.В. Дмитрюк

В целях развития положений Соглашения между Республикой Беларусь и Белорусской Православной Церковью Министром обороны Республики Беларусь и Митрополитом Минским и Слуцким Патриаршим Экзархом всея Беларуси 12.03.2004 г. в торжественной обстановке в Центральном Доме офицеров в г. Минске было подписано Соглашение о сотрудничестве Белорусской Православной Церкви и Министерства обороны Республики Беларусь. Необходимость эта продиктована тем, что «многовековая история Беларуси свидетельствует, что православие всегда являлось духовной основой менталитета белорусского народа и его воинов» [1, с. 2]. Соглашение явилось действительным стимулом и развитию взаимоотношений между Белорусской Православной Церковью и Министерством обороны, которые строятся на принципах соблюдения законодательства Республики Беларусь, уважения права военнослужащих на свободу совести, учета особенностей воинской службы, уважения конфессиональной и военно-профессиональной культуры, традиций Православной Церкви и Вооруженных Сил.

Соглашение состоит из трех разделов:

I. Патриотическое воспитание военнослужащих

II. Духовно-нравственное воспитание военнослужащих.

III. Социально-психологическая работа.

В целях реализации этого Соглашения Белорусская Православная Церковь и Министерство обороны создали Координационный совет. На него возлагается обязанность осуществлять обмен информацией о планах каждой из сторон, ежегодное составление плана работы по указанным выше направлениям, а также контроль за его исполнением.

В условиях завершения комплексного реформирования Вооруженных Сил, направленного на укрепление их боевого потенциала, в качестве важнейшего приоритета Министерство обороны выделяет совершенствование духовно-идеологического потенциала и укрепление нравственных основ воинской службы.

Без возрождения нового отношения к религиозной вере и защиты наших сограждан от различного рода деструктивного влияния религиозных сект невозможно движение государства и общества к прогрессу, ибо Беларусь – это не только созданные нашими соотечественниками предметы материальной культуры, это, в первую очередь духовный мир и культура белорусов. Вооруженные Силы и воинская служба в сознании нашего народа всегда были не только школой привития военных навыков и надежным оплотом от посягательств на суверенитет и целостность государства, но и культурным центром, формирующим воина-гражданина и воина-патриота.

Государственная православная культура в дореволюционной России продолжительное время являлась ядром процесса формирования идеологических установок военнослужащих. В

настоящее время эти установки значительно изменились. Армия остается сегодня не только инструментом государственной политики, направленной на недопущение военной агрессии, но и организованной и истинно народной школой патриотического и нравственного воспитания подрастающего поколения граждан.

Возвращение к некоторым религиозным ценностям постепенно находит свое место в Вооруженных Силах. Сегодня на территориях многих войсковых частей можно увидеть храмы, которые могут посещать верующие солдаты и офицеры, члены их семей для удовлетворения своих религиозных потребностей. Но такую возможность на сегодняшний день имеют только православные военнослужащие.

В армии, как и в обществе в целом, должна обеспечиваться свобода совести, должна уважаться свобода мировоззренческого выбора военнослужащего, поэтому при проведении различного рода мероприятий с приглашением духовенства необходимо, на наш взгляд, избегать принудительного участия или неучастия в них военнослужащих. Командованию важно учитывать, что в воинских частях белорусской армии проходят службу и атеисты, представители других, неправославных, вероисповеданий, личное право свободы совести которых также защищает законодательство. К духовно-нравственной или иной работе, также как и проведение различных культовых обрядов и действий в воинских частях и подразделениях должны привлекаться священнослужители тех конфессий, последователи которых проходят службу в этих частях и подразделениях Вооруженных Сил. Последним определяющим словом в этом должно быть за самим верующим военнослужащим. Духовно-пастырская деятельность не должна сводиться только к удовлетворению религиозных потребностей военнослужащих, а «содействовать укреплению белорусского государства, армии, формированию национального самосознания воинов с высокими моральными качествами и патриотическими чувствами» [2, с. 162].

Таким образом, во-первых, мы четко просматриваем тенденцию необходимости внесения изменений в действующие нормативные правовые акты по вопросу свободы совести военнослужащих с учетом многоконфессиональности населения Республики Беларусь, религиозности и атеизма на современном этапе. Армейскому командованию различного уровня необходимо уделять постоянное внимание проявлениям религиозности в войсках, так как она оказывает определенное влияние на морально-психологическое состояние личного состава, степень боеготовности, уровень дисциплинированности и т.д.

Во-вторых, изменение определенных ценностных ориентаций и идеалов общества, активная деятельность религиозных организаций оказывает определенное влияние на население государства и военнослужащих Вооруженных Сил. Как справедливо указывает доктор политических наук, профессор Л.Е. Земляков эта тенденция сохранится в ближайшее время, а, значит, актуальность проблем религиозности в войсках усилится [2, с. 162].

В-третьих, во взаимоотношениях военнослужащих и религиозных организаций должны соблюдаться условия для реализации положений Конституции Республики Беларусь, Закона «О свободе совести и религиозных организаций», других нормативно-правовых актов для посещения культовых учреждений, свободным отправлением духовных потребностей, возможности обращения к духовной литературе военнослужащих не только православного вероисповедания, но и приверженцев всех конфессий, зарегистрированных в республике.

И, наконец, распространенность влияния христианского вероучения в нашей стране среди военнослужащих диктует установление более тесных контактов с представителями других конфессий и атеистами.

Таким образом, правовые основы осуществления свободы совести военнослужащими в Республике Беларусь есть. Вся проблема состоит в их практической реализации в Вооруженных Силах. Осуществить свободу совести военнослужащих без нарушений законодательства достаточно сложно, но можно. Поэтому главным условием осуществления свободы совести в армии является, на наш взгляд, не нарушать действующее законодательство. В связи с этим, на наш взгляд, назрела необходимость в пересмотре некоторых положений действующих Уставов и наставлений о порядке прохождения военной службы с учетом свободы совести военнослужащих, а также внесение изменений в ст.7 Закона «О статусе военнослужащих». Кроме того,

необходимо уточнить ряд положений в тексте Соглашения между Министерством обороны Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковью.

Литература

1. Соглашение о сотрудничестве Белорусской Православной Церкви и Министерства обороны Республики Беларусь // «Во славу Родины». – 15 сентября 2005. – С. 2.
2. Земляков, Л.Е. Религиозные процессы в Беларуси. Проблемы государственно – правового регулирования. – Минск, 2001.

ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

М.Ю. Ширманова

Главная тенденция изменений, происходящих в мире в современную эпоху, несомненно, связана с объединением мира на общих основаниях – глобализацией. Этими основаниями являются потребности эффективного управления мировой экономикой в интересах США и их союзников (Запада), формирующейся на основе мегаинтеграции сырьевых ресурсов планеты, рынков, финансов, технологий. Идеологическим обеспечением и условием осуществления глобализации служит концепция объединения всего человечества на основе общечеловеческих ценностей в их либеральном и неолиберальном понимании. Так называемые общечеловеческие ценности – свобода, равенство, толерантность, плюрализм – универсальность которых считается идеологами глобализации выражением единых оснований бытия и общения людей, представляются ими одним из важнейших условий и оснований возможности мирового объединения.

Однако при ближайшем рассмотрении становится очевидным отсутствие единой предметности и общего смыслового содержания этих понятий и категорий в ценностно-мировоззренческих системах различных культур. Под видом несения миру либерально понимаемых свобод и ценностей ему навязываются правила и принципы игры, прямо исключая традиционные духовные ценности национальных и религиозных культур. Эти правила зачастую противны здравому смыслу и противоречат духовным и социальным ценностям национальных и религиозных культур других стран, являются прямо противоположными ценностно-смысловому содержанию этих культур. Внедрение этих правил, смыслов, принципов, ценностей направлено на подрыв и разрушение духовных оснований, искажение образа ценностно-смысловых ядер этих культур с целью установления власти заинтересованных сообществ над миром.

Современная эпоха характеризуется агрессивным внедрением ценностей либерального и неолиберального мировоззрения в ценностно-смысловые, информационные поля национальных культур, что ставит их перед опасностью унификации, нивелирования, механизации, утраты духовной свободы и самобытности их субъектов, по сути, перед опасностью исчезновения этих культур. Принятие либеральных ценностей порождает угрозу существованию этих культур в качестве уникальных, саморазвивающихся ценностных и смыслообразующих систем, организующих духовную и социальную жизнь личностей, включенных в эти системы.

Главным условием самоидентификации и самосохранения национальных культур народов Восточной Европы: белорусского, русского, украинского – является выявление, осознание и сознательное хранение глубинных онтологических оснований, которые определяют смыслопорождающее ядро и ценностно-смысловое поле этих культур.

Одним из направлений решения этого вопроса является изучение влияния на культуру этих народов, на духовно-смысловое содержание ее концептов мировоззрения и духовного опыта богообщения и богопознания православной церкви. Осознание и установление онтологического содержания слов и концептов культур народов стран Восточной Европы даст нам возможность понять значение веры и духовного опыта православия для становления духовного

ядра этих культур, для организации духовного опыта человека, говорящего и думающего через призму и на основании этого опыта.

Онтологическое содержание смыслов концептов культуры народов Восточной Европы придает молитвенный, созерцательный духовный опыт православной веры, основанный на ней опыт сознательной духовной жизни личности, опыт богопознания и духовного самопознания православного человека. Онтологическая, сущностная содержательность мыслительных концептов культур этих народов выработана многовековым духовно-практическим религиозным опытом православной веры, духовной жизнью и духовной силой, обретаемых этим опытом. Поэтому в самом широком смысле культуру народов стран Восточной Европы можно идентифицировать как православную и единую по своим онтологическим корням и основаниям.

Онтологическое содержание концептов православной культуры: *Бог, личность, благо, добро, свобода, воля, дух, душа, вера, любовь, совесть, сердце, благодарность* и др. – конституируется и строится идеями и живым духовным опытом православия, духовным опытом православной веры.

Исследование и воссоздание онтологических источников и оснований смыслового содержания этих слов приводит к видению религиозных путей образования значений этих слов и ценностно-смыслового содержания соответствующих концептов культуры народов Восточной Европы, к пониманию роли православной веры и мировоззрения в этом процессе. Глубинные, сущностно-онтологические основания и ценностно-духовное содержание этой культуры максимально полно сконцентрированы и выражаются в трех ее базовых концептах: *православие, самодержавие, соборность*.

Образно-смысловое содержание концепта *православие* образовано опытом литургического прославления и евхаристического благодарения. Это содержание конституируется духовным опытом правой, истинной веры, идя по пути которой человек обретает единение с Богом – Духом – Любовью, Творцом всего живого и подателя живой силы творческой славы в бескорыстном, самоотверженном прославлении человеком своего Творца и Промыслителя. «Слава Богу!» – так человек, принадлежащий к православной культуре, выражает свое одобрение порядка вещей.

Онтологическое содержание концепта *самодержавие* образуется способностью человека действовать из самого себя и для самого себя как субъекта богообщения и вечной жизни. Быть самодержавным для духовно свободного человека означает подобно самобытному, самосущему Богу быть свободным, не зависеть духовно от чего бы то ни было, принадлежащему миру тварному, небожественному, иметь самостоятельное, ничем тварным не обусловленное бытие – *само-бытность*. Образ духовной свободы, образ себя самого как самобытного, самодеятельного субъекта доброй, свободной воли, субъекта безусловной деятельности бескорыстного самоотверженного *благодарения* дан человеку в его совести. Из нее он узнает о своем призвании к свободе чистосердечного, искреннего, бескорыстного прославления своего Творца, к свободе от алчности, самолюбия, самомнения, тщеславия, страха.

Смысловое содержание слова *самодержавие* как не ограниченной никакими общественными институтами политической государственной власти утрачивает свою актуальность для духовной культуры народов стран Восточной Европы. Смысловое содержание концепта *самодержавие* в современной православной культуре все больше означает способность и возможность человека быть субъектом свободы: жить не по чужой, внешней, а по своей воле, являющейся действительно свободной от образа мира сего, если она совпадает с волей Бога, согласуется с законом, который написан Творцом в сердцах людей – законом совести.

Духовно-онтологическим основанием и смысловым ядром концепта *соборность* является реальное сущностное единство всего человечества, духовное братство всех людей, как созданных Творцом по Его образу и подобию и носящих в своей совести закон и образ своего Творца. Как Божии создания, при всей их уникальности и неповторимости, люди обладают единством духовной жизни. Они наделены единой совестью, свободой, верой, разумом, любовью, творческой ответственностью. Соборность как реальное единство всего человечества, единство духовного бытия всех людей означает, что каждый человек, будучи уникальным са-

мобытным, самодеятельным, самодержавным субъектом свободы в то же время неразрывно связан со всем человечеством, с различными социальными общностями людей, со своей страной, культурой своего народа. Эта связь с необходимостью предполагает ответственность личности не только за себя и своих ближних, но и за дальних, за жизнь тех людей связь с которыми человек чувствует, осознает и осмысливает.

Исследование влияния духовного опыта богообщения и богопознания православной церкви на белорусский, русский, украинский языки показывает, что ценностно-смысловое поле культур, которое выражается и конституируется этими языками, совпадает с ценностно-смысловым полем православной веры и православного мировоззрения. Метод этимологической реконструкции языковых единиц, основанный на анализе слова как выражении интуиции и опыта полноты радости духовной жизни Святой Троицы, примененный к изучению роли православия в становлении культуры, дает возможность установить определяющее значение духовного опыта православной веры для духовной культуры народов Восточной Европы. Единство и совпадение ценностно-смыслового поля культуры с ценностно-смысловым полем православной веры, единство их смыслопорождающего ядра позволяет говорить о православной культуре как способе организации духовной и социальной жизни людей, говорящих и мыслящих на языке, в котором проявляется и выражена их сознательная жизнь в благодати славы Бога-Троицы.

О РОЛИ ХРИСТИАНСКИХ НАВРСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

В.А. Михайлов

Основное положительное значение нравственной роли христианской религии состоит в содержании нравственных норм. Все нравственные христианские нормы являются позитивными (т.е. полезными для общества и любого человека). Основным способом утверждения нравственных норм и распространения явилось включение их в текст Библии. А нормы, включенные в Библию, обладают высочайшей значимостью для всех верующих, ибо их источником является воля Божия.

Главная норма в Нагорной проповеди И. Христа – это требование гуманного отношения к людям. В Евангелиях содержатся две разных формулировки этой нормы. Первая: «Как хотите, чтобы с Вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф., 7:12). С небольшой перестановкой слов эта же нравственная норма повторяется в седьмой главе Евангелия от Луки. Эту формулировку верно назвали «Золотым правилом нравственности». Она является одновременно и требованием делать добро, и критерием нравственности, т.е. способом узнавания, какой поступок является хорошим, а какой – плохим. И миллионы людей на планете узнали о золотом правиле не из сочинений философов (Фалес, Конфуций, Сенека), а прежде всего из Библии. Тот же смысл вкладывается и в выражение Конфуция: «не делай другим того, чего не желаешь себе».

А сейчас обратимся к факторам реальной жизни белорусской молодежи (и не только) в начале XXI века. Особый интерес вызывает поведение молодых людей получающих образование в школах, училищах, колледжах и вузах Республики Беларусь.

В условиях быстро и радикально меняющегося мира невероятно остро стоит задача воспитания нравственности человека, обладающего не только знаниями, но и твердыми нравственными ценностями, основой которых и являются христианские ценности. Эта задача вытекает из своеобразия и сложности ситуации, сложившейся в современном мире; в том числе в Республике Беларусь. Современные глобальные проблемы, резкая ломка традиций и устоев жизни общества XXI века (распад СССР), волна моральной деградации и вседозволенности – яркое выражение этого своеобразия. В сознании современной молодежи любые нравственные нормы стали сомнительными. Они почти потеряли свой потенциал регулирования отношений между людьми, стимула совершенствования. И одновременно в духовной жизни сегодняшних молодых

прагматиков стирается грань между добром и злом, между нравственностью и безнравственностью. Поэтому наиболее актуальными вопросами в системе образования и воспитания стали вопросы об утрате духовных ценностей, а также о той цене, которую белорусское общество готово платить за это.

Стало очевидно, что денежный интерес, погоня за богатством («Деньги – это все») являются для большинства молодых людей важнейшим ориентиром. Значимость материальных ценностей не должна отрицаться вообще, но их нельзя превращать в абсолют. История показала, что общество, ориентированное только на материальные ценности, на прибыль не может в своем развитии прийти к прогрессу. Так, например, изучая причины кризисов, американский психолог Д. Девис показал, что им всегда предшествует рост качества жизни и опережающий рост ожиданий, в основе которого лежит закон возрастания потребностей. И далее он утверждает, что «социальный строй, в котором моральные, нравственные нормы деградируют, не является прогрессивным, каким бы богатым или технически изощренным он не был» [4, с. 122]. К сожалению, нужно отметить, что у современной молодежи (и в культуре вообще) духовность стала сводиться только к сумме знаний, объему информации, которые дают в школах, вузах и т.п. позитивные науки. Стало также очевидно, что только посредством науки невозможно решить многие важнейшие проблемы. Особенно это касается смысла и цели жизни человека, его будущего, его нравственности и совести.

Таким образом, перед белорусским обществом витает сложнейшая духовно-нравственная проблема воспитания своей молодежи. Ряд аспектов ее решения вызывает тревогу, поскольку в РБ начинается избирательный подход к оценке способностей молодых людей, исходя из статуса его положения в обществе и его родителей. Уже на ранней стадии (в школах) происходит деление на представителей «элиты» и «остальной массы». Первым, по сути, отводится роль будущих «господ» и нанимателей, вторым – лишь исполнителей их воли. Скорее всего, отсюда идет пренебрежительное отношение со стороны руководителей и чиновников к тем, кто не вошел по каким-либо причинам в «элитарную обойму». Поэтому рядовые труженики, не отнесенные в юном возрасте к «элите», часто испытывают комплексы, которые не дают им возможность продвигаться нормально по служебной лестнице. И много других похожих вопросов и проблем возникает у тех, кто задумывается над негативными изменениями в современном белорусском обществе.

В реальной жизни вся система образования ориентирована на формирование у школьников и студентов гражданских, патриотических и нравственных чувств. И все-таки сталкиваемся с фактами, что готовим молодого человека, ориентируя его на некоторые сомнительные западные ценности. Отсюда происходят интенсивные поиски различных новых технологий обучения вызывающих неопределенность и сомнение. Мы слишком увлекаемся новыми понятиями и оборотами речи, занимаем словесной эквилибристикой, не думая о том, что абсолютному большинству народа, такое словесное, безудержное соревнование умов чуждо и не понятно. Стало быть, такая система образования не для общества, а для обслуживания, возвышения и удовлетворения амбиций узкого социального круга.

Еще один факт. К сожалению, приходится признать, что процесс реформ в школах и вузах во многом идет именно в этом русле. Если в прошлые годы (в БССР в XX веке) в системе все-таки преобладали человеческие отношения на личностном уровне. И они помогали формированию у молодежи высоких нравственно-духовных качеств. Ныне же человеческие отношения подменяются бездушными компьютерами, наборами текстов, письменными экзаменами и зачетами. Будут ли такие кардинальные изменения полезными белорусскому обществу, сказать трудно. Никто не сможет рассчитать, какими окажутся последствия этих новшеств. Автоматы, компьютеры, мобильники, тесты и т.п. уже сейчас отучают школьников и студентов читать и видеть красоту окружающего мира, умение описывать их творческим смыслом. На этой почве в сознании молодежи откладываются запрограммированные шаблоны, речь их становится отрывистой, резкой, часто с использованием нецензурных выражений. Нельзя не заметить также и того, что усвоив сомнительные западные ценности, большая часть молодежи стремится реализовать их в своей жизни. Отсюда увлечение наркотиками, алкоголем, курение, пошлость, про-

поведь свободной любви и т.п.

И в заключение, анализируя значение религиозной христианской культуры и позитивное ее влияние на светскую культуру в целом (и на образование, в частности) можно сделать несколько выводов. Для понимания религии и нравственности и дальнейшего ее влияния на людей необходимы следующие условия:

- 1) Добрая воля самого человека, т.к. человек обладает свободой воли, способной совершить выбор между добром и злом в пользу добра;
- 2) Закон возмездия, обеспечивающий наказание за каждое зло и награду за каждое добро;
- 3) Признание продолжения бытия человека и его души после земной смерти, в загробном мире, чтобы закон возмездия, если он не «срабатывает» в нашем мире, был осуществлен после ухода в другой мир;
- 4) Осуществление высшего добра как источника нравственных сил и нравственного поведения каждого человека;
- 5) Наличие совести, как внутреннего нравственного закона (И. Кант) в человеке.

Литература

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М., 1997.
2. Толстой, Л.Н. Собрание сочинений: в 22-х т. / коммент. Л.Д. Опульской. – М., 1983.
3. Губин, В.Д. Основы философии. – 2-е изд. – М., 2008.
4. Назаретян, А.П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории (Синергетика, психология и футурология). – М., 2001.

ТИПОЛОГИЗАЦИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ МОЛОДЕЖНОЙ СУБКУЛЬТУРЫ

Г.В. Тулинова

Субкультура студенческой молодежи является достаточно своеобразной. С переходом к рыночным отношениям в системе ее ценностей произошли значительные изменения. В новых условиях студенчество, как чувствительный барометр эпохи, оказалось способным измерять состояние общества и отражать его в своем сознании. Облик современного студенчества в решающей степени зависит от общественного развития, влияния старших поколений, их опыта и взглядов на жизнь, от уровня воспитания. Принято считать, что студенческая культура формирует множество субкультур.

Во-первых, она отличается от официальной культуры и множества других субкультур знаниями, целями и ценностями, суждениями и оценками, нравами и вкусами, манерой поведения, в том числе и религиозными убеждениями.

Во-вторых, студенчество, как социальная общность достаточно однородна, имеет сходные позиции и настроения, общие символы, ценности, которые, как правило, проявляются в сфере досуга. Это своеобразная культурная автономия, она не затрагивает трудовых и семейных сфер, но четко формирует внутренний мир личности. Поэтому становится возможным изучение студенческой субкультуры посредством культурологического, социологического, философского и религиоведческого анализов.

Студенческой субкультуре посвящено немало публикаций. Например, в статье «Образовательные траектории как фактор формирования студенческих субкультур» авторы И. Сотников и М. Шульга [1] выделяют несколько студенческих субкультур, основываясь на образовательных и досуговых практиках студентов. Одну из особенностей студенческой субкультуры социологи характеризуют как отчуждение от старшего поколения, его культурных ценностей, идеалов, образцов [2]. Возникло оно не сегодня, и выглядит как отсутствие смысла жизни. На этом фоне все очевиднее студенческая субкультура превращается в контркультуру со своими идеалами, модой, языком, искусством. В массовом сознании студенческая субкультура иногда имеет негативный характер.

Молодежная субкультура может быть рассмотрена через типологизацию собственной среды. Молодежная (студенческая) субкультура – это понятие, которое характеризует культуру группы. Она проявляется в групповой идеологии, групповых нормах и ценностях, определенном стиле поведения, особенностях внешнего вида (стиле одежды, атрибутике), определенных предпочтениях (музыкальных, досуговых), сленге, ритуалах. Особый тип – студенческая аудитория – имеет свои специфические субкультурные черты: язык, образ жизни, самопрезентация в обществе, исполнение других социальных ролей. Особое значение в студенческой картине мира имеют знания о религии и идеальные представления о вере, Боге и др., характеризующие идеалы – религиозные верования молодежи.

Несмотря на широкое изучение религиозности молодежи, современные исследователи не рассматривают субкультурную дифференциацию молодежной (студенческой) среды, ее связь с мировоззренческими и духовными установками. Особенно нуждается в изучении студенческая среда, которая составляет 16,8% в среднем по России от всей молодежи (по данным Росстат за 2010 г.).

Проблемы типологии возникают всякий раз, когда научное познание обращается к сложным и весьма разнородным по своему составу и по своей организации системным объектам, которые нужно поставить в какую-то связь, указать принципы их упорядоченности, дать их системное описание. Еще более существенным моментом является необходимость установить понимание таких систем в их развитии. При этом само понятие «тип» трактуется как особое методологическое средство, с помощью которого строится теоретическая модель изучаемого объекта. Типология есть такой метод научного познания, в основе которого лежит расчленение изучаемых систем, выявление их системообразующих факторов и их группировка с помощью типа, то есть абстрактной идеализированной модели. Тип выступает как идеализированный объект, а вовсе не как реконструкция эмпирического данного множества типологизируемых объектов или систем. Именно в этом качестве употребление понятия «типа» позволяет строить многофакторные модели любой сложности [3, с. 9]. Можно сказать, что тип, – понятие, выражающее диалектическое противоречие устойчивости и изменчивости, единства и многообразия, общего и уникального.

Таким образом, задача типологизации молодежной субкультуры сводится к установлению ключевых параметров религиозного сознания. Следовательно, возникает нужда определить инвариантную систему координат, которыми задается и в которых разворачивается проявление религиозности.

В качестве таких параметров выступают следующие принципы типологизации религиозности молодежной субкультуры:

- единичность – множественность;
- уникальность – универсальность;
- формальная обрядовость – воцерковленность;
- ортодоксальность – толерантность;
- православие – инославие;
- патриотизм – космополитизм;
- новационность – консерватизм и т. д.

Исследуя феномен современной религиозности российской молодежи, отечественные социологи религии утверждают, что, как правило, религиозность не интернализируется современным человеком в детстве, через «естественное» усвоение традиции, а формируется вследствие осознанного выбора в более или менее взрослом возрасте через соприкосновение религиозных смыслов с исходными светскими паттернами [4, с. 162]. С.Д. Лебедев полагает, что религиозность современного человека является не столько принадлежностью его к конфессиональной культуре в противовес светской, сколько есть производная от соединения этих двух культур в его жизненном пространстве.

По данным исследования Института социологии РАН, проведенном в феврале 2009 года [5], «религиозное сознание россиян по-прежнему отличается во многом неструктурированностью, неопределенностью, а вопрос об особенностях мировоззренческих ориентаций россиян, о

характере, глубине их религиозности по-прежнему остается открытым». М.П. Мчедлов в результате исследования [6] выделил несколько факторов, от которых зависит уровень религиозности молодежи: 1) от самоопределения, 2) от выбранной специальности, 3) от пола и возраста, 4) от особенностей воспитания.

Действительно, ряд исследований, проведенных социологами Ю.Ю. Синелиной, В.Ф. Чесноковой, С.Б. Филатовым, С.М. Климовой, подтверждает то, что поддержанию религиозности в быту, поведении, мировоззрении молодых россиян способствуют и их социально-демографические особенности, в первую очередь гендерные. Но на наш взгляд, измерять уровень религиозности некорректно без учета нетрадиционной религиозности. Это актуально, главным образом, при проведении исследований среди молодежи и интеллигенции.

Тезисы выполнены в рамках исследований по Госконтракту №П87 «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России на 2009–2013 гг.».

Литература

1. Сотников, И. Образовательные траектории как фактор формирования студенческих субкультур / И. Сотников, М. Шульга // Власть. – 2009. – № 7. – С. 49–51.
2. Социология культуры. Культурная активность молодежи / Отв. ред. Е.В. Затуловская. – М., 1989.
3. Сараф, М.Я. Опыт типологии культуры. – Голицыно, 2003.
4. Лебедев, С.Д. Религиозность: в поисках «рубикона» // Социологический журнал – 2005. – № 3. – С. 160–168.
5. Российская повседневность в условиях кризиса / под ред. М.К. Горшкова, Р. Крумма, Н.Е. Тихоновой. – М., 2009.
6. Мчедлов, М.П. Религиозны ли молодые россияне // Мониторинг общественного мнения. Экономические и социальные перемены. – 2005. – № 5. – С. 87–99.

РЭЛІГІЙНАЯ СВЯДОМАСЦЬ ЯК САКРАЛЬНАЯ КАНФЛІКТНАСЦЬ

М.В. Анцыповіч

Складнікі зместу рэлігійнай свядомасці азначаюцца як уяўленні і паняцці чалавека аб духоўным свеце (тэалагічныя, аксіялагічныя, эклезіялагічныя), да якіх шчыльна падыходзяць ўяўленні і паняцці аб адносінах Бога да чалавека, аб ступені яго блізкасці да чалавека. Фарміраванне рэлігійнай свядомасці заўсёды адбываецца як дыялог чалавека і «свету іншага» і яна здольна ўзбудовацца як містычны вопыт надлагічнага характару, рэлігійны рытуал, фармальна – лагічнае асэнсаванне дагматаў. Прыярытэт адной ці другой формы дыялога шмат у чым прадвызначае адметнасць і спецыфіку канкрэтнай рэлігіі. Напрыклад, спецыфікай рэлігійнай свядомасці з’яўляецца дамінуючы ў ёй спосаб богапазнання – малітва. Тэкстацэнтрызм любога віда свядомасці для рэлігійнай традыцыі мае вялікае значэнне, так як мова рэлігіі – матэрыяльная абалонка рэлігійнага здумлення, непасрэдная праўдзінасць рэлігійнай думкі ў яе знакава-сімвалічных увасабленнях: у формах вусных і пісьмовых сакральных тэкстаў. Здумляць можна толькі тыя прадметы, якія ўжо зафіксаваны моваю рэлігіі. Рэлігійныя тэрміны ў асноўным абазначаюць чатыры групы каштоўнасцей: абсалютную каштоўнасць (Бог); каштоўнасці межавых мэтаў (царства Божае, бесмяротнасць душы); зямныя сродкі дасягнення гэтых мэтаў (рэлігія, царква, вера, культ); каштоўнасці штодзённага жыцця, якія сакралізавала рэлігія.

Рэлігійныя сімвалы злучаны з сакральнымі ідэаламі і арганізуюць мову рэлігіі. Шырыня выкарыстання тэрміна «сакральнае» сведчыць аб тым, што сакральнасць – татальная ўласцівасць ў тых сэнсах, што няма аніякіх абмежаванняў, каб прыдаць атрыбут святасці чаму-небудзь, святасць якога вызначаецца не якасным, а толькі тым, што яно значыць для чалавека. Сакральнае (ад лац. *sanctum* – святое, таемнае) – ўсё тое, што адносіцца да кulta, пакланенне вельмі значным каштоўным ідэалам; яно супрацьстаіць свецкаму, прафаннаму, штодзённаму, звычайнаму. Есць два тыпы святога: а) пазітыўна-адкрытае, звязанае з прысутнасцю ў рытуале безумоўнага пачатку; б) негатыўна-прыхаванае, якое накладвае забарону на ўваходжанне ў

кантакт з абсалютным. Сакральнае адносіцца да першаснага быцця, дзе ўсё ў свеце абавязана яму сваім існаваннем. Захаванне святога стаўлення да прадмета культа, ў першую чаргу, забяспечваецца сумленнем верніка, які беражэ святыню як уласнае жыццё. М. Вебэр у сваіх працах даказваў не толькі ўздзеянне рэлігійных фактараў на ўзнікненне тых ці іншых грамадскіх адносін, але і ўплыў сацыяльнага фактара на фарміраванне таго ці іншага тыпа рэлігіі. І гэта адбываецца ў сілу таго, што «гераічная», ці «віртуозная» рэлігійнасць супрацьстаяла «ма-савай» рэлігійнасці – пры чым пад масавай належыць разумець не тых, хто займае больш нізкае становішча ў мірскай, жыццёвай іерархіі, а людзей, не надзеленых «рэлігійным слыхам» [3, с. 112]. Сімвалы ў філасофіі і тэалогіі – гэта такія межавыя «вяршыні», з якіх універсум кожны раз па-новаму ўспрымаецца і праблематызуецца тэарэтычным розумам. Быццёйнае і кагнітыўнае ў іх сінкрэтычна злучаны. У цэлым, сімвал – вобраз, які раскрывае прыхаваны ў ім сэнс, а рэлігійны сімвал – гэта з’ява выключных таямніц. Сімвал мае памежную прыроду і з’яўляецца адзінствам двух пачаткаў у адным (трэцім). Сімвалічнае рэлігійнае здумленне хутчэй парадаксальнае, г.зн. з’яўляецца «канкрэтнасцю ўсеагульнага» ці «ірацыянальнасцю рацыянальнага». Але і ў сённяшнія дні аб’яўляюцца вучоныя, якія спрабуюць займацца даследаваннямі звышнатуральнага. У выніку гэтага называюцца асноўныя характэрныя рысы «навукова пазналага Бога», а менавіта: ён не з’яўляецца асобаю; ён вышэйшая субстанцыя Сусвету; ён пераўзыходзіць створаны ім Сусвет; ён – Першарухавік. З гэтага вынікае, што «навукова пазнаваемы Бог» тоесны ўяўленню аб звышнатуральным, якія ўласцівы рэлігійнай свядомасці. Мусіць такі і ім падобныя варыянты «навацый» меў пад увагай Ян Павел II і пастаянна нагадваў, што «Бог застанецца верны сваёй спрадвечнай задуме таксама тады, калі чалавек, спакушаны злым і падгавораны ўласнай пыхай, злоўжывае дадзенай яму свабодай...; чалавек супрацьстаіць Богу быццам канкурэнт, падманваючы сябе і пераацэньваючы свае сілы, а таксама знішчаючы адносіны з тым, хто яго стварыў» (цыт.: [5, с. 84]). Паводле Л. Гарошкі (1911–1977) – беларускага рэлігійнага і грамадскага дзеяча, архімадрыта, сусветна вядомага навукоўцы лічылі існаванне бога справай даказанай. У прыватнасці, ён спасылалася на спадчыну Лапласа (1749–1827) (Laplace Pierre-Simon marquis de) французскага матэматыка, фізіка, астранома, які навукова выказаў першую касмаганічную тэорыю сцвярджаючы пры гэтым, што «Сусвет з’яўляецца першапачатковым творам, але не такім, што трэба клікаць майстра на помач, бо Ён гэтага ня хоча. Наш Бог валадарыць над часам і вечнасцю і ў яго няма ніякіх зменаў. Чым глыбей мы даследуем Яго творы, тым больш уцвярджаемся ў гэтым паглядзе» (цыт.: [4, с. 113]). Таму Бог не можа выступаць ў якасці аб’екта навуковага пазнання. Значыць, ўсе канцэпцыі «навукова пазнаваемага Бога» з’яўляюцца ілжэнавуковымі і могуць разглядацца толькі ў межах рэлігійнай свядомасці. Па аналогіі рэлігіі, атэізм таксама нельга зрабіць навуковай дактрынай, так як палажэнне аб тым, што Бог існуе, як і наадварот, з’яўляецца палажэннямі веры, пры чым веры неабвержальнай, г.зн. ніяк не супярэчнай ні логіцы, ні фактам. Пагэтаму і пазіцыі рэлігіі і атэізма немагчыма зрабіць « доказымі» перакананнямі.

Змест паняцця «атэізм» у яго шматлікіх варыяцыях гістарычна заўсёды шчыльна злучаўся з характарам рэлігійных і філасофскіх вучэнняў той ці іншай гістарычнай эпохі. Адсюль атэізм часта разглядаўся разам з супрацьстаячымі тэізму філасофскімі вучэннямі дэізма і пантэізма з такімі расплывістымі псіхалагічнымі асабістымі характарыстыкамі, як вольнадумства і свабодамысласць, якія закраналі і сацыяльны ўзровень. Дапасавальна да атэізму звышаб’ект – гэта вынік крытычнай аб’ектывацыі, аб’ектыўнасці, які зберагае ад аб’екта тое, што яна крытыкавала. Атэістычная рэлігія ў чыстым выглядзе верагодна не павінна ўтрымліваць якое-небудзь ўпамінанне аб Богу, калі для яе Ён нішто ў літаральным сэнсе слова. Гутарка аб Богу ў атэізме можа аб’явіцца толькі ў сувязі з адмаўленнем іншых тэістычных рэлігій і павінна зводзіцца да яго выключнага адмаўлення. Пагэтаму лагічны атэізм увогулле немагчымы, так як адмаўляць можна толькі тое, што ёсць. Чысты атэіст – гэта той, для каго Бога няма ні ў якім выпадку, ў тым ліку і ў магчымасці яго адмаўлення. На ўзроўні выказвання любы атэізм самім фактам адмаўлення – кажучы «Бога няма» – пастулюе, што ён адмаўляе і тым самым абвяргае сам сябе. А гэта з’яўляецца падставай для наступнага выніка: чалавек ўжо ведае (ці яму падаецца), што ён атэіст яшчэ да таго, як пачынае разбірацца ў тым, што менавіта ён адмаўляе і якая

прырода яго адмаўлення, чым яно з'яўляецца па сутнасці і на чым трымаецца. Пасля сцвярджэння атэізма менавіта ў якасці апаніруючага боку, а не прамалінейнага ворага, ў багаслоў'і абазначаецца тэндэнцыя пераадольвання абсалютызаванні сімвалічнага, ўмоўнага, дзякуючы філасофскай аддаленасці і крытычнасці, якія з'яўляюцца спадарожнікамі бязвер'я. Бязвер'е ў дадзеным выпадку не з'яўляецца нежаданнем ці няздольнасцю верыць у павучанні царквы, хутчэй яго варта разглядаць як інструмент пазнання, які даступны і чалавеку рэлігійнаму. Сучасны багаслоў парадак сальным чынам павінен стаць атэістам дзеля поспеху сваёй місіі. Гэта выразна праяўляецца ў працах пратэстанскіх багасловаў К. Барта [2, с. 147], Р. Бульмана. Універсальнае філасофскае разуменне тэізма і атэізма як супрацьлеглых спосабаў разумення ўсяго існуючага выказаў яшчэ Платон, калі ў «Сафісце» яго Іншаземец задае пытанні з гнасіялагічнай пазіцыі, якая знешне як прынцып уласціва як тэізму, так і атэізму. Неабходна ўлічваць, што тэізм і атэізм, як супрацьлеглыя бакі разумення ўсяго існуючага, па – першае, ўзаемна адмаўляюць адно другое; па – другое, прадугледжваюць адно другое; па – трэцяе, ўзнаўляюцца ў прыхаванай іншасказальнай форме адно да другога. Напрыклад, Ж. Дэлёз, К. Юнг, П. Тыліх [6, с. 18], з розных метадалагічных пазіцый паказваюць, што развіццё тэалогіі, ў прыватнасці стварэнне сістэмы доказнасці быцця Бога Фамы Аквінскага, стварыла тэарэтычныя прадумовы развіцця атэізма.

Апошняя дзесяцігоддзе ХХст. і пачатак новага тысячагоддзя былі адзначаны сур'ёзнымі змяненнямі ва ўзаемаадносінках навукі і рэлігіі. Вылучаюцца дзве тэндэнцыі дадзенага працэса: па-першае, з новаю сілаю актывізавалася дзейнасць прыхільнікаў секулярызацыі; з другога боку праявілася тэндэнцыя да збліжэння навуковага і рэлігійнага падыходаў да рэчаіснасці. У грамадскай свядомасці менавіта апошняя тэндэнцыя зрабілася дамінуючай і паступова афармляецца думка, што традыцыйны канфлікт паміж навукай і рэлігіяй павінен змяніцца пошукам узаемных пунктаў судакранання. І для гэтага існуюць пэўныя гістарычныя аналогіі, якія звязаны са спадчынай нобелеўскага лаўрэата па фізіцы ў вобласці фотаэлектрычнага эфекта А. Эйнштэйна (Einstein, Albert 1879–1955), які кіраваўся светапоглядным правілам, што «навука без рэлігіі кульгае, а рэлігія без навукі сляпая», і што «Мая рэлігія палягае ў пакорным падзіўленні безканечнага Найвышэйшага Духу, які аб'яўляецца ў найменшых частачках, якія мы пазнаём нашым слабым і крохкім розумам. Глыбокае ўзрушаючае перакананне прысутнасці бесканечна высокага розуму, які нам праяўляецца так таёмна ў сусьвеце, становіць маю ідэю Бога» (цыт.: [4, с. 148]). Але ўжо на сённяшні дзень можна сцвярджаць, што сімбіёз навукі і рэлігіі ёсць хімера. Гэта звязана з тым, што, навука і рэлігія ўяўляюць сабой формы грамадскай свядомасці, ў цэлым скіраваныя на розныя (адпаведна, натуральную і звышнатуральную) рэальнасць, г.зн. навукі даследуюць па сваёй сутнасці «бачнае», усё тое, што даступна, у той самы час рэлігія займаецца распазнаваннем рэчаў «нябачных». Спроба фармулёўкі сінкрэтычных светапоглядных палажэнняў паказала несумешчальнасць мовы навукі і рэлігіі. Уніфікаваны малюнак свету, ва ўсялякім выпадку на дадзеным этапе, ўяўляецца нерэальным. Спробы збліжэння навукі і рэлігійнай свядомасці прывялі да зразумення аб неабходнасці іх размяжвання. Крытэрыў «фальсіфікуемасці» заключаецца ў тым, што навуковасць заключаецца ў здольнасці абвяргацца вопытам. Каб адказаць на пытанне аб тым, навуковая ці ненавуковая нейкая сістэма, то для гэтага неабходна паспрабаваць яе абвергнуць, і калі гэта патэнцыяльна магчыма, то дадзеная сістэма, безумоўна, навуковая. Тэорыя сама па сабе з'яўляецца ісцінай, калі яна дапускае існаванне фальсіфікатараў у самой тэорыі. У адрозненні ад навуковых тэорый, ненавуковыя тэорыі, напрыклад, метафізіка і тэалогія, не абвяргаюцца. Ненавуковыя канцэпцыі па сваёй сутнасці не здольны абвяргацца якімі-небудзь фактамі, так як яны ў большасці з імі не маюць справы. Рэлігійныя палажэнні не могуць падмацоўвацца фактамі ці быць абвергнутымі. Яны супраціўляюцца любой аб'ектыўна абавязковай форме рацыянальнага апраўдання, што змушае вернікаў прытрымлівацца сваіх перакананняў толькі як «сляпой веры». Рэлігійная вера, ў адрозненні ад выказванняў навукі, не патрабуе доказнасці, праверкі і падмацавання праз суаднесенне з рэальнай сапраўднасцю. Згодна ап. Паўла: «вера – здзяйсненне чаканага і ўпэўненасць ў нябачным» [Яўр. 11:1]. Гэта значыць, што вера праяўляе сябе як «перадведанне» таго, што пакуль яшчэ не існуе, але будзе існаваць, дае ўпэўненасць у сучасным ад-

носна рэалізацыі чаканай будучыні.

Асобную групу рэлігійных уяўленняў складаюць зклезіялагічныя. У праваслаўнай свядомасці гэта ўяўленні аб царкве і яе ролі ў жыцці чалавека. Асабліва яны выпукла вымаляваліся пад час г.зв. ніканаўскіх рэформ у маскоўскай дзяржаве XVII ст. Чалавек, які фармаваўся даніканаўскай традыцыяй, пашыраў рэлігію на штодзённае жыццё, «пранізваючы» яе верай. І гэтаму спрыяла наяўнасць ў богаслужэбным тэксце вялікай колькасці слоў, якія мелі і царкоўнае, і штодзённае значэнне (напрыклад, слова «масла» азначала акрамя царкоўнага яляя, яшчэ і масла смятанковае, масляную фарбу і іншае; «царква» – акрамя храмавай будыніны азначала таксама супольнасць вернікаў, прыход, епархію). Менавіта гэтае і шмат што іншае спрыяла таму, што зямное жыццё чалавека ўбудоўвалася ў царкоўнае. Пры тым зберагаўся прыярытэт царкоўнага жыцця, на асновах якога павінна было пераўтварацца жыццё штодзённае. І, наадварот, ніканаўская традыцыя раздзяляла сферы штодзённасці і царквы, прытым вельмі дастаткова мэтакіравана. Словы з двайным семантычным начынем – штодзённым і царкоўным – замяняюцца на словы з вузка – царкоўным значэннем (ялей замест даніканаўскага масла; храм замест царквы і г.д.). Вышэйузгаданыя з’явы знаходзяцца ў рэчышчы ўзнікнення пэўных тэндэнцый у тагачасным расійскім жыцці: роста рацыяналізма, і як вынік – спробы асэнсаваць гістарычную падзею, ў тым ліку і Святую гісторыю, з пазіцыі рацыянальнага падыходу. Але, ў цэлым, дапасавальна да богаслужбаў вельмі сумніўна сцвярджаць, што рэформа Нікана арыентавала верніка на рацыяльнае асэнсаванне Святой гісторыі, яно ў выключнай большасці магло заставацца вельмі містычным. Сведчаннем гэтага з’яўляецца той факт, што ніканаўскія новаўвядзенні не прыносілі ў склад фундаментальных праваслаўных культывых норм і правіл новых уяўленняў і не выдалялі існаваўшых: не было, напрыклад, адменена ўганараванне святой Троіцы, Багародзіцы, святых. Таксама не змяніліся і фундаментальныя ўяўленні аб Хрысце, аб адкупленні чалавека.

У цэлым, фактар канфліктнасці не з’яўляецца спецыфічнай рысай якой-небудзь адной канфесіі. Канфліктагеннасць аб’ектыўна ўласціва рэлігіі як каштоўнаснай сістэме. У падмацаванні дадзенага палажэння можна ўгадаць праявы канфліктнасці ў межах сусветных рэлігій – іслама, розных галін хрысціянства, будызма, звяртаючы ўвагу на тое, што ў выключнай большасці выпадкаў існуе не рэлігійная падаснова, а толькі рэлігійныя абрысы канфліктаў, г.зн. рэлігійны фактар не з’яўляецца першапрычынай і першавытокамі ўзнікнення і эскалацыі канфліктаў. Сапраўдная канфліктагеннасць рэлігійнага фактара рэалізуецца ва ўмовах аб’ектыўна значнай каштоўнаснай супярэчнасці, а гэта магчыма ці ў асобных выпадках умяшальніцтва ў сферу рэлігійнага фундаменталізма, ці ў межах рэалізацыі якога-небудзь канфесіянальна – глабалістычнага праекта.

Суадносіны палітыкі і рэлігіі ў рамках «кансенсуснага» ўзаемадзеяння шматмерныя. Яны могуць выяўляцца ў выглядзе ўзаемадзеяння ў іх сацыяльных функцыях, у працэсе рэгулявання паводзін вялікіх супольнасцей людзей пад час кіравання грамадствам. Часта рэлігійныя колы транслююць палітычныя рашэнні ўлады, але бывае і наадварот, калі такія рашэнні супярэчаць рэлігійным патрабаванням. Разам з тым, палітыка і рэлігія могуць ўзаемаўплываць адна на другую. Рэгулюючы грамадскае жыццё, палітыка адначасова ўздзейнічае і на рэлігію, абазначаючы межы яе функцыянавання, якія ўстаноўлены дзяржаўным законам, чым і рэгулюецца прававое становішча рэлігійных арганізацый, забяспечваюцца правы грамадзян на свабоду сумлення, ствараецца клімат узаемнай цяпымасці і павагі паміж канфесіянальнымі супольнасцямі. У сваю чаргу, развіццё палітычнага працэса прадвызначаецца не толькі суадносінамі палітычных сіл і характарам палітычнай структуры, але і тымі традыцыямі і ідэаламі, якія існуюць ў грамадстве. А іх спецыфіка, ў сваю чаргу, шмат у чым абумоўлена дамінуючымі ў грамадстве рэлігійнымі традыцыямі. Ігнат Абдзіраловіч (Ігнат Канчэўскі, 1896–1923), беларускі паэт і публіцыст, у філасофскім эсе «Адвечным шляхам. Дасьледзіны беларускага сьветапагляду» адзначаў, што нельга абсалютызаваць і перабольшваць ролю этнаканфесіянальнага фактара, так як у аснове рэлігійных і нацыянальных канфліктаў прысутнічаюць разнародныя прычыны. У пэўным сэнсе рэлігійная прыналежнасць «надбудоўваецца» над этнічнай ідэнтычнасцю. Згодна І. Абдзіраловіча, калі на прыпачатку XX ст. наступіла эпоха этнічнай «мабілізацыі», нацыяналь-

ныя эліты пачалі шукаць легітымныя формы нацыянальнага адзінства. У Беларусі, дзе традыцыйнымі канфесіямі былі праваслаў'е і каталіцызм, узнікае рух па іх «нацыяналізацыі», як форма абароны ад руска-праваслаўнай і польска-каталіцкай культурна-этнічнай асіміляцыі. І. Абдзіраловіч адзначаў, што «мы шукалі па чужых дарогах і, незнайшоўшы, або здрадзілі бацькаўшчыну і ішлі да чужынцаў, або вагаліся паміж варожымі кірункамі... А з глыбіні якоў пазірае на нас Скарына, такі ж вагаўшыся, шукаючы, і, жадаючы нас, кажа: над зымнымі хвалямі Дзвіны я быў візантыйцам – Юрым, а ў Кракаве, куды мяне пацягнула за эўрапейскаю ведай, – лацінікам Францішкам. А дапраўды, я ня быў ні Юрым, ні Францішкам, а быў вольным, незалежным духам, якога вы шукаеце, духам агульначалавечым толькі ў беларускай скуры. Шукайце ж!» [1, с. 9]. Таксама як і ўнутрыканфесіянальны канфлікт паміж традыцыяналізмам і мадэрнізмам, рэлігійна-палітычны канфлікт з'яўляецца супрацьстаяннем, якое спараджаецца сацыяльнымі, каштоўнасна-культурнымі ці іншымі супярэчнасцямі, і якія стартаваў большасці выпадкаў носяць свежы характар. Уласна рэлігійная канфліктагеннасць існуе ва ўмовах сістэмна каштоўнаснай супярэчнасці і праяўляецца ці як гіпертрафіраваная мадэль самаабароны канфесіянальнага арэала, праз маштабную сацыяльна – палітычную рэлігійную экспансію (знешні вектар), ці як сцвярджанне ў палітыцы элементаў рэлігійнага фундаменталізма (унутраны фактар). Уплывовыя прадстаўнікі супрацьстаячых бакоў далёка незаўсёды адчуваюць неабходнасць ва ўрэгуляванні і развязванні рэлігійных супярэчнасцей. І як вынік, узнікае сітуацыя, калі барацьба выходзіць за межы чыста тэалагічных спрэчак і адлюстроўвае рознае сацыяльна-эканамічнае становішча і палітычныя каштоўнасці ўсемагчымых пластоў грамадства.

Літаратура

1. Абдзіраловіч, І. Адвечным шляхам: Дасьледзіны беларускага сьветапагляду (Згукі мінуўшчыны). – Мінск, 1993.
2. Барт, К. Хрысціанская община и гражданская община // Вопросы философии. – 2001. – № 11. – С. 144–166.
3. Вебер, М. Социология религии // Вебер М. Избранное. Образ общества. – М., 1994.
4. Гарошка, Л. Навука і рэлігія. – Рома, 1977.
5. Крэміс, Я. Заклік да паяднання. – Мінск, 2007.
6. Нікуліна, Ю. Сацыяльна-этычная праблематыка ў тэалогіі Паўля Тыліха // Весці Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі (серыя гуманітарных навук). – 2003. – № 2. – С. 17–22.

4.3. ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО И ВОСПИТАТЕЛЬНОГО ПРОЦЕССА: ИННОВАЦИОННЫЕ ПОДХОДЫ И ТРАДИЦИОННЫЕ ЦЕННОСТИ

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

В.И. Кудашов

В настоящее время философские основания сущности образования, проблем создания, выбора и научного обоснования его методик, их аксиологической направленности становятся стратегически важными как для каждой семьи, так и для страны в целом, закладывая основы ее будущего выживания и конкурентной способности. На всех уровнях современного образования необходимо наличие гуманитарной компоненты. Суть ее не в усвоении готового знания, почерпнутого из гуманитарных наук, а в формировании особого миропонимания. Сопряжение гуманитарной компоненты с естественными дисциплинами заключается в понимании того, что и сами естественные науки – лишь элементы общечеловеческой культуры.

Философия – важнейший общеобразовательный предмет, и нигде в мире это не подвергается сомнению. Это то, что должен знать каждый культурный человек. Сами по себе философские знания учат людей не философии как таковой, а лишь тому, что понимали под философией другие люди. Таким путем человек философствовать не научится, но положительное

знание о ней он получить может.

На проблему философии в современном образовании влияют изменения культурного пространства в современном обществе. Процессы глобализации и информатизации общества приводят не только к видимому изменению личностной коммуникации, но и к структурным изменениям во всей культуре. Это вновь заставляет ряд исследователей говорить о кризисе классической культуры, стержнем которой была прежде всего позитивная оценка научно-технического прогресса. В центре этой культуры была классическая философская формула «Разум-Логика-Просвещение». Наука освобождалась от этического измерения, но при этом на нее же возлагались надежды по упорядочению мира.

Организационной формой культуры выступал университет. Эту функцию он выполняет и сегодня, оставаясь связующим звеном между классической и современной культурой, обеспечивая преемственность между ними. Разрушение этого стержня чревато потерей культурной памяти.

Традиционные культуры отличались относительной стабильностью. В каждой из них существовали адаптационные механизмы, которые позволяли индивиду достаточно безболезненно приспосабливаться к инновациям. Такого рода изменения, как правило, выходили за рамки индивидуальной жизни, поэтому для отдельного человека были незаметны. Каждая из культур вырабатывала «иммунитет» к инокультурным влияниям. Две культуры соотносились как два языковых образования, и диалог между ними разыгрывался в особом локализованном пространстве, в котором область смыслового пересечения была относительно мала, а область не пересекаемого огромна.

Информатизация общества резко изменяет описанную ситуацию, разрушая как сами принципы, на которых строятся локальные культуры, так и механизмы взаимодействия между ними. На фоне резкого расширения возможности общения между культурами и их представителями меняются качественные характеристики этого общения. Интеграция увеличивается, но на базе не различия культур, а их сходства, которое всегда связано с нивелированием культур, что приводит к их смысловому обеднению. При всем внешнем разнообразии возникает пустыня массовой усредненности. Поэтому то, что часто называют «кризисом культуры», есть на самом деле ситуация резкого изменения коммуникационного пространства, в котором границы между культурами становятся все более зыбкими.

Соответственно, в общемировом общении начинает преобладать язык, который в наибольшей степени способен себя распространить в силу политических, научно-технических и других условий. Безусловно, это сопряжено с массой удобств, но диалог между культурами лишается тогда всякого смысла. Возникает опасность, что в новом коммуникационном пространстве возобладают стереотипы – общедоступные, наиболее простые компоненты культуры. В этой ситуации наука также выступает в качестве мощнейшего интегративного фактора.

Благодаря новейшим средствам аудиовизуального воздействия значительно суживается область неодинакового в культурах, которые либо подчиняются некоей искусственной суперкультуре (например, компьютерной культуре с фактически единым языком), либо технологически менее развитые культуры растворяются в более развитой. Разумеется, теперь понять любого человека в любой точке земли становится все проще, но на уровне совпадения или даже тождественности смыслов. К постижению новых смыслов это общение не приводит, ведь это общение со своим двойником в зеркале.

Но о «кризисе культуры» можно говорить и в другом смысле: с одной стороны, происходит резкое увеличение образований, претендующих на статус культурных, а с другой – их адаптация к старым системам ценностей протекает в более сжатые временные рамки. Наконец, под «кризисом культуры» можно понимать нарушение традиционного баланса между высокой и низкой культурами. «Низовая», массовая культура начинает доминировать, вытесняя «высокую».

Аналогичные процессы происходят и в философии, что реализуется в концепциях деконструктивизма и постмодернизма. Они оказались адекватны современному состоянию культуры и являются типичным примером альтернативных классической культуре образований.

Постмодернизм в широком смысле слова – это философия, которая адаптирована к реалиям совершенно новой коммуникативной ситуации. Это герой и жертва одновременно. Постмодернизм претендует на «раскрутку» в массах, так как был, да и остается по большому счету неконкурентным в академической среде. Чтобы не раствориться в ряду других философских концепций, он постоянно апеллирует к массе, обыденному сознанию. Философии постмодернизма чрезвычайно «повезло»: новая коммуникативная система, Интернет, оказывается воплощением многих его положений. Так, «смерть автора» полностью реализована в гипертексте, в котором возможно бесконечное число авторов, в том числе и анонимных, и бесконечность интерпретации.

Сейчас человек, как правило, не читает «толстые» тексты, у него нет на это времени, так как оно заполнено фрагментами культурных новообразований. Вполне объясним поэтому феномен «мыльных опер», которые просматривает большинство современных людей, причем среди них много тех, кто нисколько не заблуждается относительно художественной ценности подобных творений. У человека нет возможности держать в голове некую идейную конструкцию (как это было в классике), которая разворачивается посредством фабулы. Ему проще заглянуть в телевизор, как в чужое окно, зафиксировав сиюминутный событийный момент, не утруждая себя вопросами о сущности происходящих событий. Наблюдение вместо рассуждения – вот одна из установок современной культуры. Такое фрагментарное, «клиповое» сознание, пожалуй, в наибольшей степени выражает ее сущность.

В сегодняшней социокультурной ситуации вновь и вновь возникает проблема сущности и смысла философии. О ней говорят то с пиететом, то пренебрежительно. Иные готовы вообще запретить философию за ее, как им кажется, полную никчемность. Однако время проходит, а философия остается. Как писал Хайдеггер, метафизика – это не просто некое «отдельное воззрение». Философствование присуще самой природе человека. Никакая частная наука не в силах ответить на вопросы, что такое человек, что такое природа.

Таким образом, в условиях глубоких социальных изменений важнейшим фактором становится выбор и прогноз не спонтанно, интуитивно, или исходя из ощущений предшествующего опыта, а на основе отрефлексированной философско-антропологической и духовно-методологической базы, поскольку цена ошибки в современном мире слишком велика. Фактически в настоящее время самой логикой исторического процесса перед людьми поставлена задача доказательства, что человек как вид разумен. И сегодня, в процессе возникающего на наших глазах смыслового пространства глобальной коммуникации, радикально изменяющего всю систему культуры, лишь философски рассуждающий человек сможет адекватно оценить происходящее, выявив его негативные и положительные аспекты и использовав свое понимание в качестве стимула для построения новых моделей объяснения, а значит, стимула для действий, направленных на сохранение и развитие культуры.

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

М.Т. Авсиевич

Сегодня специализация в науке и производстве приобрела массовый и необратимый характер. Прямой результат этой специализации то, что специалисты теряют связь с остальными сферами производства и не могут охватить мир как целое. И как бы не совершенствовались технически и технологически основы цивилизации, решение проблемы будущего, считают ученые, чисто техническими или технологическими средствами принципиально невозможно [3, с. 143]. Необходимо изменение системы миропредставления человека, а это невозможно без изменения подходов к образованию.

Сегодня школа учит отдельным «предметам». Эта традиция идет из давних времен, когда главное было научить приемам мастерства, которые оставались практически без изменений всю остальную жизнь ученика. Резкое увеличение «предметов» в последнее время и их крайняя

разобщенность не создает у молодого человека целостного представления о том культурном пространстве, в котором ему придется жить и действовать.

Главное сегодня – научить человека мыслить самостоятельно, иначе, как писал Альберт Швейцер, он «утрачивает доверие к самому себе из-за того давления, которое оказывает на него чудовищное, с каждым днем возрастающее знание. Будучи не в состоянии ассимилировать обрушившиеся на него сведения, он испытывает соблазн признать недостаточной свою способность суждения и в делах мысли» [4, с. 25].

В современных условиях необходимо, чтобы человек понимал мир в целом и был готов к восприятию того нового, что ему понадобится в его деятельности. А что именно ему понадобится завтра, через десять, двадцать, сорок лет никто не знает. Условия и технологическая основа нашей жизни столь стремительно меняются, что предсказать конкретные профессиональные потребности будущих специалистов практически невозможно. Значит, надо учить, прежде всего, основам, учить так, чтобы будущий специалист видел логику развития различных дисциплин и место своих знаний в общем их потоке. Будущий специалист – это человек способный жить не только днем сегодняшним, а думать о будущем в интересах общества в целом.

Гармонизация образования – многоаспектная проблема. Она включает в себя вопросы соотношения умственного и физического труда школьников, знания и познания, проблему здоровья учащихся и т.д. Сегодня много говорят о необходимости сохранить лучшее из советского образования. Однако были и недостатки, о которых писал видный советский философ Э.В. Ильенков. Ясно, что сегодня энциклопедическое образование, то есть многознание, невозможно. Раньше знания старели каждые 20–30 лет, теперь они ежегодно обновляются на 15%, это значит: то, что вы усвоили сегодня, через 6 лет будет уже не слишком актуальным. Объем информации постоянно возрастает. «Много знать, – писал Э.В. Ильенков, – не совсем та же самое, что уметь мыслить. "Многознание уму не научает", – предупреждал еще на заре философии Гераклит. И был, конечно, абсолютно прав» [1, с. 21].

Глубокому анализу подверг Э.В. Ильенков пресловутый «принцип наглядного обучения». Признавая, что он полезен как «принцип, облегчающий усвоение абстрактных формул», он бесполезен в борьбе с вербализмом» [1, с. 386], ибо ученик имеет дело не с реальным предметом, а с его образом, созданным независимо от деятельности ученика художником или педагогом. В результате происходит расхождение знаний и убеждений, не умения применять знания, полученные в школе на практике и фактически самостоятельно мыслить. «Действительное мышление формулируется в реальной жизни и именно там, – и только там, – где работа языка неразрывно соединена с работой руки – органа непосредственно-предметной деятельности» [1, с. 387]. Обучение в основном развивает память человека, образование же развивает ум.

И. Кант писал, что «механизм обучения, постоянно принуждая ученика к подражанию, несомненно, оказывает вредное действие на пробуждение гения» [2, с. 467]. Различаются три вида образовательной технологии: пропедевтика, обучение и погружение в практику. Фактически сегодня в нашей школе обучение вытеснило и пропедевтику, и погружение в практику, и даже само образование. В детских садах и школе дается огромный объем знаний. Причина заключается в том, что образовательные программы, учебники готовят узкие специалисты, великоленно владеющие своим предметом и изучающие его десятками лет, но забывающие, что ребенку нужно изучить много предметов и за короткое время.

Образование может быть достигнуто только путем внутреннего развития личности. Можно заставить детей выучивать наизусть имена и слова, формулы и параграфы, даже целые учебники, что фактически ежедневно и делается в тысячах «образовательных учреждений» мира, но в результате получается не образование, а обучение. Образование – плод свободы, а не принуждения. Внутреннее начало человека можно возбуждать и раздражать, но не принуждать. Разумеется, это не значит, что воспитатель не должен вмешиваться в дело нравственного и умственного образования учащегося. Но принуждением можно добиться известной дрессировки, палкой – заучивания наизусть, образование же цветет только на почве свободы.

В Международной академии гуманизации образования считают, что сегодня необходим переход от знаний к познанию. Знание бессознательно и безучастно усваивается человеком

вследствие самого строения его организма, способного воспринимать впечатления внешнего мира. Познание есть стремление понять то, что уже известно как знание.

Современная школа выпускает человека со знаниями (рассудочного). Он речист, даже красноречив, всегда старается поражать цитатами из различных авторов, мнениями всевозможных авторитетов и ученых, в споре только ими и защищается, собственных мнений и особенно отвлеченных понятий у него как будто вовсе нет. Он охотно собирает материал и в состоянии его классифицировать по внешним признакам, но не в состоянии заметить типичности тех или других явлений и характеризовать их по основной идее. Он может быть хорошим исполнителем и референтом, точно передавая главные мысли без всякого их изменения и критики. Он не в состоянии применяться к индивидуальным явлениям и непременно стремится применить шаблон. Он – методист и систематик. Все его действия всегда уверенны, ему все известно, сомнений он не допускает. Он действует на основании знания своих обязанностей. Все его движения и положения переняты (или копированы) и ими он старается показать свое положение, степень своего значения в обществе.

Необходимо выпускать человека с пониманием (разумного). Он, напротив, мало обращает внимания на внешнюю форму своей речи, он доказывает и убеждает логическим разбором на основании собственного психического анализа, а не на основании одних образов или разработанных мыслей. Знания у него усвоены в виде понятий, поэтому он всегда в состоянии индивидуализировать явление, т.е., определив его общее значение и смысл, резко очертить его особенности и отклонения от основного типа и на них сосредоточиться при своих рассуждениях и действиях. Во всех своих действиях он отличается самостоятельностью и всегда богат творческой силой и инициативой. Он может явиться либо мечтателем и идеалистом, либо чрезвычайно плодотворным практическим деятелем, отличающимся всегда богатством своих мыслей и идей. Он обыкновенно действует на основании понимания своих обязанностей. Внешность у него простая, нет у него ничего напускного, предвзятого. Он твердо держится выработанных им принципов и идеалов и всегда отличается философским направлением. Он очень осторожен во всех своих выводах и заключениях и всегда готов подвергнуть их новой проверке. В его методике всегда выражается личная его особенность и он ее видоизменяет, смотря по условиям, при которых ему приходится действовать, поэтому деятельность его всегда живая.

Инновационная деятельность в современном образовании должна быть направлена на: 1) развитие наблюдательности учащихся; 2) содержание преподавание изучаемых предметов должно быть взаимосвязано; 3) не загромождать память учащихся большим числом терминов, а учить самостоятельно мыслить; 4) в предметах естественного цикла сделать упор на философию развития науки и жизнь ученых; 5) сформировать у учащихся мировоззрение, соответствующее потребностям глобального развития.

Литература

1. Ильенков, Э.В. Философия и культура. – М., 1991.
2. Кант, И. Собр. соч. в 6 томах. – М., 1966. – Т. 6.
3. Моисеев, Н.Н. С мыслями о будущем России. – М., 1997.
4. Швейцер, А. Благоговение перед жизнью. – М., 1992.

КОНСТРУКТИВИЗМ В ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ: К ИССЛЕДОВАНИЮ ПРОБЛЕМ ГРАЖДАНСКОГО ВОСПИТАНИЯ СТУДЕНЧЕСТВА В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ

Т.Н. Буйко

Гражданское воспитание в контексте идей гуманитарной философии образования рассматривается как процесс взаимодействия (диалога) учащегося и преподавателя с целью освоения первым разделяемых обществом значений и (или) производства им личностных смыслов

относительно принципов взаимоотношения личности и общества. В данном материале рассматриваются возможности конструктивистски ориентированного социогуманитарного познания в исследовании проблем гражданского воспитания молодежи в современном глобализирующемся мире.

В современной педагогической науке все многообразие концепций образования интегрируется в рамках двух парадигм – объектной (традиционной) и субъектной (нетрадиционной), акцентирующей внимание на свободном саморазвитии личности, ее самоуправлении. Обогатив методы традиционной педагогики методологией социогуманитарного познания, философия образования XX века одновременно обозначила границы и возможности педагогики как науки в деле развития личности. Было установлено, что, если для развития личности необходимо субъект-субъектное взаимодействие, то наука на этом заканчивается, уступая место педагогическому искусству. Это ни в коей мере не отрицает достижений педагогики и других социогуманитарных наук в исследовании проблем субъект-субъектного взаимодействия в образовании.

Все вышеизложенное имеет непосредственное значение при разработке методологии исследования проблем гражданского воспитания в условиях современной высшей школы. Педагогическая проблема гражданского воспитания фундирована социально-философской проблемой взаимодействия личностных и общих смыслов в социальном пространстве. Поэтому исследование данной проблемы ведется нами как в двух аспектах – социологическом и педагогическом.

Каковы же возможности современной социогуманитарной науки в исследовании проблемы гражданского воспитания? На наш взгляд, значительным потенциалом обладает в этом плане методология конструктивизма, которая, широко используется сегодня в области социально-гуманитарного познания. Конструктивизм в узком смысле слова – как методологическая установка исследования – представлен в конструктивистской генетической психологии Ж. Пиаже, теории личностных конструкторов Дж. Келли, конструктивистской социологии П. Бергера и Т. Лукмана, феноменологической социологии А. Шюца. При этом различают умеренный конструктивизм (или конструктивный реализм) и радикальный эпистемологический конструктивизм.

Основой умеренного конструктивизма является свойственное классическому рационализму представление об активно-деятельностной роли субъекта познания, артикуляция креативных функций разума на основе интеллектуальной интуиции, врожденных идей, математических формализмов, позднее – социально-конструирующей роли языка и знаково-символических средств; он совместим с научным реализмом, так как не посягает на онтологическую реальность объекта познания. В целом, многие исследователи полагают, что конструктивный реализм – не что иное, как современная версия деятельностного подхода, в частности, в культурно-исторической версии психологии Л.С. Выготского.

Радикальный конструктивизм представляет собой эволюцию конструктивистской установки в рамках неклассической науки, когда объекту познания отказывается в онтологической реальности, он полагается чисто ментальной конструкцией, созданной из ресурсов языка, образцов восприятия, норм и конвенций научного сообщества. Социальный конструкционизм, как радикальный конструктивизм в области социального познания, возник в рамках социальной психологии в 70-е годы (К. Герген, Р. Харре) и развившийся в социологическое направление, поскольку сводит психологическую реальность (сознание, я) к социальным отношениям.

Заслугой конструктивизма является акцентуация внимания исследователя на такой способности человека как постоянное и активное создание социальной реальности и самого себя, растворение Я субъекта в окружающем его мире, в деятельности, в сетях коммуникации, которые он создает, и которые создают, творят его самого.

Для социологического исследования проблем образования (обучения и воспитания), важно, что методология конструктивизма предусматривает: во-первых, рассмотрение социальной реальности как смысловой структуры, задающей субъекту систему разделяемых обществом значений; во-вторых, соответственно, познание так понятого социального мира как исследова-

ние процесса происхождения и функционирования социальных значений; поэтому феноменологический конструктивизм социального познания является конструктивизмом второго порядка – научные конструкты «надстраиваются» над конструктами обыденного сознания.

В этом плане нам представляется продуктивной исследовательская программа, которая получила название «психосемантика». Эта исследовательская программа вышла за рамки психологии; в частности, она используется при: изучении таких процессов как динамика политического менталитета в новейшей истории, при описании семантических пространств политических партий, при анализе представлений людей о власти, об экономической и социальной реформах, а также этнических стереотипов, изучении эффектов коммуникативного воздействия, рассмотрении воздействия произведений искусства на трансформацию картины мира зрителя. Психосемантический анализ, основан на принципах конструктивистской психологии Дж. Келли и предполагает следующие процедуры: 1) строятся психосемантические пространства, выступающие операциональными моделями индивидуального или общественного сознания; 2) респондент что-то оценивает, сортирует, выносит частные суждения, в результате чего получается некая база данных (матрица), где в основе множества частных суждений присутствует структура категорий сознания респондента; 3) структура категорий сознания респондента эксплицируется методами математики; в результате математической обработки создается геометрическое представление результатов, а именно – пространства разной размерности, где каждая из осей пространства фиксирует некое основание категории, а координатные точки задают личностные смыслы субъекта; 4) далее следует интерпретация построенного семантического пространства: по отдельным узнаваемым компонентам исследователь достраивает средствами своей психики картину мира другого – здесь нет жесткого измерения, а есть эмпатическое понимание.

Нужно отметить, что в своем исследовании проблемы гражданского воспитания, мы применили данную исследовательскую программу для исследования семантического пространства спорта, зафиксированного набором «категорий очевидности». Так, в семантическом пространстве, или, в постмодернистской общефилософской терминологии, «символическом универсуме» современного спорта кроме общегуманистического, можно выделить, по крайней мере, еще три вектора, которые в разной степени отражаются в легитимном языке – идеологии – спорта: политический (патриотизм, национальная гордость, мирное соперничество), социальный (хобби, досуг, оздоровление, отдых, зрелище, профессия), коммерческий (прибыль, реклама, гонорары). Нами было проанализировано, в какой степени понятия символического универсума современного спорта, в единстве всех его составляющих векторов, разделяются нашей спортивной молодежью? Результаты этого исследования опубликованы в статье [1].

Для педагогического исследования и проектирования содержания и технологий образования важно, что, если социальная реальность является результатом индивидуального или совместного конструирования, то и учащийся (ученик, студент) имеет право построить свое знание и свое содержание образования [2, с. 93]. Так, конструктивистская методология вносит свой вклад в конкретизацию и технологизацию идей гуманитарной философии образования о праве ученика на субъектность – на выбор ценностей и построение собственных смыслов. Этим принципом, на наш взгляд, и следует руководствоваться преподавателю социогуманитарных дисциплин.

Литература

1. Буйко, Т.Н. Гуманистический вектор современного спорта глазами студентов физкультурного вуза // Мир спорта. – 2008. – № 4.
2. Дмитриев, Г.Д. Конструктивистский дискурс в теории содержания образования в США // Педагогика. – 2008. – № 3.

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ УМА И СЕРДЦА

Б.А. Медведев

«...Когда к достоинству логическому присоединяется достоинство изящное или нравственное, то уже этим соединением сил сам разум возвращается более или менее к своей первобытной полноте и потому приближается к истине»

И.В. Киреевский. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России

Духовный кризис XX-го – начала XXI века является глобальной проблемой, без разрешения которой, на наш взгляд, принципиально неэффективен поиск алгоритмов решения известных глобальных проблем, стоящих перед человечеством. Пожалуй, только с очеловечением Человека, можно с осторожным оптимизмом говорить о нашем будущем. В этом контексте фундаментальная проблема университетского образования не только в формировании профессионала, но и в воспитании человека – в образовании ума и сердца [1] [2]. Нельзя допустить «рост нашей профессиональной квалификации за счет нашей человечности» [3, с. 295]. Однако, до сих пор среди показателей уровня университетов мирового класса, определяющих рейтинг, отсутствует оценка их педагогической, гуманистически ориентированной составляющей образовательного процесса, степень конвергенции воспитания и образования. Именно поэтому, с точки зрения общечеловеческих ценностей, мы еще далеки от создания университетов нового поколения, призванных решать глобальные проблемы человечества. Культивируемый профессионализм культивирует и холодный разум, чуждый человеческому состраданию, а значит и самой жизни. В этой связи мы просто обязаны вспомнить об исторически сложившихся высоких идеалах и гуманистических принципах западноевропейской и российской педагогики с императивом воспитания сердца над образованием ума (Гуго Сен-Викторский, Коменский, Пирогов, Лобачевский, Ушинский, Сухомлинский, Гессен...). Актуально звучит высказывание К.Д. Ушинского: «Мы смело высказываем убеждение, что влияние нравственное составляет главную задачу воспитания, гораздо более важную, чем развитие ума».

Ниже в формате тезисов нами представлен ряд философских проблем в области образования ума и сердца:

1. Философия образования под знаком смысла жизни.

Ввиду возможного дефицита времени, отпущенного нашей цивилизацией, философия образования ума и сердца с необходимостью должна являться философией смысла жизни, философией самосохранения цивилизации как космического феномена. Миссией университетов сейчас, как никогда ранее, становится не только формирование профессиональной компетентности будущих инженеров и исследователей [4, с. 423], но и выпуск из Alma mater граждан с пробужденным инстинктом духовности, с развитым чувством долга, чести и достоинства. К одним из важных инструментов на пути реализации этой миссии следует отнести как трансляцию высоких нравственных идеалов русской философии в трудах В. Соловьева и И. Ильина, П. Флоренского и Н. Бердяева, Л. Шестова и С. Франка, так и философские исследования программ гуманизации и гуманитаризации естественнонаучного знания. «Где нет любви, там нет и истины» [5, с. 79]. Только духовно-нравственные идеалы Человека, его «зрительная способность» к восприятию света разума и сердца в состоянии противостоять коммерциализации душ и наступлению периода средневековья высокотехнологической цивилизации.

2. Философская проблема того, «что зовется мышлением» [6]

При тех огромных потоках информации, которые обрушиваются как на зрелого ученого, так и на студента, когда становится реальной угрозой поражения *шоком будущего* по Э. Тоффлеру, представляется особенно актуальной мысль Хайдеггера: «Мы, сегодняшние, сможем учиться, лишь разучиваясь, причем одновременно...» [6, с. 39]. Это стимулирует, на наш взгляд, философские исследования в сфере диалектики понятий реального и виртуального

и их приложений к формированию образовательных программ нового поколения. Отвечая на вызовы нового века, национальные системы образования, в контексте синергетических представлений, должны стать открытыми системами. Должно укорениться понимание того, что любые аксиоматические основания знания имеют свое «время жизни», и содержание учебных дисциплин, лишенное консервативности, приобретает виртуальность. Лекции, обращенные к будущему, должны стать размышлениями преподавателя о границах предметного знания, акцентирующими актуальность междисциплинарных исследований, приглашением к диалогу между «Я» и «Ты» по М. Буберу и овладению искусством вопрошания по Хайдеггеру. Разве не является предназначением человека функция осуществления им метафизической связи между микро – и макрокосмом, между нечем и ничто, между временем и вечностью?..

3. Философия образования в области «дальних пределов человеческой психики»

Глобальное противоречие между ускоренным производством новых знаний и возможностями их усвоения студентами и молодыми учеными вызывает вопрос: Какой должна быть модель психологической структуры личности, открытой к междисциплинарным исследованиям, способной к инновациям и открытиям? Не идет ли здесь речь о модели, которую можно именовать антропо-космоцентрической моделью психологической структуры креативной личности? Обращаясь, в этой связи, к размышлениям А. Маслоу о «дальних пределах человеческой психики» [7, с. 108–113] и к «проблеме объективного метода в психологии» М. Мамардашвили [8], мы полагаем, что позитивный ответ на поставленный вопрос позволяет расширить границы рационального мышления и дополнить «Я»-концепцию, отнесенную к психологии креативной личности, принятием тезиса: «Я» – расширяющаяся вселенная. «Я» – расширяющаяся вселенная, как образ, расширяющегося сознания ребенка. «Я» – расширяющаяся вселенная, как отражение расширяющейся вселенной Фридмана и Хаббла, «Я» – расширяющаяся вселенная, как интериоризация космоса в соответствии с представлениями Плотина: «...если мир мог стать еще большим, чем он есть, то и тогда, у души хватило бы сил на все, потому что и тогда он весь содержался бы во всей душе» [9, с. 32]. Таким образом, мы полагаем актуальным философское исследование в области метафизического моделирования психики человека и приведение ее в соответствие с планетарным масштабом его деятельности.

Литература

1. Медведев, Б.А. Гуманизация образования в области естественных наук: Глобальный контекст // Информационно-образовательные и воспитательные стратегии в современном обществе: национальный и глобальный контекст; материалы международной конференции, Минск, 12–13 ноября, 2009. – Минск, 2010. – С. 188–191.
2. Медведев, Б.А. Образование ума и сердца – гуманистический вектор решения глобальных проблем // Культурология и глобальные вызовы современности: к разработке гуманистической идеологии самосохранения человечества; сборник научных статей, посвященный 80-летию Э.С. Маркаряна. – СПб., 2010. – С. 103–107.
3. Фейерабенд, П. Против метода. Очерк анархической теории познания. – М., 2007.
4. Медведев, Б.А. Развитие креативности в контексте профессионального становления личности // Третий Российский культурологический конгресс с международным участием «Креативность в пространстве традиции и инновации» Тезисы докладов и сообщений. – СПб., 2010.
5. Фейербах, Л. Основы философии будущего. – М., 1936.
6. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? – М., 2007.
7. Маслоу, А.Г. Дальние пределы человеческой психики. – СПб., 1999. – С. 108–113
8. Мамардашвили, М. Проблема объективного метода в психологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.mamardashvili.ru/Lektii/2010-03-01-13-56-19.html. – Дата доступа: 01.03.2011.
9. Плотин. Избранные трактаты: в 2 томах / Перевод с древнегреческого под ред. проф. Г.В. Малиновского. – М., 1994. – Т. 2.

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ ГУМАНИЗАЦИИ ОБРАЗОВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ ФОРМИРОВАНИЯ ДУХОВНОСТИ

А.В. Кальянов

Философия современного образования предполагает реализацию идей гуманизации образовательной деятельности, являющихся проявлением ее глубинных потребностей. Под гуманизацией в наиболее общем виде понимают признание человека как личности, ее права на свободу, установление собственных возможностей, утверждения блага человека как ведущего критерия общественных отношений. Формирование мировоззрения, которое базируется на отношении к человеку как до высшей ценности обеспечения гармонического развития и проявления творческого потенциала личности в труде – основа гуманизации современного образования.

В этой связи возникли новые проблемы совершенствования образовательно-воспитательной работы в контексте формирования духовности в тесной взаимосвязи с социальным и личностным развитием, повышением ответственности за собственные действия и поступки. Такой подход способствует раскрытию творческого потенциала и активизации саморазвития современной молодежи. Очень важную роль в этом направлении играет психология, которая обеспечивает реализацию ее основных функций: креативной (создание и сохранение духовных ценностей), оценочно-нормативной (сравнение реального поведения человека с принятыми нормами), регламентирующей и регулирующей, познавательной (получение новых знаний, обретение духовного и социального опыта), содержательной (роль культуры в определении человеком смысла жизни, своего существования), коммуникационной (ценности, принятие человека обществом, нормы поведения и умения людей), функций общественной памяти.

Успешность процесса гуманизации может быть обеспечена на основе формирования системы личностных качеств человека, что позволяет ему быть активным участником гуманистически ориентированных преобразований в современном обществе. Психогигиенические меры в этом процессе обеспечения способствуют сохранению и укреплению нервно-психического здоровья и гармонизации личностного развития. Обобщив различные позиции психологов, В.С. Леднев сгруппировал составляющие структуры личности в три основных блока. В первый вошли – опыт личности, направленность, познавательные, трудовые, эстетические и коммуникативные качества, физическая подготовка, знания, умения и навыки, во второй – механизмы психики – восприятие, мышление и речь, память, психомоторика, подсистема управления (Я), в третий – типологические особенности личности – характер, темперамент, задатки и способности, онтогенетические особенности развития.

Более сложной, чем обучение, в контексте решения проблемы всестороннего развития личности является воспитание учащейся и студенческой молодежи. Период обучения в высшем учебном заведении – это подготовка к будущей трудовой деятельности, которая должна стать для человека основным источником существования и способом личностной самореализации. Именно этот период в мотивационном аспекте коренным образом отличается от школьного обучения. Поэтому соответствующее обеспечение гуманистически ориентированной профессиональной подготовки студентов требует обновленного обоснования образовательного процесса, разработки соответствующих инновационных подходов, методов и технологий. Необходима также разработка средств психопрофилактики факторов, которые негативно влияют на психику человека и активизация тех, которые стабилизируют и развивают ее.

Развитие системы высшего образования многих стран мира предусматривает формирование объективных предпосылок для формирования творческой, активной и гармоничной личности, ее духовных и морально-нравственных качеств с помощью образования, оказание необходимой помощи в обучении, стимулирование и мотивация обучения в течение всей жизни. Такое содержание стратегии совпадает с положениями доклада Туринской группы Европейского фонда образования «Переосмысление развития сферы управления в новой Европе». Исходя из этого, общество должно обеспечить предоставление качественного образования всех видов и дать возможность своим гражданам свободно выбирать такой вид образования, который больше соответствует их природе.

Важной составляющей гуманизации учебной и научной деятельности в современном вузе является управление организацией подготовки студентов к профессионально-творческой деятельности, которая представляет собой систему, включающую три основных компонента: научное и профессиональное творчество, учебно-познавательную и внеучебную деятельность, реализация которых способствует формированию и развитию творческой самостоятельности личности будущих выпускников. Активное участие студентов в решении актуальных проблем современного общества, связь новой информации с ранее обретенными знаниями требует эффективного сотрудничества и взаимодействия между научно-педагогическим работником и студентом.

Гуманизация образовательно-воспитательной деятельности корпоративного высшего учебного заведения способствует координации и синергии общих усилий и действий, мотивации достижений лучших результатов в учебной и научно-исследовательской работе в течение всего периода обучения. При таком подходе создаются необходимые условия для самосовершенствования, самообучения, самоактуализации, самоменеджмента, саморегулирования. В этой связи необходимо полное раскрытие роли социального окружения (в частности, личности преподавателя) в профессионально-личностном становлении будущих специалистов, системном раскрытии и целостном практическом воплощении психогигиенических, психолого-педагогических и духовно-мировоззренческих аспектов гуманизации высшего образования на современном этапе трансформации общества.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ

А.А. Габинская

В условиях углубления общего кризиса цивилизации особую актуальность приобретают социально-философские прогнозы развития образования, которое становится определяющим механизмом формирования и воспроизводства основных форм жизнедеятельности человека. Растущий интерес к сфере образования обусловлен не только внутренней логикой самого современного знания в условиях возрастающего динамизма общественной жизни, но и утратой прежних ценностных и предметных ориентиров в воспитании подрастающего поколения. Введение человека в культуру – основная задача и функция образования, при этом категории «человек», «культура» и «образование» взаимно определяют друг друга и могут рассматриваться с достаточной полнотой только во взаимном проникновении.

Система образования, обладая относительной самостоятельностью и стабильностью, оказалась в противоречивом отношении с обществом. Современная высшая школа работает в соответствии с алгоритмами технико-технологической среды и подчинена требованиям рынка, принципам потребительского общества, но не специфике культуры, ее собственного пространства и времени. Данное обстоятельство приводит к тому, что, во-первых, снижается значение образования как основного механизма социализации личности, поскольку процесс обучения и воспитания в контексте купли-продажи утрачивает функцию формирования духовно-нравственной сферы человека. А во-вторых, сам человек оказывается «частичным»: он ориентирован лишь на текущие проблемы, на координаты момента – «здесь и теперь», в связи с чем оказывается неспособным осмыслить современность через традиции культуры.

Кризисные явления в сфере образования непосредственно вытекают из разрыва с традицией отношения к процессу обучения и воспитания как к механизму формирования целостной гармоничной личности. Эта традиция берет свое начало с эпохи Просвещения. Как известно, просветители ставили знак равенства между просвещением и образованием. В их понимании образование представляло собой не просто трансляцию ранее полученных знаний, а, в первую очередь, усвоение духовно-нравственных ценностей эпохи. Таким образом, утверждалась единая сущность образования и его роль в развитии общества как механизма (формы) воспроизводства культуры и способа воспроизводства человека в его социально-личностных проявле-

ниях.

Важно отметить, что в середине XIX века в европейском образовании произошел кризис, который до сих пор до конца не осознан в своих последствиях. Дело в том, что либерализация образования, начатая тогда, сегодня фактически разрушает систему обучения и воспитания. «В истории образования на протяжении последних столетий, – пишет В.В. Костецкий, – идет мутация: образование отделяется от воспитания, затем берется курс на овладение знаниями, что приводит к "многознанию", при истощении которого появляется новый феномен – "полузнание", наконец, возникает глобальная индустрия "полуобразованности", которая охватывает все уровни образования» [1, с. 41]. Массовая «полуобразованность» как диагноз современного образования поражает весь корпус знаний, так как удовлетворяет интересы рыночной экономики, но совершенно не соответствует интересам культуры. «Полуобразованность» выражается в утрате такой важной цели образования как формирование, созидание личности конкретного человека в единстве его интеллектуальных, нравственных и мировоззренческих качеств, что, в свою очередь, нарушает механизм социализации личности. Причем данный процесс на современном этапе приобретает стихийный характер.

В этой связи весьма актуальным является переосмысления целей и задач философии образования. Необходим поиск новых смыслов и сущности образования, которое призвано определить, с каких философско-антропологических позиций рассматривается человек, какова антропологическая основа его образования и воспитания; какие ценностно-мировоззренческие ориентиры характеризуют положение личности в современной культуре и т.д.

Философское учение о человеке имеет фундаментальное значение для сферы образования и педагогической деятельности, так как затрагивает главный субъект образовательной деятельности – развивающую личность, находящуюся в постоянном духовном становлении. «Концептуальное и мировоззренческое ядро составляет понимание образования как специфического способа преобразования природных задатков и возможностей человека, где важную роль играет не столько технический момент, сколько специфика самого "человеческого материала", его историко-культурная глубина и духовная универсальность. В контексте современной образовательной парадигмы антропологический критерий переносит акцент с исследования собственно педагогических феноменов на человека как субъекта культуры, воплощающего ее высшие устремления и достижения», – пишет Д.И. Кузнецов [2, с. 19].

Наиболее полно и обстоятельно антропологический принцип был развит М. Шелером в разработанной им философской концепции. М. Шелер полагал, что все основные проблемы философии можно свести к вопросу, что есть человек. В отличие от философских учений о человеке, в которых он трактовался как зависимая часть некоего целого (природы, общества), философско-антропологическое учение понимает человека в его тотальности и самоценности, как творческую и свободную личность [3].

Говоря о философско-антропологических аспектах в сфере образования, считаем необходимым отметить учение В.В. Розанова о единстве культурно-исторического типа. Философ полагал, что образование и воспитание лишь тогда плодотворны, когда осуществляются «в русле единства типа, то есть исходят из источника одной культуры, где они развились» [4, с. 100]. Автор выделял искусственный подход к образованию (чужеродный, порождающий искусственного человека с условными абстракциями, человека вне истории и жизни) и естественный путь в образовании как наиболее целесообразный и перспективный, под которым понимал гармоничное воспитание, которое состоит из «непосредственных созерцаний и определяющееся совокупностью исторических, культурных и бытовых традиций».

Соглашаясь с мнением В.В. Розанова, отметим, что благодаря естественному подходу к образованию и воспитанию подрастающего поколения, у общества появляется возможность идентифицировать себя с определенной культурной общностью. Естественный путь в образовании является опорой, духовным центром формирования человека будущего – творческого, чувствующего и критически мыслящего, способного к пониманию и осмыслению не только происходящего, но и прошлого опыта. Другими словами, естественное образование разворачивается в духе менталитета данного народа и несет живое знание – опыт предшествующих поко-

лений, базис социально значимой деятельности как на уровне индивидуальной, так и коллективной реализации (А.С. Панарин, Б.С. Гершунский).

В заключение отметим, что в настоящее время стоит задача вернуть культуру в единый процесс воспитания и образования личности, сделать ее доминантой. Необходимо осознать, что образование представляет собой важнейший и атрибутивный феномен культуры, определяемый ее основными ценностными, содержательными и мировоззренческими установками, а также спецификой социальных механизмов трансляции культурного опыта, сообразных конкретному этапу исторического развития общества. С одной стороны, образование соединяет человека с накопившимся потенциалом знаний и умений, а с другой – выступает предпосылкой развития творческой личности, так как обращено к отдельному человеку.

Литература

1. Костецкий, В.В. Полуобразованность и полунраственность в системе образования // Педагогика. – 2010. – № 1. – С. 40–46.
2. Кузнецов, Д.И. Антропология и гуманистические идеалы технического образования. Автореф. дис... канд. филос. наук: 09.00.11; 27.04.07. – СПб., 2007.
3. Шелер, М. Избранные произведения. – М., 1994.
4. Розанов, В.В. Сумерки просвещения / Сост. и статья В.Н. Щербакова. – М., 1990.
5. Гершунский, Б.С. Философия образования для XXI века (В поисках практико-ориентированных образовательных концепций). – М., 1998.
6. Панарин, А.С. Образованность как русская идея: коллизии и перспективы. – Москва. – 1999. – № 11. – С. 139–145.

РОЛЬ ОБРАЗОВАНИЯ В СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ АДАПТАЦИИ ЛИЧНОСТИ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

К.Ю. Королёва

Современное состояние условий жизнедеятельности и динамика социальных процессов выдвигают ряд требований к системе образования в плане поиска новых организационно-управленческих форм, качественного пересмотра содержательного наполнения образовательного процесса. Проблема культурной сообразности системы образования встала наиболее остро на рубеже XX – XXI веков.

Интенсивные процессы модернизации и информатизации затронули практически все сферы общественной жизни. Трансформация экономической системы сопровождается становлением новых соответствующих ей социальных отношений и институтов; наблюдается ускорение темпа и рост интенсивности социальных процессов. Философы, социологи, экономисты заговорили о кризисе индустриальной культуры (цивилизации, социума) и зарождении новой постиндустриальной, информационной культуры, и увязали этот кризис с возрастанием роли знаний, изменением способов трансляции и применения информации – теоретическое знание начинает играть ключевую роль в экономической, политической сферах.

Возникают качественно новые отношения между экономическими структурами, наукой и технологией. Кодификация теоретического знания, научно-исследовательская деятельность, внедрение технологических новаций выступают залогом развития и процветания общества. В условиях глобализации социальных и экономических процессов, универсализации культуры, технологического прогресса, постоянного нарастания интенсивности потоков обмена информацией, система образования принимает новые вызовы, связанные с изменением ее роли в процессах социальной адаптации людей.

Культура как система макроуровня содержит в себе информационные структуры (состоящие из разнообразных символов, кодов), которые обеспечивают процессы воспроизводства, управления, саморегуляции, стабилизации социума. Поскольку образование выполняет функции посредника коммуникации, трансляции и поддержания многослойной системы культурных

символов и норм, структурные и институциональные элементы системы образования должны соответствовать морфологическим и эпистемическим параметрам культуры, выступающей по отношению к образованию в качестве среды или мета-структуры. Доступность информации в современном мире создала иллюзию доступности знания, сделала процесс обучения более формализованным. Система образования не успевает адаптироваться. Информационно-технические средства и средства массовой коммуникации, позволяющие в мгновение получить необходимую информацию, доминируют (лидируют) в процессе социализации и формировании взаимосвязей личности с окружающим миром.

В случае, когда компоненты системы образования (структурные, институциональные) не соответствуют либо противоречат действующим ценностям и нормам культуры, имеет место кризис – нарушение баланса между условиями действия систем, ресурсами, необходимыми для поддержания стабильности. Потенциально данная ситуация нестабильности имеет два выхода.

Первый исход состоит в следующем. Поскольку система образования выполняет функцию культурного изменения, которая заключается в генерации новых идей и знаний, технологий, воспроизводстве и обеспечении поступательного развития нормативно-ценностной структуры общества, накопление опыта (в широком смысле слова) может дать толчок развитию: эволюции (постепенному количественному изменению – росту инновационных моментов, который приводит к переходу в качественно новое состояние) или трансформации действующей системы (качественному перерождению структурных элементов, с последующим изменением внутренних и внешних взаимосвязей и зависимостей). Тогда изменения в сфере образования и функционально связанной с ней сфере науки могут послужить «первыми ласточками» более глубоких социальных и культурных изменений.

Второй исход связан с проблемой соответствия системы образования накапливающимся изменениям в других сферах общественной жизни. Выступая посредником в коммуникативных процессах между обществом и личностью, система образования должна отражать актуальную ценностно-нормативную структуру с тем, чтобы помочь индивиду моделировать, направлять свою активность, формировать цели своей жизнедеятельности. Если транслируемая информация носит «устаревший», «традиционный» – не соответствующий новым условиям жизнедеятельности и народившимся социальным практикам – характер, то система образования может блокировать поступательное развитие, служить своеобразным ингибитором культурно-эволюционных процессов.

Как отмечалось ранее, в настоящее время система образования не способна удовлетворить потребности социума в трансляции новых ценностных ориентиров. «Пальму первенства» в данном направлении перехватили средства массовой коммуникации – динамизм процессов передачи, объемы обмена информацией, развитие технических средств, доступные формы кодировки и представления информации, ценностный плюрализм, свойственный современным СМИ, в гораздо большей степени соответствует новому глобальному содержанию культуры, нежели консервативные модели, представленные национальными образовательными системами.

Можно наблюдать попытки системы образования адаптироваться. В последнее время в высшей школе появляется множество новых форм организации учебного процесса, связанных, прежде всего, с отдалением системы высшего профессионального образования от государства. Во всем мире наблюдается тенденция к усилению автономии учебных заведений, как в экономическом плане, так и в вопросах кадровой политики, содержательного наполнения программ. Все эти изменения имеют своей целью создание целостной системы знания, которая сформировала бы новую, адекватную социокультурным условиям рациональность, мировоззрение нового типа, обеспечивающее реализацию социально-ориентирующей функции в динамично изменяющихся жизненных ситуациях. Но это лишь одно из проявлений попыток системы образования адаптироваться, определить направления последующей трансформации, заложить основы новой модели образовательного пространства, чуткой к изменениям социокультурных условий.

Другим индикатором неадекватности системы образования социокультурным условиям может выступать отсутствие четких приоритетов, ориентиров в направлениях дальнейшего раз-

вития функциональных взаимосвязей системы образования и других социальных институтов, в частности, экономики, государства, идеологии. Путем увеличения содержательного и структурного многообразия система образования не только пытается приспособиться, но и усилить собственное влияние на ход и направленность трансформационных процессов в обществе. Например, изменения организационных форм учебного процесса, с одной стороны, нацелены на устранение коммуникационных барьеров между преподавателями и обучаемыми, а с другой, призваны увеличить «ликвидность» приобретаемого человеческого капитала в условиях глобализации, то есть увеличить потенциальные возможности для социальной мобильности не только для отдельных индивидов, но различных профессиональных групп, и посредством этого расширить сферу влияния образования как системы на другие подсистемы общества.

В настоящее время многие страны мира продолжают осуществлять попытки реформирования систем высшего профессионального образования по сходным направлениям: расширение доступа к высшему образованию, формирование системы непрерывного образования на протяжении всей жизни, усиление многообразия предлагаемых форм организации учебного процесса и методик обучения, ориентация на личность обучаемого и его потребности, формирование партнерских отношений между педагогом и учащимся.

В российской и зарубежной научной печати ведутся дискуссии относительно наиболее острой проблемы системы высшего профессионального образования на современном этапе – проблемы сокращения периода амортизации знаний (устаревания) и уменьшения их ликвидности.

На наш взгляд, разрешение данного вопроса лежит за пределами технического оснащения учебного процесса и экономических проблем, стоящих пред вузами. Можно увидеть выход из сложившейся кризисной ситуации в сохранении целостности образования как социальной подсистемы через расширение возможностей осуществления выбора для субъектов образования, за счет увеличения многообразия внутренней структуры – расширения спектра образовательных услуг, развития методик, ориентированных, прежде всего, на овладение приемами познавательной деятельности, развитие коммуникативных навыков, а также привития ценностей и моделей поведения, способствующих формированию адекватной требованиям среды мотивации у субъектов образовательной системы. Такая направленность учебного процесса, даже в динамично меняющихся современных условиях, способна повысить эффективность функционирования системы образования. Мотивация личной самореализации в совокупности с навыками самообразования и исследования позволит специалистам с высшим образованием более эффективно проходить этапы ресоциализации и адаптироваться в новых обстоятельствах.

РАЦИОНАЛЬНО-ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ СТАНОВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ УЧАЩЕГОСЯ

О.А. Левко

Проблема становления личности учащегося решается сегодня как педагогикой, так и философией – областями гуманитарного знания, между которыми имеется тесная взаимосвязь. Сегодня методологическую роль философии по отношению к частным наукам, одной из которых является педагогика, никто не отрицает, – но, как правило, при условии, что философия в данном взаимодействии будет ограничиваться рамками науковедения. В итоге в интерпретации современной педагогики личность учащегося не связывается ни с духовным проектом, ни с совокупностью исторически изменяющихся общественных отношений и социальных ролей, ни с ценностно-нормативной спецификой гражданского общества, ни с национальным менталитетом и мировоззрением. Она как бы «вырастает» из возрастной психологии и физиологии, закономерности которых, подобно физическим закономерностям, не зависят ни от времени, ни от социального пространства. Соответственно, личность учащегося не рассматривается как субъект, а лишь в качестве объекта научного познания, «добываемого» в ходе педагогического эксперимента. Фактор социального времени здесь не имеет никакого значения.

Вот как ставит по этому поводу вопросы и дает на них свои ответы одна из представительниц системно мыследеятельной методологии, латвийский философ и педагог О. Аугустовска. «Имеет ли педагогика средства определения того, "какой век во дворе"? Имеет ли средства ориентации во времени, в культурной ситуации и в истории? Говоря в общем смысле, ответ на этот вопрос однозначен и прост: такие средства должны быть. Но, увы, имея в виду сегодняшнюю педагогику, придется признать отсутствие в ней того, что непременно должно быть. Педагогика сегодня вне времени, вне культуры и вне истории. К тому же она не имеет средств понимания этого и средств возвращения в наше время, в современную культуру и в историю. Наша педагогика заколдована. Она пребывает в "стеклянном гробу", за стенами которого мир живет своей жизнью. А "спящая красавица" видит только свои сны. Педагогика пытается проснуться, пытается преодолеть «стеклянный барьер», но пока еще не умеет отличить сон от реальности. Как это можно сделать?» [1, с. 5].

В качестве одного из способов «расколдовывания» педагогики данная исследовательница и предлагает системно-мыследеятельностную методологию как одну из разновидностей философской методологии. Суть ее в том, что анализ и критика современной системы образования и даже конкретной деятельности учителя проводится на основе онтологии мыследеятельности и представляется как организационно-деятельностная версия культурной политики. Для этого весь образовательный процесс представляется как мыслекоммуникация.

Представители данной методологии убеждены в том, что основой всякой культурной политики, в том числе и образовательной, является нахождение компромисса в коммуникации, поиск общего языка обсуждения плана-проекта и описания представлений. Лица, имеющие различные интересы и цели в пространстве измеряемого, а также различные представления, идеи и проекты в пространстве умопостигаемого, могут решить одну задачу лишь благодаря созданию организованного пространства общения, где они могли бы договориться о способе решения и средствах организации и проведения коммуникации.

Говорить и понимать сказанное в деятельностной ситуации индивид может только в том случае, если речь идет о его заботах, трудностях, ситуативных проблемах и целях. Организации процесса обучения и культурной работы рассматривается как состояние рефлексии и коммуникации, ее проблем и трудностей. «Рассматривать мир как природный, работать и мыслить в онтологии природы после Гегеля, – по их мнению, – невозможно. Все теории, способы мышления и подходы, замкнутые на онтологии природы, например, позитивизм, материализм и близкие им философии), после Гегеля есть анахронизм» [3., с. 42–43].

Имея дело лишь с ситуационно изменяемыми в определенном социальном пространстве и времени понятиями, идеями, методолог СМД проблему должного решает через изучение техники, средств и методов современного мышления и организации профессиональной интеллектуальной коммуникации. При этом должное рассматривается им как логическая необходимость. Для этого используются разработки проблем современной демократии Ю. Хабермаса, Ю. Фребеля и других западных философов. Главное внимание обращается «к тем условиям коммуникации, при которых возможно как-то комбинировать процесс образования мнения, ориентирований на истину, с процессом образования воли большинства».

Процесс образования предстает как процесс трансляции культуры, направленный не на отдельно взятую личность, а на целое поколение людей. Содержанием отношений трансляции и реализации культуры являются нормы, образцы, прототипы и эталоны, которые в конкретных условиях могут выступать как понятия или правила, как средства или натуральные объекты. Построение понятия или схемы – всегда логическая процедура, но формы изложения построенного могут быть разными в разное историческое время.

Достаточно близкой к данной философской методологии в части диагноза, который она ставит своему времени, является философия и социология феноменологии. Мышление рассматривается здесь не в том виде, в каком оно представлено в учебниках по логике, а как оно действительно функционирует в качестве орудия коллективного действия в социальной истории и политике. Однако методы мышления, с помощью которых мы принимаем самые важные для нас решения, пытаемся понимать и направлять нашу социальную и политическую судьбу, со-

гласно данной философской методологии, остались неосознанными и недоступными рациональному контролю и критике. «Этот тип мышления образует собой комплекс, который не может быть легко отделен ни от психологических корней эмоциональных и жизненных комплексов, составляющих его основу, ни от ситуации, в которой он складывается, и решение которой он пытается найти» [4, с. 8].

Конкретно существующие формы мышления, согласно феноменологической концепции, не выводятся из контекста того коллективного действия, посредством которого мы в духовном смысле открываем мир. Люди, живущие в группах, сосуществуют не просто физически. Они воспринимают предметы окружающего мира не на абстрактном уровне созерцательного разума и не только в качестве отдельных индивидов. Эти связанные в группы индивиды стремятся в соответствии с характером и положением группы, к которой они принадлежат, либо изменить окружающий их социальный и природный мир, либо сохранить его в существующем виде.

В соответствии со специализацией коллективной деятельности, в которой участвуют люди, они могут различным образом видеть окружающий их мир. Иными словами причиной возникновения различных форм мышления философская феноменология считает бессознательные мотивы и предпосылки коллективной деятельности, соответствующего социального времени. Мир внешних вещей и психическое переживание, согласно данному подходу, пребывает как бы в постоянном движении. «До тех пор, пока наша гносеология не признает, что знание носит социальный характер, а индивидуализированное мышление является историческим, – по мнению К. Манхейма, – у нас не будет ни адекватной психологии, ни адекватной теории познания...» [4, с. 34].

Различие системно-мыследеятельностного и феноменологического подходов состоит, в частности, в том, что в одном случае человек представляется как личность своей эпохи, определенных исторических социально-культурных условий, которые ею вовсе не осознаются, а во втором – как выражение «абсолютного духа», всей истории развития человечества или единого божественного начала, и в этом плане природа и сущность всех людей представляется одинаковой, но конкретизируется и обретают временное содержание в результате рефлексии. Общим же для них является то, что и в одном, и во втором случае личность учащегося рассматривается как своеобразный мыследеятельный или социальный проект. В обоих случаях речь идет о конструировании социальной реальности, хотя методы и средства этого конструирования различны. «Реальность» рассматривается как способность, присущая феноменам, иметь бытие, независимое от нашей воли и желаний (мы не можем «от них отделаться»), а знание можно определить как уверенность в том, что феномены являются реальными и обладают специфическими характеристиками [2, с. 9].

Что является реальным? Откуда это нам известно? Это, по мнению директора Бостонского института изучения экономической культуры США П. Бергера, – один из наиболее древних вопросов не только чисто философского исследования, но и человеческого мышления как такового.

Таким образом, становление личности учащегося не определяется лишь трансформацией и развитием естественных потребностей и способностей индивида. Данный процесс имеет свои социально-духовные и рациональные основы. Эти основы выражены в трансляции и реализации культуры, изменении ценностей и норм общества, моды, стиля, вкусов, образа жизни, существенно отличающих одни поколения людей от других, одно социальное время и пространство от другого. Как феномен своего времени, личность одновременно предстает в качестве выражения социальной необходимости и индивидуальной свободы.

В силу этого процесс образования всегда имеет национальный характер в контексте глобальных социокультурных трансформаций. При этом система образования вынуждена ориентироваться как на общечеловеческие, так и на личностные, объективные и субъективные знания, а также не развитие мышления, воли и эмоционально-чувственной сферы учащихся.

Литература

1. Аугустовска, О. Расколдовывание педагогики // Об образовании: полемические этюды. – Минск, 2008. – С. 5–8.
2. Бергер, П. Социальное конструирование реальности / П. Бергер, Т. Лукман. – М., 1995.
3. Мацкевич, В.М. Об образовании: полемические этюды. – Минск, 2008.
4. Манхейм, К. Диагноз нашего времени. – М., 1994.

ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС КАК ОСНОВНОЙ ФАКТОР ОВЛАДЕНИЯ ЗНАНИЕМ В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

Н.Е. Шилина

Знание и информация всегда были обязательными компонентами в жизнедеятельности людей и служили основой для принятия решений на всех уровнях и этапах развития общества и государства. В истории общественного развития можно выделить несколько информационных революций, связанных с кардинальными изменениями в сфере производства, обработки и обращения информации, приведших к радикальным преобразованиям общественных отношений. В результате таких преобразований общество приобретало в определенном смысле новое качество.

Сегодня мы переживаем пятую информационную революцию, связанную с формированием и развитием глобальных информационно-телекоммуникационных сетей, охватывающих все страны и континенты, проникающих во все сферы человеческой жизни и воздействующих на все общественные процессы. Наиболее яркий пример такого явления и результат пятой революции – Интернет. Суть этой революции заключается в интеграции в едином информационном пространстве по всему миру программно-технических средств, средств связи и телекоммуникаций, информационных запасов или запасов знаний как единой информационной телекоммуникационной инфраструктуры. В итоге неимоверно возрастают скорости и объемы обрабатываемой информации, появляются новые уникальные возможности производства, передачи и распространения информации, поиска и получения информации, новые виды традиционной деятельности в этих сетях. То есть возрастающая роль информации и информационных систем – исторический факт, лежащий в основании концепций информационного общества.

Роль информации сегодня качественно изменилась по сравнению с предыдущими эпохами. Информация – это, во-первых, знание относительно нового типа, пригодное для дальнейшего использования, а во-вторых, знание, производство, хранение и применение которого действительно становится все более важной для общества деятельностью, порождает соответствующие ему технико-организационные структуры.

Очевидно одно: роль знаний в информационном обществе необычайно возросла. Знание становится фундаментальной основой современного общества, всех его сфер – от производственно-экономической до политической и духовно-культурной.

Что же следует понимать под знанием?

По Даниелу Беллу (а концепция постиндустриального общества принадлежит в первую очередь именно ему) информация – это «хранение, поиск и обработку данных как основу всех видов обмена, осуществляемых в экономике и в обществе» [1, с. 151].

Знание – селективная, упорядоченная, определенным способом (методом) полученная, в соответствии с какими-либо критериями (нормами) оформленная информация, имеющая социальное значение и признаваемая в качестве именно знания определенными социальными субъектами и обществом в целом [5, с. 432].

Знание, в свою очередь, Даниел Белл определяет как «упорядоченное множество утверждений, фактов и идей, представляющих обоснованное суждение или результат эксперимента, которые передаются другим через средства коммуникации в определенной систематической форме» [1, с. 151]. То есть знания являются средством завоевания свободы человека, средством

его освобождения от влияния стихийных объективных сил, достижением независимости, раскрепощением личности, а в условиях информационного общества знание выступает в новой роли, оно в определенной мере становится самостоятельной силой, центральным фактором технического и социального развития.

Знание, особенно научное, представляет собой «систему, имеющую структуру, обладающую определенными функциями» [4, с. 190]. Главное значение на этом этапе имеют уже «не мускульная сила и не энергия, а информация» [1, с. 171].

Социальный мыслитель нашего времени М. Кастельс утверждает, что «знание и информация являются критически важными элементами во всех способах развития, так как процесс производства всегда основан на некотором уровне знаний и обработке информации. Однако специфическим для информационного способа развития является воздействие знания на само знание как главный источник производительности» [3, с. 39].

Важно подчеркнуть и то, что успешность овладения человеком информационной культурой в современном обществе все более зависит от его устойчивого интереса к той или иной информации еще до начала ее порождения. Вот почему можно сказать, что степень эффективной включенности человека в современное общество информации определяется его интеллектуальностью – широкими знаниями и глубоким пониманием процессов, которые эти знания отражают. Для такой деятельности в современном обществе требуется человек, способный заниматься этой деятельностью, а значит, человек, специально подготовленный, получивший соответствующее образование. Все это не могло не привести к пересмотру и модернизации образовательного процесса, тех его идей и способов осуществления, которые лежат в основе развития общественных процессов, поскольку образование должно соответствовать меняющимся реалиям и способствовать возложенным на него общественным функциям.

Являясь необходимым условием развития человека и общества, образование выступает сознательно направляемым процессом, в ходе которого происходит освоение ценностей культуры, передача опыта овладения и преобразования действительности. В этой связи нельзя не согласиться с Гегелем, подчеркивающим, что образование – это процесс освоения человеком исторически заданного в культуре родового человеческого образа [2, с. 15].

Образование – это, прежде всего, формирование личности человека как меры гармонии социального и индивидуального в каждом из людей. Передавая социально значимый опыт, накопленный человечеством, образование учит людей адаптироваться в современном обществе, осваивая его структуру меняющихся взаимосвязей. Именно образование призвано обеспечить человеку тот базис знаний, который необходим ему на современном информационном этапе развития общества, ознакомить с науками, которые дают человеку общие и специальные знания для построения современной картины мира, а также помогает вырабатывать значимый познавательно-теоретический способ освоения предметного окружения.

В основном именно через этот социальный институт идет наследование культуры, поскольку образование консервирует и закрепляет значимый общественный опыт (знания, навыки, традиции, нормы общежития и т.п.), тиражирует и распределяет его, адаптируя к конкретной обстановке, к людям, к каждому отдельному человеку. В процессе образования человек овладевает новыми способами коммуникации, знаниями и практикой работы с информационно-коммуникативными технологиями, адаптируется к новому информационному пространству. Школы, университеты аккумулируют и распределяют информацию – новое знание, и тем самым создают когнитивную (мыслительную) среду, где циркулирует подобное знание, и людей – его носителей. Соответственно можно сказать, что само информационное общество создается, в том числе, и образованием, ибо образование поддерживает сам способ получения, обработки и распределения информации в обществе, ведь только образованный человек – знающий, умеющий, интересующийся – будет стремиться к получению все новой и новой информации. Следовательно, только подготовленный к освоению информации, новых знаний человек имеет все шансы на личностный и карьерный рост в современном обществе.

Литература

1. Белл, Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / пер. с англ.; изд. 2-ое, испр. и доп. – М., 2004.
2. Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа. – СПб., 1994.
3. Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М., 2000.
4. Негодаев, И.А. Информатизация культуры. – Ростов-на-Дону, 2003.
5. Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Минск, 2003.

СИНЕРГЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПЦИИ НЕПРЕРЫВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

П.Г. Давидов

Известный американский социолог и философ О. Тоффлер указывал, что в переходный период от индустриального к постиндустриальному (информационному) обществу с характерными для него огромными запасами энергии, капитала и труда критическими видами ресурсов являются информация и технологические инновации, что обуславливает поиск универсальных социокультурных моделей развития общества в новом тысячелетии.

В последнее время синергетический метод активно используется не только в области философской, политической и правовой проблематики, но и, прежде всего, в социальной сфере, в которой из-за непрерывно протекающих трансформационных процессов традиционные модели причинно-следственных связей имеют ограниченные возможности для их применения [1] [4].

Рассмотрение синергетического состояния сферы образования в общества на основе парадигмы синергетики позволяет выделить некоторые принципиальные методологические положения. В частности, представления о ней (образовательной сфере) как открытой нелинейной системе, постоянно обменивающейся со средой (социумом) энергией, информацией с наличием бифуркационных состояний, способных к самоорганизации, изменяет традиционные представления о природе социальных процессов в частности и в образовании. Поэтому именно в период глобализации, как никогда, становится ясно, что образование является не личным делом, и не результатом личных интересов, а социальной технологией «производства» человека, его способностей и знаний. Поэтому, характерной чертой новой экономики является приобретение и использование новых знаний.

В системе «движущих сил» развития общества в целом наиболее важным является звено: «информация – интеллект – нация – инновационное общество» [2] [3] [4]. В таких условиях в формировании высококвалифицированного кадрового потенциала особо важной является интеллектуальная составляющая.

Исходя из того, что образование является весомым фактором социально-экономического развития общества и наиболее важным инструментом развития государств, способом обеспечения их целостности, устойчивости и стабильности, целесообразно сформировать стратегию реализации образовательного потенциала европейских стран. В условиях пересмотра старых парадигм, роли и возможностей государственных органов, углубления демократических тенденций, быстрого роста личностных и общественных потребностей в высшей школе важным источником получения синергетического эффекта является стремительное развитие параллельно с государственным частного (частного) сектора образования, обеспечение тенденции ускоренного расширения свободного образования [4, с. 15]. Это совпадает с положениями доклада Туринской группы Европейского фонда образования и созвучно взглядам руководителей ряда государств в отношении того, что обучение должно базироваться на праве каждого человека свободно выбирать качественное образование всех видов, которое больше всего отвечает его природе [2].

Информационному обществу необходимы высококвалифицированные, профессионально компетентные, креативные специалисты. Способствовать их формированию в процессе обучения может создание и использование интегрированного пространства знаний (ИПЗ). Создание

же ИПЗ требует разработки новых организационно-методических средств и технологий повышения качества подготовки специалистов с учетом интеграционных и трансформационных процессов не только в образовании, но и в обществе.

Фундаментом интеллектуального потенциала каждого общества является ее образовательный потенциал, как обобщенный показатель реальных возможностей развития, которые представляются ему именно образованием. То есть современные тенденции требуют полного вхождения образования в систему рыночных отношений, когда образовательные учреждения фактически обслуживают потребности двух рынков:

1) рынка образования, где образовательные услуги реализуются путем потребления их учениками школ, студентами, взрослым населением (концепция непрерывного образования – самосовершенствования: повышения квалификации, или переквалификации специалиста);

2) рынка труда, где потребителем образовательно-научной продукции являются предприятия и организации разных форм собственности.

Ускорение темпов информационных процессов, увеличения уровня новизны и разнообразия в деятельности общества привели к кризису традиционную систему образования. Она уже не справляется со своим основным заданием – давать качественные знания, формировать мировоззрение, давать серьезную профессиональную подготовку. Поэтому необходима не столько смена традиционных методов и образовательных подходов, сколько построение новой идеологии образовательных процессов и внедрение принципиально новых образовательных технологий. То есть, современные рыночные отношения требуют применения инновационного типа обучения, а также развития концепции непрерывного образования.

Именно поэтому сегодня в связи с высокой скоростью социальных изменений и информационных процессов перед обществом, системой образования, масс-медиа ставится качественно новая задача по формированию и развитию у человека специфических навыков и умений, которые смогут обеспечить соответствие его психических состояний степени информационно-эмоциональной нагрузки в течение всей жизни. Еще в 1972 году ЮНЕСКО была официально принята концепция непрерывного образования, которое является одним из приоритетов его развития. С позиций синергетики образование является большой системой и требует значительных усилий на сохранение своего status quo. Примером теоретического и прикладного развития концепции непрерывного образования и реформирования зарубежных систем образования на основе принципов синергетики стали исследования П. Ленгранда и Р. Даве, который определил 25 признаков непрерывности образования [4], среди которых мы выделим наиболее важные: 1) целостность образовательной системы, включающей и интегрирующей разные уровни и формы образования; 2) горизонтальная интеграция (связь между изучаемыми предметами, различными аспектами развития человека на отдельных этапах жизни); 3) вертикальная интеграция (связь между отдельными этапами образования, уровнями и предметами внутри этих этапов); 4) синтез общего и профессионального образования, его универсальность и демократичность; 5) самовоспитание, самооценка; 6) индивидуализация учения; 7) интердисциплинарность знаний и их качества; 8) гибкость и разнообразие содержания, средств и методик времени и места обучения; 9) динамичный подход к знаниям, способность к ассимиляции новых достижений науки и образования; 10) совершенствование умений учиться; 11) стимулирование мотивации к учебе; 12) создание соответствующих условий и атмосферы для учебы; 13) реализация творческого и инновационного подходов; 14) облегчение перемены социальных ролей в разные периоды жизни; 15) учиться для того, чтобы быть и становиться кем-то; 16) системность принципов для всего образовательного процесса.

Следует заметить, что в современный период преподавание нового старыми методами и средствами не может обеспечить достижение положительных результатов. Поэтому нужно четко представить, что значит учиться, что такое преподавание и как мы учим. Результативность инновационной деятельности, прежде всего, зависит от того, насколько полно и каким образом взаимодействуют между собой все участники единой системы получения и использования новых знаний и технологий [7, с. 48].

Поэтому для удовлетворения потребности в непрерывном образовании, необходимо из-

менить последовательность приоритетов в содержании и методах опережающего обучения, выводя на первый ряд фундаментализацию, индивидуализацию и гуманизацию образования. Стимулируя поисковую деятельность студентов путем вовлечения в научно-исследовательскую деятельность сначала через НИРС, а в последующем и включением их в кафедральную тематику.

Литература:

1. Бойко-Бойчук, Л. Синергетика як методологічний підхід у соціальних дослідженнях // Людина і політика, 2003. – № 5 (29). – С. 56–63.
2. Возчиков, В.А. Философия образования и медиакультура информационного общества: Автореф. дис... докт. филос. наук. – СПб., 2007.
3. Кириллова, Н.Б. Медиакультура как интегратор среды социальной модернизации: Автореф. дис... докт. культурологии. – М., 2005.
4. Шконда, В.В. Феномен синергетики: наука – общество – образование / В.В. Шконда, А.В. Кальянов, П.Г. Давидов; ред. В.В. Шконда. – Донецк, 2009.

СИНЕРГЕТИЧЕСКАЯ МЕТАТЕОРИЯ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ

С.Ю. Павицкая

Современная философия рассматривает образование как сложную саморазвивающуюся систему, которая, в свою очередь, определяет становление социума и формирование человека, который соответствует требованиям данного общества. Именно теория самоорганизации обеспечивает возможность создания инновационной системы образования, целью которой становится формирование информационной культуры субъектов образовательного процесса.

Образование в процессе своего развития значительно расширило и усложнило свою структуру и внутреннее содержание процесса трансляции знаний. Это, непосредственно, привело к определенному хаосу в образовательном пространстве, хотя именно «хаос, неравномерность, поток вещества и энергии, необратимость становятся источниками порядка» [1, с. 16].

Мир, в котором мы живем, оказался в определенном переплетении спонтанных и непредсказуемых изменений, которые нарушили порядок и постоянство систем, проявляющееся в их динамичности. В свою очередь, это обусловило возникновение во второй половине XX века новой философской метатеории, которая получила название теория самоорганизации – синергетика. Как новая научная парадигма она делает значимыми не только знания, которые получает субъект образования, но и способы их получения, которые соответствуют личностным качествам индивидов.

В основе синергетики лежит исследование закономерностей процесса самоорганизации систем любой сложности. Предметом исследования этой новой научной парадигмы становятся сложные нелинейные открытые системы, одной из которых и есть образование. Субъектом данной системы исследования остается человек во всем его многоуровневом проявлении, что обуславливает возможность формирования транскультурной коммуникации социума.

Безусловно, проблема бытия человека и способа его мышления и познания является ключевой в процессе образования, где языком синергетики философская методология формирует нелинейный стиль мышления, который «представляет собой современный этап развития системного и кибернетического мышления, многие элементы из которого поддаются существенной перестройке» [2, с. 35]. Такая форма мышления является очень актуальной в период глобализации. Она направлена на создание единой и целостной системы образования, представленной как динамическая система.

Если мир постоянно пребывает в состоянии трансформации, то и мышление человека должно соответственно преобразовываться. В этих условиях возникает необходимость в переосмотре способов трансляции знаний в период, когда они очень быстро теряют свою актуальность. Пришло время, когда не только знания становятся целью образования, но и приобретение инновационных качеств человека, «который будет способен и проявлять желание создавать

и воспринимать изменения и нововведения» [3, с. 35]. Следовательно, развитие нелинейного мышления, понимается как формирование адекватного восприятия и анализа действительности, умение быстро принимать решения и достигать поставленных целей в этом сложном изменчивом мире. В определенной мере, можно сказать, что это сложный, многовариативный и инновационный стиль мышления.

В том информационном хаосе, в котором оказалось образование во время трансформационных изменений, переживаемых социумом, в том числе и изменений, которые отражаются в процессе формирования мышления человека, синергетика становится тем регулятором, который пытается упорядочить хаотичную неопределенность образовательного пространства. Поэтому, образование предстало перед нами как гибкая и универсальная система, что позволяет ей очень быстро адаптироваться к требованиям социума. Социум трансформируется, а образование, в свою очередь, отображает все эти трансформационные процессы.

Образование можно определить как коммуникативный акт, где прослеживается движение человеческой мысли от простого к более сложному, что является характерным для традиционной формы обучения. Однако линейный аспект в образовании уже не является актуальным в мире современных модернизаций и трансформаций. Принцип нелинейности становится стержнем образования, т.к. он, в определенной мере, помогает оказаться в пространстве возможностей и самому выбрать путь по решению поставленной задачи, что стимулирует формирование неоднозначности и креативности мышления личности. Вот почему «в условиях сложности и глобализации... нужны не только компетентность в области принятия решений, но и системное мышление и понимание, междисциплинарность и межкультурное понимание, компетентность в организации работы коллектива в условиях ограниченной рациональности его отдельных членов» [4, с. 132].

Образование может рассматриваться как система, методология, технология и процесс, целью которых является формирование образованного человека, который отвечает своему времени и требованиям своего социума. Однако, образование как сложная система оказывается в критическом состоянии и в данный момент его дальнейшее развитие становится трудно прогнозируемым. Здесь имеется в виду переход от традиционной формы обучения к новой интерактивной, когда происходит определенное наложение одной системы на другую при одновременном их функционировании, что и явилось одной из причин хаоса в образовательном пространстве.

Следует также отметить, что образовательные структуры, которые возникают в процессе их самоорганизации проходят особые критические точки, точки бифуркации, когда системы находятся в состоянии хаоса, что порождается разрывом связей между элементами данной системы. «Бифуркация – это одно из проявлений нелинейности. Именно в точке бифуркации происходит прерывание поступательности, поиск нового, осуществление возможного из многих вариантов. Система как бы распадается, входит в состояние хаоса, и снова собирается в другую конфигурацию элементов» [5, с. 101]. Поэтому, синергетический подход рассматривает хаос как конструктивную сущность становления новой упорядоченности.

Если сложноорганизованная система находится в точке бифуркации, прогнозировать ее дальнейшее развитие не представляется возможным. «Скорее, необходимо понять, как способствовать их собственным тенденциям развития, как вывести системы на эти пути. В наиболее общем плане важно понять законы совместной жизни природы и общества, их коэволюцию» [2, с. 4]. В процессе самоорганизации происходит спонтанное, самопроизвольное возникновение какой-то упорядоченности в ранее неупорядоченной среде. Можно сказать, что возникает некая синергетическая среда, которая реализует свою упорядоченность в качестве собственной самоорганизации. Это объясняется тем, что происходит трансформация образовательного пространства в сторону плюрализации и расширения его возможностей, которые проявляются как на личностном, так и на социальном уровнях.

Синергетика как многомерное междисциплинарное научное движение направлена на стимулирование развития сложных систем. Она пытается в научных терминах объяснить всю сложность исследуемых объектов, а также дает возможность понять непредсказуемость процес-

са развития.

Таким образом, синергетический подход имеет дело с открытыми системами, которые находятся в постоянном процессе становления. Именно такой и является система образования, которая постоянно поддается как внутренним, так и внешним трансформационным колебаниям социума. В результате того, что в системе образования прослеживаются различные качественные изменения, это, в свою очередь, порождает новые упорядоченные или хаотичные структуры, что характеризует образование как нестабильную систему. К тому же, в процессе самоорганизации, образование является и нелинейной системой. Это обусловлено тем, что развитие этого сложного многоуровневого объекта, изменяясь в пространстве и времени, происходит непредсказуемо. Однако, именно в таких условиях сложности видится управление системами, которые порождают нелинейную динамику будущих изменений.

Литература

1. Пригожин, И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М., 1986.
2. Князева, Е.Н. Синергетика: Нелинейность времени и ландшафты коэволюции / Е.Н. Князева, С.П. Курдюмов. – М., 2007.
3. Кремень, В.Г. К обществу знаний – через совершенствование системы образования // Социально-экономические проблемы информационного общества. – Сумы, 2005. – С. 34–48.
4. Майнцер, К. Сложносистемное мышление: Материя, разум, человечество. Новый синтез. – М., 2009.
5. Кочубей, Н.В. Синергетические концепты и нелинейные контексты. – Сумы, 2009.

СИНТЕЗ РАЗНООБРАЗИЯ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

О.Л. Сташкевич

Отличительной характеристикой современного общества являются изменения во всех сферах жизнедеятельности человека. С одной стороны, нынешний период развития обусловлен достижениями индустриальной эпохи в науке, культуре, промышленности. С другой стороны, индустриальные идеи привели к возникновению и развитию духовного, социального, информационного, экологического дисбалансов. В этом контексте человечество осознает необходимость поиска новых принципов социальной активности.

К ним можно отнести формирование нового видения мира, нового мировоззрения. Однако для того, чтобы новое видение мира актуализировалось в реальных социокультурных артефактах, необходим механизм адаптации человека в складывающемся социокультурном пространстве, направленный на развитие качеств, позволяющих действовать в условиях неопределенности и нестабильности, при этом сохраняя историческую традицию фундаментального осмысления окружающей действительности.

Представляется важным обратить внимание на то, что современное образовательное пространство обладает методологическим потенциалом для синтеза классического и инновационного образования. Это объясняется тем, что, с одной стороны, образование, в силу сложившейся исторической традиции, является стабилизирующим общественным институтом, в котором происходит процесс социализации человека. С другой стороны, в складывающемся современном обществе образование приобретает свойства открытой системы, которая способна воспринимать и воспроизводить инновации путем интенсивного информационного обмена с другими общественными институтами.

Зачастую классические и инновационные образовательные процессы противопоставляются в образовательной системе. Это соответствует одному из принципов методологии исследования инноваций (Н.Д. Кондратьев, М.И. Туган-Барановский, И. Шумпетер). Таким образом, развитие и внедрение инноваций в образовательный процесс ограничивает сохранение классических форм, а сохранение классических форм образовательной деятельности не позволяет активно развивать инновационные образовательные процессы.

Необходимо искать пути синтеза классического и инновационного образования, чтобы сохранить фундаментальность как основное свойство образовательной парадигмы и, в то же время, иметь возможность полностью охватить существующие современные методы формирования гармоничной личности.

Определенно, одной из необходимых характеристик современной личности является высокий образовательный уровень, который сочетает в себе фундаментальные знания (к примеру, тип мышления, традиционные методы познания, владение специальными знаниями и др.), и, в то же время, ключевые компетенции (способность быть ответственным, принимать нестандартные решения, находить способы ненасильственного разрешения конфликтов; умение сотрудничества в мультикультурной среде; повышение своего образовательного уровня в течение всей жизни; быстрое овладение новыми информационными технологиями и др.).

Однако классическая модель образования, развивая фундаментальность как основу образовательной парадигмы, не может охватить полноту методов необходимых для формирования такой личности. Инновационные модели образовательной деятельности, направленные на развитие ключевых компетенций, не уделяют особого внимания механизмам формирования фундаментальности как одного из основных свойств образовательной парадигмы, и соответственно, так же нуждаются в дополнении. Таким образом, нивелирование классических или инновационных процессов приведет к стагнации в системе образования и ограничит возможности формирования гармоничной личности.

Поэтому необходимо становление нового неклассического образования, в котором будут гармонично соединены классические и инновационные модели образовательной деятельности. Вопрос в том, как соединить в единое целое знание научное, знание обыденное, знание мировоззренческое. Смысл бытия современной науки состоит в поисках новой мировоззренческо-методологической парадигмы, позволяющей не только адекватно осмыслить современную реальность, но и создавать стратегии управления современным бытием и созиданием будущего.

Многие исследователи считают, что решающей в области реформ системы образования является синергетика (В.В. Василькова, Н.З. Алиева, Е.Н. Князева и др.). Именно сейчас, по их мнению, образование находится в зоне бифуркации по Э. Ласло. Оно испытывает одновременно множество разнонаправленных воздействий: коммерциализация образования, диверсификация образовательных структур, переход к Болонским соглашениям, переход к сетевым виртуальным формам обучения, отвечающим требованиям возникающего общества знания, тенденцию к сохранению сложившихся традиций образования. Поэтому важен синергетический подход и синергетическая рефлексия системы.

В.В. Василькова называет синергетическое образование симптомом нашего времени, «так как оно открывает новый этап междисциплинарного глобального синтеза методов различных наук и элементов вненаучного освоения мира, этап, соответствующий онтологии современного сетевого общества».

Одним из принципов синтеза классического и инновационного образовательного пространства является *открытость*. Открытость системы образования создаст, с одной стороны, многообразие интересов, обращенных к школе со стороны государства и общества, т.е. некоторую неопределенность «социального заказа». С другой стороны, в системе образования появится многообразие форм учебной деятельности, обеспечивающей формирование личности педагога и ученика, соответствующей не только сложившемуся социальному многообразию, но и возможному многообразию будущего.

Открытость позволит системе образования не только воспринимать инновационные тенденции извне со стороны изменившегося общества, но и встречать это внешнее воздействие внутренними потребностями и возможностями изменить десятилетиями сложившиеся авторитарные формы преподавания учебных дисциплин и управления образовательным процессом. Открытость системы образования даст возможность использовать многообразие форм учебной деятельности, что позволяет сформировать не только учащегося, но и педагога.

Открытость позволит системе образования быть восприимчивой к инновационным тенденциям извне, встречать это внешнее воздействие внутренними потребностями, изменять сло-

жившиеся формы обучения и управления образовательным процессом. Ведь именно эти внутренние потребности определяют развитие и закрепление инноваций в образовании и воспитании.

Хотелось бы заострить внимание еще на одном факторе, который дает возможность приблизиться образовательному пространству к открытости. Современное образование должно быть связано не с профессией, а «трансфессией», «то есть практикой, выводящей субъекта за пределы какого-либо учебного предмета. Трансфессия по принципу своему устроена как открытая и сетевая структура. В этом смысле трансфессионал – это сетевик-навигатор, то есть тот, кто является наводчиком и обучателем того, как пользоваться сетями знаний и главное – как их добывать». Организационное устройство учебных заведений должно быть сетевым для того, чтобы преодолеть образовательный и цивилизационный сдвиги и перейти к новой постнеклассической образовательной парадигме.

Синергетический подход позволяет целостно и всесторонне рассмотреть проблему синтеза и гармонизации образовательного пространства. Использование данного подхода дает возможность синтезировать существующее разнообразие в образовательном пространстве, классические и инновационные модели образования, что в будущем позволит сформировать новое нелинейное образовательное пространство.

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г09–073 от 15.04.2009 г.

ПРИНЦИПЫ РАССМОТРЕНИЯ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ПЛЮРАЛИЗМА В ОБРАЗОВАНИИ

А.А. Соловьёв

Складывается впечатление, что в начале XXI века в России происходит всеобщая переоценка приоритетов образования. Мы имеем в виду в первую очередь изменение отношения к образованию со стороны различных социальных общностей. Внешние трансформации очевидны, но возникает вопрос об их направленности. Ведь считается, что конечная цель преобразований – повышение материального и духовного благосостояния социального организма. Или не это становится желаемым результатом деятельности образовательных учреждений? Разрешение подобных вопросов представляется не таким очевидным и однозначным. «Не существует какого-либо одного простого решения практических проблем образования. Однако мы можем руководствоваться определенной простотой в общей теории образования» [1, с. 261].

Каким бы ни было образование, но оно представляет собой определенный аспект социальной ситуации и является как причиной ее, так и следствием. Возможности изменения социальных институтов допустимы лишь за счет тех ресурсов, которые наличествуют в данном социуме и поэтому всякое внутреннее изменение возможно не за счет увеличения ресурсов, а лишь в результате их реструктурирования. Но и последнее происходит в рамках социальной ситуации. Таким образом, изменение критерия выявления целей образования – результат изменения общественного сознания.

Зачастую цели образования подменяются средствами. В современном обществе целью чаще всего признается максимальное просвещение и так называемое интеллектуальное развитие подрастающего поколения. Причем просвещение и развитие существуют почти исключительно в рамках реализации целей науки и смежных с ней сфер. Наука и образование воспринимаются как напрямую взаимодействующие сферы. При этом мы не торопились бы говорить о «чистоте» науки, о ее превосходстве над другими сторонами жизни человека по уровню доказательности и обоснованности. П. Фейерабенд указывает следующие признаки догматичности научной сферы:

– основания научного опыта зачастую потом опровергаются, что делает научные выводы явными заблуждениями;

– в современной научной парадигме предполагается, что наука не может развиваться без ценностных ориентаций субъекта, но тогда необходимо признать, что должно существовать множество объяснений явлений природы и общества, в зависимости от ценностной ориентации того или иного ученого. Но что тогда будет считаться научным? Мысль о том, что наука может и должна развиваться согласно фиксированным и универсальным правилам, делает научное знание менее гибким и более догматичным;

– наука, как и миф, в значительной степени табуирована, и все, что в ней считается неприемлемым, согласно сложившимся взглядам, признается несуществующим [2, с. 450–454].

Предложение Фейерабендом методологического плюрализма в качестве максимы научных исследований в наше время может быть экстраполировано в один из главных принципов образования, которое обычно отстает от исторического типа рациональности. Образование Нового времени во многом ориентировалось на средневековую схоластику; образование XX века почти во всем соответствовало принципам классической рациональности. Современное образование начинает реализовывать постулаты рациональности неклассической. Подобная тенденция отдаляет образование от постоянно меняющейся реальности. Новые научные направления развиваются очень быстро. Возникает противоречие между нарастающими требованиями к способностям человека, с одной стороны, и консервативностью системы образования, обладающей меньшей динамичностью, чем смежные сферы, с другой. Для того чтобы учесть этот процесс, необходима, на наш взгляд, принципиальная переориентация образования, его переход от экстенсивно-информационного к ценностно-целевому принципу организации содержания. Постепенное и неуклонное ослабление требований к жестким нормативам дискурса – логического, понятийного компонента и усиление роли внерационального не за счет принижения и игнорирования роли разума одинаково справедливо для науки и образования как социальных институтов.

Сферы человеческой жизнедеятельности довольно сложно дифференцировать. Границы между направленностью действия («конструктор»; «исполнитель»; «контролер»; «свободный художник» и т.д.) постепенно стираются. Можно говорить о том, что разные социальные роли, исполняемые человеком в тех или иных ситуациях, вызывают необходимость и в различных подходах к ним.

Поэтому мы рассматриваем методологический плюрализм не столько в педагогическом смысле, сколько в социально-философском. И он не должен ограничиваться правом преподавателя свободно выбирать средства обучения и воспитания. Система образования обладает возможностями изменения содержания учебно-воспитательного процесса, а в определенной мере и его базовых принципов. Этого мы не можем сказать о целях образования. От них отталкивается образовательная практика. Конечно, цель тоже меняется. Но если тот или иной социальный институт сам себе устанавливает задачи и пытается их реализовать, то становится изолированным от других институтов.

Переход в образовательной парадигме от концепции образования-средства к концепции образования-цели во многом связан и с тем, что начало XXI века является эпохой бурного скачка в развитии технологий и экономики. Но становление нового типа человека возможно лишь за счет преодоления в современном образовании его односторонней научно-техницистской направленности. Цель этого – торможение негативных явлений, возникших в мировом пространстве на рубеже тысячелетий.

В качестве обоснования правомерности рассмотрения методологического плюрализма как одного из возможных позитивных изменений в системе образования укажем факторы, которые представляются нам его преимуществами. К таким, на наш взгляд, относятся:

- отсутствие необходимости в методологических стандартах и правилах;
- отсутствие необходимости в неуклонном соблюдении стандартов участниками образовательного процесса;
- значительная свобода в выборе методологии;
- возможность объективной оценки успешности той или иной методологии в зависимости от результата.

При этом методологический догматизм (при официальном признании методологического плюрализма) представляется нам явлением неестественным и поэтому считаем логичным выявить причины его существования:

- отсутствие какого-либо признанного критерия успешности деятельности образования, кроме реализации методологических процедур;
- нежелание (иногда и неспособность) отдельно взятых образовательных учреждений добиваться результатов, отвечающих запросам общества;
- отсутствие развитого гражданского общества; отсутствие информации у большей части населения о том, как возможно реализовать свой потенциал независимо от государственных структур;
- возможность удовлетворения населением потребностей, не имеющих отношения к развитию индивида, через систему образовательных учреждений;
- традиционная консервативность образования.

Таким образом, принципиальное осознание ограниченности, односторонности любой методологии приводит к осознанию того факта, что ни одну из форм образовательной деятельности нельзя признавать единственно верной. Ни одна из существующих методик обучения, воспитания, развития не может быть признана самой правильной или самой эффективной. Критерием успешности образовательной деятельности должен быть ее результат, а не соответствие процесса установленным правилам такой деятельности.

Литература

1. Уайтхед, А.Н. Наука и современный мир // Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. – М., 1990. – С. 56–271.
2. Фейерабенд, П. Против методологического принуждения // Фейерабенд, П. Избранные труды по методологии науки. – М., 1986. – С. 125–466.

ВОСПИТАНИЕ РОССИЙСКОЙ МОЛОДЕЖИ КАК ИНСТРУМЕНТ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ВОСПРОИЗВОДСТВА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

С.Г. Новиков

Исторический опыт свидетельствует, что этнокультурная общность сохраняет свое существование до тех пор, пока остается неизменным ее *культурное ядро*. Последнее составляют базовые ценности, разделяемые основной массой членов общества, независимо от их социальной принадлежности. Разумеется, это ядро поддерживается различными социальными институтами, но, прежде всего, институтом образования, обеспечивающим как обучение молодых поколений, так и их целенаправленное приобщение к сложившимся долгосрочным жизненным ориентирам, нравственным нормам и идеалам (воспитание).

Вышесказанное относится ко всем социокультурным организациям, в том числе и к Руси-России. Способствуя передаче из поколения в поколение живневоспроизводительных ценностей, система воспитания помогала стране выжить в непростом, насыщенном конфликтами евразийском мире. Другими словами, Россия выносила обрушивавшиеся на нее несчастья, восстанавливалась от набегов и наращивала собственную мощь не только благодаря мужеству своих воинов, таланту ремесленников и хлебопашцев, трудам святых подвижников и ученых, но и благодаря усилиям воспитателей. В известной мере, воспитание молодежи становилось гарантом возрождения страны в трудные моменты ее истории – когда крушились социальные структуры, распадалась государственность, обваливались казавшиеся незыблемыми системы ценностей, а недавние идолы подвергались остракизму или осмеянию.

Не секрет, что на рубеже II–III тыс. судьба России вновь зависит от способности нарастить, сконцентрировать и эффективно использовать все свои резервы. Ведь Российской Федерации (подобно Белоруссии, Украине и другим постсоветским государствам) приходится отта-

ивать свое право быть самостоятельным субъектом мировой политики, право на *инаковость*. Это право напрямую подвергается сомнению той формой глобализации, которая реализуется сегодня – глобализации, приводящей к членению территории планеты на зону перенакпления и перепотребления, с одной стороны, и гетто нищеты, с другой [1, с. 323–328].

Главным гарантом того, что Россию (как и остальные республики бывшего СССР) не постигнет судьба многих экс-колоний Запада, выступает, с нашей точки зрения, даже не экономика, а эффективная работа *государственно-общественной системы воспитания*. Последним термином мы обозначаем мегакомплекс, образующий целостное единство и обладающий единой целью, механизмами непрерывного воспроизводства взаимодействия воспитателя и воспитанника, спонтанного продуцирования собственного «тела» за счет внутренних возможностей. Именно на эту систему возлагается ответственность за сохранение и транслирование культурного ядра, принятие новыми поколениями таких ценностей постиндустриального развития как инициативность, открытость инновациям и пр.

Думается, что успешная работа государственно-общественной системы воспитания может быть обеспечена соблюдением ряда условий. Во-первых, и воспитателям, и воспитанникам должна быть предложена *ясная концепция будущего*. Благодаря этому созидательной деятельности молодежи будет придан *смысл*, позволяющий аккумулировать энергию подростков и юношества в направлении модернизации страны. Во-вторых, воспитание молодежи должно быть сориентировано не на «интересы», а на высокий нравственный *идеал*, как единственно возможный фундамент объединения подрастающих поколений вокруг *общей* задачи. В-третьих, крайне важно осуществлять *глобальную* воспитательную политику. Процесс строительства личности не может ограничиваться рамками образовательных и культурно-просветительных учреждений, а должен «растекаться» по всей социальной ткани, приобретая тотальный характер. В-четвертых, под воспитательный проект, обеспечивающий продвижение к ясному будущему, осененному высоким идеалом, нужно создавать *организации*. На их плечи ляжет ответственность за осуществление эффективного контроля и управления настоящим, которое станет мостом в желаемое будущее. В-пятых, в воспитании надлежит опираться на тот феномен, который современные социологи называют «законом У. Томаса»: «Если ситуация определяется как реальная, она реальна по своим последствиям». То есть средством воспитания должен явиться сам духовно привлекательный *образ грядущего* – будущего общества не «человека жующего», а человека-творца, *homo creator*. Наконец, воспитание должно быть нацелено на воспроизводство дуалистического культурного ядра России. Данный вывод следует из того факта, что переход новых поколений россиян на «фундамент» антропоцентризма или полярного ему социоцентризма будет означать утрату ими культурной идентичности, станет отправной точкой исчезновения России как уникального социокультурного организма. Ведь принятие первой культурной парадигмы приведет к превращению России в подобие Запада, а интериоризация второй – в подобие Востока. К тому же освоение антропоцентристского мировидения обречет индивида, в конечном итоге, на постоянную борьбу «со всем светом, с обществом, с другими людьми и с самим собой», а освоение социоцентристской системы ценностей – к подчинению человека социальной целостности [2, с. 76–78]. Синтез же обеих парадигм в воспитании молодежи (в соответствии с исторически сложившимся ее дуалистическим культурным ядром) мог бы гарантировать такое свободное развитие личности, при котором свобода индивида не вступала бы в конфликт с интересами других свободных личностей. Активность подобной личности ограничивалась бы не распоряжениями общества, а осознанием естественности его интересов как ассоциации свободных автономных субъектов.

При соблюдении верности собственному культурному ядру государственно-общественная система воспитания не просто обеспечит сохранение социокультурной инаковости России, но и внесет свой вклад в создание «мира миров» (М.Я. Гефтер) – мирового сообщества, правилом жизни которого станет известный нам идеал: «единство в многообразии».

Литература

1. Бузгалин, А.В. Мы пойдем другим путем! От «капитализма Юрского периода» к России будущего / А.В. Бузгалин, А.И. Колганов. – М., 2009.
2. Кантор, К.М. Двойная спираль истории: Историсофия проектизма. Т.1.: Общие проблемы. – М., 2002.

ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ РОЛЬ УТОПИИ В СОЗДАНИИ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ

Е.Н. Роготнева

Как верно заметил философ, «при своем зарождении ни одна великая идея не годится для осуществления, однако чтобы сохранить за ней возможность победить в будущем, надо, прежде всего, позволить ей жить, сколь бы странной она на первый взгляд ни казалась» [1, с. 27]. В современном мире есть множество вещей, которые впервые пришли на ум именно утопистам. Практически во всех существующих концепциях образования имманентно содержатся элементы утопии.

Классические утопии и классические педагогические теории построены на идеях одних и тех же мыслителей: Платона, Бэкона, Локка, Руссо, Канта. Одним из первых, кто обратил внимание на это родство идей, был С.И. Гессен: «Как теоретика-педагога, меня привлекла задача показать, что даже самые частные и конкретные вопросы педагогики возводятся в последних своих основах к чисто философским проблемам и что борьба различных педагогических течений между собою есть только отражение более глубоких философских противоположностей» [2, с. 37]. Педагогические теории возникали как прикладные области философских систем, но сами исходные идеи воспитания человека не подвергались методологической коррекции.

За всю многовековую историю педагогики сложилось несколько представлений об образе «человека обучающегося», а также о роли и месте образования в процессе социализации нового поколения. Эти представления претерпели качественные изменения с эпохи античности до наших дней, поскольку смена культурных эпох всегда сопровождалась сменой соответствующих образовательных парадигм. Причиной тому служила трансформация целей и ценностей социокультурной среды. В соответствии с новыми целями и ценностями менялись и способы, которые использовали педагоги для образования и воспитания молодежи. Более того, трансформации образовательных парадигм, вызываемые изменением их смыслового ядра, в котором менялась философская интерпретация моральных ценностей социокультурных систем, требовали формирования качественно иной модели человека [3].

Создавая новые модели образования, их авторы стремились, прежде всего, воспитать добродетельного человека, достойного гражданина, а потому воспитательной задаче отводили первостепенную роль. Переход от одной культурной эпохи к последующей связан с кризисными моментами в жизни общества, с состоянием неустойчивости, неоднозначности. В такие переходные периоды роль стабилизатора берет на себя утопия, как способ выражения мечты о желаемых изменениях в будущем. Прорастая в различные социальные практики, утопия выполняет ряд социально значимых функций, таких как нормативная, критическая, компенсаторная, вербальная, адаптивная, прогностическая [4]. Происходя, как правило, из критики настоящего, утопия рисовала дальнейшее движение общества, его возможные пути, набрасывала различные варианты выхода из кризисного состояния. В этом состоит ее нормативная функция. Стремясь одновременно сохранить лучшее из прошлого и разработать идеальное будущее, авторы утопий сами часто создавали проекты по переустройству социальных институтов, в том числе и института образования.

Образование как идея, как нормативный идеал, – это часть вечной утопии, отражение несбыточных надежд на социальную справедливость. Как правило, цели образования сформулированы таким образом, что сопоставить их с результатами педагогического воздействия не

представляется возможным.

Компенсаторная функция утопии превращает некогда казавшиеся радикальными и неосуществимыми педагогические новации в традиции воспитания и обучения. В свое время и идеи Я.А. Коменского, И. Песталоцци, Ж.-Ж. Руссо и др. казались революционными. Сейчас мы говорим о них как о классике педагогической истории. «Восприятие утопической идеи во многом обеспечивается тем, в какой степени ценности нового совершенного общества, предлагаемые автором утопии, воспринимаются социокультурной средой. Впоследствии, после того как выбор совершен, именно образ лучшего будущего формирует ценности настоящего, а идеалы, предлагаемые в утопии, создают нормы общественного поведения, по которым строится и оценивается социальная жизнь» [4, с. 71].

Вербальная функция утопии находит свое отражение в появлении новых педагогических теорий, а также в расширении категориального аппарата педагогической науки. Прогностическая функция требует детальной проработки проводимых реформ, изменения структуры образовательной системы и определения четких задач. Например, Болонский процесс привел к формированию новой структуры: обязательное 12-летнее школьное образование, переход на двухступенчатую систему высшего образования (бакалавриат – магистратура), введение аспирантуры в общую систему высшего образования (в качестве третьего уровня), развитие системы дополнительного образования («образование в течение всей жизни»).

Для того, чтобы образование не теряло своего основного предназначения, на стадии реализации реформ необходима тщательная экспертиза предлагаемых инноваций. Иными словами, если на начальном этапе образовательная парадигма возникает как утопия, то в процессе своего практического воплощения ее необходимо максимально приблизить (адаптировать) к социальной действительности. Модное увлечение реформами и инновациями привело к тому, что в последнее время все чаще стали говорить о необходимости проведения гуманитарной экспертизы всех вносимых в образовательный процесс изменений. Подобные исследования уже давно проводятся в области медицины, биотехнологий и фармацевтике. Основная задача исследователей – выявить все возможные риски от внедрения предлагаемой технологии, поскольку речь идет о здоровье человека. Тем не менее, когда реализуются педагогические инновационные проекты, скорее заботятся о результатах эксперимента, чем о судьбах испытуемых. Гуманитарная экспертиза выдвигает одно неперемное условие: «коль скоро проводится научное исследование с участием человека, то оно должно быть состоятельным. Иначе непонятно, какой смысл подвергать риску людей, если достоверность и значимость результатов ставится под сомнение» [5, с. 130]. Кроме того, существует еще одна проблема – информирование участников о целях эксперимента и рисках, связанных с ним. Несмотря на то, что педагогическое исследование не несет вред физическому здоровью, оно не лишено рисков в том, что касается психологического здоровья человека.

Критическая функция утопии позволяет отследить отношение участников образовательного процесса к предстоящим изменениям. Реализация новой образовательной модели требует выбора соответствующих средств их достижения, в число которых входят методы, приемы и средства обучения. Особое место в этом ряду занимает учебный текст, который является своего рода практическим пособием по воплощению образовательной утопии. В итоге появились новые предложения по усовершенствованию и адаптации предлагаемых реформ, начинается формироваться собственный арсенал средств, способных привести к намеченной цели. Так, например, Болонское соглашение связано с появлением компетентного подхода; кредитной системы оценки знаний; введением общепонятных, сравнимых квалификаций в области высшего образования; повышением мобильности студентов и преподавателей за счет программ академического обмена и т.д.

И, наконец, под влиянием адаптивной функции формируется определенная модель поведения, которая переносится на личность учащегося. В частности, придание «европейского измерения» высшему образованию (его ориентация на общеевропейские ценности) как одна из задач Болонского процесса, введение новых образовательных стандартов.

В заключение хотелось бы отметить следующее противоречие: авторы современных

утопий ставят под сомнение сами принципы, лежащие в основе утопических проектов прошлого, показывая нежизнеспособность государств, построенных по искусственным моделям. Однако, системы образования, построенные на основе этих утопических моделей, продолжают функционировать, не меняя своего смыслового ядра.

Литература

1. Шацкий, Е. Утопия и традиция. – М., 1990.
2. Гессен, С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. – М., 1995.
3. Мелик-Гайказян, И.В. Аксиология моделирования образовательных систем: монография / И.В. Мелик-Гайказян, Е.Н. Роготнева. – Томск, 2008.
4. Максименко, О.Ю. Роль утопической идеи в социокультурной динамике. Дис... канд. филос. наук. – Томск, 2004.
5. Юдин, Б.Г. Опыт гуманитарной экспертизы социологического исследования поведения подростков (материалы круглого стола) // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 2. – М., 2008.

ПРЕДПОСЫЛКИ ФОРМИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНО-КРИТИЧЕСКОЙ ПЕДАГОГИКИ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНИЗМА

М.С. Швед

В свете современных общественных и культурных изменений важное место занимает анализ образовательного процесса, который постоянно изменяется, модернизируется в разнообразных и многогранных по содержанию формах. Современный постмодернистский анализ основывается на своеобразном споре между сторонниками гуманистических и просветительских теорий и идеалов в образовании и акцентирует на личности субъекта образования.

Уже на протяжении нескольких веков как в европейской, так и в американской системах школьного и высшего образования доминирует классическая (традиционная), то есть дидактическая педагогика. Конечно, она имеет свои преимущества, которые подтверждаются длительным ее использованием, однако она имеет и слабые стороны, которые привели к возникновению новых альтернативных направлений в педагогической теории второй половины XX века.

Образование эпохи постмодернизма, по мнению исследователей [2, с. 28], должно ориентироваться не на универсализацию лица, как это было до недавнего времени, а на развитие ее индивидуальности, самобытности, разноплановости, неповторимости. Она возникла как новое направление педагогической теории в западноевропейских странах и США в 60-х гг. XX ст. в русле молодежного движения на базе антитехнократических, постмодернистских взглядов и как результат разочарования в эффективности традиционных педагогических систем.

Важной теоретической концепцией эпохи постмодернизма является «критическая педагогика», которая рассматривает образование в широком историческом, культурном, социальном аспектах и использует критическую философскую теорию для анализа и проектирования образовательной деятельности. Критическая педагогика бросает вызов педагогике, пропагандирует определенный способ осмысления образовательной реальности, которая разоблачает принуждение, насилие, попустительство в процессе учебы, которое способствует нивелированию индивидуальности и независимости личности. Главные идеи критической педагогики вошли в основу нового направления в педагогической науке – социально-критической педагогики.

Теоретики социально-критической педагогики – К. Молленхауер, П. Редер, И. Дамер, Х. Гам (ФРГ), И. Иллич (США), Е. Раймер (Великобритания) и другие, выступали против авторитарной структуры государственных школ, их консервативной педагогической практики. Как целостная концепция социально-критическая педагогика сложилась главным образом в немецкоязычных странах, где была предложена модель демократической («критической», «свободной», «гуманной») школы, основной целью которой провозглашалась самореализация личности.

Значительное влияние на ориентиры социально-критической педагогики имели идеи пе-

дагогике свободного воспитания, в основе которой – познание как «искренний регулятор поведения человека, направленной на смену общественной действительности». Функцию педагогики представители этого направления видели в «перманентной критике» общества и его авторитарных структур; педагогика должна заниматься лишь теоретическим анализом возможностей разных моделей воспитания, например – «воссоздание потенциала общественных изменений в молодежной бредне» и тому подобное [3, с. 58].

Предпосылкой возникновения данного направления была немецкая критическая философия XIX–XX ст. и труды С.И. Гессена, основные идеи которого изложены в фундаментальных книгах «Основы педагогики. Вступление в прикладную философию» (1923) и «Структура и содержание современной школы» (1947), а первобытным источником дидактичной системы Гессена была критическая философия Е. Канта. На основе аксиологического подхода Гессен определял место дидактики в системе педагогических наук, рассматривая ее цель, содержание, и задание, в контексте философии и педагогики культуры.

Одним из актуальных дидактичных вопросов данной эпохи был вопрос о соотношении формального и материального образования. Этот дидактичный спор Гессен попробовал разрешить благодаря кантовской критической гносеологии, возводя ее на уровень философской антиномии эмпиризм-рационализм. Знание в критической философии есть, по его мнению, не простой суммой воспринятой информации, полученной из опыта (эмпиризм), не логический анализ некоторых основных идей, присущих человеческой душе (рационализм). Поэтому в критической дидактике Гессена задания учебы не могут заключаться ни в простом сообщении данных, полезных для жизни (что выплывает с эмпирической точки зрения на знание), ни в воспитании у школьников формальной способности к анализу и дедукции (формализм рационализма в дидактике). В контексте цели и заданий современного образования, Гессен большое значение предоставлял культуре. Он писал: «Между образованием и культурой имеется точное соответствие. Образование есть не что иное, как культура индивида» [1, с. 35].

Новаторская постановка цели, заданий и определения содержания образования, находят в Гессена свое выражение в исследовании форм и методов учебы, в целостной организации образовательного процесса. Анализируя тенденции развития образования, педагог раскрывает проблемы соотношения разных форм учебы: игры и урока, социальной роли школы и разных учебных учреждений, оценки инновационных форм и активных методов учебы. Так например, в сравнительном анализе Дальтон-плана и теории трудовой школы Гессен пришел к выводу о необходимости единственной активной трудовой школы, в которой труд является не только учебой профессионального мастерства, а в широком понимании, – как умственная и физическая деятельность, направленная на познание и превращение культурной жизни человечества.

Осмысление тенденций мирового опыта развития школы, глубокое понимание идей свободы личности и признания ее индивидуальности привели Гессена к внимательному рассмотрению проблемы дифференциации образовательного процесса. На основе тщательного анализа образовательных явлений, он пришел к выводу, что школа должна разделяться на три степени: краеведческая дифференциация на первой степени, психологическая, – на второй и профессиональная – на третьей.

Особое место в педагогических исследованиях Гессена занимали принципы обучения, среди которых он выделял: краеведческий, единства и непрерывности образования, наглядности, систематичности, интереса, доступности, связи обучения с жизнью, фуракации (построение учебных планов старшеклассников согласно циклам и направлениям учебы), полноты научного знания, воли, к преподаванию и обучению, дифференцированной единственной школы и тому подобное.

В процессе формирования новых подходов к образованию Гессен особого значения придавал творчеству, которое отражалось в целях и заданиях образования – в принципах, методах, формах и результатах. Он писал: «Приобщить к творческому потоку... – и составляет задачу подлинного образования. ...Творчество открывается нам как единство отрицания и утверждения, как будущее и сохраняющее в себе прошлое и как...единство предания и задания. Преодолеть прошлое через приобщение к вечному, составляющему его истинный смысл, и является

подлинной задачей образования» [1, с. 379–380].

Критические дидактические взгляды Гессена оказались чрезвычайно плодотворными для развития образовательной отрасли. На их основе сформировалась концепция проблемного обучения, впервые предложенная польским ученым Винсентом Оконем – учеником Гессена.

Идеи социально-критической педагогики соответствуют духу современной школы. Именно они дают возможность выяснить, каким является окружающий мир и каким ему быть; проследить и анализировать процессы образования, которые происходят в обществе, и тех социальных процессов, которые имеют на него влияние; решать конфликтные ситуации в образовательной отрасли; предусматривать и прогнозировать образовательное будущее.

Литература

1. Гессен, С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию / Отв. ред. и сост. П.В. Алексеев. – М., 1995.
2. Иноземцев, В.Л. Современный постмодернизм: конец социального или вырождение социологии? // Вопросы философии. – 1998. – № 9. – С. 14–32.
3. Фруммин, И.Д. Вызов критической педагогике // Вопросы философии. – 1998. – № 12. – С. 52–63.

ДИАЛОГИЗМ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП ОСУЩЕСТВЛЕНИЯ ИНКЛЮЗИВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

П.М. Буришт

Состояние современной цивилизации порождает множество проблем для человека. Социологи отмечают актуальность проблемы утраты доверия людей к социальным институтам, их дегуманизацию. Основанные на сформировавшемся мышлении прошлого столетия попытки проанализировать происходящие в мире процессы, найти ответы на жизненно важные вопросы и решить возникшие проблемы терпят неудачу, так как XX век характеризуется системным кризисом в общественном сознании. Для философов стала очевидной несостоятельность концепций противопоставления мира культуры и мира жизни, естественной науки и гуманитарного знания.

Решению обозначенных проблем уделяют внимание философы, строящие свои взгляды на учении *диалогизма*. Центральное место диалога в современной цивилизации определило осознание того, что социальное и политическое взаимодействие без него невозможно. Диалогическое («новое») мышление философы связывают с присутствием живого равноправного участника процесса говорения, наличием собеседника, способного принять участие в диалоге и отвечать на обращенную к нему речь. Осуществляя анализ действительности с точки зрения человеческих отношений, философия диалога поставила в центр своего внимания не одинокую личность, а личность, связанную с Другим.

Духовно-нравственные проблемы современного общества последователи философии диалогизма рассматривают в контексте отношения людей друг другу. Это касается и вопросов понимания и оказания помощи людям, имеющим ограниченные возможности здоровья, в целях их оптимальной социализации, в том числе, в системе образовательных институтов. Появляются идеи осуществления *инклюзивного образования*, которые еще не получили полномасштабного внедрения в образовательную систему. Инклюзивное образование является своего рода экспериментом, позволяющим детям с ограниченными возможностями получить общее образование наравне со всеми, быть участниками общения, вести диалог, в ходе которого лучше происходит познание и осознание мира. Для разработки модели адаптивной социальной среды в инклюзивной школе необходимо, прежде всего, уточнить сущность принципа диалогизма как методологической основы исследования.

Как известно, основоположниками этого философского направления были М. Бубер, М. Бахтин, Ф. Розенцвейг и др. Так, М. Бубер характеризовал «диалогичность» как свойство, присущее всем людям. Он убежден, что «диалог не ограничивается общением людей друг с

другом, он... есть отношение людей друг к другу, выражающееся в их общении. Отсюда следует, что, даже, если можно обойтись без слов, без сообщения, одно должно в любом случае необходимо присутствовать в диалоге – взаимная направленность внутреннего действия. Два участвующих в диалоге человека, очевидно, должны быть обращены друг к другу...» [2, с. 99]. М. Бубер считал целью философа освобождение людей от стереотипов мышления. Посредством беседы и диалога он стремился помочь людям понять и прояснить их отношение друг к другу, к миру, Богу, к самим себе.

В свою очередь, М. Бахтин утверждал, что жизнь по природе диалогична, а принцип диалогизма свойственен не только философскому, но и научному, а также художественному мышлению [1, с. 136]. В диалогике М. Бахтина одной из центральных является категория «*двуголосия*». По идее М. Бахтина, находясь среди других людей, общаясь с ними диалогически, вступая с ними в определенные отношения, «Я» становится самим собой, чем-то определенным, имеющим место в бытии. Для М. Бахтина проблема диалога – это проблема «Другого», именно отношение к Другому характеризует ценностное отграничение и самоутверждение личности. Диалог – это путь познания личности, ее внутреннего мира, условие существования идей у личности [3, с. 34]. Польский ученый Б. Жилко рассматривает возможности применения диалогических идей М. Бахтина в области педагогики. В 90-е годы в Польше издавался журнал «Dialogue and Humanism», в котором философы разных стран предполагали выявление роли диалога для утверждения идей гуманизма в условиях процесса «перехода от человечества "в себе" как собрания наций и государств, к человечеству "для себя" как свободному и самообразующемуся глобальному обществу».

Можно выделить некоторые методологические положения построения системы инклюзивного образования:

1. Цель и сущность отношения есть обращенность к другому человеку, стремление к контакту, отождествление и единение с другим человеком.

2. В системе образования идея диалога может быть применена в организации обучения и воспитания. Особенно это важно в инклюзивном образовании, так как люди с ограниченными возможностями здоровья не могут полноценно познавать окружающую действительность. Ведение диалога с окружающими и с самим собой позволяет им создать свою внутреннюю картину мира.

3. От «Другого» участника диалога зависит то, насколько человек с ограниченными возможностями сможет себя ощутить успешным, почувствовать свои перспективы и настроиться на их реализацию, наполняя жизнь смыслообразующим содержанием.

Литература

1. Бахтин, М.М. Эстетика словесного творчества / Сост. С.Г. Бочаров. – М., 1979.
2. Бубер, М. Два образа / Под ред. П.С. Гуревича и др. – М., 1995.
3. Флоренская, Т.А. Диалог в практической психологии: наука о душе. – М., 2001.

ФОРМЫ ЗНАНИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ: АКТУАЛЬНОСТЬ КОНЦЕПЦИИ М. ШЕЛЛЕРА

Е.В. Борылько

Человек становится способным к созидательной и творческой деятельности, общению с другими членами общества, в соответствии с нравственными нормами, благодаря образованию и воспитанию.

В современной науке существует множество дефиниций образования, но все они, фактически сводятся к тому, что образование – это целенаправленный процесс и результат усвоения систематизированных знаний и связанных с ними способов практической и познавательной деятельности.

Такое ограниченное понимание сущности образования не соответствует сложившимся в

истории философской мысли концепциям и воззрениям. Особую значимость в данной связи приобретают идеи М. Шелера, разработавшего систему философского познания человека во всех гранях его бытия, в том числе и образования.

Классик философской антропологии утверждал, что, в конечном счете образование является своего рода индивидуальным и единственным предназначением и наций, и культурных кругов, и каждого отдельного человека [1, с. 31].

Макс Шелер рассматривает образование «как нечто идеальное, завершенное, выступающее, в первую очередь, как индивидуально самобытные форма, образ, ритмика, в границах которых и, соразмерно которым происходит вся свободная духовная деятельность человека; направляющая все психофизические, автоматические проявления жизни, все поведение человека» [1, с. 20].

Другими словами, это сложнейшая система, в которой происходит становление духовного мира человека. Это именно та сфера жизнедеятельности, в которой человек познает не только окружающую его действительность, но и самого себя, свое собственное Я. Как справедливо отмечает Г.Б. Корнетов, анализируя философию образования М. Шелера, это, прежде всего образование души, соответствующее, с одной стороны, собственному индивидуальному своеобразию и предназначению, а с другой – объективной серьезной культуре знаний своего времени [2, с. 35].

По убеждению философа, «образование – это отчеканенная форма, образ совокупного человеческого бытия; но это форма не материального вещества, как это имеет место в скульптуре или картине, а оформление живой целостности в форме времени как целостности, состоящей исключительно из ряда последовательностей, из протекания процессов, из актов» [1, с. 21].

Согласно М. Шелеру, этому образованному бытию субъекта соответствует всегда его «микрокосм», являющийся его миром и сам по себе составляющий целостность, которая в каждой своей части и в каждом элементе с той или иной степенью полноты позволяет отчеканенной, развивающейся живой форме каждой конкретной личности высветиться с предметной стороны. Данный «микрокосм» – не отдельно взятая часть мира, в виде предмета знания и образования человека, а именно целостность мира в упорядоченной композиции.

Следует отметить и тот факт, что в работе философа четко прослеживается идея неразрывности образования и системы знания, так как, по его убеждению, «образование – это включение в систему знания, ставшее формой и правилом схватывания всех случайных факторов будущего опыта, имеющих ту же сущность» [2, с. 35].

М. Шелер выделил три основных вида знания. Во-первых – это «образовательное знание», или научное, способствующее становлению и развитию личности. Во-вторых, «божественное знание», или духовное, о становлении мира и высшей основы бытия, которые лишь в человеческом знании достигают их собственного предназначения. И наконец, в-третьих – это знание, целью которого является реализация практического господства над миром и его преобразование для человеческих целей и намерений. Это – знание ради господства или достижений.

Философ утверждает, что «сегодня во всем мире пробил час, когда надо проложить путь к уравниванию и в то же время взаимодополнению этих направлений, так как будущая история человеческой культуры будет проходить под знаком этого уравнивания и этого взаимодополнения» [1, с. 46].

Именно это триединство и должно составлять основу образования. Ведь знание, ставшее образованием – «это знание, которое уже не остается в нас как бы непереваренным, это знание, о котором не задумываются, как оно появилось и откуда оно, это совершенно готовое, ставшее второй натурой, полностью подходящее к конкретной задаче и требованию момента знание, облегающее нас, как естественный кожный покров, а не как готовый костюм» [1, с. 35].

Исходя из этого, Макс Шелер дает определение образованного человека. Образованным является не тот, кто знает много, и не тот, кто способен в максимальной степени предвидеть естественный ход вещей и процессов и управлять ими, так как первый – это ученый, а второй – исследователь. «Образованным является тот, кто овладел структурой своей личности, совокупностью выстроенных в единство одного стиля идеальных подвижных схем созерцания, мышле-

ния, толкования, оценки мира, обращения с ним и с любыми случайными вещами в нем» [1, с. 45].

Таким образом, Макс Шелер видит перспективы образования в становлении нового гуманитарного мышления и практики на основе принципов целостности духовного, научного и практического компонентов образования. В его философии, образование – это та область социокультурной жизнедеятельности, где совершается становление духовно зрелой и нравственно свободной личности.

В настоящее время, следует рассматривать образование, вслед за М. Шелером, не только как передачу знаний и опыта, направленных на удовлетворение потребностей общества в получении квалифицированных специалистов, но и как определяющую часть социокультурного развития в целом.

Вследствие глобальных перемен во всех сферах жизнедеятельности, исследователи вновь и вновь обращаются к анализу феномена образования, пытаются углубить и расширить имеющиеся знания о нем, сделать его понимание созвучным современной эпохе, что является важным условием успешного поиска новых эффективных путей и способов воспитания и обучения подрастающих поколений. Философия образования М. Шелера задает направление, движение по которому, на наш взгляд, ведет к результативности поиска.

Литература

1. Шелер, М. Формы знания и образование / Шелер М. Избранные произведения / пер. с нем. Денежкина А.В., Малинкина А.Н., Филлипова А.Ф.; Под ред. Денежкина А.В. – М., 1994.
2. Корнетов, Г.Б. Педагогика: теория и история. – М., 2003.

ЯГЕЛЛОНСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ: ЕВРОПЕЙСКОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО

Д.М. Зайцев

Взаимосвязь традиций и новаций – наиболее яркая особенность одного из старейших (год основания – 1364) учебных заведений Европы Ягеллонского университета в Кракове. Это заметно не только по архитектуре зданий университета, среди которых и заложенный еще в 1400 году Collegium Maius, и современные учебные корпуса, а также учебному процессу, соединяющему в себе, как проверенную временем образовательную систему, так и новейшие методологические разработки с использованием последних технических достижений.

Еще Казимир III Великий, основатель университета, призывая сюда всех свободных жителей не только сопредельных стран, но и из разных уголков Европы, желающих приобрести в Кракове бесценное знание, предполагал, что данное заведение станет окном в мир. Здесь учились известные во всем мире поляки Николай Коперник, Ян Длугош, Кароль Войтыла, Вислава Шимборска, Станислав Лем, британский историк Норман Дэвис, а также знаменитые белорусы, среди которых Франциск Скорина.

В настоящее время сотни белорусов могут гордиться тем, что сидели на студенческой скамье этого престижного заведения. Неудивительно, что для нас Ягеллонский университет – это, в первую очередь, интеллектуальная площадка межкультурной коммуникации, традиции образования и воспитания, история Восточной и Центральной Европы.

Что же представляет собой университет сегодня?

Прежде всего, необходимо отметить, что Ягеллонский университет является активным участником Болонского процесса, а также членом Утрехтской сети – ассоциации университетов Европы, способствующей интернационализации высшего образования путем организации летних школ, обмена студентами и преподавателями и взаимным присвоением степеней.

Высокие технологии глубоко проникли не только в учебный процесс, но и обывательскую жизнь студентов и сотрудников университета. Система электронной регистрации канди-

датов на обучение в Ягеллонском университете полностью информирует обо всех процедурах, особенностях и условиях прохождения данного этапа.

Университет проводит политику предоставления равных возможностей получения образования для всех, в том числе и инвалидов. Специально созданное подразделение (*Biuro do spraw Osób Niepełnosprawnych*) использует в своей работе новейшие технологические разработки, активно сотрудничая не только с ведущими университетами мира, но и производителями соответствующих приборов.

Электронная легитимация студентов позволяет идентифицировать личность, является библиотечной картой и пропуском в определенные здания и на мероприятия, сохраняет большой объем дополнительной информации.

Университетская система обслуживания учебного процесса (USOS) в режиме on-line помогает просмотреть расписание, условия сдачи зачетов и экзаменов, время дежурств сотрудников университета, без очередей записаться на интересующее занятие, найти информацию о стипендиях. Карты данной системы позволяют быстро ориентироваться в расположении зданий университета, что упрощает студентам формирование личного графика занятий, а это особенно важно для тех, кто одновременно обучается на нескольких специальностях. В данной системе можно анонимно оценивать проведенные лекторами занятия, заполнять электронные анкеты. Каждый студент имеет право получить адрес электронной почты в домене uj.edu.pl.

Библиотека университета представляет собой научно-культурный центр, открытый для всех желающих. Огромная работа ведется по оцифровыванию библиотечного фонда университета, что позволяет студентам иметь доступ через систему Интернет даже к самым редким книгам, значительно расширяется мультимедийная база. Подписанные договоры о сотрудничестве с ведущими университетами и библиотеками мира позволяют студенту или сотруднику, не выходя из дома, ознакомиться с любыми материалами, выложенными в электронном виде, данных заведений.

Особое значение сегодня приобретает Центр дистанционного образования, благодаря которому резко увеличилось количество занятий с использованием технологий Интернет обучения. Способствует этому и создание возможности бесплатного доступа к беспроводному Интернету. Несомненной заслугой центра считается написание студентами и специалистами электронного справочника по проблемам дидактики, технологий и организации дистанционного образования.

Недавно построенное здание Auditorium Maximum позволяет удобно разместиться здесь более 1200 слушателям, это помогает властям использовать его не только как лекционный зал университета, но и как центр международных конгрессов и симпозиумов, проводимых в Кракове. Ягеллонский Центр Инноваций собирается начать работы по созданию первого в Центральной и Восточной Европе парка Life Science, где планируется проводить совместно с международными концернами лабораторные исследования. Реализуется постройка нового ботанического сада, а также спортивных сооружений, отвечающих требованиям к олимпийским объектам. Соответственно, данные проекты предназначаются, в первую очередь, для проведения дидактических, рекреационных занятий и тренировок, и, несомненно, помогут расширению международных связей университета.

Неудивительно, что университет уже является участником многочисленных европейских образовательных программ, таких как Socrates-Erasmus, Erasmus-Mundus, Leonardo Da Vinci, Jean Monet. Центр польского языка и культуры при Ягеллонском университете помогает иностранным студентам изучить не только польский язык, но и получить знания об обществе, истории, литературе и культуре Польши. А Фонд имени Яна Кохановского вносит весомый вклад в реализацию многих студенческих инициатив.

Особую роль в жизни университета и защите прав студентов играет Студенческое Самоуправление, оперативно решающее такие вопросы, как распределение материальной помощи, контроль над действиями властей университета, организация студенческих мероприятий. Соответствующая для студентов информация незамедлительно появляется на официальном сайте Студенческого Самоуправления www.samorzad.uj.edu.pl.

С целью пропаганды университета в мире ежегодно для поляков и иностранцев проводится конкурс о знании истории Ягеллонского университета, победители которого имеют возможность бесплатно участвовать в определенной программе под эгидой университета.

Особый интерес для нас могут вызывать правила поступления на разные уровни обучения в университете. Рассмотрим условия и процедуру поступления на высший, третий уровень философского факультета, предполагающий написание докторской диссертации. А философский факультет проводит обучение по таким дисциплинам, как философия, педагогика, психология, социология, религиоведение и сравнительная культурология.

Подавать документы на данный уровень обучения могут лишь выпускники магистратуры, имеющие письменное согласие научного руководителя, как правило, заслуженного сотрудника философского факультета. На первом этапе Комиссией оценивается исследовательский проект будущей диссертации с указанием библиографии. В случае удовлетворительной оценки претендент переходит во второй этап, где рассматриваются достижения и компетенция кандидата, учитываются оценки, полученные ранее на первом и втором уровнях обучения, научная деятельность (публикации, участие в конференциях, исследовательских проектах и т.д.). Те, кто проходит на третий этап, обязаны в квалификационной беседе с членами Комиссии доказать целесообразность, возможность и способность реализации представленного исследовательского проекта. На всех этапах выставляются баллы в границах от 0 до 30. Соответственно, претенденты, получившие в сумме наивысшие баллы, зачисляются на третий уровень обучения.

Пример деятельности Ягеллонского университета может стать показательным для белорусских ВУЗов и научных учреждений. Вполне вероятно, что в ближайшее время в нашей стране произойдут структурные изменения высшей школы. И было бы непростительно, если мы не сумеем использовать позитивный опыт наших соседей.

Литература

1. Studiuj w Krakowie / Dział Rekrutacji na Studia Uniwersytetu Jagiellońskiego. – Krakow, 2010.
2. Szczegółowe kryteria kwalifikacji na pierwszy rok studiów trzeciego stopnia w roku akademickim 2010–2011 / Dział Rekrutacji na Studia Uniwersytetu Jagiellońskiego. – Krakow, 2010.

4.4. ЦЕННОСТНО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОРИЕНТИРЫ РЕФОРМЫ ОБРАЗОВАТЕЛЬНО-ВОСПИТАТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЫ

ФИЛОСОФИЯ РЕФОРМЫ ОБРАЗОВАНИЯ В ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ: КОНТЕКСТЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Л.С. Яковлев

Фундаментальное реформирование систем образования на постсоветском пространстве интерпретируется, как правило, в терминах интеграции в Болонский процесс. Следствием этого часто является подмена смыслов, продуцирование дискурсов национальной идентичности в сфере образования. В принципе, обсуждение национальной специфики институциональных форм в данной области само по себе может быть интересным, но имеет лишь косвенное отношение к обсуждаемой ситуации. Ее сущностные характеристики определяются акцентом на реформировании, а не на интеграции.

Представление о логике Болонского процесса как связанной исключительно с формированием единого общеевропейского образовательного пространства искажает реальную перспективу. Конечно, в нем присутствуют элементы унификации, создающие лучшие условия для студенческой и преподавательской мобильности, конвертации сертификатов. Однако все эти процессы шли и ранее, а главное, в принципе не требуют столь фундаментальных модификаций всей организационной структуры. Дополнительные иллюзии создаются нечеткостью терминологии: на постсоветском пространстве сами по себе понятия «бакалавр», «магистр» ассоцииру-

ются с представлениями о европейских университетах, и, следовательно, само по себе введение этих степеней воспринимается как заимствование. При этом не уделяется внимания тому, что глубокие изменения происходят и в образовательных системах, для которых эти понятия органичны; более того, в России ряд вузов уже полтора десятилетия осуществляет подготовку бакалавров и магистров (по стандартам второго поколения). Между тем, интерпретации реформы как связанной с заимствованием организационных форм имеют следствием сопротивление ей части вузовской общественности, позиционирующей себя в качестве защитников национальной идентичности.

На самом деле «в упаковке» Болонского процесса происходит фундаментальный переосмотр парадигм образования, настолько значительный, что, возможно, его правильнее называть эпистемологическим сдвигом. Системы образования перестали быть адекватны меняющемуся обществу, поскольку сложились в индустриальную эпоху (во многом неся на себе и наследие века Просвещения) и соответствовали именно ей. Образование на протяжении последних двух столетий стало массовым, унифицированным, базирующимся на господствующих представлениях о тотальной познаваемости мира, единстве логики этого познания, потенциальной управляемости изменений реальности, идее прогресса. В обществе массового производства и потребления, причем как в условиях рыночной, так и плановой экономик, оно оказывалось весьма эффективным. Но социальная реальность радикально меняется. Мы можем, в зависимости от принимаемых концепций, интерпретировать эти изменения как движение к постиндустриальному, информационному обществу, высокому модерну, но в любом случае должны принять неизбежность «диснейлэндизации» и «макдональдизации» экономики, кастомизации производства, стремительного роста значимости информационных технологий, гипертекстовой организации виртуального пространства, все в большей степени влияющей на реальность. Прежние системы образования неадекватны новым условиям.

На уровне повседневных практик это проявляется в восприятии теоретического знания как избыточного, росте недоверия к «большим нарративам», падении мотивации участия в образовательных процессах в сочетании со всеобщим стремлением к обладанию сертификатами об образовании. Развитые социумы сталкиваются с дефицитом предложения в сфере рабочих специальностей, обычным становится требование наличия высшего образования для занятия рабочих мест, по своим квалификационным характеристикам никак его не предполагающих. Темпы обновления как научных знаний, так и технологий, организационных изменений, таковы, что очевидной становится необходимость для абсолютного большинства работников неоднократно в течение жизни менять профессию и место работы. Схемы, предполагавшие поточное производство специалистов по заданным моделям, теряют право на существование.

Зафиксированная в Болонских соглашениях схема организации образования позволяет обеспечить сочетание принципов экономии ресурсов и средств, права граждан на получение образования и выбор его профиля, гибкость образовательных процессов и необходимого уровня их контроля. Разумеется, это означает достаточно радикальную реконструкцию существовавших институций. Прежние системы образования предполагали интенсивный входной и выходной контроль на каждой стадии при относительно рутинном механизме прохождения самих стадий. Обучаемый воспринимался как материал, объект для обработки, направленной на превращение «профана» в специалиста. На уровне вуза сегодня этот процесс не просто разделяется на два этапа. Бакалавриат должен выполнять, помимо чисто учебных, функции отбора, ориентации. Общество, возможно, нуждается в том, чтобы все его члены имели высшее образование, но никоим образом не в том, чтобы все они становились специалистами в традиционном понимании, такой результат просто не будет соответствовать структуре рабочих мест. В то же время, обладание дипломом бакалавра не закрывает для человека дорогу к профессиональной карьере, и не только благодаря возможности в любое время попытаться поступить в магистратуру. На смену образованию, жестко привязанному к определенной стадии в жизни, приходит образование гибкое, по существу, пожизненное для тех, кто хочет расти как профессионал. В то же время, работодатели, полагающие, в силу каких-то причин, что для выполнения обязанностей секретаря или официанта им непременно нужны работники с высшим образованием, получают сво-

их бакалавров из числа тех, что не будут ориентированы на дальнейшую учебу. С этим связаны критикуемая противниками реформы «мозаичность», гипертекстовая организация представления знания; студенческая, преподавательская мобильность. Преподаватели старой школы были универсальны по определению, и различались лишь уровнем знаний, умений, навыков, сегодня речь идет о мастер-классах профессионалов. Специалист становится штучным товаром, подготовка которого может иметь разные алгоритмы.

Соппротивление реформе канализируется сегодня в двух основных направлениях. Это чисто организационная ригидность, не представляющая академического интереса, и тенденция, связанная с позиционированием разрушаемых реформой структур и принципов как барьеров, сохраняющих национальную идентичность. При этом происходит неявная подмена базовых оснований идентичности: в качестве альтернативы реформе рассматривается сохранение советской, в своей основе, системы образования, никак не являвшейся национальной (поскольку даже пропаганда того времени не именовала «советский народ» нацией). Возможность такой подмены обеспечивается тем, что в советском образовании присутствовала выраженная патриотическая ориентация. Объектом патриотизма выступало, однако, не национальное государство, а империя. И вполне естественно, что попытки возродить формируемую на этой основе идентичность сопряжены с агрессивностью в отношении других национально-государственных общностей: дело не только в том, что в СССР консолидация обеспечивалась, во многом, на основе доктрины «осажденной крепости», но и в том, что идентификация по модели бинарной оппозиции «свои-чужие» позволяет обойтись без уточнения содержательных аспектов собственной идентичности. Подобным схемам вообще свойственна крайняя простота аргументации, в данном случае сводящейся к следующей логической схеме: у нас была лучшая в мире система образования, сейчас ее пытаются заменить американской (европейской), не подходящей для нашей почвы. При этом остаются в стороне главные вопросы о функциях образования, его реальной эффективности.

Под философской интерпретацией образования может подразумеваться осмысление его метафизики. В подобных случаях мы приходим, вслед за Н. Данилевским, к образам национальных наук и образовательных систем. Прагматические смыслы при этом вытесняются за пределы дискурса. По нашему мнению, по крайней мере заслуживает внимания и другой подход, социально-философский, ориентированный на выяснение роли образования как социального института. В этой парадигме мы, во-первых, признаем за системой образования право на изменчивость, отказываемся от абсолютизации традиции; во-вторых, утверждаем ее функциональность, производность, как существующей не ради себя самой, а в качестве пререквизита; в-третьих, берем на себя обязательство осмыслить свое действительное положение в глобализирующемся мире. Это место не может быть прежним просто потому, что мир изменился. И, выстраивая адекватную этому новому миру систему образования, мы имеем шанс сконструировать свою новую идентичность наиболее эффективно.

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ТРАНСФОРМАЦИИ РОССИЙСКОГО ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Т.Д. Скуднова

Главной чертой современной социокультурной ситуации является нарастающее до глобального уровня противостояние между культурой и цивилизацией, диктующее необходимость трансформации образования как части культуры. Ученые и философы разных времен обращают особое внимание на роль и значение образования в формировании нового общества (Н. Бердяев, В. Библер, М. Вебер, М. Мамардашвили, М. Хайдеггер, Э. Фромм, К. Ясперс и др.). Одной из главных причин кризиса постиндустриальной культуры является глубокое несоответствие между темпами развития цивилизационных процессов и устаревшими представлениями человека о мире, своей роли и предназначении в нем. Современная ситуация в мире характеризуется кри-

зисом идентичности и смысла. От понимания человека зависит и понимание семьи, общества, экономики, политики, права, всех гуманитарных наук.

Кризисное состояние современной культуры оценивается так же, как результат разделения естественнонаучных и гуманитарных знаний, утраты самооценности последних. В целом ряде работ подчеркивается мысль о несовершенстве гуманитарного знания, его ограниченности, разрыве между абстрактным гуманизмом и реальными ценностями жизни. В связи с этим огромное значение приобретают сегодня задачи развития и расширения границ гуманитарного знания. Такое расширение заключается в обретении нового миропонимания на основе реализации антропного принципа, рассмотрения человека в качестве субъективной реальности, благодаря которой мир приобретает антропные свойства. Антропологизация современного общественного сознания свидетельствует о новой роли науки в социальной жизни, о новой методологии науки и образования.

Цель статьи – определить социально-философские и антропологические детерминанты трансформации российского гуманитарного образования как важнейшего социокультурного потенциала развития общества и приоритетной сферы развития личности.

Что такое гуманитарность сегодня? Что определяет ее содержание и направленность в контексте современных глобальных процессов? Ответ на эти вопросы чрезвычайно актуален. Проблема состоит в том, чтобы выделить специфику гуманитарного знания. В содержании гуманитарного знания исследователи выделяют несколько слоев: социологический, культурологический, антропологический, персонологический и метафизический. Осознание актуальности философского осмысления проблем гуманитарного образования привели ученых к выводу о том, что в основу его развития должна быть заложена новая целостная парадигма, центрированная на человеке.

Широко известна традиция исследования образования средствами социальной философии (Э. Дюркгейм, О. Конт, Г. Спенсер, П. Наторп, Д. Дьюи, М. Вебер, П. Сорокин, Н. Бердяев). Социально-философские аспекты исследования образования раскрываются в работах М.М. Бахтина, Л.И. Буевой, Ю.Г. Волкова, О.В. Долженко, Г.П. Зинченко, Э.В. Ильенкова, И.С. Кона, А.Ф. Лосева, Ю.М. Лотмана, М.К. Мамардашвили, Ф.Т. Михайлова, В.М. Розина, Г.П. Щедровицкого и др.

Кризисное состояние методологических ориентиров побуждает ученых к поиску новых социально-философских и антропологических оснований философии образования (М.В. Богуславский, Б.С. Гершунский, А.П. Огурцов, В.В. Платонов, Н.П. Пищулин). Необходимость разработки новых подходов к гуманитарному образованию обусловлена рядом противоречий: между объективной потребностью в новом качестве образования и процессами деиндивидуализации и дегуманизации в социальной среде; требованием гуманизации и гуманитаризации образования и недостаточной интеграцией разветвленного философско-антропологического знания, создающего теоретико-методологическую основу для целостного развития образования; необходимостью учета индивидуальных особенностей, возможностей и потребностей субъектов образования и неразработанностью целостной модели образования, отвечающей концептуальным требованиям философской антропологии и т.д. Возникает проблема разработки опережающей методологии гуманитарного образования.

Вместе с тем исследователи подчеркивают, что развитие философии в последние годы характеризуется тем, что П.С. Гуревич назвал «антропологическим поворотом» [1, с. 77]. Видимо, это согласуется с перемещением «центра внимания» многих наук на проблему человека. Предметом философской рефлексии все больше становятся важнейшие социокультурные и духовные проблемы человека (Э.В. Ильенков, Г.П. Щедровицкий, В.С. Библер, В.А. Лекторский и др.). На первый план выходят антропологические смыслы образования, что согласуется с мнением М. Бахтина, что культура – это способность к пониманию, способность к возникновению личностных смыслов.

Известно, что основополагающий труд по философской антропологии принадлежит А. Гелену «О систематике антропологии» [2]. В его основе – положение И. Канта о том, что " философская наука о человеке включает в себя попытку делать высказывания о человеке как

целом, пользуясь материалами отдельных наук» [3, с. 327]. В трудах основоположников философской антропологии М. Шелера, О. Больнова, В. Дильтея поставлена проблема целостного человека, разработаны основы «философии жизни», «понимающей» философии и педагогики, герменевтического подхода в образовании. Вопрос о герменевтических смыслах образования освещается в работах М. Фуко, Х. Гадамера и других зарубежных авторов. В известном сочинении «Герменевтика субъекта» М. Фуко подчеркивает, что функции философии совпадают с функциями педагогики, особенно в формировании духовности как «заботы о самом себе» в самореализации субъекта образования [4, с. 286].

История развития российского образования последних лет подтверждает тенденцию, обозначенную А.Г. Асмоловым: на смену существующим технологиям придет «смысловая педагогика», которая предполагает организацию педагогического процесса на основе понимания психологических механизмов преобразования культуры в личностный мир субъектов образования. Философия и психология как факторы конструирования образовательного пространства личности определяют развитие вариативного, развивающего, смыслового образования [5, с. 158].

Развивая идею русского педагога-философа С.И. Гессена о том, что педагогика – это прикладная философия, А.П. Огурцов и В.В. Платонов констатируют: «Две формы дискурсивной практики – философия и педагогика... оказались взаимодополнительными, начала складываться общая установка и общая стратегия... С одной стороны, философская рефлексия, направленная на осмысление процессов и актов образования, была восполнена теоретическим и эмпирическим опытом педагогики... С другой стороны, педагогический дискурс, переставший замыкаться в своей области и вышедший на «большой простор» философской рефлексии, сделал предметом своего исследования не только конкретные проблемы образовательной действительности, но и важнейшие социокультурные проблемы времени» [6, с. 21].

Идея гуманизма, признающая человека как высшую ценность, позволяет интегрировать весь спектр человековедческих знаний и наметить контуры науки XXI века – социальной антропологии в самом широком ее понимании как общетеоретической платформы, интегрирующей подходы биологической, социальной, культурной, философской и педагогической антропологии.

Российская философская мысль XX века была обогащена концепцией образования Э.В. Ильенкова, методологической программой Г.П. Щедровицкого, теорией «диалога культур» В.С. Библера, исследованиями Ф.Т. Михайлова, социально-философской антропологией В.С. Барулина и др. Сформулированные в нашем исследовании социально-философские основания трансформации гуманитарного образования, представлены в виде системы принципов: социокультурного контекста трансформации, предполагающего проектирование образования через интеграцию традиционного и инновационного; универсальности и фундаментальности образования; гуманизации и гуманитаризации; интегративной целостности; диалогизации и субъектности; антропологизма и дополнительности.

Социально-философский анализ трансформации гуманитарного образования дает нам основания для следующих выводов:

1. Смыслообразующая основа культуры определяет ценностную проблематику в человекообразном образовании, направленном на формирование нового антропологического мировоззрения и саморазвитие.

2. Ведущей функцией человекообразного образования выступает мировоззренческая.

3. Новая конфигурация гуманитарного образования выражается в концептуальном проектировании единства общества и личности.

4. Социально-ожидаемый результат образования – человек целостный, социально-ответственный, «возможный человек» (М. Мамардашвили).

5. Наступил период четкого различения понятий гуманизма и гуманитарности как персоналогии свободного духа. Не случайно гуманитарные науки на немецком языке обозначаются как науки о духе – die Geisteswissenschaften.

Литература

1. Гуревич, П.С. Философская антропология. – М., 2001.
2. Гелен, А. О систематике антропологии: в кн. Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
3. Кант, И. Антропология // Кант И. Соч. Т.6. – М., 1966.
4. Фуко, М. Герменевтика субъекта // Социо-логос. – М., 1991. – Вып. 1.
5. Асмолов, А.Г. Культурная антропология вариативного образования. – М., 2007.
6. Огурцов, А.П., Платонов В.В. Образы образования. Западная философия образования: XX век. – СПб., 2004.

ФОРМИРОВАНИЕ ГУМАНИСТИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ РОССИИ

Е.И. Мещангина

Сложные и противоречивые изменения во всех областях жизнедеятельности российского общества в последние годы весьма существенно влияют на становление российской государственности, мировоззрение и сознание каждого российского гражданина и не могут, в конечном счете, не отразиться на состоянии духовной культуры и нравственности России. События в конце XX века подтвердили, что экономическая дезинтеграция, социальная дифференциация общества, девальвация прежних духовных ценностей оказали негативное влияние на общественное сознание значительной части населения страны, резко снизили воспитательное воздействие российской культуры, науки и образования как важнейших факторов формирования личности человека.

Противоречивый период развития российской государственности и становления гражданского общества отодвинули на второй план человека как личность с ее разнообразными интересами, потребностями, мнениями и нравственностью. Поэтому становятся актуальными слова русского философа И.А. Ильина о том, что «правовое государство покоится всецело на признании человеческой личности – духовной, свободной, полномочной, управляющей собой в душе и в делах». Другими словами именно личность должна занимать главенствующее место в указанной системе взаимоотношений, а мировоззренческая составляющая как стержень духовности личности, как основа духовно-нравственных ценностей в конечном счете утверждается или низвергается в самых различных видах деятельности.

Направленность развития современной России, возрождение ее бывшего величия, подъем народного благосостояния каждого человека возможны исключительно в результате совместных усилий всех слоев российского общества.

Поэтому перед российским обществом XXI в. стоит задача – обеспечить гармоничное развитие человека в целях реализации его сущностных сил на благо всего российского народа. В решении этой проблемы первоочередная роль должна отводиться мировоззренческим установкам и качествам личности, его способности адекватно современным реалиям применить свои силы и умения на благо страны в той сфере деятельности, которой посвятил человека всю свою трудовую жизнь.

Современные реалии развития человечества требует от каждой личности быть культурным и образованным, знать историю своей страны и мира в целом, любить свою Родину и народ, нести ответственность за свои решения, поступки, действия, обладать качествами специалиста-управленца, т.е. формировать новое мировоззрение, позволяющее каждому человеку осознавать свою роль в глобализирующем мире. Для уяснения направленности развития современной России важнейший интерес представляет анализ мировоззренческих проблем и духовной жизни в российском обществе.

Чтобы решить современные проблемы, необходимо определить вектор развития общественной мысли XXI в., опираясь на проверенные практикой научные знания и целостное миропонимание, сформированное на основе достижений культуры, социальной философии и мировоззрения в целом. Для этого важно разработать рациональный научный метод познания дей-

ствительности, сформулировать обобщающие идеи новой парадигмы мировоззрения, учитывая научный и практический опыт на основе новых подходов к разработке теории духовно-интеллектуального развития общества XXI в.

Другими словами, необходимо разработать систему нового мировоззрения, которая будет опираться на науку, философию, общественное сознание, естествознание, историю, культуру, нравственность и веру. Вся совокупность общественного знания может стать основой формирования, подготовки людей к жизни, трудовой и общественной деятельности, усвоения и распространения научных знаний, культуры, литературы и искусства, повышая квалификацию и культуру мышления и деятельности: социальной, исторической, философской, политической и управленческой культуры всего населения.

Мировоззренческие проблемы современной России, включающие в себя разум, чувства, поступки, культуру и религию, пока еще находятся в поисках самих себя на фоне кризиса веры, потери прошлых ценностей, идеалов, идеологии, науки и религиозных установок прошлых эпох. Игнорируется факт того, что политическое и гражданское сознание является прочной основой новой государственности и правосознания. Человечество в целом находится на пути целостного овладения новым мировоззрением.

Сегодня Россия самодостаточна, она может самостоятельно выработать свой путь развития с опорой на собственные ресурсы, образование, науку, трудовые навыки, управление и новое мировоззрение.

Все это со всей очевидностью говорит о роли и значении в жизни человека гуманитарного знания, которое не только развивает мировоззрение любого человека, но и способствует развитию всех сфер жизнедеятельности общества. В конечном итоге широкое внедрение научно-гуманитарных знаний в практику социальных отношений и духовный мир субъектов означает цивилизованность общества, меру культуры общения, поведения и деятельности людей.

Сегодня система подготовки любого специалиста во многом подчинена идее технократизма, который понимается достаточно широко и не всегда связан с превознесением роли точных, собственно технических наук общекультурного развития. Он проявляется, в частности, и в самом гуманитарном образовании, когда выдвигаются требования уделять основное внимание дисциплинам профессиональной направленности и соответственно распределять учебное время.

Несомненно, что современный человек должен иметь качественную подготовку в общекультурном и профессиональном духовном развитии. Общегуманитарное развитие сознания и мышления предохраняют от агрессивности, зависти, многих других проявлений, которые никогда не признавались культурными и позитивными.

Развитая общая гуманитарная мировоззренческая культура выступает неперенным духовным условием и основой оптимального проявления профессиональных качеств. Прямая связь между развитой общей и гуманитарной культурой личности, культурой ее профессиональной деятельности не всегда проявляется. Отсюда спекуляции на важности профессиональной подготовки и появление технократизма. Но такая связь существует и является одним из устойчивых признаков развития духовной культуры общества и его субъектов.

Таким образом, в современных условиях налицо острая необходимость гуманитарного образования в целях укрепления духовных основ общества, в первую очередь личность гражданина. Только духовно обогащенная, профессионально подготовленная во всех отношениях личность способна к самоотверженному служению своей Родине, качественному выполнению возложенных на нее обязанностей во имя ее процветания.

Ушедший XX век наглядно показал: достоинство любой социальной доктрины непосредственно связано с тем, в какой мере она соотносена с человеком. Вот почему крайне важно сегодня подкрепить выдвигаемые социальные проекты хотя бы относительно скорректированным представлением о том, каковы пределы человеческой адаптации к социуму, к общественным изменениям, к предлагаемым формам человеческого общежития.

Действительно перед Россией стоит ряд сложных задач формирования новой мировоззренческой доктрины, определенной системы гуманитарных знаний и идей, взглядов и убежде-

ний, способных мобилизовать россиян на созидающий труд во благо Отечества. Гуманистическая идея новой доктрины должна быть ориентирована на создание научной и нравственной теории, учить людей оперировать жизненными фактами и социальными процессами, вырабатывая теоретическое, философское, правовое, экономическое, нравственное сознание, всестороннее развивая гражданское сознание и т.п. все это требует совершенствования и развития системы образования, научных знаний, формирования профессионально-нравственных качеств личности в современном глобальном мире. Личность должна нести в себе черты широкого и высокого мировоззренческого горизонта, глубоких общих знаний о мире и обществе, обладать нравственными и духовными ценностями.

В заключении можно сказать, что в условиях глобальных процессов развития человечества идеи национального самоутверждения, государственной идентичности необходимо утверждение в сознании каждого народа, каждого человека строгой научной ясности, общественных ценностей, целей и понимания своего предназначения. В основе любого государственного преобразования должна лежать новая мировоззренческая программа, мировоззренческая установка, направления формирования и развития сильного, социально ориентированного государства, которые вытекают из потребностей общественной практики и жизнедеятельности людей.

Сознание человека активно опирается на мировоззрение, совесть, знания, эмоции. Интеллект человека, его культура – важнейшая часть системы его обдуманной деятельности, развития культуры и образования добиваются только те, кто освоил современные методы научного познания и сформировал современное, созидающее мировоззрение.

Литература

1. Философия образования. – М., 1996.
2. Гуманизация высшего образования и ее влияние на развитие личности студента. – М., 1993.
3. Буева, Л.П. Человеческий фактор: новое мышление и новое действие. – М., 1998.
4. Черницкая, А.Л. Гуманизация как принцип общественного развития // Социология образования. – 2007. – № 11.

УКРАИНА В ПОИСКЕ НОВОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ПАРАДИГМЫ

В.В. Хмель

Нынешняя затяжная реформа средней и высшей школы в Украине опирается на основы Болонского процесса и направлена на постиндустриальные преобразования системы овладения знаниями. Представляется, что Болонский процесс – это попытка создать общеевропейскую модель образования с целью унификации и стандартизации образовательного пространства, что уже имманентно содержит в себе несовместимость с демократическими принципами существования европейского сообщества.

Постмодернистское содержание образования в основных чертах отрицает болонские принципы его организации, поскольку высшая школа будущего должна основываться на нелинейных, полицентрических структурах, воспроизводящих мультикультурные принципы европейской цивилизации, в которых учитываются национальные образовательные достижения, а также ментальная составляющая общества. Как уже отмечалось в социально-философской литературе, действительное признание прав человека может осуществляться на основании децентрализации образования как необходимого инструмента поиска новых форм жизнедеятельности человечества. Некритическое принятие глобальной образовательной системы на территории постсоветских государств несет большой риск, поскольку оно приводит к сужению традиционных методов, противостоящих технократическим подходам.

Особое беспокойство вызывают процедуры оценки качества знаний студентов. Методики и инструкции, предлагаемые МОН относительно проведения двух модулей на семестр, подменяя собой экзамен, оказываются недостаточно продуманными, поскольку они не прошли ни общественной, ни психологическую экспертизу. По мнению большинства преподавателей каче-

ство знаний студентов за последние годы снижается. Будущее Украины становится все более проблематичным при попытках организации процесса обучения технократично мыслящими методистами.

Сравнение дидактических методов оценки знаний с итоговыми оценками европейских стран сегодня – не в нашу пользу. Но, с другой стороны, следует отметить, что мнение немцев о белорусских и украинских студентах, которые обучаются в Германии, очень высокое. Уместно напомнить, что в подавляющем большинстве европейских университетов проводятся комплексные экзамены, которые вмещают в себя несколько тематически близких дисциплин, реально осуществляет междисциплинарные связи. В большинстве вузов Запада нет существенной разницы между зачетом и экзаменом – по требованиям это один и тот же контроль знаний, который оценивается по 100-бальной системе. Разница только в том, что «зачетный» контроль может проводиться в письменной форме, а экзамен, в большинстве случаев, – в устной. «Неудовлетворительная» оценка имеет две градации: с правом пересдачи и без права пересдачи. В последнем случае запрещено пересдавать экзамен или зачет, если студент был замечен при пользовании шпаргалкой, учебными пособиями или техническими средствами. Важно обратить внимание на нравственный контекст обучения будущего специалиста в Европе.

Необходимо напомнить, что устные экзамены, которые были предпочтительной формой контроля в Украине и в России в 60-е – 90-е годы прошлого столетия, ориентировались вовсе не на запоминание фактов, формул и дат, а на логику теорем, законов и принципов, с иллюстрирующими их примерами и интерпретациями, требовавших определенных обобщений и понимания, а, следовательно, усвоения материала на вербальном уровне. Это одна из причин, почему советская школа в те времена была одной из лучших в мире. А стоит ли нам сегодня полностью отказываться от устных экзаменов и заменять их письменными или тестами? Тем более, что персональные коммуникационные средства (от мобильных телефонов до мини-компьютеров, которые приходят на смену старой и хорошо известной шпаргалке), не дают преподавателю возможности адекватно оценить знания студента. Устный экзамен, как диалог с глубоким опросом студента, позволяет сохранить когнитивно-эмоциональную составляющую учебного процесса, стимулировать творческое начало и восстановить обратную связь в системе «студент – преподаватель». Кроме того, в подавляющем большинстве университетов на Западе отсутствуют привычные для нас экзаменационные вопросы, вместо них предлагаются изученные темы из программ, которые выступают основой для углубленного собеседования, проводимого на экзамене профессором совместно с ассистентом.

Не следует, однако, полагать, что устный экзамен является единственным критерием высококачественного обучения. Значимость обучения зависит от ответа на вопрос: что является целью образования? Ответ на этот вопрос зависит от установки общества по отношению к знанию и его социального предназначения. Если для восточной системы конфуцианского типа обучения целью выступает прежде всего процесс общения Учителя с учеником, что необходимо для усвоения последним традиционных ценностных начал, то для западной традиции характерно видение цели образования в подготовке к сдаче экзамена.

Если немного коснуться истории, то современное понимание экзамена имеет своим источником религиозно-богословский концепт образования как единственно возможной формы знания, которое способствует спасению души. Как метко заметил А. Тойнби, в течение восьми столетий ученые умы средневековья очертили видение экзамена как модели будущей ответственности человека в день Страшного Суда [2, с. 736]. Экзамен был впервые применен в европейских университетах средневековья как светская форма оценки знаний будущих богословов. В отличие от монастырского образования, которое осуществлялось в атмосфере искусственно созданного «Града Божьего», студиязы в «Граде земном» значительно сильнее чувствовали искушения жизни и требовали определенного внешнего контроля за результатами их обучения. Над головой ученика была постоянная угроза Страшного Суда, поскольку следствием провала экзамена будут вечные адские муки.

Экзамен сводит знания к определенной информации, которую необходимо запомнить и передать в неискаженном виде, воспроизвести ее как нечто неизменное. При этом от студента

не требуется творческих усилий, достаточно лишь хорошей памяти. Последнему аргументу придается особое значение, поскольку оценивание результатов кажется, на первый взгляд, объективным, а на самом деле тестовая система сводится только к количественным показателям, но не к качественным. В действительности же, не учитываются такие качества и психологические особенности как креативность, оригинальность, мышления, то есть все то, что отличает личность учащегося от простого потребителя учебного процесса.

Пока мы еще не перешли на двенадцатилетнюю систему школьного обучения, согласно основ болонских принципов, важно отметить, что наша старая авторитарно-педагогическая система обучения имела свои преимущества по сравнению с тестовой проверкой знаний. Казалось бы, мы зря теряем время на семинары, коллоквиумы, на устные экзамены и зачеты, где на вербальном уровне студенты усваивали знания через понятийный и категориальный аппарат, но при этом формировалось аналитическое мышление и практические навыки. Без преувеличения можно сказать, что именно это преимущество отличало наших студентов от большинства студентов западных вузов. О роли вербальных средств обучения и контроля, как инструментов творческого усвоения знаний, еще должны сказать свое слово психологи.

С другой стороны, у нас живучее еще мнение, что самым лучшим в мире образованием в 50–80 годы XX прошлого столетия было в Советском Союзе, ибо таких технологических успехов, какие были там, добились очень немногие страны. Между тем, возникает правомерный вопрос: откуда у нас после развала тоталитарного государства так много обездоленных и нищих людей, имеющих высшее образование? Откуда в наших странах такое дикое расслоение общества, доминирование менталитета личного обогащения, открытий цинизм по отношению ко всему духовному? На этот вопрос у нас нет сегодня вразумительного ответа.

Технократическое образование было бы достаточным, если бы наши технические специалисты работали только с машинами, приборами, техникой, но большинство из них придется руководить коллективами, а тут явно технического образования недостаточно.

Это актуально сегодня для наших стран.

Литература

1. Ritter, J. Metaphisik und Politik. – Frankfurt am / M., 1969.
2. Тойнби, А.Дж. Постигание истории. – М., 1991.
3. «Stern». – 2010 (16 apr). – № 17.

СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ К ВОСПИТАНИЮ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ В НАЦИОНАЛЬНОЙ СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

Г.И. Калиева

Цели воспитания, как показывает история человеческой цивилизации, всегда являются социально обусловленными, т.е. определяются запросами общества и государства, являясь системообразующим фактором в той сфере, в которой осуществляется передача молодому поколению социально-культурного опыта. Необходимость опоры целей образования на цели развития общества и в современном обществе является несомненной.

Воспитание детей и молодежи как сознательных граждан, патриотов, обретение ими социального опыта, нравственных убеждений и ценностей, формирование потребности творить и совершенствоваться есть важнейшее условие развития казахстанского государства. Однако изменения в обществе повлекли за собой ряд сложных проблем, затронувших молодежь в целом, и студенческую в частности.

К числу проблем, усложняющих процесс социализации молодого поколения, необходимо отнести следующее: кризис традиционных институтов социализации и традиционного ее механизма, возникновение новой системы требований общества к личности, вызванных изменениями социокультурной среды, разрушение традиционных ценностей, механизмов социаль-

но-культурной преемственности, переоценка роли образования и недооценка роли воспитания в становлении молодого поколения казахстанцев, снижение воспитательного потенциала высшей школы.

К этому необходимо присовокупить сложность развития современного казахстанского общества, связанную, прежде всего, с двумя основными факторами: консолидацией казахского этноса на основе осознания своей государствообразующей функции и полиэтничного состава народа республики Казахстан. В Казахстане сложилась уникальная полиэтничная общность, основанная на синтезе тюркской и славянской этносоциальных групп в сочетании с другими этносами.

Все вышесказанное свидетельствует о насущной необходимости поиска разнообразных путей формирования мировоззрения молодого поколения в системе высшего образования.

Одним из подходов к воспитанию студенческой молодежи в системе высшего образования является использование дидактического ресурса как одного из компонентов этого процесса. Таким ресурсом в Казахском национальном педагогическом университете им. Абая стала экспериментальная дисциплина «Национальное воспитание». Коллективом кафедры национального воспитания была предложена концепция новой дисциплины, ее содержание, отраженное в типовой программе и курсе лекций [1] [2] [3].

Концепция дисциплины «Национальное воспитание» базируется на методологических основах педагогики как науки, так как воспитание есть одна из основных ее категорий.

Вместе с тем, эта база включает в себя и современные подходы философов к таким понятиям, как «нация», «национальное самосознание», «национальные ценности», «национальный менталитет», «национальное единство», «толерантность» «межэтническое и межконфессиональное согласие», «этническая социализация», «культура межнационального общения» и др.

Казахстанскими философами (А.Н. Нысанбаев, Р. Кадыржанов, М. Ашимбаев, А. Косиченко, С. Колчигин, А. Шоманов, М. Шайкемелев и др.) активно разрабатывается следующая проблематика:

- основные проблемы поиска и разработки общенациональной идеи Казахстана;
- общенациональная идея Казахстана как синтез гражданской и этнокультурной концепции национальной идеи;
- национальный характер и менталитет как предпосылки формирования общенациональной идеи Казахстана [4].

Понимание нации как «со-гражданства», характерное для современных полиэтничных сообществ, лежит в основе политики национального единства, проводимой Президентом Республики Казахстан Н.А. Назарбаевым, отметившим в одном из своих выступлений: «...В нашем понимании казахстанская нация – это свободная ассоциация проживающих в стране этносов, их культурно-политическое и социально-экономическое единство *при сохранении этнического многообразия*» [5].

В содержании дисциплины отражены следующие позиции.

Национальное воспитание в вузе должно охватывать такие проблемы, как формирование национального самосознания личности в совокупности таких его проявлений, как патриотизм, гуманизм, гражданственность, достоинство и т.д. Большое значение при этом имеет этническая социализация личности, культура межнационального общения, поликультурность.

Национальное воспитание также должно готовить молодежь к ответу на современные вызовы – экстремизму и ксенофобии в молодежной среде, широкому распространению наркотиков, алкоголизма, молодежной преступности, проституции и порнографии. Формирование стремления к здоровому образу жизни должно быть одной из центральных идей национального воспитания.

К факторам, влияющим на качество национального воспитания, необходимо отнести социокультурные и экономические условия жизни в республике, культуру государствообразующей нации и других народов Казахстана, государственный и другие национальные языки, молодежную политику государства, создание воспитывающей среды в семье, школе, вузе.

Национальное воспитание молодых граждан Казахстана должно включать освоение

культуры, традиций, языка государствообразующей казахской нации, уважительного отношения к национальным чувствам, истории и культуре всех народов, а также в соответствии с принципами подлинного интернационализма воспитать сознательное отношение каждого казахстанца к своей Родине – Казахстану, государственному языку, своему языку, народу и другим национальностям нашей страны, к народам мирового сообщества, чувство солидарности народам всех стран, понимание необходимости укрепления дружбы народов, бескорыстной взаимопомощи и сотрудничества [6, с. 7].

Таким образом, дидактический ресурс национального воспитания должен помочь молодому человеку осознать сущность проблем, дать ориентиры при формировании собственной позиции. Вместе с тем, педагоги университета считают, что реализация идеи национального воспитания в вузе в полном объеме возможна лишь тогда, когда будет организована система внеаудиторной деятельности студентов, основанной на предложенных данным курсом позициях.

Литература

1. Концепция национального воспитания студенческой молодежи. – Алматы, 2010.
2. Национальное воспитание. Типовая учебная программа (экспериментальная). Высшее профессиональное образование. – Алматы, 2010.
3. Национальное воспитание студенческой молодежи. Курс лекций. – Алматы, 2010.
4. Общенациональная идея Казахстана: опыт философско-политологического анализа. – Алматы, 2006
5. Выступление Президента РК Н.А. Назарбаева на открытии сессии Парламента РК. Астана. 1 сентября 2004 г. [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.president.kz. – Дата доступа: 01.03.2011.
6. Калетаев, Д.А. Социально-политическая консолидация казахстанского народа: особенности и проблемы. Автореф. дис... докт. политических наук. – Алматы, 2008.

СОЦИАЛЬНО-ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ АДАПТАЦИЯ МОЛОДЫХ СПЕЦИАЛИСТОВ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

М.И. Артюхин

Современная Беларусь имеет высокий интеллектуальный потенциал инновационного развития. Но потенциал – это еще не ресурс. Для того чтобы интеллектуальный потенциал стал ресурсом развития белорусского общества, усилил его конкурентные преимущества, к которым в первую очередь относятся – наука, образование, необходимы конкретные действия государства, направленные на создание условий для формирования нового качества человеческого капитала. Динамизм глубоких социально-экономических преобразований всех сфер общества вызывает к жизни ряд новых социальных проблем, связанных с профессиональным становлением и функционированием молодых специалистов. Анализ данных ряда социологических исследований и оценки экспертных групп показывает, что существует противоречие между реальным уровнем профессиональной подготовленности значительной части молодых специалистов (выпускников вузов) и требованиями, предъявляемыми к ним современным рынком труда. Соответственно приобретает особую актуальность изучение различных аспектов и факторов успешной и эффективной социально-профессиональной адаптации молодых специалистов.

Анализ степени разработанности проблемы социально-профессиональной адаптации показывает, что современная общая теория процесса социально-профессиональной адаптации достаточно широко разработана. Причем преобладают психологические и педагогические исследования этой проблемы.

Профессиональную адаптацию можно определить как процесс установления оптимального соответствия личности и профессиональной среды в ходе осуществления молодым специалистом профессиональной деятельности. Профессиональная среда включает в себя объект и предмет труда, средства труда, цели и профессиональные задачи, условия труда и социальную среду. Адаптивность как способность человека к адаптации связывается с согласованием целей

и результатов профессиональной деятельности.

Профессиональная адаптация – процесс непрерывный, постоянно активизирующийся в изменяющихся условиях социальной и профессиональной среды. Большинство исследователей считает, что процесс адаптации включает в себя два аспекта – это, собственно, профессиональная адаптация и социально-психологическая. Профессиональная адаптация выражается в определенном уровне овладения профессиональными навыками и умениями, в формировании профессионально необходимых качеств личности, в развитии устойчивого положительного отношения работника к своей профессии. Социально-психологическая адаптация заключается в освоении социально-психологических особенностей трудового коллектива, вхождений в сложившуюся в нем систему отношений, позитивном взаимодействии с его членами [1, с. 68]

Большинством авторов профессиональная адаптация рассматривается как процесс и как результат. При рассмотрении профессиональной адаптации как процесса выделяют его временные характеристики, стадии адаптации, рассматривают их протяженность. В рамках этого направления происходит выявление основных элементов адаптационного процесса, связанных в единую логическую и временную последовательность. В процессе адаптации к профессиональной деятельности человек проходит ряд этапов: первичная адаптация, период стабилизации, возможная дезадаптация, вторичная адаптация, возрастное снижение адаптационных возможностей.

Известный российский психолог А.А. Реан к двум традиционным аспектам рассмотрения адаптации (как процесс и как результат) добавляет еще один: адаптация есть нечто такое, что организм или популяция вырабатывают у себя, чем они обладают в потенциале для успешного существования в условиях, которые изменяются в будущем. Эта концептуальная посылка позволила А.А. Реану рассматривать адаптацию не только как процесс и результат, но и как основание для формирования новообразований социально-профессиональных качеств [2, с. 37]. Выделение формируемых при адаптации новообразований человека (как индивида, личности, субъекта деятельности и индивидуальности) позволяет полнее рассмотреть адаптационный процесс в его развитии. Как отмечает С.А. Дружилов, развитие на любом уровне – это всегда порождение существенно нового [3, с. 141].

Исследователи при рассмотрении процесса социально-профессиональной адаптации особо подчеркивают роль социального взаимодействия и личностного адаптационного ресурса. Соответственно этому выделяют два типа адаптационного процесса, характеризующихся, соответственно: 1) преобладанием пассивного, конформного принятия ценностных ориентаций; 2) с преобладанием активного воздействия человека на профессионально-социальную среду. В этой связи ряд исследователей считают, что адаптационный процесс протекает по типу активного поиска в социальном и профессиональном пространстве новой профессиональной среды, для которой адаптивный потенциал данного человека является достаточным. Последнее обстоятельство является принципиально важным, ибо каждый человек обладает своим индивидуальным ресурсом профессионального развития, который может обеспечивать адаптацию и развитие его профессионализма в одних условиях, но не может обеспечить его адаптацию в других условиях. Профессиональное развитие человека не ограничивается (и принципиально не может быть ограничено) развитием внутри одной, изначально выбранной профессии. По ряду причин человек может почувствовать ограничения в своем профессиональном развитии в рамках данной профессии. Отсюда следует, что сознательный уход из профессии целесообразно рассматривать как результат осознания кризисной ситуации, невозможность самореализации в профессии, необходимость изменения личностной и профессиональной перспективы.

Процесс профессиональной адаптации молодых специалистов развивается нормально, если устанавливается соответствие между подсистемами следующих характеристик: комплекс требований, предъявляемых современным обществом к личности специалиста и связанных с его готовностью к профессиональной деятельности (высокий уровень профессиональных знаний, любовь к своей специальности, инициативность, самостоятельность, организованность и другие профессионально значимые качества), и комплекс ожиданий и требований со стороны специалистов к будущему месту работы. Это ожидания, связанные как с самой деятельностью

(актуальность, разнообразие, сложность решаемых задач, возможности профессионального роста, актуализации творческих способностей), так и более широкими возможностями работы: общения с коллегами, перспективы должностного роста, материальной обеспеченности, улучшения социально-бытовых условий.

Таким образом, при всех различиях во взглядах на сущность и критерии процесса социально-профессиональной адаптации, исследователи сходятся на том, что для успешной адаптации необходимо создать молодому специалисту достаточно комфортные условия на рабочем месте, необходимо провести оценку его психологических качеств, уровня его профессиональной подготовки, уровня притязаний и соответствие уровня притязаний его творческому потенциалу. То есть необходимо создавать механизмы адаптации и механизмы подготовки молодых специалистов к работе в реальных коллективах с их проблемами и традициями.

Литература

1. Дикая Л.Г. Психология адаптации и социальная среда. Современные подходы, проблемы, перспективы / Л.Г. Дикая, А.Л. Журавлев. – М., 2007.
2. Реан А.А. Психология адаптации личности. Анализ. Теория. Практика / А.А. Реан, А.Р. Кудашев, А.А. Баранов. – М., 2006.
3. Дружилов С.А. Становление профессионализма человека как реализация индивидуального ресурса профессионального развития. – Новокузнецк, 2002.

ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ АДАПТАЦИИ МОЛОДЫХ СПЕЦИАЛИСТОВ

Ю.А. Смолячкова

Быстрое включение молодых специалистов в деятельность организации имеет большое значение, поскольку от степени, сроков и результатов адаптации в определенной мере зависит эффективность всей их последующей деятельности, стабильность, уровень активности, состояние трудовой дисциплины, процесс формирования личности. Так важно, чтобы с самых первых дней работы молодой специалист осознал свою причастность к общему делу, органично вошел в корпоративную культуру организации, почувствовал себя комфортно [2, с. 29].

Под адаптацией понимается управляемый процесс приспособления нового работника к организационной культуре организации, к своему первичному коллективу, к требованиям, предъявляемым к нему компанией и к своему рабочему месту [3, с. 388].

Выделяют профессиональную, психофизиологическую и социально-психологическую адаптацию. Все три стороны адаптации взаимосвязаны и влияют друг на друга.

Профессиональная адаптация заключается в активном освоении приемов и способов осуществления профессиональной деятельности, приобретении необходимых навыков на рабочем месте.

Психофизиологическая адаптация заключается в приспособлении организма работника как единого целого к условиям трудовой деятельности, в результате чего уменьшается утомляемость работника, результативность и время такой адаптации во многом зависит от физиологии и психологии человека, его здоровья и условий труда [3, с. 391].

Социально-психологическая адаптация – процесс включения субъекта в новый коллектив, овладения личностью своей ролью при вхождении в новую социальную ситуацию. По своим результатам социально-психологическая адаптация бывает позитивной и негативной, по механизму осуществления – добровольной и принудительной [1, с. 102].

В процессе адаптации молодой специалист проходит стадии ознакомления, приспособления, ассимиляции и идентификации.

На стадии ознакомления происходит освоение индивидом норм, ценностей, установок, представлений, стереотипов организации. Продолжительность стадии ознакомления составляет один месяц. За этот период можно продемонстрировать свои возможности.

На стадии приспособления происходит постепенное привыкание, усвоение стереотипов поведения. Продолжительность – до одного года. В течение этого периода достигается совместимость с коллегами.

Стадия ассимиляции предусматривает полное приспособление к среде. Происходит постепенная интеграция работника в организацию.

На стадии идентификации работник отождествляет личные цели с целями коллектива [2, с. 28].

Процесс адаптации молодых специалистов включает следующие этапы:

Первый этап. Служба управления персоналом информирует о коллективе в целом, о будущей работе. Более подробные сведения он получает от руководителя подразделения, группы при знакомстве с будущим местом работы и формально принимается в коллектив. Посредниками в вопросах установления правильных деловых отношений должны быть руководители.

Второй этап. Расширяется круг знакомых, выбранных по общности интересов, с которыми устанавливаются нормальные деловые взаимоотношения. Приход на работу воспринимается положительно, т.к. коллектив в основном приятен. В конфликтных ситуациях молодой специалист себя еще не проявил, поэтому он «хорош» для коллектива.

Третий этап. Молодой специалист быстро улавливает общее настроение, сам настроен благожелательно по отношению к коллективу. Положительное, с точки зрения коллектива, поведение в нескольких конфликтных ситуациях приводит к тому, что с ним считаются, он приобретает авторитет.

Четвертый этап. Молодой специалист принимает участие в общественной жизни, нововведениях предлагает новые идеи. У него проявляется определенный творческий накал в работе, способствующий дальнейшему продвижению.

Пятый этап. Все успехи и неудачи коллектива воспринимает как личные. Часто выступает на собраниях коллектива, где отстаивает свою точку зрения. С его мнением начинают считаться.

Шестой этап. Демонстрирует хорошую работу по специальности. Проявляет уравновешенность и здравый смысл при разборе конкретных производственных ситуаций. Его выдвигают на ответственные должности.

К числу основных факторов, влияющих на адаптацию молодых специалистов, относятся: соответствие работы полученной в вузе специальности; возможность разнообразить труд специалиста, сделать его более привлекательным; создание условий для внутриорганизационной мобильности, творческого созидания и профессионального продвижения; внедрение научной организации труда на рабочем месте; взаимоотношения в организации по горизонтали и вертикали; микроклимат в коллективе; социально-бытовое обеспечение; организация свободного времени.

Комплексный подход к организации работы с молодыми специалистами, а также планирование ее на перспективу являются основой успешной их адаптации, способствуют росту трудовой активности, повышению квалификации и профессионального мастерства [2, с. 29].

Если социально-психологическая адаптация проходит успешно, то это говорит о том, что молодой специалист нашел свое место в коллективе, стал его органической частью, удовлетворен межличностными и деловыми отношениями с коллегами по работе, освоил ценности и групповые нормы поведения в нем, а также усвоил основные ценностей корпоративной культуры.

Литература

1. Андреева, И. Вопросы адаптации, или Как помочь сотруднику и организации приспособиться друг к другу // Кадровая служба. – 2008. – № 4. – С. 100–105.
2. Маусов, Н.К. Адаптация персонала в организации / Маусов Н.К., Ламскова О.М. // Управление персоналом. – 2004. – № 13. – С. 26–30.
3. Управление организацией / М.В. Петрович [и др.]; под науч. ред. М.В. Петровича. – Минск, 2008.

ПРОФЕССИОНАЛЬНОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ МОЛОДЕЖИ В УСЛОВИЯХ ИННОВАЦИОННЫХ ИЗМЕНЕНИЙ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ

О.Г. Лукашова

Инновационные изменения в социальной сфере общества и, в частности, в системе образования страны, направлены, прежде всего, на удовлетворение социальных потребностей белорусского населения. Заметными инновациями в системе профессионального образования Республики Беларусь в новейшее время стало создание новых учебных заведений государственной формы собственности, открытие частных профессиональных учебных заведений, введение для части студентов платного образования в государственных учебных заведениях. Эти нововведения были призваны удовлетворить высокий общественный спрос на образовательные услуги и существенно расширить количественные параметры подготовки специалистов с высшим и средним специальным образованием в Республике Беларусь. Так, если в 1990 г. в стране насчитывалось 33 вуза, в которых обучалось 188,6 тысяч студентов, то к концу 2009 года в Беларуси подготовка специалистов с высшим образованием осуществлялась уже в 53 вузах страны (в их составе 10 частных), в которых обучалось 430,4 тысяч студентов [1, с. 161].

Специалистов со средним специальным образованием готовили в 1990 году 147 учреждений образования, в которых обучались 143,7 тысяч человек. За последующие двадцать лет количество учебных заведений этого уровня значительно возросло и в 2009 году составило 211 средних специальных учебных заведений (в их числе 12 частных). Количество учащихся в них достигло 166,6 тысяч человек [1, с. 160].

В сфере профессионально-технического образования наблюдался обратный процесс. Если профессиональная подготовка квалифицированных рабочих в 1990 году велась в 225 профессионально-технических учреждениях образования, в которых в то время насчитывалось 141,1 тыс. учащихся, то к 2009 году число ПТУ несколько сократилось – до 223 учреждений, а количество обучающихся в них – до 105,7 тысяч человек [1, с. 160].

Предпринятые инновации в сфере образования объективно способствовали расширению доступа к высшему образованию широких слоев белорусской молодежи, увеличивая набор в учебные заведения и попутно снижая порог требований к уровню знаний, предъявляемых конкурсным отбором при поступлении. Это способствовало зачислению в вузы лиц, сильно отличающихся по качеству своей общеобразовательной подготовки, что впоследствии не могло не сказаться и на качестве выпускаемых специалистов.

Повышение эффективности управления инновационными процессами и таким экономическим ресурсом, как молодежная рабочая сила, требует изучения процесса профессионального самоопределения белорусской молодежи, ее профессиональной социализации. Профессиональное самоопределение молодежи по своей сути является процессом выбора молодыми людьми вида будущей профессиональной деятельности. Этот процесс включает в себя такие этапы, как выбор профессионального учебного заведения; собственно обучение профессии (специальности), усвоение индивидом профессиональных знаний, умений и навыков; последующее воспроизводство этих знаний в деятельности, усвоение ролевого поведения представителя профессиональной группы; принятие и интериоризацию профессиональных норм и ценностей, обеспечивающих интеграцию индивида с определенным профессиональным слоем общества.

На процесс выбора профессии оказывает влияние ряд факторов: политических, экономических, социально-психологических. Огромное влияние на выбор профессии оказывает престижность профессии, потребность в специалистах в той или иной сфере народного хозяйства, масштабы безработицы, профессиональная конъюнктура на рынке труда (включая его региональную специфику), влияние семьи и семейных профессиональных традиций, доступность определенного уровня образования (уровень индивидуальной подготовки, возможность семьи оплатить обучение) и пр.

Интересные эмпирические данные были получены в ходе социологического исследования 2009 года среди выпускников учебных заведений, обеспечивающих получение профессионального образования. Исследование «Трудовое самоопределение молодежи: интересы, соци-

ально-профессиональные ориентации, стратегии трудоустройства» было выполнено при поддержке БРФФИ (грант Г07–321) под руководством – О.Г. Лукашовой. Опрос проводился среди студентов выпускных курсов 14 учреждений профессионального образования. Объем выборки составил 500 респондентов.

Опираясь эти данные, можно сделать вывод, что в молодежной среде высок уровень случайного выбора профессии. Молодые люди на начальной стадии выбора опираются на идеальные представления о будущей профессии и работе, а не на знание их основных характеристик. Так стремление молодых людей к самоутверждению зачастую проявляется через выбор престижной профессии, без учета реальной ситуации на рынке труда. Практика показывает, что профессиональный выбор является не всегда глубоко продуманным решением, принятым в соответствии с внутренними потребностями и интересами личности, а также не всегда основан на оценке реальных способностей индивида к тому или иному виду деятельности.

Исследование мотивов выбора профессии показывает, что лишь четверть студентов и учащихся (25,4%) связывает выбор профессии и соответствующего учебного заведения со своим призванием, то есть со склонностью к определенному виду деятельности. Призвание, рассматриваемое как дело жизни, назначение человека предполагает высокую самоотдачу, ответственность, инициативность, созидательный, творческий подход к работе, преданность избранной профессии. Если среди студентов вузов мотивировали свой выбор призванием к определенной профессии менее трети респондентов (31,5%), то в других образовательных группах этот мотив выбора проявляется еще реже. Подобное положение объясняется, прежде всего, особенностями ценностного выбора современной молодежи. Ценности познания, творчества, самореализации, самосовершенствования, содержания труда смещены к периферии ценностного поля современной молодежи. В его ядре располагаются такие ценности, как семья, друзья, здоровье, материальная обеспеченность.

Отмечают, что случайно выбрали учебное заведение и профессию 16,6% респондентов. И если среди выпускников вузов указывают на случайность выбора лишь 7,4% студентов, то учащиеся колледжей и ПТУ отмечают эту позицию гораздо чаще (по 21,2%).

Реальная оценка уровня собственных знаний, повлияла на профессиональный выбор 15,1% респондентов (выбирали то учебное заведение и ту специальность, куда могли пройти по конкурсу). Такая инновация в системе образования, как переход к централизованному тестированию, нивелировала привязку абитуриента к определенному учебному заведению (факультету, специальности), которые существовали при приеме вступительных экзаменов самим учебным заведением. Абитуриенты получили возможность подавать документы о результатах тестирования в любой вуз (факультет, специальность), подходящий по профилю сданных экзаменов, отслеживая по интернету количество поданных заявлений о приеме. Практика работы приемных комиссий показывает, что в завершающие часы приема документов начинается их ажиотажный перенос абитуриентами из одного учебного заведения в другое.

Для 6,7% респондентов процесс выбора будущей профессии осуществлялся под влиянием родителей. Отметим, что при выборе места учебы учитывали возможность своего последующего трудоустройства по специальности, обеспеченную личными социальными связями 7,2% учащихся. В условиях трансформирующегося белорусского общества на рынке труда произошел сдвиг в сторону расширения применения социальных ресурсов при поиске работы. Использование личных связей («социальных сетей» – родителей, родственников, знакомых, друзей) при трудоустройстве приобретает все более масштабный характер. По данным исследования 44,3% выпускников рассчитывают задействовать именно этот канал трудоустройства после получения диплома.

Исследование показало, что к концу обучения в учебном заведении, лишь 37,8% молодых людей полностью удовлетворены выбором профессии, в то время как 41,7% расценивают его как ошибочный, не удовлетворяющий их профессиональным интересам.

Полученные в исследовании результаты могут быть использованы в практике управления социальными процессами, корректировки молодежной политики в сфере занятости на республиканском и региональном уровне, рационализации структуры подготовки специалистов в

системе учреждений профессионального образования. А также для выработки механизмов влияния со стороны органов образования и других субъектов социализации на процессы выбора молодежью профессий, социально значимых и востребованных на рынке труда республики.

Литература

1. Статистический ежегодник Республики Беларусь. – Минск, 2010.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К СОДЕРЖАНИЮ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ: СПЕЦИФИКА И КАЧЕСТВО

О.П. Котикова

Специфика педагогического образования – это один из тех традиционных вопросов, которые подвергаются переосмыслению в условиях образовательных реформ. Современные представления о специфике педагогического образования, во многом опираются на наработки философии XX века, отразившей характерные тенденции в развитии представлений о человеке и культурной коммуникации. В самом общем виде эта специфика определяется тем, что в педагогическом учебном заведении подвергается профессионализации сущностная функция человека – функция передачи социального опыта в конкретной его форме и конкретном содержании.

Ряд авторов видят сущность и специфичность педагогического образования в том, что подготовка к осуществлению педагогического процесса сама по себе является педагогическим процессом: субъективность педагога вырастает из его субъективности как ученика, из смены позиций «обучаемый» на «учащийся», а затем на «обучающий» [1]. Отсюда следует, что важнейшим принципом подготовки педагога должно быть требование рефлексии над собственным образованием, что в содержание педагогического образования должны включаться не только «разворачивание» материалов учебных предметов, но и логика и история освоения этих предметов [1] [2] [8] [10].

Ориентация теоретиков и практиков образования на специально-предметную подготовку учителя ярко представлена в статье В.А. Корнилова [6], где автор утверждал, что «стержень педагогического образования – подготовка по предмету». Психолого-педагогическая и общеобразовательная компоненты лишь создают дополнительные условия для развития личности будущего учителя. Представляется, что такой подход к формированию педагогического образования и сегодня во многом сохраняется.

Еще одним существенным моментом в определении специфики педагогического образования назван его принципиально гуманистический и гуманитарный характер вне зависимости от форм реализации, поскольку потребность педагогического образования обусловлена самим способом существования человека в мире как существа, сущностной характеристикой которого является воспитуемость. Поэтому педагогический процесс и подготовка к нему есть не что иное, как практическая антропология, практическое человековедение. В свою очередь идеи педагогической антропологии позволили увидеть плодотворность этого философско-педагогического направления в поисках ориентиров совершенствования педагогического образования в условиях образовательных реформ. Этот термин, введенный в научно-педагогический обиход еще К.Д. Ушинским, с конца 80-х гг. начал использоваться в советской и постсоветской педагогической литературе как синоним специфики, качественного своеобразия педагогического образования. В настоящее время педагогическая антропология обретает статус необходимого предмета в содержании педагогического образования.

Подход к специфике педагогического образования, основанный на понимании педагогической деятельности как педагогической антропологии и, соответственно, цели педагогического образования как готовности к профессионально-педагогической деятельности, представлен в статьях Ю.И. Турчаниновой, В.Б. Новичкова, К.М. Ушакова [9]. Авторы исходили из того, что профессиональная психолого-педагогическая компонента не должна быть лишь формально

«приторочена» к специально-предметной подготовке: именно психолого-педагогическая компонента должна стать основой формирования готовности выпускника к профессионально-педагогической деятельности. При этом содержание специального предмета может рассматриваться как средство профессионально-педагогического взаимодействия будущего педагога с будущим воспитанником и включаться в структуру психолого-педагогической готовности выпускника лишь в виде одного из элементов техники. В рамках данного подхода можно приветствовать разработку в Беларуси проблемы формирования психологической культуры будущего педагога, начало которой было положено психологом Я.Л. Коломинским.

И, наконец, еще один принципиально важный момент, который был отмечен в определении специфики педагогического образования авторами различных подходов, – это педагогическое творчество [3]. Повышение творческого потенциала каждой личности – это сегодня социальный запрос к системе образования нашей страны. Именно практическое осознание ценности творческого «капитала» нации еще в середине XX века позволило ведущим западным странам реализовать в системе образования идеи обучения творчеству, раннего выявления и стимулирования талантов. При этом было выявлено, что главная трудность в реализации этих идей состояла в несоответствии системы педагогического образования данному социальному запросу: реализовать идеи обучения творчеству мог только творческий учитель, которого в массовом масштабе не было. Учитель же лишен возможности самостоятельно ставить образовательные цели, выбирать средства и методы своей деятельности. Несмотря на значительные подвижки в предоставлении учителю пространства для творчества, можно предположить, что его профессиональная свобода во многом ограничивается сегодня социально-экономическими условиями его существования.

Также следует выделить два основных подхода в определении форм и методов профессиональной подготовки творческого педагога. Первый подход, который можно назвать технологическим. Он предполагает использование в педагогическом образовании технологий управления процессом воспитания и самовоспитания творческой личности, разрабатываемых на основе изучения реальных процессов творчества и сотворчества. Исследователи предлагают целый набор технологий, сущность которых составляют так называемые эвристические методы учебно-творческой деятельности. Вместе с тем использование данных методов должно быть включено в подготовку творческого учителя не в виде отдельного спецкурса, а в виде самих способов обучения вне зависимости от предметной специализации. Развитие эвристических технологий, несомненно, является необходимым, но недостаточным условием «обучения творчеству». Так считают авторы культурологического подхода к проблеме педагогического творчества. Для того, чтобы учитель смог организовать процесс сотворчества с воспитанником, он должен быть интересен как личность, т.е. являться носителем культурной традиции. Поэтому педагогическое образование немыслимо без значительного культурологического, общеобразовательного блока. Практика показывает, что бывшие студенты в своей профессиональной педагогической деятельности транслируют прежде всего те способы и методические приемы, которые использовались при их обучении в учебном заведении.

В.С. Леднёв, определяя одиннадцать новых приоритетных направлений педагогических исследований, подчеркивает проблемное поле для изучения компетентностного подхода к обучению. Он указывает на важность «раскрыть новые способы усвоения, присвоения знаний и установить, каким должен быть молодой человек на выходе во взрослую жизнь» [7, с. 8]. Подобную теоретическую модель выпускника педагогического учреждения и максимальное практическое приближение к ней можно рассматривать сегодня как основной показатель качества подготовки будущего педагога, что отвечает европейским подходам к профессиональному образованию. Европейское видение проблемы повышения качества педагогического образования с позиций менеджмента представлено в монографии «Обеспечение качества педагогического образования» [5].

Литература

1. Болотов, В.А. Новое содержание педагогического образования / В.А. Болотов, И.Д. Фрумин, Б.И. Хасан // Педагогика. – 1996. – № 5. – С. 69–89.
2. Буравкин, В.А. Учитель и общество // Педагогика. – 1996. – № 5. – С. 60–63
3. Кан-Калик, В.А. Педагогическое творчество / В.А. Кан-Калик, Н.Д. Никандров. – М., 1990.
4. Костикова, М.Н. Анализ затруднений учителя как источник формирования содержания педагогического образования // Педагогическое образование. – М., 1989. – С. 8–16.
5. Котикова, О.П. Обеспечение качества педагогического образования / О.П. Котикова, Н.Н. Полещук. – Минск, 2004.
6. Корнилов, В.А. Новые подходы к педагогическому образованию // Советская педагогика. – 1990. – № 6. – С. 76–81.
7. Леднев, В.С. Содержание образования: Учеб. пособие. – М., 1989.
8. Матросов, В.Л. Концепция высшего педагогического университетского образования // Magister. – 1999. – № 2. – С. 10–18.
9. Турчанинова, Ю.И. Теоретические проблемы отбора содержания профессиональной подготовки учителя // Педагогическое образование: опыт, проблемы, перспективы. – М., 1989.

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОРИЕНТИРЫ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

С.Ю. Шалова

Педагогическое образование как объект исследования в последние годы привлекало внимание ученых с целью решения многих актуальных проблем, связанных с повышением требований к подготовке педагогических кадров. Проведенные исследования позволили получить целый ряд весьма значимых теоретических и практических результатов:

- Сформировалось понимание педагогического образования как открытой, гибкой, развивающейся социокультурной, образовательной, научной и экономической системы;
- Выявлены интегративные характеристики современного специалиста в области образования;
- Определены подходы к структурированию содержания профессионального образования и оценке его качества [2, с. 8].

В то же время многие проблемы требуют особого внимания. Изучение современных концепций модернизации педагогического образования показало, что значимые теоретические положения, обоснованные в рамках разных методологических подходов, не всегда согласовываются друг с другом. Это затрудняет разработку целостной концепции. В связи с этим необходим поиск методологической основы, позволяющей соединить множественность существующих подходов. Такой основой может послужить аксиологический подход, с позиций которого все социальные и педагогические явления рассматриваются как ценности.

Анализ понятия «ценность» показал, что большинство ученых (С.Ф. Анисимов, Л.П. Буева, А.Г. Здравомыслов, М.С. Каган, М. Рокич и др.) определяют его содержание через выделение характеристик, свойственных формам общественного сознания: значимость, нормативность, полезность, необходимость, целесообразность. На основании анализа философской и психолого-педагогической литературы нами выделены наиболее существенные черты ценности:

- Ценность объективна по своему содержанию, т.к. связана с определенными предметами, явлениями или их свойствами, которые могут удовлетворить потребности человека. В связи с этим любой предмет, социальное или природное явление, сам человек или его личностные качества могут стать ценностью.
- Ценность может иметь разное содержание, зависящее от содержания потребностей человека. В связи с этим выделяются ценности витальные, социальные, нравственные, интеллектуальные, эстетические и т.д.
- Ценность субъективна по своему выражению, т.к. включает в себя рациональный и

эмоциональный компоненты и проявляется в личностном суждении по поводу предмета или явления.

– Ценность оказывает нормативно-регулирующее воздействие на поведение человека, его деятельность, на межличностные отношения. Степень выраженности ценностного отношения может быть различна: от явного предпочтения человеком какого-либо предмета или явления (такие ценности условно можно назвать эксплицитными) до неосознанного выбора, сделанного по причинам, неочевидным для самого человека (условно назовем такие ценности имплицитными).

– Ценность может иметь разную степень значимости для человека: это может быть, с одной стороны, ценность-цель (идеал, к достижению которого человек стремится), а, с другой стороны, это может быть ценность-средство, которое обеспечит достижение желаемой цели.

Теоретический анализ современных исследований (В.П. Бездухов, З.И. Васильева, В.Г. Воронцова, В.И. Гинецинский и др.) позволил выделить основные аспекты рассмотрения аксиологической направленности педагогического образования.

Во-первых, с позиций аксиологического подхода образование можно рассматривать как одну из основных человеческих ценностей, причем, с точки зрения разных субъектов. Одна из крайних позиций состоит в том, что в образовании реализуются, прежде всего, социальные императивы, т.е. общество нуждается в образованных людях. Если говорить о педагогическом образовании, то государство заинтересовано в квалифицированных педагогах. Еще в античности Платон обращал внимание на то, что если плохим мастером будет башмачник, то государство пострадает лишь в том смысле, что граждане будут хуже обуты, а если учитель будет плохо выполнять свои обязанности, то в государстве вырастет целое поколение невежественных людей.

Противоположная позиция состоит в том, что образование основывается на соответствующих фундаментальных потребностях человека: человеческая природа такова, что каждый человек нуждается в определенном образовании. Различие субъектов образовательного процесса влечет за собой и различие в содержании тех ценностей, на которые ориентируется образование.

Во-вторых, аксиологический подход позволяет представить цель и основные задачи педагогического образования, которые в общем виде понимаются как подготовка в системе профессионального образования специалистов высшей квалификации. В качестве ключевого понятия при анализе подготовленности к профессии учителя с точки зрения аксиологического подхода (С.Г. Вершловский, Е.И. Казакова, Л.Н. Лесохина, И.В. Михайлов, С.В. Старшина и др.) используется понятие «ориентация», включающее когнитивный, мотивационный, деятельностный и прогностический компоненты. Причем в понятии «ориентация» ценностно-смысловая составляющая (внутренняя сторона) как бы пронизывает все другие компоненты готовности к профессиональной деятельности [1].

В-третьих, аксиологические ориентации системы педагогического образования проявляются и в требованиях к содержанию образования, призванных сформировать определенный образ профессии. В настоящее время этим вопросам уделяется серьезное внимание.

Для понимания ценностей педагогической профессии необходимо, в первую очередь, обратиться к понятию «профессия». В классическом понимании (К. Маркс, Г. Спенсер, Э. Дюркгейм и др.) профессия связывалась с общим законом дифференциации деятельности. Современные ученые (А.П. Беляева, Е.А. Климов, А.К. Маркова, Е.Э. Смирнова и др.) профессию отождествляют с профессиональной деятельностью и выделяют ее признаки: направленность на достижение определенных социальных целей, наличие интеллектуальных операций, необходимость использования научных знаний, высокая степень автономности как для отдельного человека, так и для группы людей, представляющих данную профессию.

Отбирая профессионально-педагогические ценности, мы использовали критерии необходимости и достаточности, которые признаны большинством философов (О.Г. Дробницкий, М.С. Каган, В.П. Тугаринов и др.).

На основании проведенного анализа специфики педагогической профессии можно пред-

ставить ценности, которые являются ее отличительным признаком. Профессионально-педагогические ценности представляют собой относительно стабильную систему – ценностное поле, включающее совокупность явлений, идей и норм, регулирующих деятельность педагогов.

К профессионально-педагогическим ценностям мы относим: ребенка (его жизнь, здоровье и потенциальные возможности), личность педагога, успех, целесообразность, сотрудничество, справедливость, знание, регламент (нормы) [3].

И, наконец, аксиологический подход позволяет спроектировать педагогический процесс в педвузе как процесс интериоризации профессионально-педагогических ценностей. В отечественной психологии (А.Н. Леонтьев, А.Г. Асмолов и др.) обязательным условием превращения социальной ценности в личную рассматривается участие человека в совместной практической реализации этой общей ценности. Интериоризация общественных ценностей традиционно рассматривается в терминах придания им личностного смысла. Личностный смысл представляет собой индивидуальное отношение личности к тем объектам, ради которых разворачиваются деятельность и общение.

Литература

1. Гуманистические ценности образования и воспитания (90-е годы XX в. Россия): Педагогическое исследование. Научная школа З.И. Васильевой / З.И. Васильева. – СПб., 2003.
2. Социальная значимость педагогических кафедр в подготовке специалистов системы образования изменяющейся России: Сб. статей / Ред. А.П. Тряпицына, Н.А. Лабунская, И.В. Гладкая. – СПб., 2006.
3. Шалова, С.Ю. Научно-педагогическое творчество: теоретико-методологический анализ. – Таганрог, 2009.

ИНФОРМАТИЗАЦИЯ ОБРАЗОВАНИЯ КАК НОВАЯ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ НА ПРИМЕРЕ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ СПЕЦИАЛЬНОСТЕЙ

О.М. Матейко

Современные информационные технологии, как и математика в целом стали частью общечеловеческой культуры и инструментальным языком науки и образования всех уровней. В отличие от информационных технологий напрямую связанных с состоянием компьютерно-технологической базы эволюция математического знания происходила на протяжении нескольких тысячелетий интеллектуального развития человечества. Однако некоторые современные задачи школьного уровня мало чем отличаются от задач, решавшихся несколько столетий и даже тысячелетий тому назад. Изучение математики – это своеобразная культурно-историческая традиция. «Очевидно, что традиция эта сохранилась не случайно: по каким-то причинам во все времена людям нравилось и нравится решать задачи. Главная среди этих причин – свойственная человеку любознательность и потребность в тренировке ума» [1, с. 46]. Несмотря на молодость информатики как науки, которая начала формироваться во второй половине прошлого столетия ее, как и математику уже можно репрезентировать как своеобразную культурно-историческую традицию.

На современной стадии цивилизованного развития общества востребован не просто повышенный уровень образования, а осознана необходимость формирования нового типа интеллекта и адекватного отношения к быстроменяющимся информационным технологиям. По сравнению с индустриальным обществом, где все направлено на производство и потребление товаров, в информационном обществе особую ценность в производстве и потреблении составляют *интеллект*, знания. Материальной и технологической базой информационного общества являются различного рода системы на базе компьютерной техники, информационные технологии.

Хотим мы того или нет, но человек, сформировавшийся в старой школе и старого типа вузе, по своим внутренним психологическим характеристикам существенно отличается от того, который сегодня уже в детском саду играет в компьютерные игры, ходит в школе в компьютерные классы, имеет дома набор видеофильмов и дискет, работает на компьютеризированном ра-

бочем месте и общается с друзьями через спутниковую связь. Меняется стиль мышления, способы общения, оценки окружающих и самооценки, ибо в них присутствует то, чего не было еще два-три десятилетия назад: компьютерные технологии.

К настоящему времени в большинстве развитых стран компьютер стал такой же обыкновенной домашней вещью, как холодильник или телевизор. И теперь дело за тем, чтобы за счет развития коммуникационных сетей реализовать поистине колоссальные возможности, заложенные в компьютерных технологиях.

Информатизация образования в учебном процессе высшей школы включает в себя два главных направления: обучение студентов работе на компьютере и его использование в будущей профессиональной деятельности, а также использование компьютеров и специальных программных продуктов как составной части самого процесса обучения.

Эффективность работы будущего географа, для которых читается курс «Основы информатики» в Белорусском государственном университете, во многом зависит от способности студентов адаптироваться к современному развитию информационных технологий, а также умения их свободно использовать в своей будущей профессиональной деятельности. Курс содержит несколько важнейших разделов, которые охватывают все основные направления применения информационных технологий в географии. Преподавание осуществляется на основе типовой учебной программы для высших учебных заведений по дисциплине «Основы информатики» для специальностей география и геоэкология [2], разработанной на кафедре общей математики и информатики БГУ. При составлении программы дисциплины одним из важнейших выступал принцип профессиональной направленности, который подразумевает тесную связь содержания учебного курса с профессиональной сферой деятельности будущих специалистов. В этой связи при подборе учебного материала для занятий используются задачи, составленные на основе реальных географических исследований.

В настоящее время география активно использует компьютерные технологии, быстро развивается новая отрасль геоинформатика – наука, сочетающая теорию, методы и традиции классической картографии и географии с возможностями и аппаратом прикладной математики, информатики и компьютерной техники. Перспективы и пути развития таковы, что география и геоинформатика в XXI веке будут представлять собой единый комплекс наук, опирающийся на пространственную идеологию и использующий самые современные технологии по переработке огромного объема любой информации. Поэтому, будущему специалисту-географу так важно изучение высшей математики и информатики.

В ходе изучения дисциплины «Основы информатики» необходимо уделить особое внимание практическому применению программ Microsoft Office к обработке данных географического содержания и исследованию математических моделей географических явлений. Не вызывает сомнения, что при возникновении необходимости в решении нестандартной задачи по обработке информации будущий географ должен суметь корректно сформулировать вопрос для профессиональных математиков или программистов, адекватно интерпретировать полученные результаты с точки зрения географических наук и, при необходимости, уточнить выстроенную математическую или компьютерную модель. В этой связи учебный курс «Основы информатики» является актуальным для студентов географических специальностей, а приобретенные умения будут востребованы не только в профессиональной деятельности, но и уже в процессе обучения в вузе.

Учебный материал нацелен на развитие у студентов умений анализировать, структурировать, обрабатывать информацию с помощью компьютерных средств; выработку у них готовности решать профессиональные задачи на основе применения информационных технологий. Изучение представляемой дисциплины направлено также и на подготовку студентов к самостоятельному освоению тех разделов информатики и ее прикладных направлений, которые могут потребоваться дополнительно в практической и научно-исследовательской работе будущих специалистов. В процессе изучения курса студенты осваивают универсальные приемы эффективной работы с разнообразными электронными ресурсами (электронные учебники, системы дистанционного обучения и т.п.), предназначенными для компьютерной поддержки других

дисциплин.

В заключение следует отметить, что информационные технологии развиваются и изменяются достаточно динамично, что накладывает определенный отпечаток на подход к ее преподаванию как научной дисциплины. «Необходимо изучать не только конкретный программный продукт, который востребован на сегодняшний день, а и основные принципы работы с программными продуктами этого класса. Пользователь должен представлять себе, в каком виде хранится, обрабатывается и передается информация, какие стратегии применяются при разработке того или иного программного продукта, каким образом происходит защита информации, как найти нужную информацию и т.д.» [3, с. 28]. Философско-методологический вывод из сказанного состоит в том, что нарастание мощности вычислений привело к количественному изменению характера решаемых социально-экономических и естественно-научных задач, как по широте учета факторов, так и разнообразию источников информации.

Развитие информационного общества в нашей стране требует постоянного совершенствования методологических подходов и рационализации методик преподавания информатики и информационных технологий для конкретных специальностей, повышения качества и разнообразия включаемых в курс практических и теоретических материалов.

Литература

1. Бусев, В.М. Школьная математика как культурно-историческая традиция // Математика в школе. – 2009. – № 4. – С. 42–49.
2. Матейко, О.М. Основы информатики: типовая учебная программа для высших учебных заведений по специальностям: 1–31 02 01 География (по направлениям) и 1–33 01 02 Геоэкология / О.М. Матейко, С.В. Демьянко, Н.А. Воронкина [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.bsu.by/gu/main.aspx?guid=65573. – Дата доступа: 01.03.2011.
3. Еровенко, В.А. [и др.] Компьютерная и математическая грамотность – основа интеллектуальной безопасности и имиджа страны // Высшая школа. – 2007. – № 3. – С. 27–32.

ВЛИЯНИЕ РИТУАЛА КАК ЦЕННОСТНО-СИМВОЛИЧЕСКОГО КОМПОНЕНТА КУЛЬТУРЫ НА РАЗВИТИЕ ЛИЧНОСТИ РЕБЕНКА

О.Н. Яковлева

Жизнь человека в контексте традиционной культуры неразрывно связана с различными ритуалами, которые как в своей целостности, так и своими отдельными актами, атрибутами, действиями несут в себе огромное и сложное ценностно-символическое пространство. «Ценностно-символическая среда в традиционной культуре является отражением всех реалий бытия в народном сознании через символы, образы и знаки, включенные в сложное семантическое пространство культуры» [4, с. 201]. Само название ценностно-смыслового компонента культуры объясняет его суть: «ценностное» – по содержанию, а «символическое» – по форме.

Испокон веков эффективным средством формирования ценностно-смысловых ориентаций личности являлись ритуалы. Ритуал – одно из центральных понятий культуры, не только традиционной, но и современной. Он является формой трансляции духовного наследия той или иной культуры, так как всегда связан с традициями и обычаями, т.е. с аксеологическими категориями культуры. Обрядовая культура – это наиболее устойчивая форма сохранения традиционных, нравственных и эстетических ценностей, важная составляющая народного мировоззрения. «Несмотря на то, что сейчас происходит трансформация значений древнейших ритуалов из сакральных в игровые, все же на современном этапе развития человечества ритуалы продолжают воздействовать на человека, формируя его внешний и внутренний мир» [4, с. 202].

Современный ребенок продолжает последовательно осваивать способы деятельности, характерные для традиционного типа культуры, где ритуал является основным способом трансляции культурного опыта. «Игры с детьми младенческого возраста – это еще не детские игры с воображаемой ситуацией – они выступают в форме ритуалов, повторяющихся многократно» [3,

с. 125]. В дальнейшем ритуал приобретает разные формы и его основные элементы – игра, фольклор, магические акты – оказывают значительное влияние на развитие личности ребенка и выполняют множество важных функций.

Во-первых, ритуал как «пограничная категория» выполняет функцию культурной саморегуляции индивида. Именно с помощью ритуалов, хранящих и передающих путем знаков и символов сакральную информацию, выстраивается культурно-преемственная линия жизни. Ее можно представить как определенную цепь событий: раннее детство – отдельные ритуальные акты, сказки, отрочество – хороводные песни и игры, юность – свадебные ритуалы, молодость – семейные ритуалы и т.д. Эта выработанная в опыте народной жизни система дает проверенные на практике культурные способы реагирования на непредвиденные сложности как глобального, так и частного порядка.

Во-вторых, ритуал выполняет функцию непрерывной трансляции культуры. Культурно-преемственная линия жизни предполагает учет социально-экономических особенностей жизни этноса, в этой связи – сохранение ритуала и его ретрансляция может рассматриваться как условие идентичности этнокультур. А утрата ритуальных актов, наоборот, – «как размывание самосознания этноса. Это проявляется в утрате взаимопонимания субъектами этнической группы в эмоционально значимые для всех моменты жизни этноса» [5, с. 12]. В данном случае можно говорить не только о функции, способствующей развитию человеческой памяти, памяти социальной, культурологической, но и о формировании самосознания.

В-третьих, посредством ритуалов транслируются деятельность и поведение индивида, а через мифы, предания, фольклор (как важных составляющих ритуала) формируется сфера сознания. Таким образом, идет непрерывное структурирование как внешнего по отношению к человеку мира, так и внутреннего мира – это еще одна важная функция, которую выполняет ритуал.

В-четвертых, ритуал выполняет адаптивную функцию. В пространстве детской субкультуры (играх, детском фольклоре) содержатся пласты различной древности в режиме диалога культур, «иных» логик, моральных представлений, языков. Особенно это характерно для детского фольклора. При свободном самовыражении в условиях игры и реальных взаимодействий детей и подростков обнаруживается психологическая включенность в освоение и использование традиционной мифологии, фольклора и ритуалов: в общении они используют древние мифы, былички, страшилки, заговоры, гадания, вызовы мифологических персонажей и другие виды магии; они заинтересованно заимствуют мифологемы друг у друга [5, с. 14]. В данном случае ценностно-символический компонент является не только средством познания, вхождения в мир взрослых и сверстников, выполняет адаптивную функцию (социализация), он также способствует формированию творческого мышления.

Кроме этого, современные средства массовой коммуникации в значительной мере воздействуют на детскую и подростковую мифологию (традиционный фольклор, новые мифы и символы) и символические отображения сегодняшнего мира.

Итак, ритуал в процессе жизнедеятельности в значительной степени способствует формированию личности ребенка: отражает социокультурные традиции, накопленные поколениями в ходе общественного развития, развивает самосознание; психические процессы мышления, воображения, человеческой памяти; является средством познания, вхождения в мир взрослых и сверстников (процесс социализации); способствует принятию смыслов во внутреннюю сферу становящейся личности; структурирует психологический и внешний по отношению к человеку мир.

Литература:

1. Апинян, Т.А. Мифология: теория и событие: учеб. пособие. – СПб., 2005.
2. Байбурун, А.К. Ритуал в традиционной культуре. – СПб., 1993.
3. Наговицын, А.Е. Религия и нравственность в секулярном мире: материалы научной конференции 28–30 ноября 2001 года, Санкт-Петербург. – СПб., 2001. – С. 124–130.
4. Обухов, А.А. Построение программы психологического исследования личности в контексте русской традиционной культуры // Развитие личности. – 2002. – № 1.

5. Хазей, С.А. Психология детской мифологии и фольклора (на материале исследования детей и подростков на территории республики Беларусь). Автореф. дис... канд. пед. наук. – Минск, 2009.

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ ДЕТСКО-РОДИТЕЛЬСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ И ИХ ТРАНСФОРМАЦИЯ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

Л.А. Грицай

В последние годы в отечественной философско-педагогической литературе широко обсуждается вопрос о месте национальной традиции семейного воспитания в условиях постепенной глобализации мирового сообщества.

Исходя из изучения этой проблемы, мы определили следующие задачи данного исследования:

1. На основе анализа научных источников выявить и обосновать основные характеристики феномена «глобализация».

2. Рассмотреть национальные традиции детско-родительских взаимоотношений, характерные для отечественной педагогики, а также их изменения под воздействием глобальных мировых процессов.

Следует отметить, что на сегодняшний день глобализация «представляет собой объективный процесс» [1]. Мир стремительно меняется, все больше увеличивается взаимодействие как между государствами, так и простыми гражданами. Однако что это за изменения? Положительный потенциал или скрытую угрозу несет подобное стремительное объединение этносов и культур?

Нужно отметить, что в науке на сегодняшний день сложилось несколько позиций понимания значения глобализации, которые мы можем обозначить как оптимистическое, пессимистическое и компромиссное.

Так, например, один из представителей первого направления Т. Фридман определяет положительный смысл глобализации через государственно-экономическое взаимодействие, несущее в себе достижение человечеством еще больших успехов в научно-техническом прогрессе [2, с. 11]. Другая часть исследователей придерживается той же оптимистической позиции, замечая, что безусловный положительный аспект глобализации заключается в осознании человечеством своего «единства, которое должно стать результатом взаимодействия в понимании необходимости совместного сосуществования» [1].

Однако большинство авторов видят в глобализации скрытую угрозу для самобытности национальных традиций и культур. Так, например, ситуацию, которая сложилась сегодня в мире, ученые (М. Месарович, Э. Пестель) [3, с. 11] характеризуют как кризис всех прежних механизмов развития человеческой цивилизации, так как активные процессы глобализации подчиняют людей общепризнанным массовым стандартам, которые, как правило, носят глубоко потребительский характер. Также исследователи говорят о «двухмерной» и «трехмерной» глобализации, и если суть первой заключается в построении общества на основе силы, то вторая характеризуется интеграцией, которая может вылиться в авторитарные формы управления [4, с. 72].

Представители третьего направления, обозначенного нами как компромиссное, склонны видеть в глобализации многоаспектное явление. Например, Б. Бади говорит о трех измерениях глобализации: постоянно идущем историческом процессе, гомогенизации и универсализации мира и разрушении национальных границ [5, с. 5].

Таким образом, проанализировав эти направления, мы увидим, что, несмотря на различное понимание качества воздействия глобальных процессов на общество, практически всеми авторами отмечается факт «стирания» национальных традиций, то есть, как пишет У. Бек, при глобализации «национальные государства и их суверенитет вплетаются в паутину транснациональных авторов и подчиняются их властным возможностям, их ориентации и идентичности» [6, с. 24].

Безусловно, подобный процесс представляет собой серьезную угрозу для сохранения национальных приоритетов воспитания и, в первую очередь, передаче подрастающему поколению определенных норм детско-родительских взаимоотношений в семье.

Если мы обратимся к отечественному философско-педагогическому наследию, определяющему суть отношений между детьми и родителями, то увидим, что идеал этих отношений был определен еще на этапе возникновения Древнерусского государства.

Об этом факте свидетельствуют летописные источники. Согласно дошедшим до нас письменным памятникам, родительство понималось как важнейшая духовно-нравственная ценность, с соответствующим христианским укладом жизни и высокими нормами нравственного отношения между супругами и домочадцами. Отсюда исходили и главные ценности родительства: чадолюбие, супружеское согласие и верность, терпение, благочестивое нравственное воспитание детей, сообразное с законом Божиим и ответственность за их судьбы перед Всевышним. Дети же воспринимались как благоволение Божие супругам, как помощники, утешители и кормильцы родителей в старости [7].

При этом детско-родительские взаимоотношения строились на принципе иерархии, однако главенство старших и послушание младших основывалось не на власти силы, а на взаимном уважении и любви.

Сложившаяся национальная традиция ценностного понимания детско-родительских взаимоотношений в значительной степени определила направление развития русской семьи на столетия вперед, сохранив себя вплоть до начала XX века.

Однако ни для кого не секрет, что в современной России семья переживает острый кризис, проявляющийся, в первую очередь, в сфере детско-родительских отношений. Ослабляются социальные связи между родителями и детьми, снижается значимость родства и родительства.

Как отмечает Н.В. Богачева, «самоутверждение и автономность как наиболее важные принципы современной жизни ведут к разрушению традиционных устоев семьи;.. в связи с чем существенно меняются социальные роли женщины-матери и мужчины-отца» [8, с. 3].

Наряду с этим психологи и педагоги с тревогой пишут об ослаблении в последние годы родительского внимания к детям, которое называют «дефицитом родительской любви» (И.В. Бестужев-Лада, О.Г. Исупова, И.Н. Мошкова).

Сложившаяся ситуация усугубляется низким уровнем педагогической культуры многих родителей, их неумением, а подчас и нежеланием серьезно и вдумчиво заниматься воспитанием собственных детей.

Именно этот дефицит любви и отсутствие знаний о воспитании и развитии ребенка приводят к таким печальным явлениям современной действительности, как падение уровня физического и психического здоровья детей, понижение их интеллектуального потенциала и духовно-нравственных ценностей, усложнение процесса адаптации в обществе, социальное сиротство и т.д.

Безусловно, причин данного кризиса можно назвать множество: они кроются в современной нравственной, социальной и экономической нестабильности, активной эмансипации, урбанизации, включении женщин в сферу труда и т.д.

При этом проходящие ныне глобальные процессы только усугубляют данное положение дел, так как способствуют еще большему утверждению идеологии индивидуализма в семейной жизни и активной пропаганде вседозволенности в отношении полов.

Ведь недаром Д. Белл определяет современное общество как «общество производства информации и услуг» [9], в котором утрачиваются традиционные ценности любви, супружеской верности, рождения и воспитания детей, служения ближнему. На смену им приходят ценности личной автономии, профессиональной самореализации и гедонизма. «Институализация индивидуализма» ведет к тому, что каждый член семьи ставит свои интересы на первое место», – отмечает У. Бек [10].

Поэтому одной из приоритетных задач, стоящей сегодня перед нами, становится сохранение духовно-нравственных национальных ценностей в этом стремительно меняющемся мире.

Литература

1. Левкина, Т. Глобализация и интеграция: Вопросы теории и практики [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.law.edu.ru/doc/document.asp?docID=1220803. – Дата доступа: 01.03.2011.
2. Пиголкин, А.С. Глобализация и развитие законодательства. – М., 2004.
3. Акулова, О.В. [и др.]. Школьное образование в современных социокультурных условиях. – СПб., 2005.
4. Тихомиров, Ю.А. Глобализация и развитие законодательства. – М., 2004.
5. Пантин, В.И. Циклы и волны глобальной истории. Глобализация в историческом измерении. – М., 2003.
6. Бек, У. Что такое глобализация? – М., 2001.
7. Власова, Т. Духовное содержание ценностей семейного воспитания в Древней Руси [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.nansysan.narod.ru/index3021.html. – Дата доступа: 01.03.2011.
8. Богачева, Н.В. Родительство как фактор устойчивости семьи в современном российском обществе: автореф. дис... канд. социол. наук. – Казань, 2005.
9. Белл, Д. Грядущее индустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М., 1999.
10. Beck, U., Beck-Gernsheim E. Individualization institutionalized individualism and its social and political consequences. – London, 2002.

НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ ДЕТСКОГО ОБЩЕСТВЕННОГО ОБЪЕДИНЕНИЯ

М.Е. Минова

Детское общественное объединение представляет собой социокультурную общность, обладающую субкультурой – смысловым пространством ценностей, традиций, обычаев, ритуалов и символов. Нравственные ценности – идеалы, принципы, законы, нормы, правила, ориентиры, определяющие поведение и личностные качества, необходимые человеку для социального взаимодействия и общественных отношений. Для индивида нравственные ценности обладают личностным смыслом, а для коллектива – коллективной значимостью.

В систему нравственных ценностей детского общественного объединения входят: *идеалы* – совершенные образы, образцы должного, благого, разумного, общечеловеческого; *принципы* – руководящие моральные идеи, требования к деятельности, общению, отношениям; *ориентиры* – нравственные представления о целях, средствах и плане предстоящих или выполняемых действий; *заботы* – деятельные отношения, направленные на содействие благу человека, общества, Отечества, природы; *законы* – внутренние существенные свойства системы и связи между ее компонентами; *отношения* – проявления внутренних связей и свойств системы; *нормы* – внутренне принимаемые требования, образцы и правила нравственных отношений; *права* – ценности, определяющие статус члена детского объединения, его возможности для самореализации и взаимодействия с другими; *обязанности* – добровольно принятые нравственные обязательства члена детского объединения перед другими и перед коллективом; *правила* – конкретные нравственные требования к деятельности, поведению, принятые в коллективе; *критерии* – определения значимости, необходимые для оценивания; *ценностные ориентации* – интегративные личностные образования, проявляющиеся в направленности личности на интериоризацию и актуализацию нравственных ценностей.

Система нравственных ценностей детского общественного объединения включает широкий круг ценностей. В.Т. Кабуш выделяет нравственные ценности-идеалы (доброта, красота, правда), ценности-законы (дружба, забота, честь), ценности прав (братство, равенство, свобода) и обязанностей (дело, пример, слово), нравственные нормы (добровольность, творчество, поиск) и ориентиры (милосердие, миротворчество, экология) [1, с. 73].

Нравственные ценности и соответствующие им ценностные ориентации выполняют следующие функции в процессе коммуникации членов детского общественного объединения: мотивирующую, побуждающую к интериоризации и актуализации ценностей; регулятивную, реализуемую в построении каждым участником и их коллективом социально ориентированной си-

стемы идеалов, принципов и норм, регулирующих деятельность, общение и отношения; действенно-практическую функцию, предполагающую проявления активности личности по усвоению и присвоению ценностей; прогностическую функцию, определяющую личностные и коллективные идеалы, ориентиры, цели.

В 2004–2009 г.г. нами проведено исследование нравственных ценностей, ценностных ориентаций членов детских общественных объединений Республики Беларусь (подростков и взрослых руководителей). В результате исследования установлено, что респонденты считают идеалами: правду – 86,6%; добро – 83,1%; счастье – 60%; красоту – 38,8%. Фундаментальными принципами детских объединений респонденты признают: нравственность – 67,1%; духовность – 56,5%; гуманизм – 55,3%; ненасилие – 50,6%. Участники предполагают, что ориентирами служат милосердие – 66,6%; миротворчество – 61,2%; экология – 50,6%; демократия – 49,9%, а заботами являются общество – 69,4%; личность – 65,9%; семья – 63,5%; отечество – 42,8%. Респонденты основывают законы деятельности детских объединений на ценностях: дружбе – 92,9%; заботе – 65,4%; долге – 57,6%; чести – 55,1%. Свои права в детском объединении респонденты связывают с ценностями: справедливостью – 79,3%; равенством – 71,8%; свободой – 54,8%; братством – 49,4%. Среди поступков и обязанностей члены объединений ценят: дело – 82,4%; слово – 49,9%; чувства – 48,9%, пример – 44,2%. Основными нормами являются: добровольность – 72,2%; творчество – 67,8%; сочувствие – 45,4%; поиск – 32,9%.

Результаты исследования свидетельствуют о значимости нравственных ценностей для членов детских общественных объединений, об их влиянии на совместную деятельность, общение и отношения.

В реальной практике процесс актуализации нравственных ценностей осложняется противоречиями между ценностями, которые провозглашаются в качестве целей детского общественного объединения, и личностными ценностями участников. Многие дети и подростки – члены детских объединений не обладают достаточными знаниями о сущности и содержании нравственных ценностей. Они не имеют необходимого опыта нравственного поведения и деятельности на благо «другого». Многие из них оценивают нравственные ценности как недостижимые идеалы. Признавая нравственные ценности формально, они не считают должным действовать в соответствии с ними. Часть членов детских объединений ориентируются на эгоистические и прагматические ценности (достижение личного успеха, выгоды и т.д.).

С целью нахождения причин противоречий нами изучались ценности, отраженные в Уставе самого массового детского общественного объединения – Белорусской республиканской пионерской организации (БРПО). Нравственные понятия в Уставе практически не отражены. Понятия «добро», «благо» в Уставе БРПО упоминаются 2 раза. Ни разу не используются понятия «правда», «красота», «честь», «братство», «сочувствие», «милосердие», «ненасилие», «гуманизм», «пример», «чувства». Практически не употребляются понятия: «добровольность» – 6 раз; «уважение», «инициатива» – 3 раза; «забота», «справедливость», «дружба», «ответственность», «достоинство» – 2 раза; «патриотизм», «свобода», «долг», «творчество», «труд», «коллектив» – 1 раз. В Уставе не объясняется, на какие ценности должен ориентироваться пионер.

Выясняя причины противоречий, мы обсуждали с респондентами вопросы о деятельности, взаимоотношениях и общении участников детских объединений. Многие респонденты отмечали наличие проблем, связанных с недостаточной заинтересованностью участников в целях, процессе и результатах работы (48,2%), отсутствием системы и формальным характером деятельности (38,4%), недостаточной заботой об участниках (43,5%), авторитарным подходом руководителей (39,5%), отсутствием инициативы самих ребят (37,2%).

Противоречия между ценностями детского общественного объединения и ценностными ориентациями его членов в значительной степени понижают эффективность его деятельности, препятствуют выполнению воспитательных функций. Это приводит к формализму, отсутствию самостоятельности, инициативы, к нарушениям принципов демократии, самоуправления.

Для решения противоречий в детском общественном объединении должны быть созданы педагогические условия для формирования нравственных ценностных ориентаций участников (детей и подростков):

- цели и содержание деятельности детского общественного объединения должны соответствовать системе его нравственных ценностей;
- необходим учет социальных, культурных и воспитательных факторов функционирования детского общественного объединения;
- педагогическая поддержка детского общественного объединения;
- коллективная жизнедеятельность детского общественного объединения;
- система управления детского объединения должна быть сформирована на основе принципов самоуправления, самостоятельности, сотрудничества, добровольности с учетом морально-правовой позиции каждого участника;
- соответствие содержания и форм деятельности детского общественного объединения возрастным особенностям его членов;
- наличие неформальных зон деятельности и общения.

Одним из путей формирования и актуализации нравственных ценностей детского общественного объединения является совместный поиск детьми, подростками и взрослыми нравственных ценностей и их оформление в виде морального кодекса. В результате разработки и реализации морального кодекса в детском общественном объединении создается позитивный морально-психологический климат, являющийся механизмом формирующего влияния коллектива на личность, характеризующийся: доброжелательностью; защищенностью; оптимизмом; инициативностью; работоспособностью.

Таким образом, нравственные ценности оказывают значительное влияние на процесс функционирования детского общественного объединения: они определяют цели, содержание, средства, методы и формы деятельности; служат идеалами, ориентирами, принципами, нормами взаимодействия участников; составляют смысловую основу субкультуры; объединяют участников (детей, подростков и взрослых) в социокультурную общность, коллектив. Несмотря на существующие противоречия, детские общественные объединения обладают значительным воспитательным потенциалом по формированию нравственных ценностных ориентаций участников, который должен использоваться в процессе их воспитания. Педагоги и другие взрослые руководители детских общественных объединений должны создавать педагогические условия для формирования нравственных ценностных ориентаций детей и подростков.

Литература

1. Кабуш, В.Т. Моральные ценности детского объединения // Проблемы воспитания. – 2003. – № 6.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ИДЕАЛЬНОМ ЧЕЛОВЕКЕ У СОВРЕМЕННЫХ ПОДРОСТКОВ

Л.Ф. Букша, А.И. Янчий

Современная ситуация развития общества показывает, что наибольшее число критериев неблагополучия наблюдается в духовно-нравственной сфере межличностных взаимоотношений. Это касается, в первую очередь, морально-нравственных характеристик общения, взаимоотношений и поведения в системе «человек-человек». Как пишет В.А. Иванников: «Сегодня мы имеем неестественную ситуацию. Разорвана связь детей с семьей... Семья больше – не образец, религия – тоже... Дети часто намеренно избирают ценности и образ жизни, противоречащие общепринятой культуре» [1, с. 55].

Существенной характеристикой внутреннего мира личности является представление об идеальном человеке. Зная, что человек вкладывает в образ идеала, какие качества он выделяет как значимые, что является для него образцом, предметом усвоения и подражания, мы можем предположить специфику его направленности, жизненной позиции, убеждений. Знаменитый швейцарский психолог М. Люшер считал, что представление об идеальном человеке – это не какая-то определенная цель, которую можно достичь (т.е. стать точно такой же личностью), а это вспомогательное ориентирующее средство, указывающее подобно дорожному указателю то

направление, в котором должен двигаться человек [2].

Как известно, представление об идеальном человеке наиболее осознанно начинает формироваться в подростковом возрасте: подросток понимает, что является для него образцовым, какие общечеловеческие ценности и качества значимы, ориентируясь на кого, он будет строить свою жизнь и свое поведение. В этой связи изучение содержательных характеристик представлений современных подростков об идеальном человеке поможет нам понять, какие воспитательные воздействия, методы, способы являются наиболее эффективными для формирования нравственно-духовной сферы личности подростка.

Для выявления содержательных характеристик образа идеального человека у современных подростков нами была предпринята попытка эмпирического исследования, которое включало в себя 2 метода: социологический опрос подростков и проективный метод (методика «Коллаж») [3]. В исследовании приняло участие 227 подростков в возрасте от 10 до 16 лет.

Количественный и качественный анализ результатов исследования показал, что общими доминирующими качествами идеального человека в представлениях подростков всех половозрастных групп являются такие характеристики как «аккуратность» (75%), «доброта» (71%), «вежливость» (66%) и «здоровье» (65%). На наш взгляд, это свидетельствует о том, что в этом возрасте общечеловеческие ценности (доброта, вежливость), являются актуальными и «непреходящими». В то время как «аккуратность» может выступать основной нормой, которая «сопровождает» подростков и в семье, и в школе, как главное требование, предъявляемое детям разными социальными институтами. Приписывание характеристики «здоровье» идеальному человеку является, на наш взгляд, результатом широкой пропаганды СМИ, системой образования и др., здорового образа жизни.

Результаты проективного метода показали, что дети 10–16 лет, ориентируясь на визуальные образы, приписывают идеальному человеку эмоционально окрашенные характеристики и других сфер жизнедеятельности (материальная сторона жизни, активизация внимания на внешний вид, поверхностное общение, ничего незначачие взаимоотношения и т.д.). Мы предполагаем, что это может быть связано с активным включением подростков в жизнь взрослых людей, принятия их поведения, образцов взаимоотношений. Также это может быть связано с неравномерностью и неадекватностью психического развития подростков, неуправляемостью этого процесса со стороны взрослых. Все это является тем обстоятельством, которое позволяет подросткам вести себя неадекватным образом (бездуховность в отношениях, активность в материальных отношениях, нивелировка внутренних качеств).

Так, результаты проективной методики «Коллаж» показали, что наиболее значимыми характеристиками в представлениях об идеальном человеке у наших респондентов являются категории – «красота, внешняя привлекательность» и «материальное благополучие». Об этом свидетельствуют наиболее часто используемые в характеристиках идеального человека словосочетания: «дорогая парфюмерия», «качественная косметика», «модная одежда», «наличие автомобиля, красивого дома», «много денег» и т.д. Тот факт, что подростки осознанно представляют данные категории значимыми элементами образа идеального человека, подтверждается проведенным контент-анализом данных и используемыми методами математической статистики.

Анализ психологического портрета идеального человека, выявленного у респондентов, показал, что число качеств, приписываемых идеальному человеку, минимально; 57 % подростков использовали неполные, неопределенные, недифференцированные характеристики (например, «хороший по характеру», «супер», «классный человек» и т.д.). Психологический портрет идеального человека, составленный 43 % подростков включал в себя только 6 качеств: доброта (названа в 22% текстовых комментариев), ум (14%), юмор (9%), уверенность в себе (8%), целеустремленность (6%), общительность (4%).

В ходе исследования обнаружено, что моральные и духовные ценности как качества, характеризующие идеального человека, встречаются только у 2% испытуемых. Гуманистические, экзистенциальные ценности («альтруизм», «свобода», «независимость», «творчество» и др.), а также психологические характеристики духовно-нравственного развития личности («душевное

спокойствие», «гармония», «самореализация» и др.) представлены только двумя категориями – «свобода» и «вера в Бога» – и встречаются всего у 4% респондентов.

Следует также отметить, что всего у 6% респондентов в образе идеального человека представлены такие категории, как «учеба, образование», «работа, труд», «профессиональная успешность», следовательно, они не являются доминирующими и ценными для подростков. Вместе с тем, более значимыми являются такие категории как «развлечения» (46% – в группе старших подростков) и «отдых, путешествия» (18%). Следовательно, в представлениях испытуемых подростков основными характеристиками времяпровождения идеального человека выступает «отдых» и «развлечения».

В результате анализа данных нашего исследования выявлен упрощенный и в тоже время противоречивый и конфликтный характер представлений об идеальном человеке у подростков. Так, сравнительный анализ результатов анкетирования и методики «Коллаж» показал, что в представлениях исследуемых подростков об идеальном человеке наблюдается некоторая раздвоенность: совмещение двух систем ценностей – явно подчеркнутая значимость материальных ценностей и физической привлекательности, игнорирование духовных и выделение чисто внешних характеристик поведения.

На основании вышеизложенного можно сделать вывод о том, что в представлениях респондентов весь спектр содержательных качеств идеального человека сводится лишь к поверхностным внешним характеристикам, физической привлекательности и материальному богатству, достижение которых видится главным смыслом жизни. Моральные и духовные ценности и характеристики не являются значимыми элементами образа идеального человека, не представлены в словаре подростков, и, очевидно, не являются ориентиром и самоцелью для подростков в период формирования их личности.

Таким образом, содержательные характеристики представления об идеальном человеке у современных подростков имеют свою специфику и формируются через преломление группового общественного сознания. В связи с этим, как замечает В.П. Тугаринов, «отдельный человек может пользоваться лишь теми ценностями, которые имеются в его обществе и в его сознании. Поэтому ценности жизни отдельного человека в основе своей суть ценности окружающей его общественной жизни» [4, с. 146].

Результаты, полученные в ходе исследования, имеют не только теоретическое значение, но и могут быть использованы для решения практических задач в области воспитания, развития и коррекции нравственного сознания подростков.

Литература

1. Иванников, В.А. Задачи практического психолога в комплексной службе помощи детям // Вопросы психологии. – 2005. – № 1. – С. 51–55.
2. Люшер, М. Сигналы личности. Ролевые игры и их мотивы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.aquarun.ru/psih/ct/ct2.html. – Дата доступа: 01.03.2011.
3. Копытин, А.И. Теория и практика арт-терапии. – СПб., 2002.
4. Ананьев, Б.Г. Избранные психологические труды: В 2-х т. – М., 1980. – Т. 1.

МЕЖКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ МУЗЕЙНОЙ ПЕДАГОГИКИ В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

А.В. Караманов

В условиях растущей взаимозависимости между народами все более важное значения приобретают умения жить в гармонии с окружающим миром и уважать различные этносы, языки и культуры. Мы все без исключения являемся творцами глобального процесса взаимодействия разных культур, поскольку живем в постоянном взаимодействии и коммуникации с другими людьми.

Современное образовательное пространство представлено многими новыми инноваци-

онными политическими и культурологическими концепциями, условно объединенных под названием многокультурности, поликультурности, мультикультурализма. В современных условиях существует благоприятная атмосфера для внедрения принципов многокультурного образования.

Цель нашего исследования заключается в изучении межкультурных аспектов музейной педагогики в контексте формирования демократической образовательной среды.

Музейная педагогика основывается на современной философии образования, в частности, на принципах постмодерна, что предусматривает отход от рационализма и прагматизма и обращение к диалогу, взаимодействию между людьми, взаимообогащению, поликультурное понимание планетарной среды [3, с. 13].

Данные положения раскрывают идеи конструктивизма и культурного многообразия, вопросы выработки собственных взглядов на разнообразные элементы учебной информации: факты события, явления и неоднозначность их интерпретации в процессе культурного развития.

Многокультурное общество характеризуется многообразием наций, религий, традиций и мировоззренческих установок. Гармоничное функционирование поликультурного социума возможно при условии воспитания его граждан в системе общечеловеческих ценностей и приоритетов, среди которых важнейшими являются глубинное и всестороннее овладение собственной культурой, выработка толерантного отношения, развитие умений и навыков конструктивного взаимодействия с представителями других культур [1, с. 6].

Объединяя постулаты музейного образования с многокультурной учебной средой, выделим их общие задания:

- формирование готовности признать многообразие культур, языков, религий, мыслей, взглядов и позиций;

- развитие соответствующего уровня компетентности во взаимодействии с представителями разных этнических групп в пространстве музея;

- воспитание позитивного отношения к другим людям на основе признания права каждого на собственное знание и собственную позицию;

- освобождение от разнообразных предубеждений и стереотипов;

- формирование межкультурного мировоззрения;

В частности, последнее задание предусматривает такую организацию профессиональной деятельности в музейной среде, когда педагог открыт к восприятию культур других народов и пытается научить этому студентов.

Межкультурная коммуникация в широком понимании данного слова рассматривается как непосредственное или опосредствованное общение между представителями различных культур, которые осознают свои различия. Формирование такой коммуникации происходит в рамках специально организованной педагогической системы, создание которой предусматривает определение педагогических принципов, содержания, методов и форм взаимодействия преподавателя и студента.

В сфере образования, к которому активно приобщается музей, происходит «переход от идеи "образованного человека" – к идее "человека культуры". В контексте современной образовательной парадигмы целью процессов образования и воспитания признается формирование в ходе межсубъектного диалога творческой развитой личности, которая способна воспринять в своем сознании ценностный потенциал других культур и сделать это без отказа от собственных суждений и взглядов» [2, с. 15].

Такое возможно в поликультурном обществе, где каждый индивид сохраняет свою внутреннюю неповторимость и духовно обогащается в ходе разнообразных влияний других культур. Индивид может принадлежать одновременно к нескольким культурам, а поэтому способен «полноценно интегрироваться в общество, сохраняя систему собственных ценностей, свой менталитет» [1, с. 13].

В многокультурном измерении полностью очевидно, что музейная педагогика настраивает человека на принятие и понимания «иного». Ценность такого творческого подхода, отсутствие стереотипов в процессе восприятия, гибкость, толерантность чувствуются в многочис-

ленных методиках музейной педагогики не только как актуальная дидактичная цель, но и средство преодоления межкультурных барьеров. Очевидным является то, что работа в группе, разнообразные встречи людей – это естественная среда межкультурного взаимодействия.

В данном понимании музейный диалог приобретает характерные черты досуговой деятельности, элементов неформального образования. Это, например, делает возможным использование в содержании образования своеобразия культуры народного творчества и промыслов, особенностей ментального поведения, разных мифов и легенд.

По мнению О. Сухомлинской, «должен быть свободный выбор между поликультурностью и самобытностью, их интеграция, взаимодополнение – вот демократический путь к решению проблемы» [4, с. 13].

Через призму музейно-педагогического взаимодействия каждая учебная дисциплина может представлять новые возможности окружающего мира, науки, технологий, выявить различные модели культуры нашего поведения. Обновление понимания музейной среды как фактора формирования личности предусматривает изменения в музейном образовании. Этот процесс идет двумя путями: от принуждения к свободе и от учения к развлечению [3, с. 15].

Идеи музейной педагогики логично согласуются с постулатами гуманистического образования. Такие понятия, как «самоактуализация человека», «личностный рост», «развивающее обучение» являются определяющими во время организации учебной среды в музее. В частности, они могут быть реализованы в ходе проведения семинарских занятий, специальных тренингов и экскурсий.

Многокультурное образование в контексте глобального мышления изучает взаимодействие между народами и государствами, а также включает в себя всесторонний подход к процессу обучения, призванный способствовать развитию физических, интеллектуальных, моральных и духовных качеств воспитанников, выработке умения адаптироваться к различным условиям среды. В то же время она заключается в формировании свободной и творческой личности, способной не только отстаивать собственные убеждения, но и быть толерантной к иным взглядам.

Организация демократической межкультурной среды в музее предусматривает его широкое взаимодействие с образовательными заведениями. В частности, в условиях высшего учебного заведения (в контексте подготовки будущего учителя, проведения различных форм музейной коммуникации, организации музейной практики) целесообразно в полной мере реализовывать потенциал музейной педагогики, формируя у студентов элементы многокультурного мировоззрения и способность к межкультурной коммуникации; позитивное отношение и уважение как к собственной, так и к другим культурам; толерантность; способность к освобождению от разнообразных межкультурных барьеров и предубеждений.

Литература

1. Волик, Л. Полікультурність особистості майбутнього вчителя: Монографія. – К., Полтава, 2005.
2. Мышева, Т.П. Музейная педагогика в современном социокультурном образовательном контексте / под. ред. Н.П. Рыжих. – Таганрог, 2008.
3. Основы музейной педагогики: Метод. вказівки і текст лекцій до спецкурсу / Уклад. О.В. Караманов. – Львів, 2006.
4. Сухомлинська, О.В. Етнопедагогіка – засіб полікультурного виховання / О.В. Сухомлинська // Український обозреватель. – 1994. – № 8. – С. 1–3.

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ДИАЛОГ И ТРАДИЦИИ ТОЛЕРАНТНОСТИ – ЦЕННОСТНЫЕ КООРДИНАТЫ ВОСПИТАНИЯ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ

С.А. Мышенуд

За время обучения в вузе необходимо воспитать в молодом человеке личность, владеющую системой ценностей, которая позволит будущему специалисту активно участвовать в об-

щественной жизни родной страны и преданно трудиться на благо нашего народа и государства. Гуманитарные знания, полученные студентами в вузе, помогут им бороться с проявлениями разного рода социального зла, пользоваться достижениями мировой и отечественной культуры, беречь их.

В 1993 году на базе кафедры философии и истории Белорусского государственного университета физической культуры был открыт историко-этнографический музей. Открытие музея стало важным событием в культурно-просветительской деятельности БГУФК в области сохранения историко-культурного наследия.

Обычно музеи создаются на основе коллекции или нескольких коллекций памятников культуры. Историко-этнографический музей БГУФК начинался «с нуля». С 1994 года студенты начали изучать новый предмет «Культурология», включающий в себя изучение культуры родной Беларуси. В беседах со студентами проявился интерес последних к белорусской культуре, культуре своего народа, своих дедов и прадедов. После получения согласия ректората на открытие музея кафедры студенты охотно включились в поисковую и научную работу по его созданию. Такая работа стимулировала у них определенный интерес к изучению быта и культуры своего народа, содействовала глубокому познанию своей родословной. Собирая экспонаты, студенты узнавали много нового не только о предмете, но и о своих предках, а также о народных традициях, обрядах, порой, незаслуженно забытых.

На занятиях по культурологии заслушиваются рефераты по быту и культуре белорусского народа. Студенты с серьезностью отнеслись к написанию рефератов и выступлениям с сообщениями о народных традициях, обрядах, обычаях, знахарстве, народной медицине и т.д. Таким образом у студентов появился большой интерес к изучению этнографии белорусов.

Изучение обрядов помогает студентам более глубоко познавать быт и культуру своего народа, знакомиться с традициями своих дедов и прадедов, что, в свою очередь, вызывает у молодого поколения гордость и уважение не только к своим предкам, но и ко всему народу. Следует особо отметить, что увлеченность студентов как поисковой, так и научной работой стимулирует у них интерес к еще большему познанию быта и культуры предков, формируя тем самым национальную толерантность.

На сегодняшний день площадь музея расширилась, а количество экспонатов превысило полторы тысячи. За время существования историко-этнографический музей посетили более 80 делегаций из разных стран мира, а также парламентарии Республики Беларусь, студенты не только нашего, но и других вузов г. Минска, а также учащиеся школ и детских садов. Студенты Белорусского государственного педагогического университета им. М. Танка в музее кафедры проходили практику (срисовывали узоры, образцы вышивки, плетения, ткачества рушников).

Следует отметить тот факт, что больше всего проявляет интерес к поискам экспонатов сельская молодежь вуза. Однако и у городских студентов, несомненно, велик интерес к проблеме изучения обычаев, обрядов, традиций белорусского народа. Городская молодежь, в отличие от сельской, не всегда может хотя бы понаблюдать за теми или иными народными праздниками, традициями и обрядами, бытующими до сих пор. Село является отчасти хранителем нашей национальной культуры, в нем более живучи народные традиции, обычаи, верования и обряды. Но, как для городских, так и для сельских ребят нашего вуза историко-этнографический музей кафедры представляет особую гордость. О музее кафедры неоднократно писалось в прессе, рассказывалось по республиканскому радио и телевидению.

В настоящее время в музее широко представлено ткачество. Студентами собрано более 150 рушников, различного рода постилки, блузки, сорочки, скатерти и т.д. Много собрано предметов для ткачества. Это коловроты, сукала, ниты, берда, льночесалки, гребни для вычесывания льна, веретена, щетки, сделанные из шерсти дикого кабана, а также из волос конского хвоста.

В музее собраны коллекции старинных самоваров, утюгов, маслобоек. Созданы уголки пчеловодства, рыболовства, гончарных изделий, а также изделий из соломки и лозы, представлена резьба по дереву. Имеется много предметов быта, которые человек применял в повседневности. С большим интересом студенты рассматривают нумизматику, в том числе

бумажные и металлические деньги, собранные не только в Беларуси, но и в других странах.

Музеем кафедры проводится и большая воспитательная работа. Организовываются различные диспуты, беседы, конференции по изучению традиций белорусского народа. Интересно прошли такие мероприятия как «Белорусские колядки», «Красота спасет мир», «Человек и время», «Живая спадчына», а также диспут «О чем думаем, спорим, размышляем?» и др. Интересно проходит занятие по культурологии на тему «Застольный этикет». Аудитория, в которой проводились мероприятия, украшалась рушниками, вышивками, постилками и другими предметами быта и культуры белорусского народа.

Результаты анонимного опроса студентов свидетельствуют о том, что направление работы избрано верно; о том, что изучение быта и культуры нашего народа студентам интересно и необходимо. Приведем лишь некоторые выдержки из опроса: «в рефератах по этнографии много открыли нового для себя», «больше узнал об истории нашей Беларуси и ее быте», «это очень интересно, и нам нужно знать хотя бы для общего развития», «интересно жить, когда в чем-то начинаешь разбираться».

Проводимая со студентами поисковая, воспитательная и научно-исследовательская работа в определенной степени содействует не только формированию хорошего, разносторонне эрудированного специалиста, но и созданию и укреплению системы моральных и нравственных ценностей у представителей молодого поколения – людей будущего.

РОЛЯ БЕЛАРУСКАЙ МОВЫ ЯК АСНОВЫ ПОЛІЛІНГВІСТЫЧНАЙ АДУКАЦЫІ ВА ЁМОВАХ ГЛАБАЛІЗАЦЫІ ГРАМАДСТВА

В.Г. Наталевіч

Ва ўмовах сусветнай інтэграцыі і ўніфікацыі значныя змены грамадскага жыцця ўздзейнічаюць на моўную сферу. Гэта тлумачыцца тым, што тэмп і характар трансфармацыі палітычнай, эканамічнай і культурнай сістэм шмат у чым залежаць ад моўных, этнакультурных, сацыяльных і іншых канкрэтна-гістарычных умоў, спецыфічных для кожнай асобнай краіны.

Мова з'яўляецца важнейшым атрыбутам нацыі, выражэннем нацыянальнага характару, гісторыі і культуры. Сучасны этап развіцця беларускага грамадства характарызуецца беларуска-рускім білінгвізмам. Білінгвізм (двухмоўе) – здольнасць індывіда або групы карыстацца папераменна дзвюма мовамі, а таксама рэалізацыя гэтай здольнасці [1, с. 38]. Даследчыкі вылучаюць на тэрыторыі нашай рэспублікі некалькі відаў білінгвізму: *абмежаваны* (у сельскай мясцовасці, дзе мясцовы дыялект – сродак зносін, а руская мова – сродак атрымання інфармацыі [друк і тэлебачанне]), *змешаны* (у буйных гарадах, дзе змешваюць у вусным маўленні абедзве мовы), *абсалютны* (прыдатны для беларускіх інтэлігентаў, якія свабодна валодаюць дзвюма мовамі) [2, с. 96].

У Канстытуцыі Рэспублікі Беларусь у артыкуле 17 [3, с. 1] афіцыйна замацаваны дзве дзяржаўныя мовы: беларуская і руская. Тэндэнцыя да глабалізацыі сучаснага грамадства прывяла да таго, што ў нашай краіне беларуская мова з'яўляецца малазапатрабаванай ва ўсіх сферах гаспадарчага і грамадскага жыцця. Многія беларусы сталі безнацыянальнымі: страцілі ўсякую сувязь з мінуўшчынай, адмовіліся ад нацыянальных традыцый, забыліся на сваю родную мову і культуру. Русіфікацыя ўсіх сфер эканамічнага, грамадскага і культурнага жыцця ў апошні час выклікае асаблівую заклапочанасць. Новыя рэаліі, якія ўзніклі ў пачатку XXI ст. з перспектывай яднання Беларусі і Расіі ў адзінай дзяржаве, маюць вынікам тое, што беларуская мова пакуль не выкарыстоўваецца нароўні з мовай рускай, не з'яўляецца рэальным сродкам зносін нацыі.

Разам з тым, інтэграцыя ў сусветную эканамічную прастору не ўяўляецца магчымай без ведання замежных моў, у прыватнасці англійскай мовы. У сувязі з яе інтэнсіўным вывучэннем моўную сітуацыю для значнай колькасці беларусаў можна вызначыць як полімоўную. Гэта значыць, што аб'ектыўныя рэаліі сёння складаюцца такім чынам, што ўласцівы беларусам

білінгвізм паступова пачынае пераўтварацца ў полілінгвізм.

Для вырашэння праблем, звязаных з моўнай сітуацыяй у краіне важная роля належыць сістэме адукацыі. Сутнасць гэтай ролі абумоўлена задачай бесперапыннасці адукацыйнага працэсу, заснаванага на высокім узроўні якасці, міжнародных стандартах, адным з вядучых звёнаў якіх з'яўляецца моўная падрыхтоўка.

У такім кантэксце правамерна было б гаварыць пра полілінгвакультурную адукацыю, вынікам якой павінна быць шматмоўе грамадзян. Складнікамі гэтага шматмоўя павінны быць:

- родная беларуская мова, якая замацоўвае ўсведамленне прыналежнасці да свайго ўласнага этнасу, валоданне ёю садзейнічае паспяховай грамадскай інтэграцыі;
- руская мова як мова міжнацыянальных зносін, крыніца навукова-тэхнічнай інфармацыі,
- замежная мова, якая развівае здольнасці чалавека да самаідэнтыфікацыі ў сусветнай супольнасці.

Развіццё адукацыі сёння характарызуецца пошукамі такой мадэлі перадачы ведаў, якая адпавядала б існуючаму тыпу культуры і сацыяльнай і эканамічнай сітуацыі. Эфектыўнасць сістэмы адукацыі ацэньваецца па ўзроўні развіцця інтэлектуальных рэсурсаў грамадства. Гэта прадугледжвае, з аднаго боку, развіццё нацыянальна-арыентаванай адукацыі, прычым, нацыянальная мова як сродак атрымання адукацыі тут павінна дамінаваць. З другога боку – імкненне інтэгравацца ў міжнародную адукацыйную прастору. Такім чынам, рэалізуецца адзінства духоўнай, культурна-цывілізаванай прасторы, цэнтрам якой з'яўляецца жывы, цэльна-непасрэдны чалавек, са сваімі думкамі, мэтамі, імкненнямі.

У цэлым правамерна было б паставіць пытанне аб неабходнасці фарміравання *канцэпцыі развіцця нацыянальнай мовы*, накіраванай на

- пашырэнне сферы функцыянавання дзяржаўнай мовы,
- павышэння яе канкурэнтаздольнасці,
- паляпшэнне якасці навучання дзяржаўнай мове,
- забеспячэння функцыянавання дзяржаўнай мовы ва ўсіх сферах грамадскага жыцця,
- павышэння яе ролі як фактара ўмацавання міжнацыянальнай згоды і беларускага патрыятызму.

Беларусь перажывае сёння складаны і супярэчлівы перыяд свайго культурна-моўнага развіцця, сведчаннем чаму выступае моўная становішча, што склалася ў краіне. Таму вывучэнне мовы як аднаго з галоўных індыхатараў адаптацыі чалавека да новых сацыяльна-палітычных і культурных рэалій становіцца ў цяперашні час актуальнай навукова-тэарэтычнай і навукова-практычнай задачай.

Акцэнт на інтэркультурны характар развіцця сацыяльных поліэтнічных адносін, на фарміраванне ў грамадстве адкрытай моўнай асобы, якая захоўвае сваю нацыянальна-культурную ідэнтычнасць, дазволіць рабіць аптымістычныя прагнозы і мадэлі будучыні.

Літаратура

1. Азимов, Э.Г. Новый словарь методических терминов и понятий (теория и практика обучения языкам) / Э.Г. Азимов, А.Н. Щукин. – М., 2009.
2. Щерба, Л.В. Языковая система и речевая деятельность. – Ленинград, 1974.
3. Конституция Республики Беларусь / Национальный правовой интернет-портал Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.pravo.by/WEBNPA/text.asp?RN=v19402875. – Дата доступа: 28.11.2010.

МЕТАКАТЕГОРИАЛЬНАЯ СИСТЕМА ЭСТЕТИКИ

В.А. Салеев

1. Эстетическое как метакатегория эстетики

Категориальную систему эстетики логичнее всего начинать рассматривать, отталкиваясь от наиболее общих категорий; именно они порождают системное единство эстетики как науки, выражают сущностное нутро всей сферы предметов и явлений, которые подходят под родовое определение эстетического.

В силу этого на первое место закономерно выдвигается в качестве метакатегории эстетическое, ибо в нем как бы схватываются самые существенные качества и свойства явлений и предметов реального (природно-социального) мира и созерцательных способностей (главным образом, чувственно-духовного свойства) человека.

Среди свойств и качеств реального мира, который разворачивается перед человеком, существуя и развиваясь помимо его сознания, преобладает, по старинной философско-эстетической традиции, идущей еще от древних греков, – прекрасное (в простейшем измерении – красота). Среди способностей субъекта, исходя из традиции, связанной с именем И. Канта, следует выделить эстетическое чувство человека. Именно Кант обобщил традиционно сложившийся в немецкой философии взгляд на состояние человеческого отношения к миру. Этот взгляд, идущий еще от Лейбница, предполагал, что состояние мира оценивается человеком, исходя из его обыденного отношения («практического разума» по Канту, лежащего в основе его этики), мышления («чистого разума» – из чего вырастает собственно философская доктрина И. Канта) и чувства («Критика способности суждения», которая выступает в качестве эстетического учения И. Канта).

Глубинной основой эстетического выступает чувственное начало, эстетическое чувство, т.е. особая способность человека к переживанию явлений и предметов объективной реальности в качестве позитивных или негативных (ценности и антиценности) с точки зрения их совершенства или несовершенства.

Эстетическое чувство несет в себе непосредственную конкретику контакта воспринимаемого предмета объекта с воспринимающим его человеком (субъектом). Реальное бытие эстетического обеспечивается именно наличием эстетического объекта и эстетического субъекта и диалектической взаимосвязи элементов, составляющих их структуру в непосредственном акте их взаимодействия, каковым является эстетическое восприятие, представляющее собой процесс непосредственной актуализации эстетического чувства при появлении эстетического объекта. Важно подчеркнуть, что это самое взаимодействие осуществляется на чувственной основе: причем само эстетическое действие, при своей направленности на объект, на выявление реально существующих в нем эстетических свойств и качеств, представляет собой особое человеческое переживание.

Особенностью этого переживания выступает, прежде всего, его пронзительная целостность, которая захватывает всего человека, все его существо. Эмоциональное отношение к эстетическому (т.е. эстетическое чувство), вырабатывалось у человека долго и эволюционным путем. В основе эстетического чувствования лежит эмоциональная сфера бытия человека. Эмоции представляют собой базовые основания, на которых формируются, развиваются и совершенствуются, все более усложняясь, приобретая все более тонкие нюансы, человеческие чувства. В частности эстетическое чувство, включая в себя и био-психо-физиологическую основу, поднимается над ней (поскольку зиждется на высокодуховной потребности – эстетической потребности). Оно принадлежит к числу высших человеческих чувств, поскольку именно через эстети-

ческое чувство, посредством переживания и сопереживания человек постигает красоту мира и совершенство самого человека (В. Салеев, 1999).

Стоит еще раз внимательнейшим образом остановиться на чувственном субстрате эстетического, которое трудно интерпретировать иначе, как фундаментальное основание всей эстетической культуры как в макроскопическом ракурсе (эстетическая культура общества, нации), так и в ракурсе микрокосмоса (эстетическая культура индивида, личности). В советских учебниках по эстетике эта проблематика включалась весьма незначительной частью в раздел «Эстетическое сознание». Незначительной частью потому, что об эстетическом чувстве упоминалось как бы вскользь, при этом вне внимания, как правило, оставались процесс актуализации эстетического чувства, эстетическое восприятие и проблема эстетического переживания, имеющие колоссальное значение в процессе эстетического формирования личности, наряду с проблематикой эстетического вкуса и эстетического идеала (разработанных в советской эстетической науке значительно полнее; особенно это касается вопросов становления и функционирования эстетических идеалов). А вот проблематика эстетических взглядов общества и эстетических теорий была разработана достаточно полно и критически заострена (обычно в плане борьбы идей).

Ларчик, даже если не акцентировать идеологическую направленность подобного эстетического подхода, открывается довольно просто: советская эстетика представляла собой вариант нормативной эстетики, где все подвергалось достаточно жесткой рациональной детерминации. В силу этого к чувственным основаниям эстетического отношения было довольно критическое, упоминание же о подсознательном вообще считалось акцией «криминальной». Меж тем, подсознательное (или бессознательное) представляет собой широкое поле, которое подпитывает и насыщает человеческую чувственность. Тем более что в плане выразительности предметов и явлений, выразительности, которая по природе своей позиционирует себя определителем эстетического отношения человека, именно подсознательное оказывает существенное влияние на формирование эмоционального поля жизнедеятельности человека. В свою очередь, эмоции образуют базовые структуры сознания, предшествуют восприятию явлений и влияют на процессы восприятия. По мнению многих представителей художественной культуры (художников, критиков, искусствоведов), эмоциональные переживания составляют самостоятельную и независимую сферу личности, так как руководят помимо логических рассуждений поступками человека, выражая подлинное содержание его жизнеотношения (Б. Неменский, 1996).

Кроме этого, важно отметить, что эмоциональные переживания составляют основу (наибольшую и наиболее существенную часть) эстетического опыта личности.

Именно эстетический опыт личности играет ключевую роль в эстетической культуре общества и человека, в развитии эстетики как науки и самом существовании эстетического как феномена культуры.

Следует отметить, что содержание эстетического опыта составляют два воедино взятые процесса – эстетическое переживание и эстетическое созерцание, завершающиеся впоследствии процессом эстетического оценивания (на фоне эстетического наслаждения). Именно синтез эстетического переживания, эстетического созерцания и эстетического оценивания лежит в основе эстетического опыта, составляет его содержательную структуру.

Эстетический опыт приходит к человеку не сразу, не одномоментно. Если верно соображение некоторых культурологов, полагающих, что отдельный ребенок за период своего становления кратко проходит путь, который прошло все человечество, то прежде всего это может касаться именно сферы эстетического. Контактывая с эстетическими объектами уже в детстве, переживая эти контакты, человек развивает свою эстетическую восприимчивость, запоминает свою чувственную реакцию и на сам процесс восприятия, и на его результат (эстетическое наслаждение). Отгалкиваясь от предметов и явлений, которые представляются человеку совершенными, прекрасными, человек постепенно начинает постигать не только красоту, но и величие и своеобразие окружающего его мира, свои внутренние духовные стремления и колебания своей души.

...Величие восхода солнца в горах, свежие бусинки росы на готовом распуститься бу-

тоне розы, тонкая песнь ветра в тростнике, звуки музыки, которые вызывают «ком в горле», – все эти проявления эстетического многократно обогащают человека, делают его многомерным, тонко чувствующим, делают его подлинным эстетическим субъектом. Однако определенным эстетическим субъектом выступает и человеческое общество, эстетический уровень которого зависит от качества приоритетных в этом обществе эстетических ценностей, от их соотношения с ценностями общечеловеческими.

Весьма важно осознавать, что чувственная составляющая эстетического опыта никаким образом не сводится к био-психо-физиологическим основаниям эстетического восприятия и эстетического переживания. Эстетическое чувство существенно отличается от эмоции, выражающей ощущения человека на психофизиологическом уровне. Согласимся с тем, что физические ощущения тоже могут выражать печаль, светлый смех, радость, бурный восторг и т.д. Однако, как уже говорилось выше, эстетическое переживание строится на высшей, духовной потребности, именно вследствие этого эстетическое чувство принадлежит к высшим, духовным по своей природе чувствам. Следовательно, эстетический опыт представляет собой специфическую часть духовного опыта человека (этноса, человечества).

Разумеется, он тоже опирается на определенные материальные (лучше сказать биологические) основания. Ничто в эстетическом не может начинаться вне его био-психо-физиологической основы. Видимо это обстоятельство дало возможность В. Бычкову определить эстетический опыт в качестве духовно-материального образования, сущностью которого, с одной стороны, выступает «умение» воспринимать эстетические ценности и специфическое невербализуемое «знание», приобретенные эстетическим субъектом в процессе его предшествующего художественно-эстетического развития, а с другой стороны, это конкретный процесс, акт эстетической деятельности (восприятия или творчества), непосредственно в момент восприятия или творчества» (В. Бычков, 2003). Здесь все, на наш взгляд, представляется верным, за исключением понимания того, что эстетический опыт – это специфический и только духовный опыт человека, без всякого примешивания материального, утилитарного начала.

Субъект-объектные связи в эстетическом строятся на бескорыстии (черту эту как основополагающую в эстетическом отношении выделял И. Кант) не предполагают прагматизма и прямой выгоды, но существенно обогащают внутренний мир человека, насыщают его духовно и душевно, сообщают ему новый заряд духовной энергии.

Именно исходное духовное начало лежит в основе человеческого чувственного опыта, не сводимого ни к физиологическим, ни к психологическим предфазисным основаниям. В доктрине французского философа А. Бергсона дается понимание времени как содержания внутреннего чувства, сочетания непосредственных фактов сознания, постигаемых внутренним опытом. Духовность, по А. Бергсону, основана на жизнедеятельности людей, где ведущим началом выступает творческая энергия, проявляющаяся во временных реальных условиях: «Время – это творчество, или оно ничто». Подход А. Бергсона с методологической точки зрения весьма отвечает природе эстетического.

То же характеризует и подход итальянского философа и эстетика Б. Кроче, в доктрине которого понятие «выражение» перерастает, в конце концов, в бесконечно важное для эстетики понятие «выразительность»; неслучайно в эстетическом учении Б. Кроче эстетический поиск так же как и само творчество органично связывается с интуицией. Последняя непосредственно связана с выражением, что и выявляет специфически эстетическое отношение человека к миру. «Каждая подлинная интуиция или каждое подлинное представление есть в то же время и выражение» (Б. Кроче, 2000).

Нельзя сказать, чтобы в обширном ареале советской эстетики не находилось место поискам специфики эстетического, как метакатегории эстетики (при всей их малочисленности). Так киевский эстетик А. Канарский утверждал, что перед эстетикой как наукой может стоять лишь одна задача – быть теорией чувственного освоения действительности. В таком случае отпадает необходимость в простом перечислении ее задач: эстетика – это и наука о прекрасном, и наука об искусстве, и наука о творчестве.

При известной коррекции позиции А. Канарского (она касается как перехода от чув-

ственного к рефлексивному в эстетическом, так и реального соотнесения мыслительного анализа эстетического на «верхних» этажах эстетического познания с непосредственным эстетическим ощущением на ее «низших» этажах) она представляется нам конструктивной.

Как абсолютно верно пишет А. Канарский, «чувственное – это не просто безразлично созерцаемая или воспринимаемая предметность деятельности человека (мы бы еще добавили состояния человека). Это особая предметность, прежде всего в том смысле, что с ней связано и обнаружение определенных ценностей (будь то в виде свойств или особенностей вещей), и, что очень важно, обнаружение такого состояния человека, которое в отношении не только самого человека, но и общества, выступает как подлинно непосредственное или по-человечески самоцельное».

И это близко к абсолюту.

Вспомним: роза цветущая, закат догорающий, органная пьеса Баха. Все это непосредственно входит в контакт с человеком и дает ему радость, жгучую, неотвязную силу эстетического наслаждения и одновременно человеческого самоутверждения.

Лучше, ярче всего, на наш взгляд философско-эстетические искания специфики эстетического удалось выразить А.Ф. Лосеву в статье «Эстетика» написанной для «Философской энциклопедии» в 5-ти томах. «Эстетическое есть, прежде всего, некоторое чувственно-предметное бытие, некоторый эмпирический факт, который имеет сложный физико-физиолого-психолого-социальный состав; специфику эстетического необходимо искать в этом неподдельном слиянии чувственно-материальных и идеально-смысловых моментов, по причине чего она занимает как бы промежуточное положение между сферой единичных материальных предметов и областью абстрактной мысли. В эстетическом все чувственное и осязаемое, в то же время осмысленное» (А. Лосев, 1970).

Разделяя данную позицию, следует подчеркнуть необходимое добавление «духовного» в тот сложный состав эстетического, который постулирует А.Ф. Лосев. Ибо только в духовном акте, в акте непосредственного переживания, личностное поднимается до общественного, обеспечивая свободу человеческого самовыражения, ощущение абсолютной полноты бытия, которая может быть осмыслена «в качестве метафизического основания эстетики, идеала, на который ориентирован эстетический опыт» (В. Бычков, 2003).

В итоговой книге «Эстетическое как совершенное» Е.Г. Яковлев настаивает на своем понимании эстетического как совершенного в своем роде (традиция, идущая в европейской эстетике от Сократа), дополняя всеохватность эстетического как гармоническим, так и дисгармоническим синтезом эстетических свойств (Е. Яковлев, 1995). Несомненно, эстетик прав по большому счету; единственная слабость его концепции – в том, что в ней зачастую теряется конкретно-чувственный субстрат, а в чисто философской рефлексии, как правило, исчезает специфически эстетическое начало. То самое, которое заставляет сердце человека замирать восхищенно при виде мощи и необъятной красоты космоса (вспомним восклицание первого человека, поднявшегося над землей – Юрия Гагарина: «Красота какая!»). То, что через сострадание и очищение (великий Аристотель именовал это состояние катарсисом) в процессе сопереживания герою трагедии (не только античной, но и современной!) позволяет человеку перевоссоздаться и по-новому посмотреть на мир, на жизнь, на искусство и на себя. То, что при элегическом созерцании порождает легкую грусть, так облагораживающую человека. То, что приносит несравнимое духовное наслаждение, и заставляет ум человека потрясаться невообразимой гармонией...

Все это распространяется и на реальность мира, и на состояние человека, и на законы искусства. Имя ему – эстетическое. В его основе лежит чувственно-выразительное начало, стремящееся к совершенству.

И эстетика как конгломерат эстетического опыта и эстетического знания человека (и человеческого общества) может, соответственным образом, определяться как философская наука о чувственном совершенстве и выразительности форм.

2. Художественное как метакатегория эстетики

Эстетика, как уже отмечалось, в прошедших веках именовалась и как «философия пре-

красного» и как «философия искусства». Эта дихотомичность (двойственность) присуща эстетике с первых моментов ее существования – уже пифагорейцы, выявляя сущность прекрасного, с одной стороны, с другой – занимались числовым измерением поэм Гомера или понравившегося музыкального произведения с целью установления идеального художественного творения.

С XVIII в. главным образом под влиянием эстетической доктрины классицизма интерпретация эстетики как «философии искусства» становится преобладающей и практически таким остается до середины XX века. Впрочем, некоторые эстетики и доныне предпочитают интерпретировать эстетику как метатеорию искусства (О. Кривцун, 2004).

Все это в практическом плане свидетельствует лишь об одном: если мы признаем эстетическое метакатегорией эстетики, то логика взыскует к тому, чтобы выявить и аналогичную метакатегорию, которая смогла бы наиболее обобщенно выразить суть, глубину и особенности искусства. Очевидно, что даже метакатегория эстетического не в состоянии выразить специфические особенности художественного и искусства. Хотя попытки такие неоднократно принимались. Особенно часты эти попытки были в марксистской эстетике. Что и понятно: это направление эстетики, следуя гегельянской методологии, стремилось представить всю сферу эстетического в моноцельном виде, что кроме всего прочего, хорошо сочеталось с идеологическими постулатами марксистской эстетики. Но, во-первых, эстетика по природе своей не терпит одномерного, однолинейного. Во-вторых, при подобном подходе всегда теряется специфическое своеобразие того или иного эстетического феномена. А ведь абсолютно ясно – правда, только сейчас к началу XXI века, – что прекрасное в природе и прекрасное в искусстве – это не равнозначные явления хотя бы по тому, что последнее создается человеком. И человек этот – художник, и его творения подчиняются в определенной мере закономерностям художественного творчества, родовым и видовым признакам определения искусства, законам художественного восприятия, художественного оценивания и т.д. А между тем, художественное все отчетливее, начиная с начала XX века, заявляет себя не только в специальной сфере человеческого бытия – духовной жизни общества, – но и в реальной, обыденной жизни. Вспомним так отвращающую порой нам жизнь вездесущую рекламу: в подавляющем большинстве своем она использует художественные ассоциации не только в своей содержательной структуре, но и в непосредственных сценах живого актерского исполнительства.

Вспомним и видимое воздействие спорта на восприятие мира современным человеком; в отдельных его видах художественные элементы играют значимую роль, а иногда даже выходят на первый план (синхронное плавание, фигурное катание, художественная гимнастика). Наконец, практическое обустройство человеческого жилья требует активного вмешательства дизайнера – специалиста по художественному конструированию, продукт труда которого несет на себе печать эстетической, а временами и отчетливо видимой художественной ценности. Но, разумеется, и так велось испокон веков, художественное с наибольшей полнотой, с наибольшей силой и с наибольшей наглядностью раскрывается в искусстве, сообщая последнему и неповторимое очарование и своеобразие. Все-таки попробуем приблизиться к самому пониманию – «что есть художественное?» То, что оно сотворено человеком, человеческим творческим порывом еще не слишком раскрывает его специфику.

Человеком сделано множество вещей, но не все вещи природного происхождения могут огулом зачисляться в круг художественного. (Впрочем, эстетика постмодернизма считает возможным определять тот или иной объект или явление – «артефакт» – как художественный не в зависимости от качеств или свойств указанного объекта, а исходя из отношения людей, которые могут «считать» этот объект художественным. Так, бормашина, унитаз, чучела птиц, дизайнерские обработки тех или иных реальных вещей с точки зрения эстетики постмодернизма вполне могут выступать в качестве художественных объектов).

Первым, первородным и самым органичным признаком художественного является образность. Что такое художественный образ? Этот непростой вопрос мы будем рассматривать специально, и в отношении к искусству (где, как мы бы сказали по-новому, виртуальное бытие художественных образов определяет само бытие искусства).

Художественная образность, в первом приближении, выступает первичным обосновани-

ем существования художественного начала в обществе, вообще в человеческой жизни. Ведь художественное отношение, т.е. специфическое отношение человека, выделяющее художественную ценность в процессе жизнедеятельности и способствующее ее реализации, строится на исходной основе образности.

Важно изначально отличать художественный образ как от образа, связанного с реальностью, так и от образа, связанного с мистическим представлением о состоянии мира. В первом случае напрашивается параллель с употребляемым в психологии понятием «образ», который, как правило, фиксирует адекватность человеческого поведения и так или иначе связан с реальностью и исходит из реальности.

Во втором случае тоже ясно, что религиозные представления, хотя и содержат в себе мощный эмоциональный концентрат, не могут считаться художественными образами. Ибо образы Иисуса, Богородицы являются сакрально-хрестоматийными, и искажение их во все времена считалось святотатством.

Художественная образность возникает в результате выражения творческого ощущения художника (или просто человека), ощущения, где реальные истоки вещей и явлений сопрягаются с фантазийным, воображательным началом.

Человек, художественно ориентированный на восприятие мира, видит в самых простых вещах художественно обобщенный образ. Так облака при взгляде на небо могут интерпретироваться как стайка голубей, разлетающихся в разные стороны при порывах ветра, или череда верблюдов, бредущих по пустыне. Причем вот это художественно-образное обобщение (стайка птиц, череда верблюдов) возникает, сопровождаясь ассоциацией (эмоционально-абстрактным сопоставлением с другим, похожим состоянием человеческого бытия), сопоставлением – сравнением в создании и душе других сходных явлений.

*Воздух неба предрассветного
прошит обрывающейся ниткой журавлей.
(Н. Матвеева)*

Да и когда начинается внесение художественного начала в самых простейших ситуациях. Как утверждает один из крупнейших знатоков детского творчества Корней Чуковский, дети с раннего возраста ощущают ритм (одно из могучих средств выявления художественности), и исходя из движения, игры, которая всегда диктует те или иные ритмические формы, сохраняет ритмическую основу стихосложения, нередко деформируя структуру и окончания слов:

*Джойка Джойка, ты малыш
Ты гоняешь кот и мышь...
(К. Чуковский)*

Реклама, которая, как правило, «гонится» за выразительностью формы, склонна переводить ее в «художественный» регистр. Отсюда и появление арий-песен с использованием известной музыки, что, несомненно, усиливает воздействие на потребителя.

Таким образом, мы видим, что художественность выступает прежде всего как определенная мера органичного выражения образности. Образность является как бы предварительным условием, на котором строится грандиозное здание художественной культуры общества. Художественная культура является частью культуры общества вообще и очень своеобразной его частью. Она где-то пересекается с эстетической культурой общества, а где-то какими-то своими частями «вываливается» далеко за ее сферу. Структура художественной культуры достаточно объемна и многоступенчата, если определять ее основные звенья.

Но вернемся к интересующей нас проблеме художественности. Образность – это альфа и омега художественности, но уровень художественности зависит (и это особенно наглядно проявляется в искусстве, в частности, в отдельно взятых произведениях искусства) от духовной наполненности образа, от зависимости их духовно-социального содержания, органики их существования в данном произведении искусства, от качественного совершенства эстетической ценности, которая пронизывает образную структуру произведения и особенно проявляется в выразительности его формы. Это основные, магистральные пути понимания художественности, связанные с образностью. Хотя художественное всегда проявляется панорамно. Образность, как

выясняется, может сопрягаться с ассоциативностью, вырастать из ассоциативности.

Болгарский академик М. Арнаудов утверждает, что чем больше ассоциаций вызывает художественное выражение, тем более оно художественно (М. Арнаудов, 1970). Это положение легко проверить. Вот, скажем, перед нами «Троица» великого русского художника А. Рублева. Ее можно интерпретировать и в качестве наличия трех наивысших святых христианства: Бог-отец, Бог-сын, Бог-дух святой. А можно и в строгом соответствии с Библией: перед нами три ангела, посланные инспектировать небезызвестные города Содом и Гоморру. А еще можно и совершенно в светском ключе: вот перед нами три путника, уставшие во время путешествия и решившие остановиться на время подкрепиться, передохнуть. Один из них, пожилой уже человек, говорит о чем-то важном, двое других – мужчине во цвете лет и совсем еще юноша – наклонив к нему голову, согласно кивают. И общая атмосфера согласия, дружества, любви, кажется, пронизывает все пространство.

Ассоциативное мышление может привести и к потрясающему художественному результату, даже если опирается на простые, обыденные вещи.

*Когда б вы знали / Из какого сора,
Растут стихи, / Не ведая стыда...*
(А. Ахматова)

В приобретении художественного качества произведением искусства определенную роль может сыграть мера художественной условности, которой оно (это художественное произведение) обладает. Пути создания произведения искусства (как мы уже знаем из строк А. Ахматовой) могут быть различными. С древнейших (вернее – древнегреческих времен) существует философско-эстетическая доктрина мимезиса (подражания). Согласно ей, художник творит произведение искусства, подражая природе. У древних греков (особенно в пифагорейской школе, которая требовала выражения любой деятельности в числовых измерениях), в разных видах искусства были разработаны возможные модели подражания, которые считались главными правилами по созданию искусства и в оценке его в дальнейшем.

В эпоху Возрождения, которая в целом ориентировалась на древнегреческую античность, эти идеи были наполнены новым содержанием. Недаром великий Леонардо да Винчи определял художественное творчество как «виртуозное подражание природе». Однако современная теория эстетики вовсе не утверждает, что доктрина мимезиса (кстати, ее вариацией выступила в XX веке ленинская теория отражения) – единственный способ создания произведений искусства. Искусство слишком разнообразно и многолико как по своему содержанию, так и по способам своего сотворения. Вместе с тем, доктрина мимезиса ставит для современной теории эстетики важный вопрос: насколько подражание (отражение) совмещается с проблемой художественности. Концентрированно краткий ответ на проблемный вопрос теперь, по истечении XX века, вероятно, прозвучит так: совмещается, но главным образом в ареале изобразительного искусства. В изобразительности, как принципе, концентрируется достаточное количество эстетических ценностей. Их появление в искусстве во многом обусловлено наличием эстетических качеств в аналогах реальных предметов и явлений, на которые ориентируется художник; эти ценности претворяются в художественные согласно видовым и жанровым закономерностям искусства.

Существуют и определенные закономерности, проявляющие в процессе художественного восприятия произведений изобразительного искусства.

Изобразительность, как принцип, проявляется в акцентированном внимании к художественной форме в произведениях искусства. Форма, как правило, в произведениях искусства эстетически насыщена, активна. При этом влияние античности и Возрождения до сих пор сказывается на системе построения художественных образов в изобразительных искусствах; они строятся, главным образом, по классическим канонам. Оттого и мера художественной условности в типичном произведении искусства наглядна, измерима и минимальна. Выдающиеся художники XX века – П. Пикассо, С. Дали – стремились увеличить поле художественной условности за счет внесения элементов выразительности.

Художественная условность ныне осмысливается современной эстетикой как один из

стержневых «столпов» художественности. В некоторых видах и жанрах искусства художественная условность изначально выходит на первый план: скажем, в музыкальном театре, или в романах, которые у нас по традиции именуется научной фантастикой (или на Западе – «fantasy»). Скажем, когда мы следим за борьбой добра и зла, проступающей сквозь борения Одетты и Одиллии в великом балете П.И. Чайковского «Лебединое озеро» или на приключениях Гарри Поттера и его друзей в сверхпопулярном ныне в мире цикле романов, а теперь уже и кинофильмов, собирающих по всему миру миллионные аудитории, – там художественная условность изначально предполагается; отталкиваясь от нее и строится вся образная система.

Но нужно заметить, что и когда произведение строится на сугубо реалистических «рельсах», то и тогда в нем обязательно присутствует определенная мера художественной условности, потому что именно художественная условность как бы очерчивает круг действия, в котором происходят все события в данном художественном произведении (и они, эти события, суверенны, имеют свою логику и обладают определенным характером развития; как и каждый образ имеет определенную логику развития в этом искусственно сформированном художником мире).

В.И. Немирович-Данченко, один из создателей МХАТа, реформатор русского и мирового театра, утверждал, что для создания искусства двум актерам достаточно иметь занавес и коврик, на котором они могут разыгрывать театральное действо. Таким образом, художественная условность выступает как пограничная полоса, отделяющая реальный мир от мира «второй реальности» (виртуальной реальности сказали бы ныне любители Интернета), созданного художником. И ее характер, органика ее строения во многом «задает» всю систему образного взаимодействия в произведении искусства, понижая или повышая степень его художественности.

Степень художественности, в конечном итоге, зависит от степени концентрации художественной ценности в том или ином произведении искусства. Художественная ценность как бы аккумулирует в себе все сотворенное художником в его создании – органичность и достоверность образов, ассоциативность, метафоричность, духовную (и социальную) наполненность содержания, уровень эстетического идеала (и эстетического вкуса), и эстетико-художественную выразительность формы.

Проблема выразительности (или выражения) в конце XX века стала все больше привлекать внимание теоретиков эстетики. Разумеется, выразительное начало в искусстве более всего касается формы. Именно через форму оно становится объектом художественного восприятия, именно через форму первоначально проявляется содержательная и структурная сторона художественного произведения. Сложнее понять то, что выразительность, как одно из основополагающих качеств, определяющих художественность, коренится не только в формальной структуре произведения, относится не только к форме.

Великий итальянский эстетик Бенедетто Кроче осознал этот факт еще в начале XX века. В своей книге «Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика» он исходил из того, что сущностью эстетического является «экспрессия», которая обязательно выявляется в «выражении» (разумеется, по мысли итальянского эстетика, экспрессивное выражение наполняет собой искусство, по разному проявляясь в конкретных художественных произведениях). Показательно, что понятие «выражение» трактуется Б. Кроче не только в отношении формы (что бросается в глаза и мало подготовленному в эстетико-художественном плане реципиенту искусства). В последствии, в зрелый период своего творчества, Б. Кроче вырабатывает понятие «выразительности» (которое «схватывает» и соединяет воедино и содержательные компоненты и компоненты, принадлежащие форме художественного произведения), и которое практически выступает синонимом понятию «эстетическое» (поскольку в концепции Б. Кроче «эстетическое», как и в концептуальных построениях И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля, рассматривалось только в рамках искусства, то практически оно равнозначно понятию «художественное»).

Выражение или выразительность во многом определяют уровень художественности, особенно если трактовать его не как внешнюю структуру, которая может иметь отношения к форме художественного произведения, а как внутреннее качество, эстетическое в своей основе. Древние греки под словом «эйдос» понимали образ, понятие, идею, как бы сливающиеся в одно

целое и идущие изнутри, раскрывающие сущность явления.

Возвращаясь к проблеме выражения в ареале художественного, можно сослаться на мнение известного русского писателя А.И. Куприна, который отмечал, что более художественное выражение «забирает» в себя больше человеческого настроения. Это глубокое и верное положение раскрывает самую природу искусства: поскольку в его содержание в целостном виде, в синтетическом переплетении рационального и эмоционального проявляются «сверхсмыслы» человеческого бытия, поскольку оно предполагает и адекватную реакцию реципиента (читателя, зрителя, слушателя) искусства.

Здесь в высказывании известного русского писателя «схвачены» два полюса художественного, во многом определяющие его качественную наполненность: художественное творчество (производство, сотворение художественных ценностей в конкретном произведении искусства) и художественное восприятие (в идеале: адекватно соответствующее сотворенному), в процессе которого проявляются (выявляются) ценностные свойства художественного произведения.

В самом деле, возьмем одно из знаменитых стихотворений Александра Блока, написанного поэтом в августе 1905 года.

*Девушка пела в церковном хоре
О всех усталых в чужом краю,
О всех кораблях, ушедших в море,
О всех, забывших радость свою.
И всем казалось, что радость будет,
Что в тихой заводи все корабли,
Что на чужбине усталые люди
Светлую жизнь себе обрели...*

Высокая степень образной символизации, метафорики, художественной условности, внутреннего духовного драматизма, присутствующие в стихотворном шедевре, требуют аналогичного и от читателя: высокого духовного напряжения, высокого уровня литературно-художественной образованности, тонкого эмоционально-чувственного проникновения в мир человеческих отношений, созданный видением гениального поэта-символиста.

Процесс художественного восприятия лишь с последней четверти XX века привлекает пристальное внимание эстетической теории. Подкрепленное достижениями психологической науки, эстетика (в том числе неклассическая) к концу XX века, осмысливает исключительную роль художественного восприятия в общей системе художественной культуры. Если классическая постановка проблемы (начиная с XVIII в.) заключалась в том, что объективные (лучше их именовать объектными) ценностные свойства произведения искусства всегда зависели от эстетико-художественных идеалов художника, и сам процесс их освоения как бы направлялся восприятием художника-создателя, то модернистская, и особенно постмодернистская, эстетика отдает предпочтение художественному восприятию реципиента, направляемого его потребностями и интересами. Это возможно в силу того, что художественные явления обладают субъективными (субъектными) ценностными свойствами, и они вполне могут быть выявлены в процессе художественного восприятия. Тем более, что в этом процессе, с точки зрения неоксологии, добавляются и оценочные свойства. В постмодернистском эстетическом построении именно они преобладают. В силу этого, артефактом может объявляться любое художественное, полухудожественное и даже нехудожественное явление.

Трудности практического определения художественности существовали всегда. В классической эстетике всегда существовал соблазн определения единственно верного критерия определения художественности. Вероятно тенденция имеет свои истоки в учении пифагорейцев; в последствии идеи пифагорейцев были «подкорректированы» в философской концепции Аристотеля.

Основные критериальные положения древнегреческой доктрины, касающиеся художественности, исходили из общих постулатов, которые развивались в античной «философии прекрасного»: мера, пропорциональность (символичность, гармония). Аристотелевская доктрина

катарсиса, которая включает человеческое отношение в художественную коммуникацию, способствует совершенствованию человека через воздействие искусства. Знаменитый древнегреческий канон (от *kanon* – норма, правило) строился согласно постулатам его творца – скульптора Поликлета (V в до н.э.) на основе системы идеальных пропорций человеческого тела (теоретически идеи Поликлета были выражены в трактате «Канон» и практически воплощены в статуе «Дорифор»). С тех пор данная система стала нормой для античности, и с некоторыми коррекциями для художников Возрождения и классицизма.

Свои критерии художественности предлагала эстетика Просвещения, романтизм, сентиментализм, реализм. Г.В.Ф. Гегелю удалось выразить критериальные основания художественности в качестве соотношения между содержанием и формой. Причем структуру художественного содержания наполняло духовное (что совершенно безосновательно игнорировалось марксистской эстетикой), а чувственная форма, по Гегелю, не всегда соответствовала содержанию в процессе исторического развития искусства.

Подлинное искусство (таким Гегель считал искусство классическое) и отличается, прежде всего, гармоническим единством содержания и формы. Разумеется, «высшим наполнителем» художественного содержания Гегель считал «абсолютный дух»; марксистские философы, а вслед за ними и эстетики, критикуя это положение Гегеля, стремились наполнить художественное содержание «реальным», т.е. материальным субстратом, что в конечном результате приводило к социологизму.

Так, Г.В. Плеханов, один из крупнейших русских марксистов, в центр внимания ставил прежде всего «социологический эквивалент данного художественного явления», а уже потом эстетическую оценку достоинств этого художественного явления. Такой подход закономерно привел к тому, что в идеях отечественных эстетиков и социологов 1920–30-х годов (В.М. Фриче, Л. Зивельчинская, И. Иоффе) социальная природа искусства целиком и полностью отождествлялась с его классовой природой, а понятие искусства растворялось в понятии идеологии. Поскольку ориентация на базис при этом была самая прямая и однозначная, то и соотношение содержания и формы приобретало однозначный характер: содержание превалирует над формой, поскольку интересы общественной борьбы в наибольшей степени занимают художника и доминируют в его произведении.

Эти положения во многом противостоят природе эстетического (и художественного). А.А. Потебня еще в XIX в. выдвинул в отечественной эстетике проблему внешней и внутренней формы. Марксистская эстетика только в 70-х годах XX века (М. Каган, 1971; В. Салеев, 1977) приходит к идее нераздельной слитности содержания и формы. Ибо, с одной стороны, в произведении искусства все, что чувственно воспринимается, выступает в качестве формы, и кроме вещественного состава (слов, движений, красок, объемов, звуков) ощущается в ней и особый одухотворенный внутренний ритм. А с другой стороны, все оно есть содержание, ибо в каждом элементе его формы и во всех их сочетаниях наше переживание и наша мысль обнаруживает некий духовный смысл, некую особую выразительную значимость. Однако соотношение содержания и формы не может, с точки зрения современной эстетики, выступать в качестве единственного определителя художественного.

Именно с эти были связаны наиболее конструктивные поиски в советской эстетике 1960–70-х годов. Некоторые из них (Б. Лукьянов, 1965) предлагали набор критериев искусства на объективистской основе – правдивости, идейности, психологичности, познавательности, – объявляя, в то же время, что все они являются эстетическими.

Более цельной в этом плане является позиция А.В. Луначарского, который еще в 1930-х годах писал, что «эстетический критерий, примененный в едином, комплексном виде, – единственный, который может быть истинным критерием произведения искусства» (А. Луначарский, 1967).

Так до сих пор и утверждают эстетики, концепции которых построены на моноцельном понимании эстетического, а художественное в лучшем случае предстает как своеобразная модификация эстетического. Таковы доктрины современных отечественных эстетиков сколь различными бы они не казались (Ю.Б. Бореев, В.В. Бычков, И.В. Мальниев и др.).

В 80-х годах на аксиологической основе в отечественной эстетике предпринимаются усилия по научной дифференциации эстетического и художественного (С. Каган, 1981); Л. Столович, 1983, В. Салеев, 1986). Но в конечном итоге они не достигают цели именно в силу того, что не обосновывается категориальный статус основополагающего понятия – «художественное».

Показательно, что даже в одном из новейших учебников по эстетике, принадлежавшего перу О. Кривцуна и построенного на принципах рефлексии об искусстве, тоже не находится места для обоснования «художественного» как особой категории эстетики (О. Кривцун, 2003).

Меж тем, европейская эстетическая мысль к 60–70-ым годам XX века приходит к выводу, что ориентируясь на систему эстетических отношений, необычайно трудно обнаружить специфику художественного. Известный болгарский эстетик А. Натев утверждает, что объективное своеобразие эстетических отношений еще не открывает художественной специфики и даже не ставит вопроса о художественном (А. Натев, 1966). Эту позицию полностью разделяет и чехословацкий эстетик М. Юзл, который утверждает, что при помощи эстетической ценности нельзя полностью объяснить искусство, в особенности его целостное социальное воздействие (М. Juzl, 1977).

В итоговом эстетическом труде М.С. Кагана содержится дифференциация эстетического и художественного, но оно строится на субстрате деятельностного подхода, и отсюда художественное представляет особую область предметного творчества, которая отличается от других его областей специфическими содержательными и формальными качествами и порождает соответствующие качества сознания творцов этой предметности – художников, и тех людей, к восприятию которыми предметность эта обращена (М. Каган, 1997).

Однако дифференциация эстетического и художественного строится не только и не столько на предметности (результате деятельного усилия), сколько на максимально широкой основе различия эстетического и художественного отношений.

Эстетическое отношение в структуре аксиологического поля являет собой конструкцию моноцельную, по доминантной своей направленности ориентированную на построение ценностного отношения в «чистом виде», где объектом выступает сама ценность (в данном случае, эстетическая ценность, взятая в своем моноструктурном виде, а оценка, как правило, определяется характером ценности. Художественное отношение более вариативно по своей функциональной структуре. Кроме того, ценностные связи художественного отношения значительно многообразнее, так как охватывают одновременно целый круг различающихся по своей качественной основе явлений (мировоззренческих, социальных, познавательных, нравственных, психологических и, разумеется, эстетических).

Художественное отношение человека в силу этого изначально обладает многосторонностью и большим уровнем проявления личностного начала.

В неоаксиологическом ключе можно констатировать: аксиологическое поле художественного выстраивается на доминантной основе преимущественно оценочного отношения.

Художественное отношение в реальности своего существования с наибольшей силой выявляет способность человека к образному мышлению и к образному восприятию мира. Сам мир художественного предстает в сознании и восприятии человека как амбивалентный феномен: благодаря художественной условности, которая создает суверенный, особо духовно выстроенный мир, связанный, однако, с миром реального существования человека, переживанием, взаимопереходом духовно-психологических состояний, ассоциативной связью, подменой обычных выражений – образными (метафорика).

Образное, целостное восприятие мира, мощно окрашенное ценностно-оценочными связями, – это и есть основа художественного. Оно и в самом деле в состоянии охватить весь мир от фиксации состояния мира:

*Запал багровый день. Над тусклою водой
Зарницы синие трепещут беглой дрожью.
Шушит глухая степь сухим быльем и рожью,
Вся млеет травами, вся дышит душиной мглой.*

(Максимилиан Волошин)

*И состояние человека:
Образ твой, мучительный и зыбкий,
Я не мог в тумане осязать.
«Господи!» – сказал я по ошибке,
Сам того не думая сказать.
Божье имя, как большая птица,
Вылетело из моей груди.
Впереди густой туман клубится,
И пустая клетка позади.
(Осип Мандельштам)*

Каждый художник стремится создать подлинно художественные творения. каждый реципиент (воспринимающий художественное) стремится встретиться с подлинно художественными творениями, воспринять адекватно их ценности, обогатить ими свое сознание и душу.

Поэтому в первом приближении можно определить *художественность* в качестве меры органичного выражения образности произведения искусства, уровня значимости его духовно-социального содержания, степени совершенства эстетической ценности, наполняющей произведение искусства.

А *художественное* выступает как метакатегория эстетики, определяющая закономерности проявления художественного начала в мире и служащая для выражения через образную, ассоциативно-метафорическую форму глобальных ценностей человеческого существования.

САКРАЛЬНЫЕ ОБРАЗЫ В КОНТЕКСТЕ ЭВОЛЮЦИИ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЧЕСТВА

Т.В. Габрусъ

Создание сакральных художественных образов вероучения является одним из высших достижений христианского искусства. В отличие от теологического вербального содержания Ветхого Завета, последователи Нового Завета восприняли чувственно-зрительный контекст культуры античности. В христианстве создание и почитание иконы (от греческого эйкона – образ) понимается как Боговидение и онтологически связано с воплощением Всевышнего в реального человека – Иисуса Христа. Первообразом христианского искусства стал «Спас Нерукотворный», т.е. образ Божий, данный самим Богом. Определенную сложность и противоречивость в раннехристианском искусстве имело создание художественного образа ангела. Ветхозаветное предание определяет ангелов как вестников Бога, созданных им вместе с Небом, ранее, чем материальный мир. По определению, ангелы являются бестелесными существами, не имеющими материальной плоти или, согласно пророку Иову, не имеют тела, «созданного из земли». Однако, по воле Божией, при контакте с пророками и святыми они могут придавать своему «эфирному телу» божественное (или антропоморфное) обличье, поскольку человек, согласно Библии, создан «по образу и подобию Божию». При этом, как отмечалось, ангелы были созданы ранее человека и представляют, таким образом, некую трансцендентную сакральную сущность.

Метафизический художественный образ антропоморфного андрогинного ангела существует на протяжении почти двух тысячелетий. Но его интерпретация менялась в зависимости от философско-теологического и эстетического мировоззрения различных социокультурных эпох. В III–IV вв.н.э., в самых ранних катакомбных изображениях ангелы представлены в виде бескрылых юношей, одетых в римские одежды того времени. Бескрылые ангелы позднее встречаются в мозаике «Гостеприимство Авраама» собора Сан-Витале в Равенне (547 г.). Иконография ангелов с крыльями восходит, скорее всего, к античным первообразам крылатых гениев и

героев, например, крылья за плечами имели древнегреческие бог любви Амур и богиня победы Ника, а бог торговли Гермес и ахейский герой Персей – крылатые сандалии. Впервые крылатый антропоморфный ангел изображен в мозаике римской базилики Сан-Пуденциана в конце 4 в. как символ евангелиста Матвея. Начиная с 5 в. в разных видах христианского искусства ангелов повсеместно изображали крылатыми андрогинными существами с нимбом, одетыми в длинные туники-долматики и плащи-палиумы (римские варианты греческих хитона и гиматия), в легких античных сандалиях.

Ангелы предназначены для служения Богу и исполняют его с большой радостью, но по своей природе они не являются непорочными и, обладая свободной волей, могут отпасть от Бога, превратиться в злых духов. Ангелы предназначены также покровительствовать тем, кто ведет праведную жизнь, сопровождать их в иной мир, отделить добрых от злых на Страшном Суде. Чтобы выполнять свои многочисленные обязанности ангелы должны мгновенно перемещаться в пространстве, хотя они не вездесущи, как Бог. На современном языке их способ преодоления пространства можно назвать телепортацией. Но, как видим, в раннехристианской иконографии этот вопрос был решен с помощью крыльев, что соответствовало тогдашнему пониманию аэродинамики физически тел только как птичьего полета. К тому же, наличие крыльев позволяло художникам семантически разделить в библейских и евангельских сюжетах ангелов и святых праведников. В разных жанрах сакрального искусства крылья ангелов играют самые разнообразные роли: знаковую, символическую, композиционную, создают определенное эмоциональное настроение: триумфа, тревоги, радости, скорби. Это богатство духовных смыслов и оттенков чувств, создаваемое включением в изобразительный код ангелов, широко использовалось для сакрализации художественных произведений.

Иконография ангелов, как восточной, так и западной традиции, сопровождается рядом атрибутов. Среди них: так называемые слухи – свободные концы головных повязок-тороков, чтобы слышать волю Божию, лабарумы – штандарты с символом Христа или же сакральными текстами, зеркала – прозрачные сферы, посредством которых через отражение ангелы смотрят на Бога-Саваофа. Кроме того, в руках они могут иметь жезлы, посохи, свитки, венцы, факелы, трубы, цветы, мечи, луки, мерилы, короны, медальоны с изображением Христа-Эммануила, разнообразные музыкальные инструменты и т.д. Образ ангела в произведении мог быть композиционным элементом второго плана или играть центрально-сюжетную роль.

Почитание ангелов вошло в практику христианской церкви с самого ее начала, но окончательно утвердилось после 2-го Никейского или 7-го Вселенского собора (787 г.), инициированным византийской императрицей Ириной, на котором был дан отпор иконобоществу. В это время получают распространение изображения ангелов в одеждах придворных византийского двора: парчевых долматиках, украшенных жемчугом и драгоценными камнями. В так называемый комниновский период X–XII вв., когда византийская культура, вместе с принятием христианства, оказала определяющее влияние на духовный мир Древней Руси, изображения ангелов приобрели характерный аскетизм, изящно очерченные «комниновские носы».

В средневековой латинской художественной традиции ангелы обычно были одеты в белые долматики (символ непорочности), иногда дополненные вертикальными красными полосами (клавами), символизирующими страдания Христа, каймой и перевязями (тальяхами). Тяжеловесная архитектура романских соборов расцветала мозаиками и фресками, скульптурной резьбой по натуральному камню, преимущественно в виде орнаментальных мотивов и тератологических изображений. Величественные готические соборы украшались многочисленными скульптурами королей, епископов, святых, но изображения ангелов были довольно редкими. Для готики характерно преобладание вертикальных пропорций и разномасштабность изображений. Ангелы обычно представлены в меньшем масштабе, чем люди, причем это не дети, а взрослые персонажи. Одежды ангелов в искусстве Средневековья напоминали монашеские.

Сакральное искусство Нового времени сохранило почти метафизический образ антропоморфного ангела, но расширило спектр его типологических, композиционных и колористических вариантов. С усилением светского гуманистического начала и ориентацией на образцы античности в эпоху Возрождения в разных видах искусства получил распространение образ анге-

ла в виде обнаженного ребенка с крылышками, т.н. путти, символизирующего в христианстве безгрешность младенчества, но имеющий, по существу, мифологический аллегорический контекст. Особенно широко образ ангела-путти начал использоваться в эпоху барокко в пышном декоре интерьеров католических соборов, выполненном в технике стукко (искусственного мрамора). Многочисленные изображения разнообразных хоров / чинов ангельских присутствуют в скульптурной пластике и сакральной живописи различных христианских конфессий, сосуществовавших в Великом княжестве Литовском. Небесным защитником этого государства, историческим ядром которого была территория современной Республики Беларусь, считался Архангел Михаил, начальник ангельского воинства, что определило распространенность и разнообразие его иконографии. Он изображался обычно в воинских доспехах с мечом или копьем, побеждающим символическое Зло: змея, беса, падшего ангела.

После разделов Речи Посполитой и присоединения белорусских земель к Российской империи изменились политические и религиозные ориентиры, а также стилистическое направление изобразительного искусства. В эстетике классицизма изображения крылатых юношеженственных существ чаще использовались как аллегории вдохновения, триумфа, славы или скорби. Период господства атеистической идеологии почти совсем низвел развитие сакрального искусства на наших землях. Возвращение к христианским истокам на рубеже 20–21 вв. привело к возрождению интереса к образу ангела, который в контексте современного изобразительного искусства несет неисчерпаемый творческий потенциал. Образ ангела трактуется современными художниками как источник духовности, символ вселенской гармонии, языковой код христианской культурной традиции. В 1996 г. около костела св. Симеона и Елены на площади Независимости в Минске освящена монументальная скульптурная композиция «Архангел Михаил, побеждающий Зло» (скульп. И. Голубев). Еще один вариант социальной адаптации образа ангела представлен в памятнике 1000-летию Бреста, открытом в 2010 г. Колонну монумента венчает фигура ангела (скульпт. А. Павлючук) в рыцарских доспехах, с цветком лилии и Крестом в руках вместо оружия. Этот символический симбиоз подчеркивает миролюбие города, не раз пострадавшего от иностранной агрессии. На этих примерах четко вырисовывается тенденция к сакрализации значимых произведений монументального искусства нашей страны.

ЭСХАТАЛАГІЧНЫЯ АРХЕТЫПЫ БЕЛАРУСКАЙ КЛАСІЧНАЙ ПАЭЗІІ

У.М. Конан

Эсхаталогія (ад грэчаскага *eschatos* – апошні і *logos* – вучэнне, паняцце) узнікла на сумежжы міфалогіі, філасофіі, тэалогіі, рэлігіі і, між іншым, дакладных, заснаваных на матэматычных разліках касмагоніі, тэрмадынамікі. Савецкая атэістычная навука (па сутнасці язычніцкая, бо асцерагалася і пагэтаму адмаўляла ўсё, што датычылася вечнасці), «перадала» эсхаталогію рэлігіі. Паводле «Словаря иностранных слов» у савецкім выданні (1983 г.) эсхаталогія – гэта «учение о конце света, входящее составной частью во многие религии».

Агульная танальнасць савецкіх вызначэнняў эсхаталогіі павярхоўнае. Праўда, былі спробы пашырыць яе змест, уключыць у праблематыку эсхаталогіі не толькі вучэнне пра канец сусвету, але і пра асобнага чалавека, бо са смерцю канчаецца яго ўласны космас [1, с. 173]. Але гэтае дапаўненне не атрымала развіцця.

Постсавецкая «Беларуская энцыклапедыя ў 18 тамах» прызнае варыянтнасць эсхаталагічных уяўленняў. Але ізноў жа аднесла іх толькі да «рэлігійных светапоглядных сістэмаў». Абойдзена асноўная крыніца эсхаталагічнага вучэння – Біблія, асабліва хрысціянскі Новы Завет, яго завяршальная частка – Адкрыццё Яна Багаслова, або Апакаліпсіс [2]. Не закраналася і эсхаталагічная праблематыка этыкі і мастацкай творчасці. Арыгінальная манаграфія Мікалая Бярдзьева «О назначении человека: опыт парадоксальной этики» (1931 г.), дзе этычная праблематыка эсхаталогіі даследавалася ў кантэксце хрысціянскага экзістэнцыялізму, была выключана з сістэмы філасофскай адукацыі і сёння застаецца невядомай большасці даследчыкаў. А якраз

М. Бярдзьеў упершыню раскрыў парадоксы этыкі і, шырэй, нашай культуры ў святле эсхаталагічнай перспектывы. Дастаткова для пачатку толькі назваць некаторыя раздзелы яго кнігі: «Возникновение добра и зла», «О критерии добра и зла», «Бог и человек», «Этика творчества», «Трагизм и парадоксальность нравственной жизни», «Любовь и сострадание», «Этика эсхатологическая», «Смерть и бессмертие», «Ад», «Рай», «По ту сторону добра и зла» [3, с. 319–320].

Яшчэ задоўга да гэтага падсумоўвання сваёй філасофіі М. Бярдзьеў у пачатку XX ст. выступіў у абарону паэзіі А. Блока, абвінавачанага ў святатацтве. «Творчество, – запярэчыў філосаф, – нужно для уготования Царства Божьего... служит уготованию Новой земли и Нового неба... Сами творческие блуждания человека имеют значение для уготования и преображения мира» [4, с. 105].

Жыццё і смерць, дабро і зло, быццё і небыццё, паміранне і ўваскрасенне – вось праблемы эсхаталагічнай этыкі і эстэтыкі. Не толькі жыцця чалавека, людскай асобы, але і цэлых народаў, нацыяў, дзяржаваў, урэшце канчатковы лёс усяго жыцця на зямлі. Яны ж заўсёды былі ў фокусе ўвагі класічнай мастацкай культуры. А на этапе беларускага культурна-нацыянальнага адраджэння аказаліся ў фокусе цікавасці беларускай паэзіі. І найбольш – у творчасці Яна Луцэвіча (Янкі Купалы) і Канстанціна Міцкевіча (Якуба Коласа). Багатай, паводле эстэтычнага загляблення ў гэтыя праблемы, была ў 1920–1930 гг. паэзія, проза і эстэтыка літаратурна-мастацкага згуртавання «Ўзвышша». Архетыпамі літаратурнай эстэтыкі паслужылі антычныя і біблейскія вобразы і сюжэты. Яшчэ раней, у XIX ст. засвоеныя і па-мастацку пераўтвораныя ў беларускім фальклоры.

Вітаісцкім сімвалам нацыянальнага адраджэння паслужыў біблейскі архетып жывой вады. Упершыню гэты сімвал адраджэння народа і ўваскрасення чалавека, знак Боскай творчасці згадваецца ў біблейскай кнізе прарока Ераміі, які казаў ад імя Творцы Сусвету: «Мяне, крыніцу вады жывой пакінулі...» (Ер. 2:13). Паводле прарока Езэкііла крыніца жывой вады сімвалізуе новую і святую зямлю, або рай (Ез. 47:8–12). У прароцтве Захарыі жывая вада – сімвал адраджэння народа пасля доўгіх гадоў «вавілонскага палону» і разбурэння яўрэйскай дзяржавы Вавілонскай імперыяй (Зах. 1–16). Паводле Новага Запавета, архетып жывой вады – гэта сімвал Боскага адкрыцця праз Ісуса Хрыста, пра што сведчыў сам Сын Божы: «А вада, якую Я дам яму, зробіцца ў ім крыніцай вады, якая пацячэ ў жыццё вечнае» (Ян, 4:14). Паводле Новага Запавету жывая вада сімвалізуе таксама Дух Святы (Ян, 7:37–38).

У заключнай кнізе Бібліі – прароцтве апостала Яна «Апакаліпсіс» сімволіка жывой вады набыла значэнне універсальнай боскай і людскай творчасці – духоўнага перамянення Космасу і чалавека, Царства Боскага, усеагульнага ўваскрасення праведнікаў для вечнага жыцця. Грэшны сусвет згарэў у апакаліпсічных катастрофах. Яго духоўнае абнаўленне адбылося ў тысячагадовы, папярэдні да райскага быцця перыяд хрысціянскай тэнкратыі, пасля настае Царства Боскае – як у прароцтве апостала Яна: «І ўгледзеў я Новае Неба і Новую Зямлю, бо ранейшае неба і ранейшая зямля мінулі... І ўтрэ Бог кожную слязінку з вачэй іхніх, і смерці не будзе ўжо; ні плачу, ні энку, ні хваробы ўжо не будзе; бо ранейшае прайшло... Сасмягламу дам задарма з крыніцы вады жывой... І паказаў мне чыстую раку вады жыцця, светлую, як крыштал, якая выцякала ад трона Бога і Ягня... Спрагнены хай прыходзіць, і хто жадае, няхай бярэ вадку жыцця задарам». Вобраз ахвярнага Ягняці ў Новым Запавеце – гэта сімвал Ісуса Хрыста, які ахвяраваў сваё змяное жыццё дзеля выратавання людзей [5, с. 1531–1534].

З уступнай часткі гэтага даследавання вынікае, што ў аснове эсхаталагічных сюжэтаў і матываў у класічнай літаратуры, у музыцы і іншых мастацтвах палягаюць вобразы і паняцці быцця і небыцця, жыцця і смерці, неба, пекла і нашай зямлі паміж імі; дабра і зла, красы і агіды, узнёслага і нізкага, заняпаду і адраджэння, Бога і д’ябла, Хрыста і антыхрыста, святасці і граху. У розных мастацкіх варыяцыях яны самабытна выявіліся ў беларускім фальклоры, а найбольш – у жанрах чарадзейных казак, балад, у паданнях, у традыцыйных абрадах. Эсхаталагічныя сюжэты і матывы фальклору ўжо даследаваліся ў ранейшых маіх публікацыях [6, с. 67–227].

Класікі беларускай літаратуры добра ведалі фальклор. Не толькі з этнаграфічных зборнікаў, але непасрэдна ад яго стваральнікаў. Акрамя таго яны рана пазнаёміліся з літаратурнай спадчынай сваіх папярэднікаў. Ян Луцэвіч добра ведаў польскую паэзію, асабліва

«літвіна» (беларуса). Адама Міцкевіча. У пачатку XX ст. ён пазнаёміўся з паэзіяй сваіх папярэднікаў В. Дуніна-Марцінкевіча і Ф. Багушэвіча. Адам Міцкевіч пачынаў сваю паэтычную эсхаталогію ў традыцыі рамантычнай эстэтыкі. Працытую толькі адзін шэдэўр з цыклу яго вершаў «Да М.» [Марылі Верашчак] «Сон» у перакладзе на беларускую мову Язэпа Семяжона:

*Калі прымусіць час сказаць «бывай»,
А ў сэрцы не пагасне жар каханья, –
Пакінь без слоў, але не дабівай
Мяне суровым словам – расставанья.
Ты пры апошняй стрэчы ў гаі,
Пакуль зара расой напоіць руту,
Апошнім пацалункам упай
– Ўжо на ростань – кроплямі атруты.
Разлучымся – і стане мне лягчэй;
Бясільны, ўпаду к табе на ўлонне,
Цалуючы блакіт тваіх вачэй,
Загледзеўшыся ў цемру іх прадоння.
Так да сканчання свету я прасплю,
А ў Судны дзень, калі затрубяць трубы,
Ты ціха зыдзеш з неба на зямлю,
Каб разбудзіць таго, хто сэрцу любы.
– Здасца мне, што не прайшлі вякі;
Зусім нядаўна я цябе пакінуў, –
Загледзеўся ў вачэй тваіх блакіт
– Задрамаў на нейкую хвіліну [7, с. 137]*

Уваскрэсянне пад гукі трубы – гэта эстэтычнае ўяўленне паэта, мастацкая перафраза прароцтва апостала Паўла ў Першым пасланні да карынфіянаў: «Але тое скажу вам, браты, што плоць і кроў ня могуць успадкаваць Царства Богага, і тленнае ня спадкуе нятленнае. Я кажу вам тайну: ня ўсе мы памром, але ўсе пераменімся; раптам, у імгненне вока, пры апошняй трубе; бо затрубяць, і мёртвыя ўваскрэснуць нятленнымі, а мы пераменімся; бо тленнае гэтае мае апрануцца ў нятленнае, і смяротнае гэтае – апрануцца ў несмяротнасць» (1 Кар., 15:50–51).

Для паэта, мастака і кожнага чалавека, надзеленага эстэтычнай інтуіцыяй, рай – гэта не толькі месіянская надзея, але і сучаснае быццё, боская (прырода) і людская (мастацтва) творчасць. Гэта ведаюць паэты, музыканты, жывапісцы. У раздзеле «Рай: по ту сторону добра и зла» сваёй кнігі «О назначении человека: опыт парадоксальной этики» М. Бярдзьеў звярнуў увагу на гэтае сузіранне рая чалавекам, здольным да выхаду з штодзённых утылітарных клопатаў: «Но и на земле извергнутый из рая человек не только вспоминает о золотом веке, но и способен переживать минуты райского блаженства в созерцании Бога, истины и красоты, в любви, в творческом экстазе... Рай в природе сохранился в ее красоте, в солнечном свете, в мерцающих в ясную ночь звёздах, в голубом небе, в незапятнанных вершинах снеговых гор, в морях и реках, в лесу и хлебном поле, в драгоценных камнях и цветах, и в красоте и убранстве мира животных» [3, с. 304].

Красу роднага краю, сваёй беларускай Літвы – Наваградчыны Адам Міцкевіч праславіў эпічнай паэмай «Пан Тадэуш». Здалёк яго айчына ўспрымалася як боскі рай. Лірычны пралог да гэтага твору ў перакладзе В. Дуніна-Марцінкевіча – як жывапісная карціна раю. Спачатку – элегічныя ўспаміны:

*Літва! – родная зямейка! Ты, маўляў, здароўе, –
Той цябе ашануе, каму безгалоўе!
Хто жыў калісь на ніўцы тваёй, як у раю,
– Вось цяпер крывава рыніць слёзкі ў чужым краю...
А ўжо пасля гэтай элегіі – райскія вобразы роднай Навагрудчыны:
Зварні да гор лясістых, шырокіх пракосаў,
Што дыванам пры Немне свецяць з-пад нябёсаў,*

*Да ніў родных, калоссем ярка маляваных,
Дзе жоўтая свірэпка, дзе грэчка бяленька,
Дзе дзяцеліна гарыць, вось красна паненка;
А ўсё мяжой прыбіта, бачыцца ўстужкай
Там-сям, быццам к адзежцы прышпілена грушкай...*

Як паэтычная пераклічка з навагрудскім эпасам Міцкевіча гучыць лірычны пралог да паэтычнай аповесці В. Дуніна-Марцінкевіча пра яго райскі куточак – «Люцынка, альбо Шведы на Літве»:

*Божа наш! Ты шыбануў на зямлю чалавека,
– Няшчасця бярэмя і шчасця ад веку
Ты прызначыў яму, выганяючы з раю, –
Як жа ў смутак душы яго любасць да краю
Ты ўліў? І чаму ён ля роднае нівы
Адчувае і вольным сябе і шчаслівым?* [8, с. 300, 429]

У драматычнай паэме Адама Міцкевіча «Дзяды» дамінуюць не райскія, а інфернальныя, пякельныя сюжэты і матывы. Страта радзімы, свайго роднага краю паэт успрымае як выгнанне з раю ў пекла, з жыцця да смерці. Пралог да гэтага твору паэт назваў «Здань». Паэт у выгнанні адчуваў сябе паміж прывідным жыццём і смерцю. Яго душа ў абліччы здані блукае па сцежках былога раю – Навагрудчыне з надзеяй сустрэцца са страчаным каханнем.

Калі паэт перажывае сваё віртуальнае пекла раненай душой, то злосны пан, які ў зямным жыцці крыўдзіў сваіх бедных сялян, у абліччы памершага здання церпіць пякельныя мукі за свае цяжкія грахі [9, с. 19–23].

Інфернальнымі матывамі закончыў свой паэтычны зборнік Францішак Багушэвіч «Дудка беларуская». Верш, ці хутчэй апаবাদанне ў вершах «Быў у чысцы» нацэлены на выкрыццё і асуджэнне прыгоннага права ў імперскай Расіі. У «меру падпіўшы» селянін Мацей (Я – герой аўтара, пад псеўданімам Мацея Бурачка) вяртаецца ноччу дамоў і параўноўвае колькасць паноў у часы паншчыны і абвешчанага царом Аляксандрам Другім «свабоды». І прыходзіць да высновы, што «не надта свабодна ў гэтай свабодзе», бо ахвочым да нашай «спіны» паноў пабольшала. Па дарозе ноччу сустрэўся са зданню былога панскага эканомы Бізунскага. Здань просіць пакрыўджанага ім у ранейшым жыцці Мацея зачарпнуць вады, каб ёю змыць ранейшы грэх эканомы. Зусім відавочная алюзія на эпізод евангельскай прыпавесці пра багацея і беднага пакутніка. Селянін Мацей апусціўся з гэтай зданню ў чысцеч і «брызнуў крапідлам» з вадой на твар пакутніка, які ад гэтага знік, «засталася пара адна» [10, с. 68–72].

З найбольшай паўнотай эсхаталагічныя сюжэты, вобразы і матывы раскрыліся ў лірычнай паэзіі і драматургіі Івана Луцэвіча (Янкі Купалы) і ў эпічнай паэзіі Канстанціна Міцкевіча (Якуба Коласа). Тут ужо быў універсальны эсхаталагізм – хутчэй драматычны і трагічны, чым гратэскавы, камічны. Найбольш таленавіты пачынальнік хрысціянскага экзістэнцыялізму ў філасофіі Мікалай Бярдзьеў прызнаваў аб'ектыўнасць раю, нават яго субстанцыяльнасць. Але адмаўляў аб'ектыўнасць пекла як нейкай аналогіі суду і пакарання грэшнікаў. Паводле аўтэнтчнай хрысціянскай веры, ён сцвярджаў, што ўсе людзі грэшныя. Толькі адны здольныя перамагаць сваю грахоўнасць, а іншыя становяцца ахвярамі і рабамі граху.

Грэх і пякельныя мукі ёсць вынік богапакінутасці чалавека, страты ім веры і любові. Але часова страчваюць адзінства з Богам і, як вынік, – з Космасам і людзьмі не толькі злыя, але ў вялікіх пакутах добрыя людзі, нават святыя. Так было паводле Бібліі з пакутнікам Іовам (Ёвам). Нават сам Ісус Хрыстос, Сын Божы ў муках на крыжы ўсклікнуў: «Божа Мой, Божа Мой! Чаму ты пакінуў Мяне?» (Мц. 27:46). У канечным жа выніку яны перамагаюць пакуты і смерць. У выніку перамогі над смерцю Сына Боскага пекла было разбурана, а пераможца ўваскрос і пакінуў людзям надзею на ўваскрэсенне і вечнае жыццё з Богам. Паміж хрысціянскай тайнай уваскрэсення і догматам пра пакаранне грэшнікаў у пекле ёсць лагічная супярэчнасць. Бо субстанцыяльнае існаванне пекла несумяшчальнае з тайнай перамогі над пеклам і смерці самым фактам ўваскрэсення Ісуса Хрыста. Пра гэта дагадваліся пачынальнікі нашай класічнай паэзіі, аб чым сведчаць іхнія паэтычныя малітвы ў цяжкія часіны богапакінутасці і сумненняў у даб-

раце грэшнага сацыяльнага быцця. Тайна пякельных пакутаў, верагодна, уяўлялася імі як мукі сумлення тут, на зямлі і ў вечным быцці пасля смерці.

Эсхаталагічныя матывы абазначаны ўжо ў першым паэтычным зборніку Янкі Купалы «Жалейка» (1908 г.). Праграмны верш да гэтай кніжкі «Я не паэта» завяршаецца радкамі: «Эх з часам людзі ўпадаюць на сіле, // Смерць скосе, глядзі й больш крыжам стала, // Нехта спытае: хто ў гэтай магіле? // А надпіс пакажа: Янка Купала» [11, с. 1–2]. Жабрачае аблічча беларуса і яго краіны мяжуе ў паэта з хрысціянскай любоўю да роднай краіны: «Так ня міла, як магіла, // Неяк выдае // Беларусь, мая старонка // Дый люблю ж яе <...> Там любіць свій край прысягне // Лепей за жыццё» ("З песень аб сваёй старонцы).

Хрысціянская вера і надзея, райскае ўяўленне роднага краю ў ранняй паэзіі Купалы раскрываюцца ў эстэтычнай сімволіцы вясны (верша «Вясна», «З песень аб вясне»), лета ў вершах «Лета» («Лета ты, лета прыгожа-квяцістае»), а матывы інфернальных паэт раскрывае ў вершах «З асенніх напеваў» («Не гудзі так, восень, // Не крываўся, сэрца // З нядолі вялікай...»), і ў цыкле вершаў пра заняпад жыцця зімою «Зіма» («Прыйшла зіма халодная...»).

Эстэтычнае засваенне зімы адбылося ў паэта пазней, у выніку ўзвышэння літаратурнага майстэрства і лірычнай інтуіцыі вонкава негатыўных з'яў прыроды ў штодзённым побыце. Прыгажосць зімы як боскага дару і «адпачынку» працаўніцы-зямелькі паэт выявіў ў вершах «Зімой у лесе» («І лягла ж цішына // У бары за гарой, – // Каб дравінка адна // Хоць кінула сабой...»). Верш Янкі Купалы «Сьнег» раскрывае амбівалентную сімволіку зімы – райскую і пякельную:

*Залегла, як пасцель,
Лебядзная бель
На загон, на курган,
– Кажан, і груган
Занямеў не на сьмех.
Гэта сьнег, толькі сьнег...
За старухай зямлёй
Ты пасьцель, дружа мой,
Узваліў на душу,
Як бы крыж на мяжу,
– Ўжо рад не на сьмех:
Гэта сьнег, толькі сьнег... [12, с. 64–65]*

Пякельныя матывы ў лірыцы Янкі Купалы пачаліся ў трагічны 1907 год пасля падаўлення паўстання ў Расіі. Паэт напісаў свой інфернальны верш «Разлад», упершыню апублікаваны ў зборніку «Спадчына» (1922 г.). Вось апошнія дзве страфы, дзе пекла названа сваім імем:

*Няпраўда праўду акяльзала
– едзе людскасцьці на сьпіне,
А чалавек – ком гною, сала –
Быдлём, сьляпнём жыве і гіне.
Адзін чорт весел, зубы скаліць,
Загаціў пекла да варотаў;
Рад шэльма: польку з ведзьмай валіць...
Такі разлад – яго работа!*

Верш «Разлад» – гэта пра пекла ў сацыяльным быцці. А ў Першую сусветную вайну паэт напісаў пра перажыванне пекла ў яго суб'ектыўным аспекце, у душы. Гэта – санет «Таварыш мой». Вось пачатак гэтага твору:

*Ідзе за мной у сьлед касьцісты, бледны труп, –
Як цень – за мной, куды я ні ступлю;
Ці я устану, ці ў пасьцелі сплю –
Са мной заўсёды ён, гэты жывы слуп.
Вакруг мяне пабудаваў жалезны зруб,
Ператварыў у турму бязмежную зямлю,*

*Садраў чуццё – ці я цярплю ці не цярплю,
Здушыў вужача грудзі ў сто сталёвых труб... [13]*

Канцэптуальна-мастацкае падсумаванне эсхаталагічных матываў ранняй творчасці паэта здейснена ў паэмах «Адвечная песня» і «Сон на кургане». Ужо тут Купала быў прадвеснікам філасофіі экзістэнцыялізму, выявіў драму канечнасці і негарантаванасці жыцця чалавека ў спрадвечным быцці, у ілюзорнасці свабоды ў Левіафана дзяржавы і жорсткай дэтэрмінацыі прыроды. Усё жывое існуе над безданню, куды падае, калі абрываецца нітка яго лёсу. Эпілог гэта эпічнай містэрыі паэта эсхаталагічны. З царства смерці ўстае цень беларускага мужыка, каб даведацца, ці лепш живеца яго нашчадкам. І чуе адказ ад добрых духаў: «*Не зломлены к шчасцю вароты, // Слязы не ўбыло – прыбыло. Апошнія словы беларускага мужыка: Раскройся на нова магіла, // Страшней цябе людзі і свет*». Паэма «Адвечная песня» – твор пра сацыяльнае, зямное пекла, страшнейшае за пякельныя мукі пасля смерці.

Паэма Янкі Купалы «Курган» – твор пра зямны лёс чароўнага музыкі – беларускага Арфея. Мастацкі сімвал – увасабленне таленту народа. Такім гусяром і прарокам быў сам аўтар гэтага твору. За духоўнае паўстанне супраць дыктатуры князя гусяра жывога кінулі ў магілу і насыпалі на ёй высокі курган. А народ стварыў паданне: раз у год з кургана выходзіць гусяр «як снег белы» – прыкмета адухоўленых святых людзей у боскім царстве. Ён "нешта пая" пад чароўную музыку: «*Кажуць, каб хто калі зразумеў голас той, // Не зазнаў бы ніколі ўжо гора...*» Не зазнаць ніколі гора – гэта значыць жыць у раю. Або на духоўна абноўленай зямлі, у дасканалым царстве, якім канчаюцца сюжэты большасці нашых чарадзейных казкаў.

Паэтычная эсхаталогія Купалы самабытна выявілася ў паэме «На куццю», мабыць, напісанай пад ураджаннем комплекснага паводле жанру твора А. Міцкевіча «Дзяды». Твор аб трагічнай гісторыі Беларусі. Твор аб неабходнасці вярнуць народу найвышэйшыя каштоўнасці – родную мову, мастацкую культуру («песню»), дзяржаву. Урэшце трагічныя аспекты твораў на эсхаталагічную тэматыку Янка Купала сінтэзаваў у драме «Раскіданае гняздо». Сама назва драмы эсхаталагічная, бо роднае гняздо – вобраз і сімвал зямнога раю. Тут шмат трансфамавых у кантэксце беларускага фальклору алюзіяў на эсхаталагічны твор італьянскага паэта, Дантэ «Боская камедыя», творчасць якога беларускі паэт-пясняр ведаў паводле польскіх і рускіх перакладаў.

На ўзлёце сваёй паэтычнай творчасці Купала раскрыў экзістэнцыяльную праўду пра тое, што добрыя людзі здольныя праз любоў да быцця як боскага дару, праз каханне і эстэтычную інтуіцыю атрымаць дар – убачыць рай у гэтым зямным жыцці. Пра гэты дар – рамантычны верш «Абдымі...» («Абдымі ты мяне, маладая...») і паэма «Яна і Я».

У раздзеле «Яблыні цвітуць» – гэтай рамантычнай паэмы сялянскі сад упадабняецца да раю:

*Раям на зямлі выглядываў нам сад,
Я ў ім – Адам, яна ў ім – Ева;
У раі гэтым вецер быў нам Бог і свят,
Вяцьвам і шлюб давала дрэва... [12, с. 118–120]*

Сюжэт паэмы напамінае нам пра такі ж сад-рай у біблейскай кнізе «Быццё». Толькі ў гуманістычнай, фальклорнай і эстэтычнай інтэрпратацыі біблейскай аповесці.

Абмежаваная прастора артыкула не дазваляе раскрыць усе аспекты паэтычных твораў Янкі Купалы эсхаталагічнай арыентацыі. Спашлюся на мае ранейшыя публікацыі на гэтую тэму [14] [15] [16] [17] [18] [19] [20] [21].

Класік нашай лірыка-эпічнай паэзіі Канстанцін Міцкевіч (Якуб Колас) на першым этапе творчасці (зборнік вершаў «Песьні-жалыбы», 1910 г.) у адпаведнасці з пяснярскім, музычным ладам сваёй лірыкі кантрасна сумясціў мінорныя і мажорныя напевы. Жалыбы на лёс беларускай вёскі, яе жабрачае аблічча (матыў евангельскай прыпавесці пра Лазара беднага) пераходзяць у райскія матывы – захапленне красою роднай зямелькі. Гэтыя кантрасныя акцэнтуюцца адпаведнымі парамі года – квітненнем жыцця вясной і летам, яе упадкам восенню і зімою. Яны сведчаць пра вясковую, сялянскую душу нашай паэзіі, яе нараджэнне ў асяроддзі сялян – твораў фальклору, лірычных і эпічных народных песняў.

Уступ да паэтычнай кніжкі «Песьні-жалыбы» мінорны. Ён пачынаецца і канчаецца жалыбамі. Спачатку «*Не пытайце, не прасіце // Сьветлых песень у мяне // Бо як песьню засьпяваю, // Жаль ўсю душу скалыхне*». Такі ж лад і ў фінале: «*Нешчасліва наша доля: // Нам нічога не дала. // Не шукайце кветак ў полі, // Як вясна к нам не прыйшла*».

У мінорнай лірыцы паэт уяўляе свій родны край у вобразе Лазара беднага: «*Край бедны, край наш родны! // Гразь, балота ды пясок... // <...> Сумны ты, як наша доля, // Як ты наша цемната!*»

Але шмат у зборніку «Песьні-жалобы» – гэта песні аб красе роднага краю, прызнанне ў сыноўнай любові да яго: «*Люблю я прыволле // шырокіх палёў, // Зялёнае мора // Ржаных каласоў...*» («Усход сонца»). Рана паэт адкрыў красу ночы – ранейшага сімвалу затухання жыцця: «*Ночка мая ты, // Ціхі сон вясны! // Колькі зор на небе! // Як блішчаць яны! <...> // Апісаць абраз твой, // Хараство, спакой, // Толькі ў цябе ўнікнеш // Чуткаю душой*» [22, с. 14].

Райскія вобразы роднай краіны ў паэзіі Якуба Коласа даследаваліся ў ранейшай публікацыі [23]. Паэтычныя гімны красе «роднай краіне» ён узнёс на высокі эстэтычны ўзровень у паэтычным эпасе «Новая зямля». З узнёслага гімну «роднаму куту» пачынаецца пралог да гэтага твору. «Новая зямля» Канстанціна Міцкевіча (Якуба Коласа) яднае эстэтычную праблематыку паэтычнага эпасу Адама Міцкевіча «Пан Тадэвуш» і яго ж паэтычнай драмы «Дзяды». Эсхаталагізм «Новай зямлі» Коласа абазначаны назвай твору. Біблія завяршаецца Апакаліпсісам – драматычным прароцтвам пра канец грэшнага свету. Але таксама ўзнёслым апавяданнем пра Новае неба і Новую зямлю. Пра духоўнае перамяненне жыцця: «*І ўгледзеў я Новае неба і Новую зямлю, бо ранейшае неба і ранейшая зямля ўжо мінулі*» (Адкрыццё 21:1).

Пралог і асноўная частка «Новай зямлі» Якуба Коласа – ўзнёсла апавядаюць пра красу роднага края і паэзію традыцыйнага ладу жыцця сялянскай Беларусі і беларускай традыцыйнай культуры. А ў апошніх раздзелах твору і эпілогу – трагізм зямнога жыцця. На фоне эпічнай паэтызацыі красы роднага краю кантрасна выдзяляюцца сюжэты *тры смерці*. Аб трагічным абрыве жыцця на яго высокім узлёце. Кожнае жывое тварэнне, таксама носбіт духоўнага пачатку жыцця – чалавек часта памірае не толькі «насыціўшыся жыццём», як старазаветныя патрыярхі, а знянацку, падсечаныя выпадкам, цяжкай працай, хваробай.

Раздзелы эпічнай паэмы «Новая зямля» «Воўк», «Смерць ляснічага», і эпілог – «Смерць Міхала» падсвечаныя эсхаталагічным закатам, вечаровым святлом. Сьвядомасць пакутніка раздвойваецца, узнікаюць прывіды двайнікоў. Паміраючы, Міхал перажывае апакаліптычныя відмы, запісаныя ў Апакаліпсісе Яна Багаслова: «*І раптам нейкая заслона // Чыёсьці страшнаю рукою // Сінь неба лучачы з зямлёю, // Усё пасуваецца бліжэй! // У грудзях дыханне забівае, // А ноч-заслона націскае, // І светлы круг, прамень пустыні, // Вось-вось у багне-цьме загіне...*» І апошнія радкі паэта. Запытанне, калі настане на зямлі гармонія жыцця:

Прасторны шлях! Калі ж, калі

Ты закрусуеш на зямлі

І злучыш нашы ўсе дарогі? [24, с. 310–311]

Паэтычная эсхаталогія Максіма Багдановіча пераважна лірычная. У эстэтычнай інтуіцыі паэта рэальны свет, прырода і чалавек адухоўліваецца, яднаюць зямное і нябеснае, людское і боскае. Прырода і ўвасабленні беларускай міфалогіі Лясун, Змяіны Цар, Вадзянік, русалкі пераходзяць з інфернальнага, хтанічнага стану ў свет прыгожага, узнёслага, паэтычнага, чароўнага. Хтанічнае ўвасабленне таямніцаў пушчы Лясун памірае пад спеў сваёй малітвы «Разгарысь, вячэрняя зара», уваскрасае, хрысціцца і пераўвасабляецца ў чароўнага музыку лесу. Увасабленне хтонасу, падзямелля Змяіны цар вядзе свой змяіны народ у вырай, – зямное ўвасабленне Раю, дарыць людзям сваю залатую карону – сімвал дасканалага царства. Гэтае царства таксама эсхаталагічнага паходжання.

Паэзія М. Багдановіча свёрджае духоўнае перамяненне чалавека ў грэшным, зямным быцці:

Падымі ў гару сваё вока

– Ты будзеш ізноў, як дзіця,

– Адыйдуць-адплынуць далёка

*Усе трывогі зямнога жыцця.
Ціха тучу блакіт закальша,
У душы адрасьце пару крыл, –
Узляціць яна ў сінюю вышу
– Ў струях яе змые свой пыл.
Там ня трэба ні шчасьця, ні ласкі,
Там няма ні нуды, ні клопот,
Ты – царэвіч цудоўнае казкі,
Гэта хмара – дыван-самалёт! [25, с. 31].*

На другім годзе Першай сусветнай вайны М. Багдановіч звярнуўся да сучаснікаў з напамінам пра трагедыйнасць зямнога жыцця і яго духоўнае пераўтварэнне:

*Я хацеў бы спаткацца з Вамі на вуліцы
У ціхую сінюю ноч:
– сказаць:
«Бачыце гэтыя буйныя зоркі,
Ясныя зоркі Геркулеса?
Да іх ляціць наша сонца,
– нясецца за сонцам зямля.
Хто мы такія?
Толькі пададарожныя – папутнікі сярод нябёс.
Нашто ж на зямлі
Сваркі і звадкі, боль і гарач,
Калі ўсе мы разам ляцім
Да зор?» [26, с. 278].*

Эстэтычнае і філасофскае адкрыццё беларускай класічнай паэзіі – спалучэнне эсхаталагічнага лёсу макракосмасу з лёсам мікракосмасу – чалавека і кожнага жывога тварэння на зямлі. А таксама з космасам сацыяльным – грамадствам і дзяржавай. У Максіма Багдановіча – прарочы верш з цыклу «*Я хлеба ў багатых прасіў і маліў, – // Яны ж мне каменні давалі...*» У Янкі Купалы музычны верш «Дзьве таполі»:

*Там, за вёскай, у полі дзьве стаялі таполі,
Як адна, дзьве таполі стаялі,
– Стагналі ў полі сухавейна таполі,
Як адна, дзьве таполі стагналі
Аб Усходзе ў полі ўсё шумелі таполі,
Як адна, дзьве таполі шумелі,
– Аб Захадзе ў полі лісьцямі пелі таполі,
Як адна, дзьве таполі ўсё пелі,
Што пануюць у полі над дубамі таполі,
Як адна, дзьве таполі пануюць...
Што начуюць у полі самаўладна таполі,
Як адна, дзьве таполі начуюць...
Неба помсту ў полі тут пачулі таполі,
Як адна, дзьве таполі пачулі,
– Навекі ў полі дзьве заснулі таполі,
Як адна, дзьве таполі заснулі.*

Аўтар раздзелу «Янка Купала» ў першым томе «Гісторыі беларускай літаратуры XX стагоддзя» Іван Навуменка звярнуў увагу, што паэзія Купалы «як бы вырастае з музыкі», а яго верш «Дзьве таполі» проста немагчыма пераказаць славамі [22, с. 199].

Сапраўды, гэты верш – як дасканалая музычная фуга. Аднак жа і тут паэт дакладна выявіў беларускую ідэю нацыянальнага адраджэння. Нават аказаўся прарокам у кантэксте сацыяльнай эсхаталогіі – непазбежнай гібелі ганарлівых імперыяў ды імперскіх амбіцыяў. Верш «Дзьве таполі» мае апрача дасканалай музычнасці яшчэ скрыты, філасофскі сэнс. Там, дзе

гэтыя дзье таполі самаўладна «шумяць» і «спяваюць» аб Усходзе і Захадзе і «пануюць у полі над дубамі». У нашаніўскай традыцыі і творчасці Купалы пад Усходам з прапісной літары абазначаліся ўладарства Расійскай імперыі, а пад Захадам – каланіяльныя прэтэзіі Польшчы на Беларусь і Украіну. А пакалечаны людзьмі і апаляны пажарамі вайны дуб сімвалізаваў Беларусь. Прыпомнім развітальны верш Цёткі: *«На магіле ўзыду дубам, // Пачну шаптаць братнім губам аб іх долі, аб свабодзе, // Стану песняй у народзе...»* Або эпілог паэмы Купалы «Журган»: *«Пацяклі, паплылі за гадамі гады // На гусяравым наспе жвіровым // Палыны ўзышлі, вырас дуб малады, // Зашумеў непанятлівым словам...»* Прароцтва пра дасканалае жыццё.

Акрамя таго, скрытая эсхаталагічная семантыка сацыяльна-палітычнага сэнсу пацвярджаяцца летапісам творчасці паэта. Верш «Дзье таполі» ён напісаў 17 ліпеня 1911 г. на хутары Акопы і апублікаваў у зборніку «Шляхам жыцця» (1913 г.). У тых жа Акопах і таго ж 17 ліпеня 1911 г. паэт напісаў іранічны верш «Як спытаюць нас...» і апублікаваў у тым жа зборніку:

*Прыйдуць людзі з Усходу,
Прыйдуць з Захаду людзі
– Спытаюць нас:
«Скуль, якога вы роду?
Дзе зямля ваша будзе,
Дзе айчына ваша?
Мы ля плоту, пад плотам,
Паглядзім, пашукаем,
Які даць тут адказ,
– Адкажам: «Э, што там...
Мусіць бабскім звычайем
Збегла ў прочкі на час...»*

Аналіз эсхаталагічных архетыпаў у беларускай класічнай паэзіі сведчыць пра заглыбленнасць нашай нацыянальнай літаратуры ў агульнаеўрапейскую мастацкую культуру, хрысціянскую цывілізацыю. У эстэтычным аспекце яна была заглыблена ў філасофскую праблематыку першай паловы ХХ ст., папярэднічала філасофскім адкрыццям гэтага часу, найперш філасофіі жыцця і хрысціянскага экзістэнцыялізму.

Літаратура

1. Аверинцев, С. Эсхатология // Философская энциклопедия. В 5 т. – М., 1970.
2. Беларуская энцыклапедыя ў 18 тамах. Т. 18, кн. 1. – Мінск, 2004. С. 173.
3. Бердяев, Н. О назначении человека: опыт парадоксальной этики. – Париж, 1931.
4. Бердяев, Н. В защиту Блока // Литературная учеба. – 1990. – Кн. 6.
5. Біблія: Кніга сьвятога пісаньня Старога і Новага завету. Кананічныя. У беларускім перакладзе. – USA, 2002.
6. Конан, Ул. Ля вытокаў самапазнання: Станаўленне духоўных каштоўнасцяў у святле фальклору. – Мінск, 1989.
7. Міцкевіч, А. Зямля навагрудская, краю мой родны... – Мінск, 1968.
8. Дунін-Марцінкевіч, В. Творы. Уклад., прадм. І камент. Я. Янушкевіча. – Мінск, 1984.
9. Міцкевіч, А. Дзяды: Паэма / Пераклад з польскага К. Цвіркі. – Мінск, 2001. С. 19–23.
10. Maciej Buczak. Dudka Białaruskaja. – Krakow, 1891.
11. Купала, Янка. Жалейка. – Пецярбург, 1908.
12. Спадчына: выбар паэзіі Янкі Купалы. – New-Jork –Munchen, 1955.
13. «Наша Ніва». – 1915. – № 4 (31 студз.).
14. Конан, У. Дантэ і Купала: матывы Раю і пекла / Наша вера. 2001, № 2. С. 68–74; яго ж: Біблейскія і хрысціянскія матывы ў беларускай літаратурнай традыцыі / Наша вера. 1999, № 4. С. 14–22.
15. Конан, У. Прарок нацыянальнага адраджэння: Творчасць Янкі Купалы ў кантэксце хрысціянскай культуры // Полымя. – 2002. – № 7–8. – С. 215–236.
16. Конан, У. Райскія матывы ў паэзіі Адама Міцкевіча і Янкі Купалы // Янка Купала і Адам Міцкевіч. 3 купалаўскіх мясцін. Зборнік. – Мінск, 2000. – С. 31–39.
17. Конан, У. Беларуская літаратура ў кантэксце хрысціянскіх ідэалаў // Полымя. – 2000. – № 2. – С. 231–252.

18. Конан, У. Страчаны і знойдзены Рай: матывы паэзіі Янкі Купалы // Наша вера. – 2007. – № 2. – С. 36–39.
19. Конан, У. Жанр малітвы ў паэзіі Янкі Купалы // Наша вера. – 2004. – № 2. – С. 40–43.
20. Конан, У. Прарок у вобразе музыкі: Арфічныя матывы ў творчасці Янкі Купалы // Роднае Слова. – 2005. – № 7. – С. 24–27.
21. Конан, У. Матывы раю і пекла ў паэзіі і драматургіі Янкі Купалы // Мастацкі свет Янкі Купалы: класічна-анталагічнае і непаўторна-індыўідуальнае. – Мінск, 2009. – С. 79–86.
22. Колас, Якуб. Песні-жалбы. – Вільня, 1910.
23. Конан, У. Эстэтыка роднай зямлі ў паэзіі Якуба Коласа // Роднае Слова. – 2009. – № 4. С. 3–7.
24. Колас, Я. Новая зямля: Паэма / Уклад. У. Гілепа. – Мінск, 2002.
25. Багдановіч, М. Вянок: Кніжка выбраных вершаў. – Вільня, 1913.
26. Багдановіч, М. Поўны збор твораў. У 3 т. Т. 1. – Мінск, 1992.
27. Гісторыя беларускай літаратуры XX стагоддзя. У 4 т. – Мінск, 2001. – Т. 1.

ЛИТОВСКАЯ ЭСТЕТИКА В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА: ВОПРОС ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ЦЕННОСТИ ИСКУССТВА

П. Вельятага

В статье будут рассмотрены трактовки темы эстетической ценности искусства в литовской эстетике первых десятилетий XX века. Автор статьи сосредоточит внимание на полемике представителей *старого* и *нового* дискурсов, в которой нормативная неосхоластическая эстетика столкнулась с критикой со стороны приверженцев идей незаинтересованности эстетической установки и относительной автономии искусства.

Актуальность признания первенства критерия эстетической ценности над мировоззренческим критерием была обусловлена либерализацией социальной и культурной жизни в начале XX века. В 1904 году отменен запрет литовской печати, активизировалась художественная жизнь, произошла политическая дифференциация национального движения, и культурная деятельность могла стать менее зависимой от политических соображений. Но рецензенты католической и либеральной печати одобряли написанное авторами своего идеологического лагеря, упрекая противников в распространении вредных для общества мыслей. О литературных недостатках (изобразительное искусство появилось на сцене литовской художественной жизни немного позднее) речь шла лишь в случае очевидной малограмотности. О профессиональном уровне и его росте заботилось несколько человек, а литературная критика в целом придерживалась утилитаризма – руководствовалась критерием мировоззренческим, почти целиком игнорируя эстетический.

Утилитаризм не мог устраивать новаторов, провозгласивших необходимость профессионального роста литературы и искусства и стремление включить его в контекст европейского раннего модернизма. Под влиянием неоромантизма «Молодой Польши» формировались программные вехи национальной культуры, и подвергалась критике устаревшая трактовка искусства. Новаторы требовали «изгнать из искусства историю, этнографию и догмы морали», посмеивались над позитивистской точкой зрения, что литература не имеет более важных задач, нежели разоблачение пороков общества, и подчеркивали творческую суть искусства [1].

Традиционалисты с полемической остротой упрекали новаторов в распространении декадентизма, однако на самом деле отстаиваемая ими субъективизация оставалась в рамках неоромантического «таинства души». К примеру высказано такое соображение по поводу эстетической ценности произведения искусства: «хорошо нарисованный цветок обладает большей ценностью, чем плохая картина Мадонны. Но хорошо нарисованная Мадонна превосходит хорошее изображение цветка» [3]. О преувеличении автономии искусства говорить не приходится – соблазн «искусства для искусства» не мог иметь место в молодой национальной культуре.

Более концептуальную разработку тематика эстетической ценности (или эстетической сущности) искусства получила в третьем десятилетии XX века. Решать вопрос о том, что опре-

деляет ценность произведения искусства вынуждала ситуация искусства. В отличие от довоенного времени, когда программные декларации опережали модернизацию самого искусства, в третьем десятилетии символизм и неоромантизм заняли ведущее положение. Выставки литовских художников довоенных лет внедрили в изобразительное искусство стилистику импрессионизма, «живописного» реализма, art nouveau.

«Но как только наши поэты сделали несколько шагов ощупью с намерением освободиться из рабства педагогизма и утилитаризма, как послышались: вы отдалились от жизни, идеалы общества и нации вам безразличны...» – охарактеризовал разрыв между искусством и публикой видная фигура литовской эстетики Винцас Миколайтис-Путинас [5, с. 148]. Поэт-символист, историк и критик литературы В. Миколайтис-Путинас в католическом университете Брайбурга в 1923 г. защитил диссертацию «Эстетика Владимира Соловьева», которая является первой диссертацией по эстетике литовских ученых в XX веке. Оппонентом В. Миколайтиса-Путинаса в полемике о сущности искусства – главном тексте дискурса литовской эстетической мысли третьего десятилетия – стал Адомас Якштас.

Адомас Якштас был идеологом католического крыла национального движения, в круг его научных интересов вошли логика, математика, философия культуры, эстетика и критика искусства и литературы. В первые десятилетия XX века, будучи редактором католического журнала «Draugija», имевшего влияние в разных кругах интеллигенции, А. Якштас пользовался авторитетом знатока эстетики.

В философии А. Якштас – представитель креационистской антропологии, полагающей, что «человек своим творчеством продолжает начатую Богом работу» [4, с. 336]. Он – «малый творец», следующий примеру творчества Бога, а в сотворенной им природе господствует закономерность – «все там измерено, сосчитано, взвешено». Искусство – творческая деятельность художника, сотворенное им должно обладать гармоничностью, пропорциональностью, ясностью – быть «понятным разуму и приятным зрению». Неосхоластическое определение прекрасного Якштас истолковал, подчеркивая рационалистическую сторону. В критике, направленной против «нового» искусства, т.е. модернизма (даже в умеренных его проявлениях) чаще всего звучало обвинение в том, что, отвергнув божественные нормы красоты, модернисты создают «непонятное, темное, хаотичное» псевдоискусство [2, с. 31, 132].

Экстраполировав нормы божественного творчества – закономерность, ясность и т.п. – из уровня эстетики на уровень методов критики, он старался удерживать литовское искусство в рамках классической парадигмы. Классическая поэтика, дидактическая проза, академическая идеализация природы в искусстве были, по убеждению А. Якштаса, воплощением методов художественного творчества, соответствующих принципам творчества Бога. «Истинный путь к красоте – синтез разбросанных в природе элементов красоты. Есть, например, десять красивых ребят-шек, каждый прекрасен по-своему. Но у одного очень красивые губы, у другого – глаза, у третьего – волосы... Желая нарисовать идеально красивую голову, художник должен взять для своей картины губы первого ребенка, глаза второго, волосы третьего, это и будет синтез красоты... Наши художники этим методом почему-то не пользуются» [2, с. 143]. Какие именно черты лица красивые, у Якштаса не возникало сомнений – это установлено каноном академизма. Воззрения А. Якштаса, его художественная и литературная критика, хвалившая второстепенных авторов за верность «объективной красоте», т.е. миметическому принципу изображения и ругавшая «декадентов» и «субъективистов», стала очевидным анахронизмом.

В предисловии к статье «Определение искусства» В. Миколайтис-Путинас пояснял, что он взялся написать эту статью потому, что нормативная теория все еще «выдвигает требования, непримиримые с сущностью искусства». Красота в искусстве, – объясняет, критикуя нормативную теорию красоты и художественного творчества В. Миколайтис-Путинас, – является исторически меняющейся «формой, способом проявления сущности искусства». Место отживших «форм искусства» (направлений, течений) занимают новые, и из этого следует, что сущность (специфика) искусства не может быть определена исходя из каких либо свойств формы. И подражающие действительности произведения, и «непонятная абракадабра» символистов (так А. Якштас охарактеризовал произведения М.К. Чюрлениса, творчество которого резко крити-

ковал) являются произведениями искусства. Они принадлежат к одной сфере – сфере произведений искусства, потому что выражают «состояние души художника... синтез эмоций и их причины, выраженной эстетически и вызывающее соответствующее чувство» [5, с. 156]. Общей чертой всех произведений искусства В. Миколайтис-Путинас считал цель эстетического воздействия: артефакты, созданные с этой интенцией – произведения искусства.

Эстетическое восприятие – «конTEMPLЯТИВНОЕ чувство, не имеющее ничего общего с повседневными делами»; искусство «создается не для того, чтобы приносить в жизни пользу, оно подвластно эстетическому переживанию и склонности человека оторваться от своих повседневных дел и радоваться свободной красоте сотворенного мира»; мир произведения искусства – «лишь наполовину реален, и в случае слишком тесной связи с реальностью погибает его волшебство» – так он объясняет читателям принцип незаинтересованности эстетического восприятия и условия, благоприятные для эстетической дистанции [5, с. 156, 159].

Итак, с точки зрения В. Миколайтиса-Путинаса, основой для определения сущности искусства (общим и достаточным признаком всех произведений искусства) является эстетическое воздействие. Он попытался раскрыть содержание этого феномена при помощи понятия «творчество»: эстетическое возникает как результат творчества. В предложенном В. Миколайтисом-Путинасом определении «искусство – человеческое творчество», прилагательное «человеческое» поясняет, что речь идет не о творческой деятельности Бога, а творить – значит создать кое-что «новое, ранее не существовавшее» [5, с. 158]. В. Миколайтису-Путинасу пришлось утверждать, что в науках (не только естествознании, но и в математике, философии) нет творчества, что они лишь «передельывают имеющийся материал», при помощи индукции или дедукции обрабатывают исходные данные. Оппонент В. Миколайтиса-Путинаса А. Якштас подверг критике это слабое место его концепции, напоминая, что такие авторитеты, как Платон, Rene Decartes, Gottfried Leibnitz, считали математику наивысшим проявлением творческих способностей человека. По А. Якштасу, различие искусства и других сфер творческой деятельности следует выявить, определяя искусство как «созидание красоты», потому что красота – специфический признак искусства [2, с. 51]. Защищая свою точку зрения о сущности (специфике) искусства, В. Миколайтис-Путинас подчеркнул, что определение искусства без понятия о красоте имеет методологическое преимущество перед нормативной эстетикой, так как «не отрицает любого направления искусства, любого мироощущения, не навязывает и не осуждает никаких творческих средств» [5, с. 162].

В ответ А. Якштас указал, что логика определения искусства вынуждает считать искусством то, что создал психически больной человек или неграмотный пастушонок, т.е. что из определения сущности искусства более или менее отчетливо исходят критерии оценки. В. Миколайтису-Путинасу было трудно в рамках своих теоретических предпосылок аргументировать, что к сфере художественных произведений следует отнести не любой артефакт, созданный с целью эстетической коммуникации. Искусством следует считать творческие усилия, «удостоенные всеобщего согласия» – добавил он существенную поправку, т.е. интерсубъективный и исторический критерии эстетической ценности результата творческих усилий. Такой критерий был неприемлем для защитника «вечных» норм и объективной красоты А. Якштаса, установившего прямолинейную связь между вопросами «что такое искусство» и «как измерять ценность произведения искусства».

Определив искусство как «созидание красоты» (согласно А. Якштасу), выявляем его специфику, а постулат единства истины, добра и красоты, «вдохновение, которое Бог посылает художнику, если тот чувствует себя «орудием в руках Божьих, как кисть – орудие в его руках», есть условие достижения высокой художественной ценности [2, с. 145]. Постулат неосхоластической эстетики, гласящий, что несоответствие «истине» или «добру» влечет за собой нарушение «красоты» (или: нарушая красоту, отвергаем и моральное добро) был истолкован А. Якштасом в духе радикального морализма (например, осуждение выставки студентов художественного училища, на которой были экспонированы рисунки обнаженного тела).

Теория, провозглашающая непосредственную зависимость эстетической ценности произведения искусства от нравственной – как утверждал В. Миколайтис-Путинас, критикуя «ме-

тафизический аргумент моралистов», которым руководствовался А. Якштас – не в силах объяснить факт, что в европейской истории искусства есть много произведений, «стоящих на вершинах творчества», но сомнительных с точки зрения нравственности. По словам В. Миколайтиса-Путинаса, искусству «необходимо все человеческое, т.е. не противоречащее природе человека, а противоречит ей лишь бессмыслица, абсурд и то, что называется отклонениями. Все другие блуждания и сомнения ума и сердца между правдой и ложью, добром и злом не противоречат природе человека и, проявляясь в творчестве, не разрушают его эстетической ценности» [5, с. 161].

Защита автономии искусства была встречена А. Якштасом язвительной репликой: если художнику позволено изображать все, что естественно, что не противоречит человеческой природе, В. Миколайтис-Путинас должен не препятствовать изображению того, что происходит в супружеском ложе [2, с. 58]. В. Миколайтис-Путинасу удалось дать отпор, доказывая оппоненту, что выбранный им пример свидетельствует об обратном: нормальное чувство стыда не позволяет людям выставлять на показ то, что интимно, следовательно, темы порнографического характера не приемлемы, а границы приемлемого зависят от традиций, обычаев каждого времени и общества [5, с. 173].

Обобщая рассмотренный нами вопрос эстетической ценности искусства, можно сказать, что эстетическая мысль преодолевала утилитаризм и утверждала принцип автономии искусства и верховенства эстетической ценности. Poleмика между представителем нормативной теории А. Якштасом и новатором литовской эстетики В. Миколайтисом-Путинасом дала теоретически более развернутую трактовку тематики. Вкладом В. Миколайтиса-Путинаса в литовскую эстетику является постановка вопроса сущности (специфики) искусства не в плане предмета или способа изображения, а в плане функционирования искусства. Стратегия определения искусства без понятия красоты позволила противопоставить нормативной теории художественного творчества дескриптивную, охватывающую парадигмы и традиционного искусства, и модернизма, завоевавшего себе место в литовском искусстве.

Литература

1. Homunculus [Sruoga B.]. Sūkuriuose // Lietuvos žinios. – 1915. – Nr. 61.
2. Jakštas A. Raštai. T. 3. – Vilnius, 1997.
3. Kymantaitė, S [Čiurlionienė S.] Dailės prasmė gyvenime // Viltis. – 1913. – Nr. 48.
4. Maceina, A. Jakšto filosofija // Jakštas A. Raštai. T. 3. – P. 335–358.
5. Mykolaitis-Putinas, V. Raštai. Estetika. – Vilnius, 1989.

РОЛЯ ЕЎФРАСІННІ ПОЛАЦКАЙ У СУЧАСНАЙ ДУХОЎНАЙ КУЛЬТУРЫ (НА МАТЭРЫЯЛЕ ТВОРАЎ БЕЛАРУСКАЙ ЛІТАРАТУРЫ)

І.Ф. Лобан

У кожнай нацыянальнай культуры ёсць аснова, на якой гэтая культура фарміруецца. Пачынаючы з XII ст., на ўсходнеславянскіх землях такой культураўтваральнай базай выступала хрысціянства. Яго выразнікамі былі светапогляд, мараль, лад жыцця. У тыя часы рэлігійны ўплыў прасочваўся ў мастацтве, традыцыях, палітычным жыцці і дзяржаўнасці.

Узаемасувязь культуры і рэлігіі асабліва выявілася ў XII ст. на тэрыторыі полацкіх земляў. Менавіта канкрэтна-гістарычная эпоха абумовіла дзейнасць такой уплывовай у рэлігійным, духоўным, гістарычным, нацыянальным плане асобы як Еўфрасіння Полацкая.

Для беларускай літаратуры XX ст. стаў актуальным зварот да аналізу духоўнага свету асобы і шукання новай духоўнасці. Магчыма, таму Еўфрасіння Полацкая сёння – сімвалічны вобраз беларускай нацыянальнай духоўнай культуры. Думаецца, з гэтага вынікае і папулярнасць вобраза святой у мастацтве ўвогуле. У вобразе Еўфрасінні Полацкай выявіўся сакральна-рэлігійны тып духоўнасці, блізкі да рускай рэлігійнай філасофіі, у якой значная ўвага надаецца ўнутранаму свету чалавека, прызнаецца прымат духоўнасці, а разам з тым адзначаецца

своеасаблівая касмічнасць людскога існавання [1, с. 795]. У большасці твораў беларускай літаратуры, дзе цэнтральным персанажам выступае святая Еўфрасіння (прыпавесць «Разбойнік» В. Ластоўскага, аповесць «Прадыслава» В. Іпатавай, раман «Спакуса» Т. Бондар, раман-жыццё «Пакліканья» В. Коўтун), праз чалавечы вобраз хрысціянкі пададзены дзве ўзаемазвязаныя сферы быцця – лагічная і звышлагічная, якія гарманічна суіснуюць і знаходзяцца ў раўнавазе. Незвычайны розум – у логіцы, панаванне спагады і любові да чалавека – у звышлогіцы. Адсюль хрысціянская мудрасць, якая кампенсаторна выявілася ў святасці жыццёвага шляху беларускай асветніцы. Хрысціянскі аскетызм і хрысціянская актыўнасць – гэтыя супрацьлеглыя пачаткі – сумясціліся: атрымаўся шлях да дасканаласці.

Вобраз Еўфрасінні Полацкай збліжае паняцце «духоўнасць» з паняццем «адукаванасць». Духоўная асоба – асоба, якая разважае, спрабуе спасцігнуць ісціну. І гэта натуральна, бо хрысціянскі светапогляд заўсёды з'яўляецца адбіткам духоўнай культуры чалавека, якая ёсць сінтэзам праўды, добра і прыгажосці. Хрысціянства ёсць рэлігія чалавечай асобы, рэлігія персаналістычная і антрапалагічная [3, с. 302]. Вобраз Еўфрасінні Полацкай у мастацкай літаратуры змяшчае ў сабе персаналістычныя рысы канкрэтнага гістарычнага персанажа. Вось ужо на працягу стагоддзяў полацкая асветніца і беларуская святая прызнаецца асобай вышэйшай духоўнай каштоўнасці. Як вядома, згодна з распаўсюджаным у XX ст. персаналізмам асоба ёсць найважнейшай анталагічнай катэгорыяй, асабліва гэта натуральна для нацыянальнай культуры і філасофіі. Праз мастацкую вымалёўку вобраза Еўфрасінні часта назіраецца інтэрыярызацыя, адзін з параметраў персаналізму, гэта значыць унутраная самарэфлексія, аналіз асобай уласнага свету. З пункту погляду хрысціянства, трансцэндэнтнасць быцця можна спазнаць толькі цераз акт веры. А спазнаць можна толькі ў той веры, у якой любім [4, с. 8]. Вера ж у духоўным жыцці супадае з малітоўным жыццём – намаганнем пастаяннага набліжэння да Бога. Таму ў большасці твораў з цэнтральным вобразам Еўфрасінні Полацкай малітва выступае трапным выразнікам хрысціянскай асобы, якая жыве па законах Боскага іншасвету, спасцігаючы вышыню любові Найвышэйшага.

Культура, у цэнтры якой знаходзіцца жаночы вобраз, мае здольнасць фемінізавацца. Хоць у сярэднявеччы «жаночаму» часта прыпісвалася анталагічная другаснасць. Такія філосафы, як Русо, Кант, Дзідро, выкрылі гэты міф, прызнаўшы за жанчынай духоўнае і чалавечае, але працягвалі лічаць яе аб'ектам гісторыі. Адэкватным выразнікам сусветнай гісторыі жанчына стала нашмат пазней, аднак калі браць канкрэтна беларускія тэрыторыі, анталагічнасць «жаночага» выявілася яшчэ ў XII ст. – час, да якога мы адносім жыццё і дзейнасць Еўфрасінні Полацкай. Імкнучыся падпарадкоўвацца Богу, Еўфрасіння Полацкая, таго не жадаючы, стала творцай беларускай нацыянальнай гісторыі і культуры. Большасць твораў, прысвечаных Еўфрасінні, напісана жанчынамі; да сённяшняга часу назіраецца дынаміка гендэрнага ўплыву на беларускую гістарычную літаратуру. Нездарма ў раманах-жыццях «Пакліканья» пісьменніца В. Коўтун, ставячы за мэту расказаць гісторыю станаўлення хрысціянства на беларускіх землях, спалучыла ў вобразе асветніцы моц рэлігійнай веры, неадольнае жаданне змагання з «паганымі аспідамі» і надзею пакінуць славу зямных спраў у летапісе XII ст.

Такім чынам, выявіўся аўтарскі ідэал канкрэтнай моцнай па духу гістарычнай асобы жаночага полу. У гэтым блізкасць вобраза Еўфрасінні ў «Пакліканых» з вобразам, які нам падае «Жыццё»: «Жанчыны, якія жылі раней і, узяўшы мужчынскую моц, пайшлі следам за сваім Жаніхом, і целы свае аддалі на пакуты, і склалі галовы пад меч, а іншыя хоць і не схілілі шыі свае пад жалеза, але духоўным мячом адсеклі ад сябе плоцкія асалоды, аддаўшы цела сваё на пост і на дбанне, і каленныя пакланенні, і зямельныя ляжанні, тыя памятныя на зямлі, іх імёны напісаныя на нябёсах, і яны там з анёламі Бога ўслаўляюць» [2, с. 44]. Пісьменніца, малюючы вобраз жанчыны-хрысціянкі, сцвердзіла не толькі яе Боскую «абранасць», але і гістарычную. З доляй фемінізму В. Коўтун у раманах падкрэслівае, што гісторыя часам слабейшы пол чалавецтва насуперак усялякім доказам робіць настолькі моцным, што дазваляе жанчынам пакінуць яркі след на старонках мінулага.

Персаналістычная спроба канкрэтызаваць хрысціянскі ідэал праз мастацкае асэнсаванне

вобраза Еўфрасінні Полацкай у беларускай літаратуры стала сведчаннем духоўных пераўтварэнняў, пошуку новай духоўнасці, асноўнымі выразнікамі якой нязменна выступаюць праўда, дабро, прыгажосць і хрысціянская любоў.

Літаратура

1. Гісторыя філасофіі: Вучэбны дап. Для студ. ВНУ / Пад рэд. Праф. Ч.С. Кірвеля. – Гродна, 1997.
2. Кніга жыццй і хаджэнняў / пер. са старажытнарус., старабеларус. і польск.; Уклад., прадм. і каментарыі А. Мельнікава. – Мінск, 1994.
3. Франк, С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992.
4. Франк, С.Л. Сочинения. – М., 1990.

ПРАСТОР У МАСТАЦКАЙ КАРЦІНЕ СВЕТУ ЯКУБА КОЛАСА, МІКАЛАЯ ГОГАЛЯ, ТАРАСА ШАЎЧЭНКІ

Ж.С. Шаладонава

Прастора – гэта асноўная праява і фундаментальная характарыстыка рэчаіснасці, структураўтваральны элемент культуры, які ўвасабляе яе сутнасць, дае разгорнуты малюнак гістарычнай эпохі, выразнае ўяўленне пра аблічча народа, яго стыль жыцця, перадае нюансы і асаблівасці яго мыслення, светапогляду і светаўспрымання, рэтранслное грамадска-сацыяльныя нормы і адносіны. Паняцце прасторы шматзначнае, цесна звязана як з геаграфічна-матэрыяльнымі, так і з філасофска-культурнымі каардынатамі. На думку Ю.М. Лотмана, «семіётыка прасторы мае выключна важнае, калі не дамінуючае, значэнне ў стварэнні карціны свету той ці іншай культуры. Прырода гэтай з’явы звязана са спецыфікай самой прасторы. Непазбежным фундаментам асваення жыцця культурай з’яўляецца стварэнне вобраза свету, прасторавай мадэлі ўніверсума» [5, с. 205].

У мастацкай карціне свету Я. Коласа, М. Гоголя і Т. Шаўчэнкі разгорнутыя мастацка-вобразныя апісанні топасаў нацыянальнай прасторы (хаты, дарогі, стэпу / поля, водных рэалій і інш.) пазначаны інфармацыйна-функцыянальнай і семантыка-сэнсавай насычанасцю, што не толькі ўзбагачае сюжэтную лінію твораў, адпавядае ўнутрана-псіхалагічнаму стану апавядальніка і героя, выступаючы ў якасці фона, але і ўвасабляе асноўныя тэндэнцыі нацыянальна-гістарычнага існавання, сфарміраваныя на працягу стагоддзяў ментальна-псіхалагічныя стэрэатыпы паводзін. Выразным выяўленчым каларытам і анталагічнай змястоўнасцю пазначана спецыфіка выяўлення мастакамі прастору – адной з уласцівасцей і характарыстык прасторы, якая пазначана працягласцю і аб’ёмам. У тлумачальным слоўніку беларускай мовы прастор тлумачыцца як «1. Свабоднае, вялікае месца, абшар. 2. Свабода, раздолле» [6, с. 562]. Семантыцы слова ўласціва сэнсавая амбівалентнасць, якая спалучае знешнія, матэрыялізаваныя і ўнутраныя, пачуццёва-эмацыянальныя характарыстыкі складаных нейрафізіялагічных механізмаў успрымання чалавекам навакольнага свету.

Для творчай манеры Якуба Коласа ўласцівы асаблівы маштаб бачання сацыяльна-прыродных хранатопаў рэчаіснасці, калі дамінантным выступае імкненне да шырокага і панарамнага прасторавага малюнка, у якім падрабязна выпісаны дэталі. Падрабязнасці жыццёва-побытавых рэалій надаюць коласаўскім пейзажам цэласнасць, аформленасць і адначасова набываюць на такім неаглядна-шырокім фоне веліч, значнасць і патэнцыяльную бязмежнасць, ствараючы візуальны і пачуццёва-эмацыянальны эффект: Я люблю твой прастор, / Гмах шырокі балот, / Дзе бубняць бугаі, / Дзе красуе чарот / І дзе травы, як мора, ляглі. / Калі лес там, дык лес: / Можна тыдзень дыбаць; / А прастор, дык прастор – / І канца не відаць, / Не ахопіш, не змерыш зямлі. [3, т. 1, с. 354]. У адкрытай погляду далечыні нішто не абмяжоўвае глыбокадумнасць позірку, не парушае багацця, паўнаты ўражання, у якім дамінуюць узрушанае захапленне, адчуванне далучанасці да бясконцасці сусвету.

Паэтыка коласаўскіх апісанняў прастору адрозніваецца пачуццёвасцю, сканцэнтраванасцю шчырага і натхнёнага лірычнага пачуцця, эмацыянальнай насычанасцю і асаблівай прываб-

насцю, адпаведным натхнёнаму душэўнаму стану апавядальніка. Гэта дазваляе атаясамліваць сузіранне наваколля не з фізічнымі вандроўкамі і перамяшчэннямі ў часе і прасторы, а з духоўным узрушэннем, засяроджаным роздумам-асэнсаваннем, даверлівым прыняццем прасторы: «Я люблю гэтыя прасторы, люблю неаглядныя ружова-сінія далі іх, поўныя жыцця, малюнка-васці, разнастайнасці тонаў зямлі і неба, дзе так многа разгону для тваіх вачэй, дзе маўклівая далечыня, атуліўшыся танюсенькаю наміткаю сінечы, думае нейкую адвечную сваю думку і так моцна парывае душу зазірнуць за заслону гэтай мудрасці, каб пазнаць яе таямніцы...» [3, т. 9, с. 189]. Імкненні герояў выйсці на сваім жыццёвым шляху на шырокія прасторы сімвалізуюць настойлівыя пошукі імі ўнутранай і знешняй цэласнасці, гармоніі, своеасаблівы душэўны прырыў да новых даляглядаў, этапных момантаў. Гэту традыцыю можна тыпалагічна суаднесці з класічным гогалеўскім майстэрствам апісання шырокага і бясконцага прастору.

Сузіранне прастору ў творах М. Гоголя, як правіла, суправаджае прыўзняты і радасны настрой, выкліканы адчуваннямі бязмежнай волі, неўтаймоўнага, імклівага руху і новых, вялікіх магчымасцей і здольнасцей адкрыцця свету і самарэалізацыі ў ім чалавека, якія патэнцыяльна ўтрымлівае ў сабе бясконцасць і неабдымнасць прастораў. Адкрытая прастора дае магчымасць свабоднага выбару і такога ж свабоднага руху да мэты, творчага самавыяўлення ў працэсе яе дасягнення. Эстэтычная з'ява прастору ў гогалеўскіх апісаннях натхняе, вабіць, абяцае, бо па сваёй семантычнай ёмістасці яна ўяўляе эквівалент, прасторавы аналаг волі: «Равнодушно не мог выстояць на балконе никакой гость и посетитель. У него захватывало в груди и он мог только произнести: "Господи, как здесь просторно!" Пространства открывались без конца. За лугами, усеянными рощами и водяными мельницами, зеленели и синели густые леса, как моря или туман, далеко разливавшийся. За лесами, сквозь мгlistый воздух, желтели пески. За песками лежали гребнем на отдалённом небосклоне меловые горы, блиставшие ослепительной белизной даже и в ненастное время, как бы освещало их вечное солнце <...> Всё это обличено было в тишину невозмущаемую, которую не пробуждали даже чуть долетавшие до слуха отголоски воздушных певцов, наполнявших воздух. Словом, не мог равнодушно выстоять на балконе никакой гость и посетитель, и после какого нибудь двухчасового созерцания издавал он то же самое восклицание, как и в первую минуту: "Силы небес, как здесь просторно!"» [2, с. 382].

У класічных творах рускай мастацкай літаратуры звяртае на сябе ўвагу частотнасць апісанняў прастораў Расіі, што, прынамсі, адпавядае геаграфічнаму факту. Гэты факт выступае вызначальнай умовай фарміравання асаблівага ракурса асэнсавання наваколля, быцця ў надзвычай шырокіх прасторавых каардынатах. Шырыня ахопу наваколля заахвочвае (правакуе) адпаведныя душэўныя парыванні да асабістай свабоды дзеянняў, учынкаў, мыслення, да адмаўлення любых межаў і стэрэатыпаў. Магутная энергетыка волі спалучае яе з рашучасцю і мабілізаванасцю, імкненнем да руху, актыўнай дзейнасці. Характарызуючы нацыянальны характар рускага чалавека, М. Бярдзьеў далучае неабмежаваныя прасторы Расіі да ўплывовых унутрана-духоўных фактараў яго жыцця: «Гэтыя бязмежныя рускія прасторы знаходзяцца і ўнутры рускай душы і маюць над ёй велізарную ўладу» [1, с. 61]. Д. Ліхачоў падкрэслівае: «Шырокая прастора заўсёды валодала сэрцамі рускіх... Здаўна руская культура лічыла волю і прастор найвялікшымі этычнымі і эстэтычнымі дабротамі для чалавека. А зараз зірніце на карціну свету: руская раўніна самая вялікая ў свеце. Ці раўніна прадвызначыла рускі характар ці ўсходнеславянскія плямёны спыніліся на раўніне таму, што яна прыйшлася ім да густу?» [4, с. 475].

Калі ўлічыць асаблівасці прыроднага хранатопу ўкраінцаў, ён таксама адрозніваецца бязмежжам прасторавых топасаў: стэпу, мора і г.д. Успрыняцце і канцэптуалізацыя такой шырокай прасторы мелі сваё ўздзеянне на псіхалагічнае аблічча гэтых усходнеславянскіх народаў, спецыфіку і лад мыслення, светапоглядныя прыярытэты, фарміруючы асаблівы ракурс і філасофію поглядаў на свет. У выніку прастор заняў адно з цэнтральных месцаў у сістэме каштоўнасцей, звязаных з нацыянальнай карцінай свету, такімі паняццямі як воля, свабода. Шырыня і бязмежнасць выступаюць дамінуючымі прасторавымі характарыстыкамі Украіны ў паэзіі Тараса Шаўчэнкі, пры гэтым аўтар не заглыбляецца ў падрабязныя і дэталёвыя апісанні жыццёвай канкрэтыкі, разнастайнасць рытму, форм і зместу рэчаіснасці. Неабмежаваны прастор

паэтычных палотнаў Кабзара нічым не затрымлівае вока, інфармацыйна ён памежна прасты, чысты і адкрыты, што ў сваю чаргу абумоўлівае яго дасканаласць і абсалютнасць.

Тарас Шаўчэнка карыстаецца мінімальным устойлівым эмблематычным радам топасаў, такіх як Дняпро, стэпы, сяло, мора, і знакавай іх характарыстыкай – «шырокія». Такая абагульненасць буйных мазкоў паэтычнага пэндзала не збядняе малюнкi. Неабцяжараная грувацкімі дэталямi, пазначаная часавай, тэматычнай усеахопнасцю, прасторавая шырыня надае ілюстрацыям народна-нацыянальнага жыцця падтэкставую змястоўнасць, асаблівую дынаміку («*Ніби море заступають / Широкий села*») і манументальнасць: «*Там широко, там весело / Од краю до краю... / Як та воля, що минулась, / Дніпр широкий – море, / Степ і степ, ревуть пороги, / І моголи – гори. / Там родилась, гарцювала / Козацькая воля*» [7, с. 51]. Эстэтычны феномен выяўленага ў паэзіі Т. Шаўчэнкі адкрытага, шырокага прастору, дзе без перашкод "гуляе" погляд, стварае мастацкі эффект трыумфу неабмежаванай казацкай вольніцы. Свабодная часавая, прасторавая і анталагічная разгорнутасць («*Аж до моря запорожці / Степ широкий вкрили*») з'яўляюцца важнейшымі крытэрыямi аўтарскай прэзентацыі гісторыі, велічы і славы Украіны. Менавіта ў такой мастацкай інтэрпрэтацыі шырокага і вольнага прастору сфакусаваны важнейшыя адметнасці нацыянальнага спосабу быцця, яго прыгажосць, традыцыі і звычаі. Прастор у «Кабзары» раўназначны нацыянальнаму светаадчуванню, менталітэту.

Такім чынам, валодаючы ўласцівасцямi духоўнай і матэрыяльнай субстанцыі, элементы прасторы ў многім дэтэрмінуюць нацыянальна-этнічнае аблічча народа, яго светапоглядныя і жыццёвыя ўстаноўкі, маральна-этычныя прырытэты. Адкрытасць, невычэрпнасць, рухомая зменлівасць прастору ў творах Я. Коласа, М. Гоголя і Т. Шаўчэнкі дакладна перадаюць кампактную аформленасць і маляўнічую разнастайнасць нацыянальных ландшафтаў, аднак перш за ўсё асацыіруюцца з анталагічнымі характарыстыкамі, адпавядаючы энергетычна-псіхалагічнаму ўздыву і духоўным, свабодалюбівым памкненням чалавека, шырыні погляду на свет, руху, рэальнаму і патэнцыяльнаму па яго спасціжэнні і адкрыцці. Увогуле, ключавыя прасторавыя топасы мастацкага свету сутнасна паглыбляюць канцэптуальныя мадэлі твораў, іх праблемна-аналітычны кантэкст, раскрываюць маштабнасць і ўнікальнасць аўтарскага бачання сацыяльна-прыродных і духоўных рэалій Беларусі і Украіны.

Літаратура

1. Бердяев, Н. Судьба России. Самосознание. – Ростов-на-Дону, 1997.
2. Гоголь, Н.В. Мёртвые души. – М., 1981.
3. Колас, Я. Збор твораў у чатырнаццаці тамах. – Мінск, 1972–1978.
4. Лихачев, Д.С. Избранное: Великое наследие. Заметки о русском – СПб., 1998.
5. Лотман, Ю.М. Внутри мыслящих миров. Человек-текст-семиосфера-история. – М., 1996.
6. Глумачальны слоўнік беларускай літаратурнай мовы / пад рэд. М.Р. Судніка, М.Н. Крыўко. – Мінск, 1996.
7. Шевченко, Т.Г. Кобзар. – Київ, 1998.

АНТАЛАГІЧНЫ КАНФЛІКТ «Я – БЫЦЦЁ» Ў ПАЭЗІІ ЯНКІ КУПАЛЫ

С.У. Калядка

У філасофіі жыцця, экзістэнцыяльнай філасофіі, творчасць успрымаецца як сінонім жыцця. У філасофскіх працах экзістэнцыялістаў убачым надрыўна-няўцешныя інтанацыі, адчуем фаталістычны пафас, якія ўзыходзяць да пафасу лёсу, «любові да року» (Ніцшэ). Аднак пры ўсім гэтым будзем памятаць, што экзістэнцыялізм – гэта гуманізм (Сартр), ён вяртае чалавека да сябе існага і нагадвае пра яго адказнасць за свет і сябе ў свеце. Філасофія, і мастацтва ствараюць асаблівы від практыкі – крытыку культуры, духоўнага жыцця асобы, чалавечых каштоўнасцей і мэт, каб сілай розуму наблізіць чалавецтва да ісцін існавання ва ўсіх сферах жыцця.

Анталагічны спектр экзістэнцыялізму (быццё носіць асобны характар, яно «заўсёды маё») вельмі ярка раскрыўся ў творах паэтаў і пісьменнікаў першай паловы ХХ ст., і асабліва ў

творчасці Янкі Купалы. Важна, што апалагеты экзістэнцыялізму ўспрымалі быццё асобы ў сувязі з іншымі суб'ектамі (са-быццё Хайдэгера, «Я – Іншы» у Сартра) і прадметамі рэчыўнага свету, які абмяжоўваецца Нішто. Сфармуляваная экзістэнцыялізмам *анталогія* заснавана на канфлікце быцця і нішто, чалавека і рэчаў, мяне і Іншага і г.д. Калі гаварыць пра экзістэнцыялізм у дачыненні да беларускай літаратуры (а пастулаты экзістэнцыялізму часта распаўсюджваліся праз мастацкія творы), то тут варта адзначыць, што ўжо на пачатку ХХ ст., да перыяду канчатковага афармлення экзістэнцыялізму як філасофскай плыні, у Янкі Купалы і Максіма Багдановіча матывы трагічнасці і безвыходнасці жыцця вызначалі танальнасць вялікага шэрагу твораў. Парадыгмы экзістэнцыялізму не толькі раскрывалі асаблівасці светапогляду дадзеных аўтараў, але і характарызавалі спецыфіку станаўлення беларускай літаратуры на пачатку ХХ стагоддзя.

Менавіта сацыяльныя зломы эпохі актуалізавалі быццёвыя пытанні. Прычым трагедыі часу пераносіліся і на асобу, і на нацыю ў цэлым. І паэты вельмі чуйна рэагавалі на трагедыі жыцця. Пра Янку Купалу І. Навуменка выказаўся наступным чынам: «Па характары таленту Купала – паэт маштабнага мыслення, струны яго душы найбольш чула адгукаліся на ўсё вялікае, значнае, яркае і выключнае ў жыцці. Вядома, такі талент ва ўсю моц можа праявіцца толькі ў тым выпадку, калі ў самім жыцці ёсць спрыяльныя ўмовы для гэтага. Эпоха першай рэвалюцыі на Беларусі была іменна такім часам: рух сацыяльны, аграрны супаў з нацыянальна-вызваленчым» [1, с. 127]. А Купала быў сынам сваёй эпохі і не мог не адлюстравіць поўны разлад паміж марай і жыццём на пачатку ХХ ст. У большасці вершаў першых зборнікаў гіпертрафаваны боль за радзіму ўзведзены ў абсалют, у адчуванне поўнай дысгарманічнасці існага.

Як і ў цыкле вершаў М. Багдановіча, прысвечаных вагітнай, паўстае праз смерць цяжарнай жанчыны смерць будучыні беларускага народа, які губляе, як дзіця маці, свае карані праз «мацярынскую» гісторыю, мову, лёс. Беларусь, як навароджаны, ажыве для жыцця, але гэта ўжо будзе новая Беларусь, без мінулага і памяці пра несвабоду. Так і ў творах Купалы гібелі нацыі не можа процістаяць кволая адзінка.

Звернемся да верша Янкі Купалы «Маё цярпенне». У дадзеным вершы вылучаюцца тры ўмоўныя тыпы прасторы: прастора цярпення героя-паэта, прастора цярпення народа, і прастора цярпення народа, якая пералілася ў цярпенне героя і стала «так вяліка / як міліёнаў разам усіх цярпенне». Дадзеныя прасторы пераходзяць адна ў другую, утвараючы дынаміку, не прымацаваную да часу. Аднак за гэтымі прасторамі – своеасаблівая «эстэтыка» прыгнёту, якая набывае ў многіх творах адзіную архетыповую зададзенасць у разбурэнні жыццяў, спустошванні душ, забойстве надзеі. Разбуральная моц «цярпення», адлюстраваная ў руху прастораў душы героя, праз канкрэтызацыю ў дадзеным тэксце вырастае да сімвала слабасці духу чалавека, які не можа быць тварцом свайго лёсу і, адпаведна, лёсу свайго народа, і гэтым губіць сваё «Я». Цярпенне выпраменьвае бяду, крышыць і забівае асобу як адзіна магчымы спосаб быцця, і таму прызнанне героя – «І веру я, што я нішто ў быцці...» успрымаецца не як самабічаванне, а як рэальна ўсвядомленая пасіўная роля ў змене сацыяльныхсэнсаў існавання.

На думку Коліна Уілсана, «чалавека і чалавецтва можа выратаваць толькі чыста духоўная, унутраная рэвалюцыя. Таму выхад з парадоксаў сучасных грамадскіх адносін патрэбна шукаць адзіна ў неспазнаных глыбінях чалавечай душы» (цыт. па: [2]). Тыя ж працэсы адбываюцца ў душы героя Купалы – ён ускладае на сябе адказнасць за тое, што адбываецца ў свеце, і карае ў першую чаргу сябе за немагчымасць узняцца над абмежаваннямі сацыяльна-грамадскага строю. Яго рэфлексіі зводзяцца да пераносу з «Мы» на «Я» распачы мільёнаў. Яго сэрца, падобна сэрцу Данка ў Горкага, утрымлівае ў сабе надзеі гэтых мільёнаў на лепшую будучыню. Экзістэнцыйная свядомасць Купалы не магла не скіроўваць аўтара на звышзадачы ва ўласным быцці, таму «Калі з грудзей і вылятаў пракляцця стогн, / То кляў я сам сябе і мук сваіх змяю» («На суд»).

Купала пастуліруе адказнасць асобы за трагедыі соцыуму. Выкарыстоўваючы сцвярджэнні філосафаў Зіммеля і Дыльтэя, можна сказаць, што для яго жыццё – гэта плынь перажыванняў, але культурна-азначаных. Творца не можа быць за межамі культуры, аднак калі існаванне чалавека – гэта драма свабоды («Было ж жыццё мне – узаконены прыгон» («На суд»)), то ўсім

сваім жыццём ён пачынае фарміраваць сваё бачанне сэнсу быцця ў несвабодзе. «Праступак, судзі, мой: я сэрца, сэрца меў!» – гаворыць герой Купалы, а за гэтымі словамі жаданне быць чалавекам у людскім свеце.

Асаблівасцю творчага самараскрыцця Купалы з’яўляецца жаданне ўбачыць свет адзіным, неразарваным, несупярэчлівым, і гэтае жаданне пульсуе ў кожным роздуме паэта. Унутраная адрознасць, дыскрэтнасць, шматвобразнасць свету супрацьпастаўляецца рэальнасці сэнсавай, напоўненай прагрэсіўным рухам і мэтазгоднымі пераменамі. Аднак падобная рэальнасць на пачатку XX ст. магла існаваць толькі ў рэальнасці свядомасці. Своеасаблівым прата-тыпам вольнай краіны паўстае «вялікі свет» у вершы Янкі Купалы «На вялікім свеце...». Дадзены верш – яркавы прыклад міфалагізаванага падыходу да гісторыі, у якой заўсёды існаваў і існуе ідэальны вобраз грамадства. Анталагічная сутнасць экзістэнцыялізму ўзводзіцца менавіта на існаванні аб’ектыўнага быцця ў сабе, што ў дадзеным творы ілюструецца ў ідэі «вялікага свету» з панаваннем вялікіх багаслоўскіх ідэй ва ўзаемаадносінах людзей. Сапраўдны свет далёкі да ідэальнага, «і толькі чалавечая існасць уносіць у гэту інэртнасць творчы, пазітыўны пачатак-дзеянне: хаос пачынае сапраўды набываць упарадкаванасць толькі праз чалавечае "Я", якое пераўтварае яго і ставіць у залежнасць ад сябе, надаючы яму значымасць» [3, с. 325]. «Вялікі свет» для Купалы – ідэальная структура светабудовы, і з кожным новым творам ён мадэлюе гэты «свет» у розных яго варыяцыях, каб наблізіць ідэал да сябе, абжыць у рэфлексіях гэту ўтапічную краіну святла і радасці. Для яго канфлікт «Я – быццё» звязаны з пабудовай несвабоднага самабыцця ў несвабодным грамадстве.

Атаясамліванне «Я – бацькаўшчына» ў спосабах быцця становіцца не проста лозунгам, а і сутнасцю самаідэнтыфікацыі асобы ў цэлым: «І калі здэкваецца нада мною хтосьці – / Над Бацькаўшчынай здэкваецца ён маёй, / Калі ж над ёй – мяне тым крыўдзіць найцяжэй» («Бацькаўшчына»). Анталагічная глыбіня гэтага жыццёвага крэда грунтуецца на філасофскім рацыяналізме з яго верай у моц розуму і разумнага ў свеце. Аднак падобная абсалютызацыя адносін «Я – свет» не жадае знацца з крытычным падыходам да жыцця і прагматызмам людскіх дачыненняў. І як трапна заўважыў І. Навуменка, «матывы інэртнасці, грамадскай пасіўнасці роднага народа, яго абьякавасці да павеваў прагрэсу, разладу паміж паэтам, рэвалюцыйным правадыром, які ўсім асабістым ахвяруе дзеля шчасця народа, і народам, які не хоча гэтай ахвяры прыняць, нават падчас не заўважае яе, – матывы гэтыя досыць адчувальныя ў паэзіі Купалы, яны перарастаюць у трагічную сваім гучаннем тэму марнасці намаганняў асобы, няхай сабе выдатнай, выключнай, перайначыць свет, перарабіць жыццё на справядлівых, гуманых пачатках. Рамантычна-трагічныя матывы разладу паміж асобай і масай, рэвалюцыйным правадыром і народам і ў лірыцы, і ў драматызаваных творах перарастаюць у адкрыта трагічную тэму непрымання жыцця» [1, с. 132].

Да такога трапнага вызначэння Навуменкам трагедыі Купалы можна дадаць наступнае: тып экзістэнцыявання самога паэта і яго лірычнага героя грунтуецца на прымаце ідэі над жыццём. Купала апярэдзіў свой час у вызначэнні траекторый руху грамадскага строю: як і экзістэнцыялісты, ён верыў, што дух асобы, вызвалены ад догмаў прыгнэту, зможа падняць чалавека над будзённасцю і далучыць яго да быцця. Аднак яго паэтычныя тэорыі заставаліся толькі рамантычнымі міфамі, насычанымі няздзейсненымі ілюзіямі. Ідэі рацыяналізму, узбуйнення сілай эмоцыі, пакладзены ў аснову філасофіі Янкі Купалы. І менавіта ідэалістычная прырода яго веры ў народ дазваляе нам гаварыць пра тое, што яго універсальныя тэорыі ёсць вынік працы свядомасці, накладзены на гістарычна абумоўлены вынік сацыяльнай практыкі людзей, – хаця яны і не маглі змяніць рэчаіснасці. У ацэнцы яго паэтычнай канцэпцыі «Я – народ» можна смела карыстацца сцверджаннем наміналізму, што агульныя паняцці ёсць тварэнне розуму, бо існуюць толькі адзінкавыя рэчы. Сапраўды, заклікі Купалы не знайшлі свайго адрасата ці суб’екта, які мог бы іх рэалізаваць у тым часе, аднак яны павялі за сабой наступныя пакаленні.

Такім чынам, чалавечая драма, пазбаўленая пазітыўных гістарычных традыцый у вырашэнні лёсу адзінкі і ўсяго народа і перспектывы на будучыню, адлюстраваная ў паэзіі Янкі Купалы, пераўтвараецца ў трагедыю вечнага пошуку, вечнай тугі па недасягальнаму ідэалу чалавечых узаемаадносін. Гэтая туга прасяквае шматлікія творы Купалы, пазіцыянуючы анта-

лагічную сутнасць экзістэнцыяльнай свядомасці паэта. Канструкцыя чалавечага лёсу і сэнсу чалавечага жыцця ўкладваецца ў апазіцыю «Я – быццё» па прынцыпу неразумнасці і бессэнсоўнасці свету, у якім існуе чалавек «страдаючай».

Літаратура

1. Гісторыя беларускай літаратуры XX стагоддзя. У 4 т. Том 1. 1901–1920 гг. – Мінск, 2001.
2. Перцев, А.В. А. Шопенгауэр: жизнь философа и философия жизни // Homo philosophans. Сборник к 60-летию профессора К.А. Сергеева. Серия «Мыслители», выпуск 12. – СПб., 2002.
3. Сартр, Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. – М., 1989.

СОЦИАЛИЗАЦИЯ ЛИЧНОСТИ ГЛАВНОГО ГЕРОЯ ПОЭМЫ Я. КОЛАСА «НОВАЯ ЗЯМЛЯ»

Л.Н. Попова

Идея развития личности – ключевая в педагогике, психологии, философии. Социализация, вхождение индивида в социальную среду, в результате которой личность усваивает систему норм и ценностей, – процесс сложный и неоднозначный. Этот процесс мы рассмотрим на материале поэмы «Новая зямля», произведения, созданного классиком белорусской литературы Я. Коласом в период с 1908 по 1923 гг. В поэме нашли отражения события 90-х годов XIX в., экономическое и политическое положение крестьянства конца XIX – начала XX столетия

Художественный вымысел не может стать препятствием в наших изысканиях, т.к. в основу поэмы положен автобиографический материал: воспоминания детства Константина Мицкевича. Актуальность наблюдений несомненна, т.к. феномен творческой личности Я. Коласа неисчерпаем. В художественном мире поэмы Михал – личность социально зрелая. Автор не прослеживает путь развития и становления героя с раннего детства. Но, пытаясь найти ответ на вопрос, в какой социальной среде развивалась личность Михала, следует обратиться к биографии самого писателя. По материнской линии Коласа колоритной фигурой был дед Юрка Лёсик, человек грамотный, авторитетный, принципиальный, красноречивый, любящий правду, умный и трудолюбивый, приятный и веселый, в компании запевала и танцор [1, с. 12]. Дом его гостеприимный, несмотря на то что семья была многодетная (десять детей). В поэме образ деда Юрки, тестя Михала, обрисован с теплотой и любовью (глава «Дзедаў човен»). Это человек старого склада, хозяин, *мастак* в рыбной ловле, *«сталы і разумны, разважлівы і ўдумны; Калі што скажа, то да ладу»* [2, с. 89]. Против *«крыўды і махлярства»*, за правду он *«Адзін на ўсіх пайсці гатовы»* [2, с. 90]. Дополняет его портрет еще одна деталь: *любяць дзеда Юрку ўнукі*. По отцовской линии Коласа дед Казимир Мицкевич имел семеро детей. На бедных песчаных землях (в поэме это *«бязгнойная, пустая, / Зямлі валока была тая»*) поднимал он семью. В браке отец поэта Михал и мать Ганна (в поэме имена не изменены) взрастили девять детей. Такова первичная реальность, рождающая реальность художественную.

Роль семьи как институт социализации неопределима. В крестьянской, как правило, многодетной семье соблюдались традиции отцов и дедов, культурные нормы, этикет; ведущим методом при этом был личный пример родителей. Семейное воспитание осуществлялось в духе народной педагогики, важнейший принцип которой сегодня можно назвать гуманистическим: их *«ніколі не сціскалі»*; действенной чертой ее являлась связь с жизнью. Ежедневно собираясь за столом, *«елі дружна, не драмалі»*. Даже в воскресный день *«кожны дзелаў быў заняты»* [2, с. 25]. Необходимым в крестьянской среде было трудовое воспитание, которое тесным образом было связано с нравственным: младшие тешились *гульнёю*, старшие дети выполняли свои обязанности по хозяйству, постигали основы наук с домашним учителем (*дарэктарам*). Относясь к шалостям с пониманием, взрослые примиряли детей, *«замацоўвалі так згоду: / – Ну, пацалуіцеся-ж вы з браткам! / І ўсё йшло зноў сваім парадкам»* [2, с. 24]. Дружно работали и с аппетитом ели, особенно налегали на «аладки». *«Блінцы, аладкі, верашичка, скваркі, тварог, запраўле-*

ны смятанай» – сиволізуюць лад і благополучіе крэстьянскай сям'і. «Наздраватыя аладкі на ўслон штурляліся», намазваліся здорам, мяліся. «Аладкі грэцкія кроілі ў квадраты, з аладак дзядька рабіў трубку, чтобы зачерпнуть жидкое; брали на аладцы/ I аж пацелі...» [2, с. 24]. Для домашних животных – это тоже лучшее лакомство: Антось «Таксу кліча,/ Кусок аладкі ў нос ёй тыча» [2, с. 159]. Даже на голове у Михала аладка-шапка. Природосообразность воспитания как выражение народной мудрости – неотъемлемая часть в семье лесника: «Мой родны кут, як ты мне мілы!.. Забыць цябе не маю сілы!..» Красота природы, эстетическое ее созерцание формирует эстетическое отношение к миру, к людям. В час косьбы, например, «Сама багіня-чараўніца, / Ўзышла на неба і мірнула,/ Расу ў брыльянты абярнула,/ Глядзіць прыветна, ўсіх кахае, / ...I песціць шчыра ўсіх, як матка /...Хіба забудзеш міг той, братка?» [2, с. 224].

В осуществлении жизненной цели найти свое место в жизни, прыдбаць свой кут, разжыцца ўласнаю зямлю перед Михалом возникает ряд препятствий. Скопить деньги, распорядиться отцовским наследством, оформить ссуду в банке, заняться поисками земли, попав в город, преодолеть бюрократические препоны и др. – это одновременно еще и разнообразие возможностей для усвоения социального опыта, который помогает индивиду обрести свою социальную сущность. Самореализуясь, герой поэмы постепенно осваивает новые для себя социальные роли: мужа, отца, брата, подчиненного, покупателя земли и др., расширяющие возможности индивида как субъекта деятельности. В социальном пространстве поэмы Михал, проявляя гражданскую активность, не хочет мириться с несправедливостью вокруг, в своих суждениях часто резок: «I перад панскім розным збродам,/ Цярпеннем скованы, як лёдам!» [2, с. 75]. За панскую адплату и произвол Михал публично посылает в адрес и службы, и пана проклятия, давая волю чувствам: «Хоць раз, да добра агрызнуўся!» [2, с. 87]. Наблюдая, как паны унижают простой люд, он проникается нестерпимыми чувствами: «Цярпі! Чаму? Дакуль цярпенне? / ...Няўжо ўвесь век жыць з панскай ласкі?» [2, с. 98]. Характеристика панам дана в экспрессивной стилистике: «яны без сэрца і сляпыя», не видят «рубязжоў свае пасады», «ляснічы-змеі» «жывым грызе сваю ахвяру» [2, с. 104]), кат-змеі, злыдня, злачыняц, сабача морда, гад шалёны; при других обстоятельствах «пан быў злы, паганы, / I звераваты, надзіманы. / I мух не мала меў у носе», он имеет «ледачы нораў, лае цяжка» [2, с. 77] – это народный разговорный язык. Брат и жена, проявляя полную згоду и единодушие: «I маладзец, – гаворыць жонка; I дзядька моцна абурыўся» [2, с. 88], – искренне поддерживают Михала в этом.

В социальном пространстве у Михала много контактов, в результате общения с людьми социализация личности углубляется и расширяется. В семье Михала отношения дружеские будь то «Раніца ў нядзельку», «За сталом», «На першай гаспадарцы», «Каля зямлянкi» или на «Каляды», на «Вялікдзень». Автор говорит: «Жывуць, цярпіва долю смычуць / I крыж нясуць мужычы ціха, / Дабра не бачачы з-за ліха» [2, с. 48]. «У хаце добры лад і згода» [2, с. 177] накануне важнейшего христианского праздника, на Каляды. Совместной деятельностью, подготовкой к Калядам в семье охвачены все: дети навуку прыпыняюць, дарэктар (их учитель) от радости поет, дядька Антось отправляется на зимнюю рыбалку, Михал доставляет в княжеский замок грибы, рыбу, зайцев. К святому вечеру готовится куцця, достается мак (у церле ён пацёрты), мядок для киселя, приносится из лесу ялінка, на которую вешают арэхі и цукеркі. Стол также накрывают все вместе, садятся за стол по порядку, и появляется перед каждым главное блюдо христианского праздника: «трад сабой кладуць аладку» [2, с. 177]. Важнейшим пожеланием друг другу в такой вечер звучат слова: «Няхай дае бог лад у хате» [2, с. 178]. На Вялікдзень, главный христианский праздник, в доме лесника живет лагоднасць, згода і павага [2, с. 203]. Не только люди, но и природа «паважнасць свята адчувае, / З людзьмі жыве супольна, згодна» [2, с. 205], а это высшая степень единения всего сущего

В заключение поэмы, попав в «чужое» пространство, герой с болью в душе понимает, что «тут – адзін, бо ўсе чужыя» [2, с. 256], чиновники у него вызывают страх. «Их» им имя. «"Их" – нешта злое, цемь-сіла, / "Их" – гэта тое, што варожа / I ў рог барані сагнуць можа» [2, с. 259]. В «чужом» социуме трудно выработать определенную стратегию. Городская жизнь воспринимается Михалам как мітусяніна, а еще точнее, «пахібкі матухны-прыроды». В главах «Па дарозе ў Вільню», «Дзядька ў Вільні», «На замкавай гары», «Смерць Михала» главный ге-

рой – человек, претерпевший качественные изменения в психике. Философское предсмертное обобщение, уходящего в небытие, вырывается из его уст: «*Міхал пачуў, што ён – пылінка, / А век людскі – адна хвілінка*» [2, с. 278]. Образ «Я» Михаила складывался на протяжении всей его жизни под воздействием многочисленных социальных влияний. В развитии самосознания героя процесс социализации достиг своего наивысшего уровня. Состояние удовлетворенности и покоя охватывает его перед смертью: «*Бог не судзіў мне бачыць волі / І кідаць зерні ў свае ролі... Зямля...Зямля...туды, туды, брат*» [2, с. 287].

Літаратура

1. Міцкевіч, У. З роднага кута – Мінск, 1964.
2. Якуб Колас. Збор твораў у сямі тамах. – Мінск, 1952. – Т.4.

ПАЭЗІЯ ЗАХОДНЯЙ БЕЛАРУСІ: СІСТЭМНЫЯ АСНОВЫ ДУХОЎНА-ІРАЦЫЯНАЛЬНАЙ СТЫЛЯВОЙ ПЛЫНІ

М.У. Мікуліч

Духоўна-ірацыянальная стылявая плынь паэзіі Заходняй Беларусі адмаўляла прынцыпы падпарадкавання літаратуры і мастацтва пэўнай сацыяльнай місіі, у прыватнасці, мэтам і задачам грамадска-ідэалагічнай барацьбы, народна-вызваленчага руху. Яе прадстаўнікі Казімір Сваяк, Наталля Арсеннева, Вінцук Адважны, Пётр Сяўрук і іншыя зыходзілі з таго, што мастацкая творчасць развіваецца на асновах безумоўнасці і самазаконнасці, не прадугледжвае знешніх намераў, не служыць карысці і выгадзе. Яна знаходзіцца над рэчаіснасцю, над сацыяльнымі мэтаімяненнямі – нават самымі актуальнымі і прагрэсіўнымі, над грамадскімі інтарэсамі і запатрабаваннямі. Іх лірычны герой звяртаў на сябе ўвагу характэрнай сканцэнтраванасцю на сваім унутраным суб'ектыўным свеце, які амаль не судакранаўся са светам знешняй рэчаіснасці, але быў уключаны ў прастору вялікага касмічнага цэлага.

Свету сацыяльнай і нацыянальнай несправядлівасці і прыгнёту паэты гэтай стылявой плыні супрацьпастаўлялі ідэі духоўна-маральнага ўдасканалення чалавека і грамадства. На іх думку, рэальная сіла і задача мастацтва заключаюцца ў тым, каб прасвятляць і пераўтвараць жыццё на асновах праўды і міласэрнасці, цярапення і згоды, цеплыні і спагады, любові і ўсёдаравання як праяў боскай наканаванасці чалавечай душы. Напрыклад, грамадска-эстэтычны ідэал К. Сваяка (сапр. – Кастусь Стэповіч) (1890–1926) вырастаў і фарміраваўся на аснове рэлігійных поглядаў, глыбокага ўсведамлення хрысціянскіх маральна-філасофскіх каштоўнасцей. З'яўляючыся каталіцкім святаром, К. Сваяк сцвярджаў духоўную сутнасць быцця як аснову добра, ісціны і красы ў сусвеце. Яго мастацкае мысленне абумоўлівалася імкненнем да пераадолення зямнога і прыроднага пачаткаў, таго, што прынята разумець пад паняццем «фізічнага эгаізму», жывілася дабратворнай энергіяй любові, верай у сілу і несмяротнасць духу.

Лірычны герой адзінага зборніка К. Сваяка «Мая ліра» (1924) дарэшты прасякнуты памкненнем да Бога, пазнаннем Яго высокай зместаваўтваральнай сутнасці («*Ледзь толькі блысьне на небе зарніца, Дух мой, о Божа, на Цябе чакае*»), прагне Яго, «як дожджу травіца». Ён сумуе па Богу, шукае Яго ў «дарозе блуднай», «у сухой зямельцы бязводнай і труднай, залітай жагай палудняга сонца», багаславіць Яго «дзівы ў формах праявы і ў зьменах часу» [1, с. 6].

На думку К. Сваяка, усе зямныя і нябесныя з'явы і прадметы знаходзяцца ў працэсе свабоднага руху, узаемадзеяння і ўзаемапранікнення, падпарадкаваны пэўнаму і выразнаму касмічнаму ўсёадзінству, універсальнаму сусветнаму сэнсу. Якраз пазнанне вялікай і вечнай таямніцы, сусветнай ідэі, як духоўнага адзінства і ўзаемазвязанасці ўсяго з усім, гэтак званай цэласнасці прыватнага, калі адно адлюстроўваецца, рэалізуе свой патэнцыял у другім, атрымлівае ў ім свой працяг і развіццё, з'яўляецца галоўным прадметам чалавечага жыцця.

Лірычны герой паэта імкнуўся да асэнсавання аб'ектыўна-матэрыяльных і суб'ектыўна-ідэальных частак і элементаў сусветнага цэлага, да ўзаемапранікнення і свабоднага існавання з імі. К. Сваяк сумняваўся ў маральнай эфек-тыўнасці і дзейснасці радыкальна-рэвалюцыйных сродкаў і метадаў пераўтварэння рэчаіснасці, адхіляў сілу і прымус як спосаб выратавання свету. «Ці варта змагацца з нядолей крывавай? Ці варта вялічыць лік жэртваў зямлі? – разважаў ён у вершы "Чаму мне маркотна". – Ці ж сьвет пераробім рукою нямавай? Ці тым там ня лепей, што ў гробе згнілі?» [1, с. 76].

Духоўна-ірацыянальная стылявая плынь заходнебеларускай паэзіі выяўляла аўтаномію суб'ектыўнай аўтарскай здольнасці і мастацкага інтэлекту, свабоду і нязмушанасць творчасці, дух імправізацыі, рысы інтуітыўна-экстатычнага мыслення. Яна сцвярджала духоўную рэальнасць суб'екта, яго прыярытэт як існага, асновы эстэтычнага індывідуалізму. Прадстаўнікі гэтай плыні былі перакананы ў тым, што духоўна-псіхалагічны свет чалавека як субстанцыйная рэальнасць, унутраная бездань яго свабоды, імкненняў і магчымасцей утрымлівае ў сабе сферу бессвядомай ці перадсвядомай душэўнай дзейнасці, на аснове архетыпаў паяднанай з высокай прыроднай воляй, ціхамірнымі глыбінямі адзінай сутнасці характэрнай звышпачуццёвай вітальнасці. Якраз у ёй, пазбаўленай рацыянальных разваг і лагічных канатацый, сканцэнтраваны першавытокі, таямнічыя сілы невытлумачальнага бачання, сапраўднага стваральнага духу, паэтычнага інтэлекту, прытоена карнявая творчая актыўнасць асобы.

Шмат у чым на аснове духу імправізацыі, асаблівасцей эстэтычнага індывідуалізму, характэрных інтуітыўных імпульсаў асобы і пасіўнай інтэн-цыянальнай эмоцыі развівалася творчасць Н. Арсенневай (1903–1997). Аснову яе мастацкай свядомасці складала інтуітыўнае пазнанне жыцця і свету, пантэістычнае сузіранне прыроды, імкненне выявіць іх унутраную сутнасць, стыхійныя сілы, ідэальныя асновы, сцвярджанне паўнаты і радасці існавання праз раскрыццё сувязей і ўзаемапранікнення зямнога і нябеснага, рэальнага і міфалагічнага, прыроднага і духоўнага, прыватна-чалавечага, душэўна-псіхалагічнага і касмічнага, якія, на думку паэтэсы, падпарадкаваны адзінай глабальна-быццёвай субстанцыі.

Вобразнае ўяўленне паэтэсы жывілася характэрным псіхалагічным субстратам суб'ектыўнасці, асаблівасцямі філасофска-экстатычнай зараджанасці ўражлівай і летуценнай асобы, яе ўспрыняцця красы як разумнай неабходнасці, парадку і раўнавагі ў сусвеце, праўды і ісціны, як гарманічнай прапарцыянальнасці частак вялікага экзістэнцыяльнага цэлага, яго пэўнасці і ўстойлівасці. Пры гэтым развіццё лірычнага перажывання забяспечвалася паяднаннем думкі і эмоцыі, узаемадзеяннем элементаў пластычнай і выразнай паэтыкі:

Не ў царкоўцы малітвай, святою вадой –

ахрысціў мяне нехта ў зялёнай дуброве.

Як паганін,

я пушчы пяю залатой,

разумею палёў васільковых размовы.

(«Ахрысціў мяне нехта ў зялёнай дуброве»)

Беручы пад увагу першы, выдадзены, зборнік вершаў «Пад сінім небам», а таксама другі, падрыхтаваны да друку ў другой палове 30-х гадоў, «Жоўтая восень», можна меркаваць, што паэзія Н. Арсенневай – гэта паэзія душы, сэрца, мары, фантазіі, яна культывавала настрой, летуценне, інтуіцыю, уяўленне, эмоцыю, уражанне. Яе духоўны воблік вызначала ўзаемадзеянне двух адносна самастойных і незалежных полюсавых цэнтраў: з аднаго боку, ціхага, рэфлексіўна-ідылічнага сузірання навакольнага свету, яго колераў і адценняў, стоенага ўслухоўвання ў чароўныя гукі і рытмы прыроднага асяроддзя, замілавана-геданістычнага спакою і ўмілажаленасці, а з другога – «трызнення душы», успышак пачуццёвай энергетыкі, экстатычнай пульсацыі перажыванняў. Так ці інакш, у ёй усё было прасякнута замілавана-прачулай ідылічнасцю светаўспрымання, панаваў дух натхнення, мімалётнага ўражання, трымтлівага хвалявання, імправізацыі і г.д.

Н. Арсеннева мысліла такімі вобразнымі катэгорыямі, як тонкая імгла, манлівыя надзеі, нясны смутак, «белыя крылы летуценняў», вечныя болі, таёмны свет, казкі душы, духі-сцені, густы туман, начныя чары, збалелая душа, «вячорныя сцені», адвечныя слёзы. Свежасцю і

вастрынёй імпрэсіяністычнага перажывання, духоўна-псіхалагічнай заангажаванасцю, характэрнымі рысамі містычнага ідэалізму звярталі на сябе ўвагу яе вершы «Ціха плыў месяц», «Калі людзі пакрыўдзяць цябе», «На матыў хаўтурнага маршу», «Шэпты ночы» і інш. Прыродныя з'явы і працэсы і духоўна-псіхалагічныя перажыванні Н. Арсенневай далучаліся да суб'ектаў і атмасферы вялікага свету касмічнага цэлага, да адзінай і вышэйшай першакрыніцы, Вечнай сутнасці. Паядноўваючыся з прыродай, паэтэса паядноўвалася з універсальнай ідэалістычнай субстанцыяй, Душой свету.

Прадстаўнікі духоўна-ірацыянальнай плыні заходнебеларускай паэзіі стваралі сваю мадэль быцця, адметны містычна-таямнічы свет, асновай якога выступала адухоўленая, вытанчаная асоба лірычнага героя, метафізіка па характары мастацкага адчування і мыслення. Ён быў звернуты да пазнання ідэальнай прычыны з'яў і прадметаў, абсалютнай праўды існага, раскрываўся ў адпаведнасці і сугучнасці з усеагульнай салідарнасцю і Сусветным сэнсам, усім актуальным існаваннем. Іх творчасць сцвярджала ірацыянальныя сілы чалавечай душы, пастулаты вышэйшай рэлігійнай ісціны, хрысціянскай праўды народнага пачуцця. У сваёй аснове яна вызначалася абвостранай духоўна-псіхалагічнай, інтуітыўна-пазнавальнай успрымальнасцю, падкрэслена індывідуалізаваным характарам перажыванняў, музыкой унутраных настройў.

Літаратура

1. Сваяк, К. Мая ліра. – Вільня, 1924.

ПОШУКІ БЕССМЯРОТНАСЦІ Ў ПАЭЗІІ ВАСІЛЯ ЗУЁНКА

Т.П. Барысюк

Васіль Зуёнак – вядомы стваральнік філасофскай паэзіі, літаратурны крытык і публіцыст, кандыдат філалагічных навук, аўтар твораў для дзяцей, перакладчык з рускай, балгарскай, польскай, сербскай, славацкай, украінскай моў. Васіль Васілевіч у паэтычнай творчасці адлюстроўвае знойдзеныя ім шляхі і спосабы дасягнення чалавечай бессмяротнасці, – праблемы, якая заўсёды хвалявала чалавецтва. Аўтар аддае эмацыйна-валявую перавагу звычайнаму жыццю, а не вечнасці. У вершы «Разарвуцца сутак абручы...» паэт разважае над тым, што свядомасць зямнога чалавека не прымае бяздужнай бясконцасці Сусвету па-за межамі разнастайных чалавечых стасункаў, пачуццяў і настройў. Лірычны герой бачыць начное неба такім: *«Толькі стылай вечнасці парад / І тупой бясконцасці знямога. / Ды кашчэем космас у сяўбе / Рассыпае і збірае зоры... / Вось тады і праклянеш сябе / Воляю – без часу і прасторы»* [5, с. 66] (Так, іншасвет В. Зуёнак бачыць бясчасным і беспрасторавым). Лірычны герой В. Зуёнка спадзяецца даўжэй пажыць звычайным чалавекам, які не ведае сваёй будучыні, мае свае радасці і бядоты, клопаты, са сваёй веліччу і мізэрнасцю – гэта для яго даражэй за радасць усё ведаць і адчуваць у выглядзе душы, якая пакінула цела: *«Не спяшайся, той дзень, калі стану / Я ўсёбачным і чуйным, калі / Я ў празор'і сусвету растану / І спасцігну ўсе тайны зямлі. / Дай мне тут паблукі ў цямнотах / Невядомых і страшных дарог, / Дай смяротным пабыць між смяротных, / Дзе я цар і чарвяк – але бог»* [5, с. 82].

В. Зуёнак бачыць біягенетычную неўміручасць у мацярынстве, у самаахвярнасці жанчын пры нараджэнні і гадаванні дзяцей – нашай будучыні: *«Калі трымае маці на руках / Свайго малога, мне здаецца – маці / Трымае чалавецтва, што ў вяках / Жыве, як светлы дух у гэтай хаце»* [4, с. 28]. У вершы-прывячэнні ўнуку Васю «Блаславенне» паэт завяшчае яму: *«...Будзь беларусам – / Як прадзеда і дзяды...»* (нацыянальнае – вечнае), звяртаецца да яго як свайго правадніка ў гэты свет, прадстаўніка ў гэтым свеце пасля сваёй фізічнай смерці: *«Табой прарастаючы ў родным народзе, / Буду слухаць з-пад каранёў, / Як на дрэве лістота юна ўзыходзіць, / Небыццё абвяргае маё»* (сувязь сацыякультурнай, біягенетычнай і фізічнай неўміручасці) [1, с. 77]. Бессмяротнасць – і ў нашай памяці пра продкаў, якіх мы згадваем

падчас святкавання Дзядоў, – тады мы «*Вачыма вечнасці глядзім / І крышачку ў бяссмерце верым...*» [5, с. 92].

З пазіцыі сацыякультурнай бессмяротнасці В. Зуёнак мяркуе, што беларуская мова, шматпакутная гісторыя нашай краіны павінны шанавацца беларусамі, што наш народ мае права на вечнасць: «*Я ведаю: народы паміраюць... / Але такі – з Хатынямі ў душы, / Якому пекла можа здацца раем, – / Такі, як свет, павінен вечна жыць!*» [4, с. 82]. І вершы – шлях да вечнага жыцця, бо «*Усё, не ўзышоўшы, завяне, / Што словам не назавеш...*» [1, с. 98].

Фізічную неўміручасць як кругаварот рэчываў у прыродзе і ідэю вечнага вяртання да вытокаў аўтар выказвае праз вобраз агню: «*Згарае ўсё. І мы згарым таксама, / З прыродаю зліёмся, каб ізноў / Вярнуцца да вытокаў, да асноў / І пачынаць ад Евы і Адама. / Мы выраслі багамі на планеце, / Нясём у вечнасць розуму сяўню. / І ўсё ж... І ўсё ж – памолімся агню, / Каб ён людзьмі пакінуў нас на свеце*» [1, с. 47]. Тут чалавек бачыцца В. Зуёнку самай разумнай істотай, носьбітам розуму, а гэта найбольш цэніць аўтар і хоча, каб людзі не вымерлі, як маманты, а працягвалі жыць на зямлі (Чалавечае жыццё паэт метафарычна называе «мігам бяссмерця» [1, с. 89]). Волат і доўгажыхар дуб – «вечнасці сучаснік» [1, с. 83] помніць, звязвае сабой тры часавыя адрэзкі – мінулае, цяперашняе і будучае. Яшчэ сцяжынка ў жыцце, мяркуе аўтар, выводзіць нас «на грэбень, / Адкуль зямлі пакутны плёс / Цячэ-ліецца ў неба...», каб мы зразумелі «сэнс усіх дарог» [1, с. 54]. Як дарагі сэрцу сувенір, пісьменнік хоча забраць гэту прыгожую абрамлёную каласамі і васількамі сцяжынку з сабой у іншасвет [1, с. 92]. У паэта «поле – як Біблія вечная / Быцця і жыцця чалавечага» [1, с. 71] (Заўважым, што да В. Зуёнка словы «жыццё» і «жыта» асацыятыўна звязвалі ў творах М.Аўрамчык і А. Пысін). Смерць маці зноў прыводзіць В. Зуёнка да ідэі вечнага вяртання: «*Пройдзе ўсё і паўторыцца ў свеце, / Толькі, мама, без нас тое будзе...*» [1, с. 62]. У вершы «Гадзіннікі не цікаюць...» паэт услед за К.Э. Цыялкоўскім лічыць, што гісторыя зямная «рассыпаецца», што прыйшоў час засвойваць галактычныя тэрыторыі: «*І Цыялкоўскі прадказаў: / Зямлю пакінем з часам. / Яна – транзітны наш вакзал / На галактычных трасах*» [4, с. 15]. Відаць, у гэтым ёсць рацыянальнае зерне, бо насельніцтва Зямлі паступова павялічваецца, і з цягам часу на ўсіх можа не хапіць зямных прыродных рэсурсаў.

Метафізічная неўміручасць выяўляецца аўтарам праз веру ў перасяленне душ: «*...Памру – сюды (у родную вёску, забруджаную радыяцыяй. – Т.Б.) хоць аднойчы / Жаўранкам прылячу*» [1, с. 63]. Здабыты на гэтым свеце фізічны скарб («дыханне, памяць, зрок і слых»), лічыць В. Зуёнак, трэба аддаць назад, у метафізічны іншасвет, «каб апраўдаць сваю прысутнасць» [1, с. 73]. Каб пакінуць радзіму экалагічна-чыстай, паэт марыць: «*Забраць бы з сабою (у іншасвет. – Т.Б.) Чарнобыль / І геназнішчальны фон...*» [1, с. 64], клапацячыся пра здароўе будучых пакаленняў суайчыннікаў. Аднойчы аўтар уявіў, што, магчыма, у іншасвеце гэтаксама прыгожа, спакойна і нястрашна, як у асеннім лесе [1, с. 100–101].

В. Зуёнак прыйшоў да высновы, што вечнасць трэба шукаць у сабе (духоўная бессмяротнасць), і гэта слушна, бо чалавек павінен самавыявіцца, паказаць сваю яскравую (як зорка) індывідуальнасць, свае таленты, спазнаць сябе, сваё самае сутнаснае, каб апраўдаць сваё існаванне на зямлі, пакінуць след: «*Мы зоры, бязмежнасці хоры, – / Нам ліку няма. / Няма ў нас ні заўтра, ні ўчора – / Мы вечнасць сама. / Гартаеш ты зорнае зерне, / І шэпча твой зрок, / Што бачыць у небе мізэрны / Сусвету краёк. / Ты зроку не вер, ён падманны, / І край – толькі здань. / Блуканням наканаваны – / Бязмежнасцю апанаваны, / Сябе ў ёй згадай...*» [3]. Прычым В. Зуёнак заклікае не проста да самаздзяйснення, да самаўдасканалення, а да беларускамоўнай творчасці на беларускім матэрыяле – для нашай беларускай вечнасці (тут сувязь з сацыякультурнай неўміручасцю): «*Я не Пушкін, а ты не Талстой – / Паралелі не варта праводзіць, / На абочыне сціпла пастой, / Дзе вялікія ў вечнасць праходзяць... /.../ Быццам так яно ўсё, аднак / Плён сапраўдны – не з поля чужога. / Чалавек – толькі тым чалавек, / Толькі тым на зямлі вялікі, / Што да мэты шляхоў не адсек, / Што сябе не спыняцца клікаў. / Што сваё прызначэнне шукаў, / І дастойны сваёю вярстою – / Сёння, заўтра, заўжды – у вяках. / А астатняе ўсё пустое*» [4, с. 147]. Паводле В. Зуёнка, «Нарадзіўся – значыць, у вечнасць прыйшоў», паколькі «Бог цябе надзяліў сваёю душой» [1, с. 111] для выканання індывідуальнай

місіі на Зямлі. Загадку душы жанчыны і яе міласці аўтар параўноўвае з такой жа неспасціжнай загадкай іншасвету: «Шпурнеш у пекла ці адкрыеш рай – / Тваё каханне таямніцай будзе, / Як той, нікім не разгаданы, край, / Куды навечна адыходзяць людзі» [1, с. 59], знітоўваючы духоўны (каханне) і метафізічны (іншасвет) аспекты неўміручасці.

Аўтар горка іранізуе над тым, што часта «Паэта адкрываюць пасля смерці. / Як мумію з егіпецкай грабніцы, / Разглядаюць і пачынаюць дзерці / Бінты з душы, як пер'е з галубіцы», – што філолагі пішуць дысертацыі па творчасці раптам высока ацэненага паэта, і робіць горкую выснову: «самая вялікая каштоўнасць / Перад жывымі – мёртвыя паэты» [2, с. 179]. І хоць добрыя вершы застаюцца ў памяці нашчадкаў назаўсёды, іх аўтару вельмі балюча, калі творы не прызнаюць прыжыццёва. Так, пісьменнік сцвярджае ідэю эфемернасці, ілюзорнасці паэтычнай славы. Калі не бессмяротнасць, то доўгажыхарства можа сущыць чалавека. У вершы «Прызнанне вясковага мудраца» стагадовы лірычны персанаж В. Зуёнка спрачаецца з традыцыйнай кітайскай харчовай парадай «Добра паснедай, выкінь абед, / Вячэру аддай ворагу», бо застаўся здаровы, калі заўсёды «Снедаў, абедан / І добра вячэраў» [1, с. 78]. Трэба згадаць, фармулёўкі разнавіднасцей неўміручасці ў філасофіі (біягенетычная, фізічная, метафізічная, сацыякультурная) мы ўзялі з артыкула Я.В. Петушковай [6] для аналізу літаратурнага матэрыялу, духоўную – сфармулявалі самі.

Такім чынам, у паэзіі В. Зуёнка выказваюцца ідэі эмацыйна-валявой перавагі звычайнага чалавечага жыцця перад вечнасцю, бессмяротнасці праз мацярынства і памяць пра продкаў, праз шанаванне беларускай мовы, гісторыі і нашага народа, праз вобразы агню, дуба, сцяжынкі ў жыцце і поля, праз ідэю паўтарэння чалавечых лёсаў у нашчадках, праз засваенне галактычных тэрыторый, праз веру ў перасяленне душ, праз самавыяўленне на беларускім матэрыяле ў якасці творчай індывідуальнасці і разумнай істоты, праз выкананне Богам прызначанай місіі, праз спазнанне таямніц жаночых душ і каханняў, праз ідэю эфемернасці, ілюзорнасці часта пасмяротнай паэтычнай славы, праз ідэю неабавязковасці дыет для доўгажыхарства, што ў цэлым сведчыць пра вялікую канцэптуальную глыбіню беларускай светаспасцігальнай думкі.

Літаратура

1. Зуёнак, В. Выбраныя творы. – Мінск, 2010.
2. Зуёнак, В. Выбраныя творы: У 2 т. – Т. 1. Гронка цішыні: Выбраныя вершы. – Мінск, 1996.
3. Зуёнак, В. Зорнае зерне // «Літаратура і мастацтва». – 2001. – 22 чэрвеня. – С. 8.
4. Зуёнак, В. Лета трывожных дажджоў: Вершы. – Мінск, 1990.
5. Зуёнак, В. Пісьмы з гэтага свету: Вершы. – Мінск, 1995.
6. Петушкова, Е.В. Бессмертие // Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Минск, 2003. – С. 100–101.

САЦЫЯЛІЗАЦЫЯ І ЯЕ ІНСТЫТУТЫ Ў П'ЕСАХ Г. МАРЧУКА

Л.У. Іконнікава

Нягледзячы на індывідуальны вопыт і яго ролю, сваю сапраўдную рэалізацыю «Я» можа атрымаць у грамадстве, «якое не толькі задае шкалу адзіных культурных каштоўнасцяў, але і вызначае ступень унікальнасці кожнай асобы» [1, с. 85]. Пры ўсім гэтым неабходна зазначыць, што багацце, своеасаблівасць і яскравасць чалавека абумоўліваюцца колькасцю сацыяльных сувязяў і характарыстык, якія індывід акумулюе ў сваім вопыце. Такім чынам, мера індывідуальнасці залежыць ад універсальнасці.

Сацыялізацыя – працэс далучэння чалавека да пэўнага сацыяльнага асяроддзя, авалодванне пэўнымі ведамі і навыкамі. Дадзены працэс з'яўляецца двухбаковым: асоба не толькі засвойвае сацыяльны вопыт, але і пераўтварае яго ва ўласныя каштоўнасці і арыенціры. Момент пераўтварэння сацыяльнага вопыту фіксуе не проста пасіўнае яго ўспрыняцце, але і прадугледжвае актыўнасць індывіда, калі вынікам сацыялізацыі становіцца не столькі дадатак да ўжо існуючага вопыту, колькі яго ўзнаўленне і рух на новую прыступку.

Станаўленне асобы і яе далучэнне да сацыяльнага асяроддзя – неад’емная частка жыцця кожнага чалавека. Зыходзячы з таго, што свет мастацкага твора з’яўляецца «вынікам і сапраўднага адлюстравання, і актыўнага пераўтварэння рэчаіснасці» [2, с. 76], сацыялізацыя заканамерна ўваходзіць у літаратуру. Між іншым, хацелася б заўважыць двухузроўневы характар гэтага працэсу ў літаратурнай творчасці: па-першае, мастацкі твор выступае як вынік далучэння да пэўнага грамадскага асяроддзя, сацыяльнага вопыту пісьменніка; па-другое, кожны з персанажаў твора праходзіць сваю сацыялізацыю, якая вельмі часта адрозніваецца ад шляху аўтара тэксту (выключэннем з’яўляюцца аўтабіяграфічныя творы). Менавіта таму сацыяльныя адносіны ў літаратуры патрабуюць вывучэння ў сваёй цэласнасці і незалежнасці.

Можна вылучыць першасную (завяршаецца атрыманнем прафесійнай адукацыі і пачаткам працоўнай дзейнасці) і другасную сацыялізацыю. Яе ажыццяўленне можа адбывацца як стыхійна (напрыклад, сярод аднагодкаў), так і мэтанакіравана, г.зн. пры дапамозе пэўных сацыяльных інстытутаў, сярод якіх асноўнымі з’яўляюцца сям’я, школа і іншыя адукацыйныя ўстановы, а таксама сродкі масавай інфармацыі.

У творах мастацкай літаратуры мы можам назіраць сам працэс далучэння да пэўнага сацыяльнага асяроддзя (Г. Марчук «Дыскатэка», К. Чорны «Наспечка», «Пошукі будучыні»). Аднак часцей за ўсё на старонках твораў адлюстраваны персанажы, якія прайшлі асноўную, першасную, сацыялізацыю і замацавалі пэўныя грамадскія ролі (Г. Марчук «Майская прыгажуня», «Магіла Чынгісхана», В. Быкаў «Аблава», У. Караткевіч «Дзікае паляванне караля Стаха» і інш.). Такое раздзяленне абумоўлена тым, што героямі твораў становяцца сталыя людзі, якія валодаюць пэўным жыццёвым вопытам, і ў свядомасці якіх сфарміраваліся маральна-каштоўнасныя нормы і арыенціры.

У п’есах Георгія Васільевіча можна сустрэць дзве названыя тэндэнцыі. Дзеючымі асобамі аднаактоўкі «Дыскатэка» становяцца вучні 8 класа, што дазваляе назіраць не толькі працэс далучэння маладога пакалення да сацыяльнай супольнасці, але і цяжкасці, звязаныя з фарміраваннем асабістасці. Асноўнай тэматыкай аднаактовай п’есы з’яўляецца тэма сяброўства. Аднак, калі дадзены твор разглядаць з пункту погляду сацыялізацыі, увага засяроджваецца на праблемах выхавання моладзі ў школе і сям’і, якія, як адзначалася вышэй, з’яўляюцца базіснымі інстытутамі сацыялізацыі. У адносінах да школы пісьменнік выяўляе сваю пазіцыю пры апісанні сітуацыі, што здарылася на ўскрайку Брэста, а пазней у школьным калектыве. Тут назіраецца імкненне настаўнікаў адварнуцца ад праблемы і пайсці па шляху найменшага супраціву: замест таго каб вырашаць праблему, лепш ад яе пазбавіцца. Такое стаўленне прыводзіць да фарміравання своеасаблівай філасофіі выхавання: ігнараваць пэўныя заганныя з’явы, акцэнтаваць увагу толькі на добрым і станоўчым, а калі ўзнікае пагроза – вывесці яе за межы грамадства. Вынік – з’яўленне дывіянтных паводзін моладзі. Дадзеная праблема не згубіла сваёй актуальнасці і ў сучасных адукацыйных установах.

Сям’я павінна садзейнічаць засваенню нормаў паводзін і самаразвіццю дзіцяці, станоўча ўплываць на яго псіхалагічны стан. Аднак п’еса «Дыскатэка» дэманструе адваротнае. Бацька Кастуся далучае свайго сына да спажывецкай і карыслівай псіхалогіі, што вызначае імкненне хлопца «сябраваць» з тымі, хто ў далейшым можа нечым дапамагчы. Паказваюцца і вынікі «выхавання» бацькі, які любіць выпіць (сям’я Жэнькі). Асноўную ж увагу ў п’есе Г. Марчук надае стыхійнай сацыялізацыі, якая адбываецца ў коле аднакласнікаў.

Адаптацыя моладзі ў грамадстве шмат у чым залежыць ад дарослых, што павінны перадаць пэўны вопыт, традыцыю. Аднак хацелася б зазначыць: сацыялізацыя – працэс пастаяннага пазнання, замацавання і творчага асваення чалавекам правіл і норм паводзін. Калі асоба не дастаткова далучана да грамадства, то яна не можа садзейнічаць сацыялізацыі іншых.

На шляху ўваходу чалавека ў сацыяльнае асяроддзе сур’ёзнымі перашкодамі з’яўляюцца розныя формы ілжывай свядомасці, якая праяўляецца ў сапсаваных формах свядомасці, што рэальна функцыянуе. Адной з такіх перашкод з’яўляецца страх. Яскравым прыкладам уплыву гэтага пачуцця на асобу становяцца паводзіны Канстытуцыі Феліксаўны з сатырычнай меладрамы Г. Марчука «Майская прыгажуня». Жанчына пастаянна чакае прыходу бяды і паўтарэння лёсу сваіх бацькоў, якія былі рэпрэсіраваныя як ворагі народа. Сацыялізацыя пе-

рарвалася, у выніку – гераіня нікому не давярае, усё, што знаходзіцца па-за межамі знаёмай кватэры, успрымаецца як небяспека. Яе грамадзянская пазіцыя пасіўная, любое даручэнне прыводзіць да яшчэ большага страху: «Я не змагу. Я далёкая ад палітыкі. Я стамілася, хачу спакою [...]». Хачу проста ціха жыць» [3, с. 89]. У «Майскай прыгажуні» амаль усе героі прайшлі першасную сацыялізацыю, большасць з іх займае акрэсленую пазіцыю і выконвае сваю сацыяльную ролю. Аднак назіраецца пэўная крыза іх свядомасці, што выяўляецца ў адносінах да пануючай ідэалогіі, у маўклівым пратэсце супраць укладу жыцця.

У свой час адным з першых выказаў думку пра бесперапыннасць працэсу сацыялізацыі О.Г. Брым-малодшы. Разам з тым ён заўважыў і істотныя адрозненні паміж сацыялізацыяй дарослых і дзяцей: першыя могуць ацаніць пэўныя нормы, апошнія толькі іх засвойваюць; сацыялізацыя дарослых накіравана на дапамогу чалавеку авалодаць пэўнымі навыкамі, сацыялізацыя дзяцей фарміруе матывацыю паводзін; працэс далучэння дарослых да грамадскага жыцця часцей за ўсё мае на ўвазе, што паміж чорным і белым існуюць яшчэ і шматлікія адценні шэрага; сацыялізацыя дарослых выражаецца галоўным чынам у змене іх знешніх паводзінаў, у той час як сацыялізацыя дзіцяці карэктуюць базавыя каштоўнасныя арыенціры.

Такім чынам, Георгій Васільевіч у сваіх драматычных творах намагаецца раскрыць працэс сацыялізацыі і яго шматграннасць: засяроджвае ўвагу на асаблівасцях дадзенага працэсу ў юнацкія гады (аднаактоўка «Дыскатэка»), на яго ролі для станаўлення індывідуальнасці, прыводзіць прыклады незавершанай, «абарванай» сацыялізацыі (Феліксаўна – «Майская прыгажуня») і паказвае грамадзян, якія прайшлі асноўныя этапы далучэння да грамадства, яго норм, традыцый і каштоўнасцяў.

Літаратура

1. Барковская, А.В. Философия: ответы на экзаменационные вопросы / А.В. Барковская, Е.В. Хомич. – Минск, 2008.
2. Лихачев, Д. Внутренний мир художественного произведения // Вопросы литературы – 1968. – № 8. – С. 74–87.
3. Марчук, Г.В. Майская прыгажуня // Польша. – 2009. – № 8. – С. 84–109.

ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА КАК НОВАЯ ЗАДАЧА ФИЛОСОФИИ В. БЕНЬЯМИНА

И.Н. Сидоренко

Немецкий философ-марксист, культуролог, критик и историк культуры, переводчик Вальтер Беньямин сделал одной из основных тем своей философии проблематику истинного языка, актуализировал тем самым литературную критику и перевод как подлинную задачу современной философии. Тема языка для Беньямина является ключевой наравне с темами истории и искусства. Беньямин констатирует трагический разрыв между именем и вещью, что выражается в утрате именем и вещью их взаимного соответствия, в результате чего язык превращается лишь в средство адекватной коммуникации, утрачивая такое свое онтологическое качество как «быть» произвольной формой всего существующего. С точки зрения Беньямина, словесная коммуникация – это лишь один из фрагментов функционирования языка, а так как любая вещь обладает духовным содержанием, то и язык сопрячен любым вещественным осуществлением и представлениям. Таким образом, представляя, давая божественное имя, язык сопрячен творению мира. Божественное имя становится для Беньямина главным предметом философии языка, так как только оно способно препятствовать редуцированию сообщения до уровня обычного инструментального акта.

В отличие от романтиков, рассматривающих в качестве истинного языка греческий и видящих его прообраз в немецком, Беньямин не выделяет в качестве искомого истинного языка какой-то конкретный эмпирический язык. Наоборот, многообразие языков им оценивается как омертвление и забвение истинного языка, скрытого в безмолвии вещей. Забвение голоса вещей как голоса существования рассматривается Беньямином как забвение подлинности бытия, как

результат трагического отпадения от божественного языка. Таким образом, отрицая автономность языка, философ утверждает, что человеческие языки являются с одной стороны раскрытием языка Творца, но с другой стороны, представляют собой уход от этого языка. В силу этого, по мысли Бенямина, восстановление изначального образа языка Творца, отраженного в многообразии языков, становится главной задачей философии.

Каким образом восстановить язык Творца? Беньямин начинает с того, что утверждает взаимодополнительность существующих языков, каждый из которых как отражает изначальный подлинный язык творения, так и искажает его. Поэтому в работе «Задача переводчика» Беньямин раскрывает внутреннюю историю языка как имманентный процесс, акцентирует внимание на его самодвижении и самораскрытии. Более того, сама история языка им рассматривается как исторический процесс «созревания», влияющий на мышление, культуру и историю того или иного народа. Эмпирические языки в принципе не чужды друг другу, они, по замечанию философа, вне зависимости от исторического контекста «сродственны» в том, что хотят выразить. Вот эта «сродственность» обнаруживается философом и в переводах.

Таким образом, перевод литературных текстов с точки зрения Бенямина представляет собой не бездушную копию, убивающую душу произведения, а наоборот, высвечивание и сохранение частичек истинного языка избавления. Перевод дарит возможность вызволить эти частички как чистые смысловые элементы текста из размытости смыслов того или иного языка, т.е. он высвобождает интенцию языка как такового и приближает текст к подлинному языку творения. Перевод выступает в качестве зеркала, которое само обнаружить языковую взаимосвязь и полноту смысла жизни не в состоянии, но зато призвано служить изображением этого смысла. «Перевод настолько далек от того, чтобы быть бесплодным отождествлением двух мертвых языков, что именно ему среди всех прочих литературных форм предназначено следить за созреванием слова и за муками рождения своего собственного» [1, s. 136].

Родство языков надо искать не в сходстве литературных произведений, и не в их историческом родстве. Согласно Бенямину, это надисторическое родство языков заключается в том, что в основе каждого лежит одно и то же означаемое. Однако, это означаемое не доступно каждому из этих языков в отдельности. Лишь в совокупности дополняющих интенций этих языков это означающее как чистый язык может быть реализуемо. В силу этого, перевод – это лишь предварительное средство преодоления чуждости языков и раскрытие их идентичных означаемых. Окончательное разрешение языковой чуждости Беньямин выводит за границы мессианской истории, считая, тем самым, что оно просто не достижимо для человека. Посредством перевода оригинал как бы поднимается в более высокую языковую атмосферу, однако, находясь в постоянном процессе изменения, он не может там остаться. То, что достигает этого пространства чистого языка, Беньямин определяет как «само по себе непереводаемое», так как чистое слово, находясь за пределами всякой интенции, не означает ничего и вместе с тем включает в себя все, поэтому единственное полное его выражение раскрывается в мистике молчания. В силу этого, задачу переводчика Беньямин видит в том, чтобы раскрывать в переводе интенции языка посредством интеграции множества языков в единый подлинный язык.

Перевод иллюстрирует у Бенямина суть понимаемой им философской работы, а именно: способность соединять осколки, части единства, причем это изначальное целое до конца недоступно. Вариантом такого соединения осколков выступает у него не размышление, а чтение. В «Учении о схожем» Беньямин говорит о двух типах чтения, дающих возможность критического понимания: профанном и магическом. Магическое чтение определяется Беняминим как «мгновение», в которое «миметическая способность» позволяет читателю постичь скрытые связи посредством языка и письма. Соединение осколков изначальной целостности представляет собой раскрытие истока, связи с ним. «Миметическая способность» как раз представляет собой не что иное, как способность видеть сходство, видеть связь с истоком. Отсюда, это соединение осколков определяет чтение как участие в событии смысла. Таким образом, магическое чтение включает в себя две фазы, осуществляющиеся одновременно: считывание как распознавание и вычитывание, что превращает сам процесс чтения в восприятие как участие. Однако это восприятие сходства мгновенно вспыхивает и ускользает. В силу этого, философия как магическое

чтение представляет собой не результат, не нахождение окончательной истины, а процесс ее постоянного раскрытия как ускользающей полноты целого.

Философская работа, представленная у Беньямина как магическое чтение, предполагает и критику. Беньямин избирает тройкий метод литературной критики, а именно: рассказ, пересказ и попадание в ритм речи. Посредством этих трех шагов может быть реализовано представление чего бы то ни было при сохранении основы как невыразимой подлинности произведения. Последовательно реализуя эти три шага, Беньямин примеряет следующие маски: в качестве рассказчика у него выступает Лесков, в качестве пересказа – сущность творчества Кафки, а в качестве угадывания и попадания в ритм речи – невыразимость в творчестве Бодлера. Посредством рассказа, как считает Беньямин, мы получаем в дар способность обмениваться жизненным опытом.

Именно как литературную критику разворачивает Беньямин и свою концепцию философии культуры. История произведения включает в себя, с его точки зрения, возможность собственной критики. Таким образом, философский опыт критического проникновения в суть произведения раскрывает его единство как созвездие, или как определяет Беньямин в «Избирательном сродстве Гете», как «оттиск печати». «Единственно решающее состоит как раз в том, что содержание не извлечь из материала; оно постигается иначе – как печать, которая этот материал представляет. ...Содержание можно постичь только лишь в философском опыте божественного оттиска, очевидного одному блаженному созерцанию божественного имени» [2, s. 128]. Такое созерцание «божественного имени», т.е., по терминологии Беньямина, сущности языка, предполагает совмещение реального содержания произведения, как оттиска, с его истинным содержанием, как печатью имени. Видение различия между печатью и оттиском отнюдь не предполагает по мысли Беньямина их разделения. Наоборот, именно философский опыт только и может раскрыть их нераздельность.

Таким образом, произведение искусства лишь на мгновение может зафиксировать прекрасную видимость жизни, остановив ее в окаменелой форме оттиска, тем самым превратив мгновение в мир. Философская работа, с точки зрения Беньямина, обладает той критической силой невыразимого, способной схватить «дрожущую гармонию» видимости произведения в «безмолвии цензуры». Эту невыразимость критической силы Беньямин определяет как «критическое насилие» (*die kritische Gewalt*), которое хоть и не способно отделить видимость от сущности искусства, в то же время не дает им смешиваться. Посредством критики невыразимое разбивает еще сохраняющуюся в любой прекрасной видимости ложную тотальность целого. Следовательно, идея раскрытия сущности произведения превращается в идею его нераскрываемости, что и представляет собой суть философской критики.

Литература

1. Benjamin, W. *Gesammelte Schriften*. Bd. IV / hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhauser. – Frankfurt a/M., 1974–1989.
2. Benjamin, W. *Gesammelte Schriften*. Bd. I / hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhauser. – Frankfurt a/M., 1974–1989.

ПРОБЛЕМА ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ БЕСПРИЮТНОСТИ В «ПОВЕСТИ О ГОСПОДИНЕ ЗОММЕРЕ» ПАТРИКА ЗЮСКИНДА

Н.В. Ламеко

Одна из центральных в современной литературе – проблема онтологической бесприютности, одиночества. Кризисная эпоха высветила трагический характер личности, осужденной на непонимание и отчуждение. Немецкий писатель Патрик Зюскинд в книге «Повесть о господине Зоммере» обращается к истории человека-аутсайдера, утратившего смысл деятельной жизни, пытающегося скрыться от общества, но не находящего успокоения в бегстве и гибнущего после

осознания бесплодности собственного существования.

По жанру произведение синкретично, сочетает элементы литературной сказки, романа воспитания, психологической повести, притчи. Повествование ведется от лица человека, вспоминающего события своего детства. Зюскинд умело сочетает два временных пласта, показывая главного героя в развитии, проходящим важнейшие вехи становления личности: постижение окружающего мира, пробуждение чувственности, осознание несправедливости мироустройства, столкновение с феноменом смерти. Временная дистанция позволяет ему воспринимать события почти сорокалетней давности сквозь призму юмора и мягкой иронии. Важная деталь в повести – стремление мальчика к высоте (он постоянно лазит по деревьям, пробует «летать» с помощью расстегнутого пальто), попытка преодолеть законы гравитации – символизирует потребность оторваться от обыденности бытия, чтобы узнавать неизведанное и скрытое от взгляда обычных людей.

Неудивительно, что именно такой человек – ищущий, сомневающийся, пытающийся узреть за объективностью земного мира некий иной смысл – способен обратить внимание на боль и страдания другого. История детства – не единственная тема произведения: даже на уровне символики названия очевидно, что она понадобилась автору, чтобы ввести в повествование иной персонаж. Господин Зоммер, чудаковатый человек без определенного занятия, каждый день уходящий в пешие прогулки по окрестностям без видимой цели, привлекает внимание мальчика своей инаковостью, необъяснимым поведением. Автор использует прием параллелизма: события из жизни ребенка развиваются на фоне неизменных странствий пожилого господина. Фигура бегущего тощего человека с рюкзаком, длинной палкой, служившей ему «третьей ногой», становится лейтмотивом почти каждой сцены, пейзажной зарисовки, происшествия.

Зюскинд нигде не указывает причину странного поведения господина Зоммера, не раскрывает подробности его биографии, оставляя читателю возможность множественных интерпретаций случившегося. Однако автор вводит в повествование детали, явно указывающие на корень проблемы: действие происходит в послевоенной Германии, буквально через несколько лет после трагических событий. В свете этого завеса приоткрывается, и в таком случае все происходящее с господином Зоммером, можно истолковать как попытку бегства от смерти. Именно так видит это мальчик-повествователь. Другая деталь, свидетельствующая о разительной перемене в характере и жизни Зоммера, – фотография, помещенная в газете после его исчезновения. «Молодой человек с еще пышной черной шевелюрой, пронизательным взглядом и уверенной, почти дерзкой улыбкой на губах» [1, с. 121] настолько не соответствовал известному всем жителям деревни образу пожилого чудака, вечно спешащего в неизвестном направлении, без цели, с пустым рюкзаком и неизменной палкой в руках, что совершенно естественно напрашивается вопрос: а что же случилось с ним, что спровоцировало удивительную метаморфозу?

Вероятно, именно война искалечила господина Зоммера, оставив вместо человека призрака, фантом, существо, лишенное смысла существования. Его неизменное движение вперед, «клаустрофобия», боязнь общества других людей могут быть результатом изощренных издевательств, насилия, пыток, длительного заключения. Поэтому сейчас своим быстрым, суетливым походом по окрестностям он восполняет утраченное, отобранное время, возмещает потерю, впитывая в себя окружающий мир, изучая его не столько разумом, сколько собственным телом, на инстинктивном уровне. Тело, правда, уже практически утратило способность реагировать на внешние источники боли. Единственная фраза, которую господин Зоммер отчетливо произносит в произведении: «Да оставьте же вы меня, наконец, в покое!», – была сказана в контексте, подтверждающем это предположение. Человек, отказывающийся принять помощь, теряет чувствительность даже к природным стихиям. Во время сильнейшей грозы он не стремится нигде спрятаться; видимо, по сравнению с людской жестокостью вероятность гибели под проливным дождем и мощным градом кажется ему пустышной: «Сама дорога выглядела как усеянная обломками – куда ни погляди, осколки градин, сорванные листья, ветки, колосья. И совсем в конце дороги сквозь тонкую завесу морозящего дождя я смог разглядеть силуэт идущего своим путем человека. Я сказал об этом отцу, и мы оба смотрели на маленькую фигурку вдалеке, и нам

казалось чудом, что где-то там, под открытым небом гуляет человек, что после такого града еще что-то держится прямо, когда все вокруг скошено, растоптано и распластано по земле» [1, с. 34].

Другим важным моментом, наводящим на мысль о трагической потере в прошлом, является упоминание о занятии госпожи Зоммер, мастерившей маленьких кукол. Этот способ зарабатывать, приносивший доход бездетной семье, может быть порожден стремлением создать пусть и призрачную, обманчивую, но желанную атмосферу присутствия в доме детей. Иллюзия семейного счастья и устроенности необходима, чтобы восполнить утрату. Куклы – символическая деталь, функционально такая же, как палка господина Зоммера. «Длинные, тощие, состоявшие чуть ли не из одних связок и венозных узлов» ноги его не нуждались в дополнительной опоре, темп прогулок героя указывает, что он с легкостью бы преодолел любое расстояние без нее. Но палка нужна ему, как и куклы госпоже Зоммер, для того, чтобы ощущать связь с действительностью, не погрузиться в полное отчаяние и безысходность. Это будто его «второе я», спасительная соломинка, дающая надежду и смысл. Показательно, что перед тем, как совершить самоубийство, герой отбрасывает ее – последнее связующее звено с жизнью.

Интересно упоминание о приезде четы Зоммеров в деревню Верхнее Озеро: «Откуда взялись Зоммеры, никто не знал, просто прибыли однажды – она на автобусе, он пешком – и с тех пор так и жили здесь» [1, с. 17]. Герои прибывают поодиночке (что свидетельствует об их временной разлуке, выпавшей как раз на военные годы), пытаются снова наладить семейную жизнь в ином месте. Но они становятся чужаками, посторонними для добродушных, однако не способных постичь трагизм чужой судьбы жителей деревни. Господин Зоммер, чье имя никому не было известно вплоть до самого исчезновения, казался бы совершенно одиноким, если бы не упоминание о супруге. Автор не раскрывает подробности их семейной жизни, но описания каждодневного бегства героя достаточно, чтобы понять: особого контакта у этих людей нет. Тем не менее, Зоммер решает на самоубийство только *после* смерти жены. Случившееся парадоксально: стремившийся спрятаться от людей герой гибнет именно тогда, когда остается в полном одиночестве.

Кульминационным моментом, отражающим тотальную бесприютность и обреченность господина Зоммера, является сцена в лесу. Когда мальчик, открывший невыносимую истину, что «весь мир есть не что иное, как сплошная, несправедливая, злобная, коварная подлость» [1, с. 87], хочет умереть, сбросившись с высокой сосны, жуткий, глубокий вздох господина Зоммера, очутившегося под деревом, возвращает его к жизни. Вид истерзанного страхом преследования человека показывает ребенку несоразмерность собственной обиды и страданий другого. Наблюдая за историей отчаяния и бегства, мальчик постепенно начинает осознавать, что в мире есть более тяжелые трагедии, чем смерть, гораздо более возмутительные, несправедливые вещи, чем физическая гибель. Поэтому, оказавшись случайным свидетелем последних минут жизни господина Зоммера, он не препятствует ему покончить с собой, а потом никому не рассказывает об увиденном, уважая горький выбор отстрадавшего, измученного человека.

Книга примечательна тем, что, анализируя серьезную философскую проблему, Патрик Зюскинд ведет повествование в легкой, безыскусной манере, имитирующей рассказ ребенка. Смена настроения, варьирование интонаций юмора и скорби, отсутствие дидактики открывают возможность свободы читательских трактовок. Суггестия и недосказанность помогают осознать феномен боли и страдания масштабнее, нежели непосредственный рассказ о причинах трагедии.

Литература

1. Зюскинд, П. Повесть о господине Зоммере / перевод с нем. Э. Венгеровой. – СПб., 2007.
2. Süskind, P. Die Geschichte von Herrn Sommer. – Zürich, 1991.

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ЛИТЕРАТУРЫ НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ В ГЛОБАЛИЗУЮЩЕМСЯ МИРЕ

О.Ю. Баранова

Глобализация, затронувшая все области жизни, повлияла и на достаточно консервативную сферу духовной деятельности человека – литературу (часто порождающую новую философию). И отечественные, и западные исследователи, обеспокоенные все более агрессивным вытеснением гуманитарных дисциплин на обочину академического и общественного дискурса, полагают, что способность литературоведения вовремя и адекватно откликнуться на запросы времени может остановить этот процесс или даже «повернуть его вспять» [2, с. 13]. В связи с этим очень важно выработать иные способы исследования литературы в новых условиях.

Один из возможных способов – признание необходимости выйти за рамки традиционного подхода к изучению мировой словесности в формате отдельных национальных литератур или, как минимум, модифицировать его в соответствии с сегодняшними реалиями.

Неудержимый процесс глобализации в областях, прямо не соприкасающихся с литературой, и в первую очередь в экономике, заставляет говорить об устарелости (по крайней мере, теоретической) самого понятия национальных государств как продуктивной научной концепции. Известный культуролог Э. Саид, как и многие другие, настаивает на пересмотре представления о том, что «литература существует в национальных рамках» [8, с. 64]. Эта мысль отразилась во многих гуманитарных дисциплинах и в интеллектуальном дискурсе в целом. В применении к литературе такой поворот неизбежно побуждает вновь обратиться к концепту *Weltliteratur* («мировая литература»), предложенному Гете еще в 1827 году и подвергающемуся с тех пор неоднократно осмыслению.

Если на протяжении длительного времени «мировая литература» понималась то как взятый воедино массив всех текстов, созданных человечеством когда-либо и где-либо, то, чаще, как корпус канонических произведений западной культуры, то как предмет изучения сравнительного литературоведения / компаративистики, то сегодня на первый план выходят, по словам Дж. Пайзера, ее «имманентный характер» – то обстоятельство, что «культурная глобализация влияет на структуру, содержание и даже язык отдельных произведений» [7, с. 225]. Речь идет уже не просто об интертекстуальности, а о наднациональной текстуальности современных книг, приводящей к формированию не столько «мировой», сколько «глобальной литературы».

Несмотря на то что на вызов глобализации предлагаются разные ответы на вопрос о преподавании и изучении литературы, в фокусе внимания неизменно оказываются ключевые понятия гибридности, полиморфности, взаимопроникновения разнородных культурных потоков, вновь ставящих во главу угла связь национального, местного со всеобщим.

Феномен многонациональной литературы на советском и постсоветском художественном пространстве внутренне весьма родственен мультикультурализму, а литература, созданная национальными авторами на русском языке, может быть сравнима с «пограничными» литературами США. Особенно интересной, на наш взгляд, является литература Сибири, с самых своих истоков привлекающая внимание многих исследователей из-за неоднородности ее культурных составляющих и, прежде всего, из-за необычайно яркого для своего времени инокультурного компонента.

Рассуждая о советских многонациональных литературах, Г.И. Ломидзе отмечает, что «писатель-интернационалист... поучительно вскрывает *диалектику национального и интернационального на стыке двух национальных культур*» [6, с. 14]. Исследователь подчеркивает, что интернационализм дает о себе знать, прежде всего, не в тематике и не в количестве инонациональных героев того или иного писателя, «а в самом его мироощущении» [4, с. 10]. Все это усложняет задачи, встающие перед писателем, обращающимся к инонациональной действительности. К. Гамсахурдиа предостерегает: «Как только писатель выходит за грань бытия своей нации и берется за чуждый материал, он встает перед величайшим испытанием» [6, с. 15].

Уже в период 1960–1980-х гг. отечественных исследователей взаимодействия национальных литератур не всегда и не во всем устраивает подход к художественным текстам с ино-

национальной составляющей с точки зрения их связей с другими художественными текстами (такой понимание взаимодействия встречаем в работе Н.И. Конрада «Запад и Восток»: «Литературные связи в самом общем смысле есть проникновение одной литературы в мир другой литературы» [4, с. 304]). В творчестве как русских, так и других национальных писателей вычленился инонациональный компонент, что по большому счету и свидетельствовало о взаимодействии культур.

Долгое время вопрос о взаимодействии и взаимовлиянии отечественными литературоведами рассматривался либо в узколитературном смысле, как «проникновение одной литературы в мир другой литературы» [3, с. 307], либо в рамках общей тенденции к интернационализму как со стороны русских, так и со стороны национальных писателей. При этом учеными отмечалось, что форм взаимодействия может быть гораздо больше, чем традиционно принято выделять, а результаты взаимодействия – гораздо сложнее и интереснее.

Так, например, С. Залыгин высказал предположение о том, что «на Земле экспериментальной базой для познания времени и пространства в современных измерениях является Сибирь» [3, с. 64]. Р.Г. Бикмухаметов отмечает, что «сибирские народности вносят, несмотря на малочисленность, существенный вклад во всю нашу культуру, а эстетический опыт литератур народностей Сибири требует не только постановки новых проблем, но и нового научного инструментария» [1, с. 76].

В этой связи неоднозначно определялся статус «литературы-через-дефис». Одни исследователи творчество русскоязычных национальных авторов относили к русской (главный критерий – язык), другие – к национальной (главный критерий – национальная принадлежность автора) литературе. В лучшем случае говорили об особой группе авторов, не укладывающейся ни в рамки русской, ни в рамки национальной литературы. И все-таки творчество русскоязычных национальных авторов оценивалось по устоявшейся схеме: либо в рамках русской, либо в рамках национальной традиции.

Данный доклад представляет первую попытку исследовать национальную литературу на русском языке (на примере русско-бурятской) с точки зрения литературы «пограничья», экстраполируя американскую теорию на российский эстетический материал.

Выбранные в качестве предмета исследования русско-бурятские поэтические и прозаические тексты особенно показательны в плане принадлежности их к пограничным феноменам. С одной стороны, в них отображается желание и необходимость вписаться в основной культурный поток России (этим и обусловлен, как правило, выбор русского языка), с другой – проявляется тенденция к актуализации различий, прежде всего национальных.

В творчестве таких художников слова, как Б. Дугаров, Н. Нимбуев, С. Намсараева, Л. Олзоева, В. Митыпов, Г. Дагуров, С. Тумуров и др.), создается образ этнической картины, базирующийся на эстетике современного пограничья. Данная эстетика проявляется в синтезе традиционных этнических констант, ценностных доминант, стереотипов и маргинальных межкультурных гибридных дискурсов, что находит свое отражение в возможности одновременного существования множества способов самовыражения. Образы Степи, Травы, Коня, Всадника и т.д., являясь главными в бурятской культуре и содержащие закрепленные за ними представления, в творчестве пограничных писателей приобретают новые смыслы, осложненные тем, что авторы, использующие их в своем творчестве, пребывают во фронтальной бикультурной зоне.

Литература

1. Бикмухаметов, Р.Г. Сибирский младописьменный роман и жанрово-стилевые черты современной советской прозы // Взаимодействие литератур Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1983.
2. Высоцкая, Н. Транскультура или культура в транс? // Вопросы литературы. – 2004. – № 3–4.
3. Залыгин, С. Литературные заботы. – М., 1982.
4. Конрад, Н.И. Запад и Восток. – М., 1972.
5. Ломидзе, Г.И. Своеобразие советской многонациональной литературы // Взаимодействие литератур Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1983.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ В МУЗЫКАЛЬНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ: ПОИСК ОСНОВ

Е.А. Цымбалюк

Проблема терпимости в музыкальном обучении, просвещении и развитии детей и юношества мало изучена в силу своей многоаспектности.

С одной стороны, в современном музыкальном искусстве актуальна роль эвристического начала. Причем поиском нового охвачен музыкальный язык, стилевая основа музыки, а также содержание разновекторных «жизненных ощущений» (В.Н. Холопова) нового столетия – от нехитрых любовных зарисовок до переживания драматизма и разобщенности бытия, от гуманистического отношения к человеку и миру до гедонистического, порой, вульгарного «прочтения» жизни.

С другой стороны, имеют место разнообразные подходы к содержанию и методам музыкального, в частности, общего музыкального образования. Жанрово-стилевой подход ставит задачу освоения школьниками всех известных уровней функционирования стиля [1, с. 20–24]. Национально ориентированный подход предполагает опору на традиции народной музыкальной педагогики, используя в качестве образовательных средств музыкальный фольклор и бардовские песни [4, с. 435–438]. Преподавание музыки на принципах развивающего обучения мыслится как воспроизведение ребенком процесса рождения музыки, возвышающее учебную музыкальную деятельность на уровень философского осмысления искусства [2, с. 105–118]. Социокультурный подход к трактовке содержания и методов общего музыкального образования видит своими задачами формирование у школьников целостного взгляда на мир, в основе которого лежит понимание единства истории, человеческого бытия, духовной жизни и искусства [5, с. 10–15]. Имея общую высокую цель духовного развития личности средствами музыкального искусства, данные подходы существенно разнятся в понимании идеального образа музыкально развитого и образованного человека.

С третьей стороны, ученые умы сомневаются в возможности выявить ценностно-смысловые ориентиры в образовании как таковом, в силу того, что понятие ценности соотносится с субъектом, а субъектами по отношению к образованию выступают личность, общество, отдельные группы, имеющие, как известно, отличную друг от друга систему ценностей [3, с. 5]. Добавим, что в музыкальном образовании подобная ценностная градация еще более очевидна. К классическому, по сути, противостоянию между учеником, художественные вкусы которого ориентированы на развлекательные опусы, и педагогом, стремящимся приобщить воспитанника к шедеврам серьезной музыки, добавляется еще один субъект – семья школьника. Конкретно – мера приобщенности семьи к мировым музыкальным ценностям, народной музыкальной культуре, к разнообразным формам музыкального исполнительства. Не последнее место играют преобладающие в конкретной семье функции музыкального искусства – прикладная или фоновая, когда музыка служит лишь сопровождением других, внемузыкальных занятий, либо эстетическая, предполагающая целенаправленное восприятие музыки как художественной ценности.

В этой связи разговор о толерантности в музыкально-образовательном пространстве целесообразно вести на нескольких уровнях:

– личностном (учитель – ученик, учитель – родитель, художественные традиции семьи ученика и т.п.);

– языковом (мелодическая концепция музыки – ритмическая концепция музыки, национальная музыка – музыка народов мира, художественный замысел автора – личностная интерпретация исполнителя, индивидуальный художественный вкус слушателя – художественные тенденции эпохи);

– социальном (музыкальная культура общества – музыкальная культура семьи – особенности музыкальной жизни региона – художественные традиции школы).

Основой подобной толерантности может быть многоплановая коммуникация на вербальном и невербальном уровне, базирующаяся на ряде посылок:

– музыкально-образовательное пространство организуется процессом взаимодействия музыкальной культуры общества с образовательными учреждениями, общественными институтами, педагогическими теориями, что требует от представителей музыкальных и педагогических практик принципиально нового качества – широкой осведомленности. Осведомленность суть потребность и способность наблюдать, анализировать, оценивать и предугадывать содержание и динамику музыкального сознания и музыкальных вкусов воспитанников в зависимости от непрерывно меняющейся художественно-коммуникативной ситуации и музыкальной атмосферы, их окружающей, делать своевременные выводы и вносить необходимые коррективы в практическую деятельность;

– каждое новое поколение привносит в мир свою музыку, весьма отличную от музыки прошлых поколений. Это новые интонации, образы, своя манера исполнения, новые музыкальные инструменты. Они есть отражение эпохи и в полной мере могут быть оценены лишь с приходом следующего нового поколения;

– одновременно в музыкально-образовательном пространстве важна преемственность поколений, объективно заложенная в традиционных для конкретной нации видах художественной, в том числе музыкальной деятельности, в жанровом постоянстве, в семиотике и поэтике музыкального искусства, в постоянно культивируемых принципах известных музыкально-педагогических школ.

Литература

1. Алиев, Ю.Б. Настольная книга школьного учителя-музыканта. – М., 2000.
2. Музыкальное образование в школе: Учеб. пособие для студ. муз. фак. и отд. высш. и сред. пед. учеб. заведений / Л.В. Школяр [и др.]; под ред. Л.В. Школяр. – М., 2001.
3. Русецкий, В.Ф. Культура личности как цель гуманитарного образования: ценностно-смысловые ориентиры, подходы и принципы развития // Образование и педагогическая наука: труды Нац. ин-та образования. Серия 1 Гуманитарное образование. Вып. 3 Подходы и принципы. – Минск, 2009. – С. 5–14.
4. Саранина, Т.В. Народная музыкальная педагогика и процесс овладения народными традициями // Культурное пространство России: Проблемы и перспективы развития, Тамбов, 25–26 апреля 2004 г. – Тамбов, 2004. – С. 435–438.
5. Терентьева, Н.А. Художественно-творческое развитие младших школьников на уроках музыки в процессе целостного восприятия различных видов искусства. – М., 1990.

ПРОЯВЛЕНИЯ САМООРГАНИЗАЦИИ В АВАНГАРДНОМ КОМПОЗИТОРСКОМ ТВОРЧЕСТВЕ

Т.Г. Мдивани

Самоорганизация, по определению немецкого физика Г. Хакена, – это «спонтанное образование высокоупорядоченных структур из зародышей или даже из хаоса, спонтанный переход от неупорядоченного состояния к упорядоченному за счет совместного, кооперативного (синхронного) действия многих подсистем». В предисловии к своей книге «Синергетика», он писал: «Я назвал новую дисциплину синергетикой не только потому, что в ней исследуется совместное действие многих элементов систем, но и потому, что для нахождения общих принципов, управляющих самоорганизацией, необходимо кооперирование многих различных дисциплин». Новизна синергетического подхода заключается в следующем. Хаос выступает и как разрушитель, и как созидатель. Наряду с понятием «хаос» появилось определение «беспорядок», что означает нарушенный порядок.

Под самоорганизацией в авангардном композиторском творчестве понимается появление определенного порядка из набора случайных действий, и образование структуры происходит не за счет внешнего воздействия, а за счет внутренней перестройки. Хаотическое состояние содержит в себе неопределенность, вероятность и случайность, которые описываются с помощью понятий алеаторика, коллаж, аппроксимативность, открытая форма, нелинейная процессуаль-

ность. Самоорганизация в музыке инспирируется «вероятностью», и упорядоченность формируется флуктуациями, устойчивость – неустойчивостью. Отсюда важным признаком самоорганизации в Новой музыке является результирующая нелинейная процессуальность, которая содержит случайные отклонения, подсистемные элементы и тем самым усложняет систему в целом.

Для того, чтобы в системах Новейшей музыки шла самоорганизация, она должна содержать следующие параметры:

– Система должна быть открытой, являясь специальной композиционной идеей сочинения (различные типы разомкнутых структур и форм).

– Необходимо, чтобы развитие систем (процессуальность) носило нелинейный характер, выраженный в виде импровизационности или вариационности, формирующихся в алеаторическом контексте.

– Порядок должен быть локальным и возникать благодаря флуктуациям, которые сначала осуществляют, а затем усиливают его, создавая зоны аттракторов (точечных и циклических (круговых)).

– Система должна достигать критических размеров, способствующих и усиливающих кооперативное поведение ее элементов.

Эти четыре условия характеризуют наиболее важные грани процесса самоорганизации в авангардной музыке.

Для пояснения двух вышеозначенных аспектов проявления синергетики в Новой и особенно Новейшей музыки, сформировавшейся в эпоху постмодернизма, обратимся к примерам.

Музыкальный *хэппенинг* (хэппенинг [от англ. happen – случайно, происходить]: франц., англ., исп. – happening, нем. – happening – форма театральной деятельности, при которой не используется заранее заданная программа. Характерная для театра «абсурда» деиндивидуализация героев и их растворение в «обезличенной» массе, – например, наделение персонажей одним и тем же именем: «Лысая певица» Э. Ионеско, отсутствие имен: «Неназываемый» С. Беккета, – представляла «безличный» мир, где «... каждый другой подобен другому» [М. Хайдеггер]). Хэппенинг акцентировал неизмеримое, случайностное и нелинейную процессуальность. Его содержанием же является экзистенциалистская философская наполненность театра абсурда, выражением которого являются непредвиденные поведенческие акции исполнителей и активное соучастие зрительской аудитории. Хэппенинг у авангардных композиторов трактуется как своего рода театрализованное представление, обычно бесфабульное, которое не предусматривает заранее продуманный сюжетный сценарий. Отличительной чертой «музыкального» хэппенинга, весьма близкого перформансу и инсталляции, является преобладающая незакрепленность текста – звукового ряда, декламированного чтения, жестов, мимансов, движений, которые являются именно музыкальным содержанием (отсюда название «музыкальный хэппенинг»). Нерегламентированный текст становится выразителем и олицетворением творческой свободы, сама же музыкально-театральная материя развивается спонтанно, непредсказуемо, будучи не обозначенной и не зафиксированной каким-либо образом. Тем самым идея самоструктурирования заложена в концепте такого рода произведения искусства.

Между тем самоструктурирование происходит, и диктуется волей исполнителя (им может быть как сам композитор, так и любой другой музыкант), создавая условия и возможности для *выбора* композиционного решения, для окончания или прекращения музыкально-театрального действия. При этом исполнитель хотя и интерпретирует замысел композитора, но согласует его со своими представлениями о гармонии, о целостности, то есть руководствуется интуитивным поиском согласия. Тем самым, в хэппенинге композитор и исполнитель равны по значению (что парадоксально по сути), хотя исполнитель и действует по собственным законам самоструктурирования и самовыстраивания. В результате развитие материала может идти по любому сценарию (отсюда импровизационность и вариантность) и носит нелинейный характер: главным механизмом эволюции системы выступает алеаторика – совокупность случайных действий (перестановка по каузальному принципу). Порядок возникает, как правило, только на короткий миг (т.н. точечные аттракторы), достигаясь повтором, реакцией на аплодисменты, пау-

зой и проч. Система открыта в принципе, так как процесс логично не замыкается, а прекращается в любой момент (усталость, исчерпание фантазии и проч.). Произведение имеет обычно длительную и нерегламентированную протяженность (долготу звучания-действия), и форма как бы разворачивается во времени, демонстрируя разные возможности своего развития. Тем самым принцип самоструктурирования обретает в хэппенинге значение главного механизма формообразования, вбирая такие важнейшие аспекты новизны композиторского мышления, как спонтанность, непредсказуемость, структурная разомкнутость.

Акцент на процессе, а точнее – на его исполнительской незаданности (нежели на «точности воспроизведения») определяет своеобразие материала и структуры «Жестов» (1966) Л. Берно, где «сценически-инструментальное» действие «управляется» только временными параметрами. Самоструктурирующими величинами, которые пронизывают действие, являются алеаторика ткани, жестуляция и способы звукоизвлечения, которые аппроксимативны в своей сущности (элементы согласованы по принципу «более-менее») и выступают полем для исполнительской интерпретации. В качестве базиса, то есть композиторского текста, предложен партитурный проект с ремарками о свободе интерпретации. Музыканты-исполнители создают свой художественный образ, руководствуются собственными представлениями о его смысловом наполнении. Таким образом, музыкальная система сочинения включает спонтанирование и вариантность звучания как системных компонентов, где композиторский замысел предстает в качестве направляющей силы, исполнительская же воля – самоструктурирующей, существующей в рамках заданной свободы. И в этом отношении исполнительская часть «Жестов» – незакрепленный текст, позиционирующий одно из проявлений принципа самоорганизации. Он формируется в интуитивных поисках и рождается в процессе созидания, не имея конечных и законченных форм. В качестве регламентирующего фактора выступает время (количество минут), то есть немзыкальный фактор.

В активном привлечении немзыкального (действий, чтения, хождения по сцене) хэппенинг близок перформансу.

Рассматривая открытые системы как самоорганизующиеся целостности, выделим в них и такой важнейший аспект как системную неопределенность, существующую в рамках заданной неопределенности. Неопределенность как явление входит в структуру бифуркации, которая является ключевым словом в понимании смысла синергетики. Бифуркация постулирует закономерность двойственности в фазе либо спонтанного перехода музыкального развития в новое состояние, либо в фазе экспонирования спонтанности как особого качества музыкальной материи. Значит, возникновение и существование таких структур является не случайностью, а закономерностью как в природе, так и в музыке. Примером служит «Indeterminacy» Д. Кейджа. В сочинении нет звуковысот, музыкального ритма, но есть *слова о музыке*, которые намеренно расположены хаотично: чтобы понять последовательность их надо «собирать». Налицо творческое воплощение «детерминистского хаоса». Сочинение не имеет окончания, позиционируя «бесконечную» форму. Системным качеством «Indeterminacy» выступает порядок в виде ритма изложения литературного текста. На примере этого сочинения обнаруживается действие таких параметров синергетики, как нелинейная процессуальность и казуальность (структура и изложение литературного текста), корпоративное действие различных элементов (текста, времени, ритма), локальный порядок (в границах мысли, слова, фразы), открытость структуры.

Обратив внимание на особенности самоорганизации в авангардном музыкальном радикализме можно ставить вопрос о механизмах объективного анализа эзотерических, духовных и иных знаний, подводящих к познанию того, что находится за «гранью осознанного мира». Последнее является прерогативой творческого разума, детерминантой любого творчества.

Синергетика добилась больших успехов, однако сами принципы самоорганизации как для науки о самоорганизации, так и для музыкальной науки и искусства эпохи постмодернизма пока остаются не до конца раскрытыми.

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД К ИНТЕРПРЕТАЦИИ КИНЕМАТОГРАФА (НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА А. СОКУРОВА)

Л.А. Цибизова

В работе предполагается обозначить основные черты феноменологического прочтения творчества кинорежиссера Александра Сокурова.

В качестве истока феноменологического подхода можно обозначить проблему, возникающую из специфического свойства человеческого сознания сводить богатство и полноту жизненного мира, наполненного постоянно изменяющимися красками, звуками, запахами, к пусть и богатому, но, все-таки, ограниченному набору систематических научных представлений, гипотез и теорий, которые всегда проигрывают самой жизни в ее подвижной многогранности. Вне теории остаются субъективные впечатления, эмоции, то есть сам процесс восприятия. Феноменологический метод призван восполнить этот недостаток.

Именно в нас самих, в акте восприятия, мы находим единство феноменологии и ее подлинный смысл. Александр Сокуров обращает внимание на свершение феноменологического акта познания действительности в процессе чтения, когда замечает, что «...только при чтении совершается важный, сознательный, требующий труда и потому достойный человека, истинно человеческий акт взаимодействия с культурой».

Феноменологический анализ структуры образов и восприятий предполагает необходимость обращения к непосредственному анализу «опыта индивида» и к тому, как им переживается история либо индивидуальное существование того или иного исторического персонажа через структуры его сознания. В рамках классических философских школ при объективистском толковании феномена истории невозможно решить проблему возможностей превращения индивидуального опыта в исторический, и наоборот.

В результате применения феноменологического метода художественная реальность предстает как горизонт смыслов и значений, имеющий особую временную организацию.

С точки зрения феноменологической трактовки вопрос о взаимодействии этического и эстетического начал может рассматриваться в поле образа и образно изображаемого, в рамках вопроса о столкновении образного вымысла и реального контекста восприятия образа, где сходство образа и отображаемого подчас оказывается у А. Сокурова достаточно спорным.

Специфика феноменологического прочтения киноязыка Александра Сокурова заключается в том, что выделяются три уровня художественного образа:

– сама вещь, имеющая воспринимаемые зрителем свойства, т.е. историческая реальность;

– явление изображаемой реальности в восприятии физического носителя образа, т.е. ирреальный объект изображения;

– изображающий «объект образа», опосредующий физический носитель образа и объект изображения.

В фильмах «Молох», «Телец», «Русский ковчег» и «Солнце» представлен процесс интерпретации феноменов, которые даны сознанию с различной степенью очевидности. Этот процесс должен прояснять нам особое «как» феноменальной данности. Субъективный опыт переживания истории в ее феноменах поднимается до уровня исторического опыта, и наоборот, история как горизонт «идеальных» значений предстает фактором «реального» существования индивида, становлением его биографии и судьбы.

Кинематограф не объясняет и не занимается анализом, он возвращает нас к «самим вещам», что согласно Э. Гуссерлю, означает возвращение к миру до знания, в отношении которого всякое научное определение будет абстрактным, знаковым и зависимым: так география описывает пейзаж, на лоне которого нам довелось узнать, что такое лес, долина или река.

Требование чистого описания исключает как рефлексивный анализ, так и научное объяснение. В работах Александра Сокурова картина мира открыта для всех непредсказуемых подробностей объективной реальности, и в то же время она является некоей близкой к абстрактной композиции, даже если в качестве материала берется хроника, документ. Документальные

кадры у Сокурова служат не для иллюстрации или интерпретации некоей концепции или идеи, но для открытия неожиданного эмоционального состояния у зрителя, документ насыщается различными лирическими чувствами.

Сокуров идет по пути от первоисточника, но путем собственных ассоциаций – к сокровенному смыслу. Исторические персонажи и эпохи он моделирует согласно своему внутреннему видению и интуиции. В рамках художественно-документального или документально-художественного образа (иногда их сложно различить) он точно воссоздает достоверную среду, атмосферу, явления природы, к которым он всегда относил и человеческую личность, будь то Гитлер или Ленин. Поэтому в притчевой отвлеченности его картин всегда растворены мельчайшие подробности из области истории, психологии, физиологии, медицины, конечно, из самых разных сфер быта – от гитлеровского «гнезда» до ленинских Горок. Его образы-феномены – настолько объемны, что их практически можно воспринимать как часть исторической реальности.

Феноменологическое прочтение всегда предполагает наличие так называемой «интерсубъективности», то есть принятие другого «я» со всей полнотой его восприятия мира. Благодаря рефлексии я открываю не только мое присутствие для меня, но и возможность «постороннего наблюдателя». Сокуров, например, обращается к проблеме «иного» (иной образ жизни, иная культура, иное время в фильмах «Александра», «Солнце», «Отец и сын»), чтобы через другого попытаться понять себя, свою культуру. Мы не можем подвергнуть философскому рассмотрению наше восприятие мира, не перестав составлять единое целое с ним и с определяющим нас интересом к миру, не выключаясь из состояния вовлеченности.

Немаловажным в феноменологии является роль диалога. Образование смыслов в соперничество (но не вражду) – тоже диалог. Принцип вчувствования и вживания – единственный способ проникновения в сущность художественного произведения. В этом – своя диалогичность. Режиссер воспроизводит картины поведения личности перед лицом «другого» (природы, истории, смерти, и т.д.). Феноменологический мир есть не мир чистого бытия, но смысл, который проявляется на пересечении моих опытов с опытами другого.

АКТУАЛИЗАЦИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ СРЕДСТВАМИ СИТКОМА

А.В. Маркова

Термином «ситуационная комедия» или «ситком» (англ. situation comedy, sitcom) обозначается разновидность комедийных радио – и телепрограмм с постоянными основными персонажами и местом действия. Изначально появившийся на радио в США в 1920-х годах, к 1970-м годам ситком выделился в жанр телевизионной комедии. Временной (эфирный) формат ситкома – 30 минут, включая титры и рекламу. Основные персонажи не меняются, они связаны общей историей, местом действия. События подходят к логическому завершению в конце каждой серии (эпизода) и, как правило, не упоминаются в последующих.

Сюжеты ситкомов выстраиваются на коллизиях семейных отношений в плане совместного проживания, ведения общего хозяйства, включения подопытия семейных перипетий в профессиональную деятельность или встречи по интересам). Так или иначе, но суть ситкомов – отображение комических сторон социальной формы совместной жизни людей. Таким образом, ситкомы предлагают экранизированную версию взаимной ответственности в семье или подобной семье общности, социализации индивида, его органической связи с обществом, выработки человеческих связей и отношений.

Кроме этого, семья определяет досуг своих членов, а популярность ситкома говорит о выборе его в качестве востребованного телевизионного развлечения вообще и как формы проведения досуга в частности. «Домашняя» среда (куда можно включить уже не только семейную среду, но факт совместного проживания людей, не связанных брачными или кровно-родственными связями) все чаще рассматривается как некое психологическое убежище, место

снятия стрессов. Ситкомы удачно вписываются в этот контекст, чем и объясняется возросшая активность в их производстве и размещении на ряде телевизионных каналов.

Сложившуюся ситуацию условно можно обозначить как взаимовлияние «диктата рейтинга» и «диктата аудитории»: высокий рейтинг в коммерческом телевидении обеспечивают программы, пользующиеся стабильно высоким спросом у телеаудитории с непретенциозным вкусом – шоу, викторины, фильмы, сериалы и ситкомы. Как результат – довольно узкий выбор программ, развлекательных по форме и пассивных по воздействию и восприятию. Привычка к «пассивности», в свою очередь, формирует социальный заказ на создание подобных «усредненных» программ и в дальнейшем. С одной стороны, ситкомы появились как «основное блюдо» усредненного вкуса, и это можно отнести к «минусу» данного явления на телерынке. С другой стороны, ситкомы – манифестация однозначно «домашнего» времяпрепровождения, создающего атмосферу эмоционального убежища от агрессивных проявлений внешнего мира, в чем их несомненный «плюс».

Как нам кажется, причинами популярности ситкомов, помимо удовольствия от юмора и ненавязчивого разрешения проблем современной семьи, являются участие в них знаменитых профессиональных актеров и удовлетворяемое желание просмотра премьерных серий, а не бесконечного повтора старых. Возможно, российский производитель со временем перейдет на производство ситкомов, основанных на юморе и реалиях отечественного менталитета. Анализ зарубежного опыта и действительности современного отечественного телерынка позволяет предположить, что ситуационная комедия будет успешно утверждаться на российском телевидении как востребованное направление со своими четко обозначенными и узнаваемыми составляющими.

Литература

1. Дмитриев, Л.А. Парадоксы художественного образа. – М., 2002.
2. Михалкович, В.И. О сущности телевидения. – М., 1998.
3. Робертс, Э.Б. Телевизионная драматургия. – М, 1967.
3. Цвик, В.Л. Молодежное ТВ. – М., 2007.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНО-ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ КАК ФАКТОР ФОРМООБРАЗОВАНИЯ НОВЕЙШЕЙ АРХИТЕКТУРЫ

А.С. Шамрук

В русле инновационных процессов в современной архитектуре, развивающихся под воздействием мировоззренческого контекста, новейших художественных, философских и научных идей, прогрессивных технологий, отношение к традиции можно охарактеризовать как неоднозначное. В профессиональной архитектурной среде традиция часто понимается как маргинальная категория, препятствующая современному формообразованию. Вместе с тем, значительная часть архитекторов относится к ней как одной из основополагающих категорий, с развитием которой связывается возможность сохранения разнообразия культурного ландшафта разных регионов мира, сохранения архитектурой ее роли как художественного феномена, обладающего чертами уникальности, художественной многозначности.

На протяжении истории архитектурное мышление являлось особой формой познания мира, поиском ответа на вопрос о том, что есть Космос и какое место занимает в нем человек. Осваивая новые технологии и откликаясь на новейшие научные открытия и философские идеи, зодчество и сегодня сохраняет стремление к постижению онтологических смыслов, балансируя между традиционными мировоззренческими категориями и новейшими метафизическими смыслами, выходящими за пределы традиционных представлений. В системе новых онтологических основ архитектурного творчества сегодня выделяются концепты неустойчивости и неравновесности, хаоса, самоорганизации, эволюционирующей системы, находящейся в про-

цессе становления. Вместе с тем, значительная часть архитектурного творчества и сегодня остается в русле традиционных онтологических представлений и ориентирована на память архитектуры как системы, на традиционные эстетические критерии.

Каждый новый виток в истории искусства, связанный с беспрецедентным художественным жестом, обнаруживает одновременно метафорическую связь с различными пластами культурного наследия. Отрефлектированный в соответствии с сознанием эпохи прошлый опыт вплетается в ткань новой художественной практики. В отличие от новационных экспериментов в изобразительном искусстве, демонстрирующих на протяжении XX в. разрыв с традиционным типом мышления – с принципами миметизма, идеями универсализма, иерархичности, нормативности, – в архитектуре, даже в произведениях авангардного направления, можно проследить связь с традиционным сознанием. Она проявляется в ориентации на выявление тектонической и функциональной системы; на формирование пространственного континуума как концептуальной идеи сооружения, в котором воплощены идеалы гармонии; на сохранение таких категорий как архитектурная композиция, архитектурный образ в качестве основных приемов архитектурной поэтики. Неоавангардные эксперименты в мировой архитектуре конца XX – начала XXI в. порывают с традиционными (как классическими, так и модернистскими) категориями композиции. Они ориентированы на разрыв с пониманием архитектурного произведения как композиционно и образно структурированного организма, на применение таких принципов, как текстуальность, деструктуризация, декомпозиция, неопределенность (пространственная, временная, знаковая), использование приемов, характерных для самоорганизующихся систем.

Вместе с тем, в современной архитектуре сохраняется устойчивая потребность обращения к историческим прообразам, средовому контексту как истоку нового формообразования. В лучших произведениях мировой современной архитектуры, при внешней инновационности формообразования, часто прочитываются аллюзии с местными традициями и существующим контекстом, попытки достижения характерных для классических эпох идеалов гармонии, воплощения идеи Универсума. Помимо примеров прямолинейных ретроспекций, в произведениях современной архитектуры используются более сложные и отрефлектированные отсылки к традиционным тектоническим системам, образным и семантическим кодам, дающим новым постройкам историческую глубину и художественную многозначность. Если в изобразительном искусстве XX в. традиционалистская ветвь в большей степени связана с консервативным коммерциализированным направлением, то в архитектуре ее существование обусловлено, в значительной степени, стремлением к созданию комфортной архитектурно-пространственной среды, обладающей привычными психологическими характеристиками, узнаваемыми пластическими образами, уходящими вглубь веков семантическими связями, гармоничностью связей с природным окружением.

Ориентация на традиционность проявляется в современной архитектуре различными способами. Традиционные мотивы и приемы, классические прообразы, исторические метафоры, интерпретированные в соответствии с новым мировоззренческим контекстом, повышают многогранность и индивидуальность архитектурных образов, многообразие и выразительность языковых систем новейшей архитектуры в разных регионах и архитектурных школах, содействуют органичному продолжению структуры средовых связей исторически сформировавшихся городов. Другой путь – ориентация на критерии массовой культуры и вкусы потребителя, тяготеющего к привычным узнаваемым решениям, респектабельности классики и создание броских и поверхностных стилизаций. Это направление смыкается с линией в культуре, которая близка к китчу.

Признание традиции в качестве источника новейшей урбанистики стало достижением постмодернизма. Традиционализм постмодернистской архитектуры заключается как в попытке оживления истории использованием эпатажных приемов и новых стратегий формообразования, так и в ориентации на вкусы потребителей, тяготеющих к традиционным образам. Поздний постмодернизм в меньшей степени обращается к иронии, возвращаясь к культурным архетипам истории и оставаясь в рамках традиционной эстетики. Эта позиция связана с выработкой новых индивидуальных почерков, опираясь на память архитектуры как системы и используя диалог с

историей и живой природой.

В XX в. на фоне развития модернистской линии в художественных процессах прослеживается устойчивая тенденция обращения к классике, что можно рассматривать как проявление генетической памяти европейской культурной традиции. Сохранение идей классики проявляется в современной архитектуре в стремлении к воплощению вневременных универсалий, категорий гармонии. В отличие от уравновешенной гармонии классики, выход к универсалиям сегодня является результатом преодоления противостояния человека окружающему миру. В построении нового Универсума проявляются новые знания о его устройстве (идеи неравновесных, нелинейных, самоорганизующихся систем), и, вместе с тем, сохраняется стремление удержать идею миро-вой гармонии возвращением к природе и культурным истокам. «Становящаяся форма», «форма-движение», «пространство-событие», «складка» – эти философские понятия, разрабатываемые рядом архитекторов, закладывают онтологические основы новейшей архитектуры, которые соотносятся с парадигмой сложности и нелинейности.

Использование природного и историко-культурного контекстов как основы художественной выразительности и уникальности архитектурных произведений можно рассматривать как одно из проявлений традиционализма. Различные версии контекстуального подхода апеллируют к категории духа места, к воспроизведению синтезированного образа конкретного города, сформированного знаковыми объектами и характерными стилистическими признаками, к образу города, понимаемому как система архитектурного символизма. В средовом подходе, распространенном в профессиональной среде, город понимается как уникальная целостность, идентичность которой достигается благодаря сохранению исходной структуры и характерных морфотипов. Нетрадиционное понимание контекстуальности демонстрируют новейшие опыты лэндформной архитектуры, использующей органические метафоры, попытки сближения с фрактальным языком природы, воспроизведения природного ландшафта, имитации геологических слоев.

Сохранение национального своеобразия и идей классики, традиционных ценностных критериев восприятия городской среды является важным условием обогащения приемов формообразования и выразительных средств новейшей архитектуры, сохранения урбанистической памяти исторически сформировавшихся городов. Перспективы развития зодчества видятся в сохранении национальной самобытности, исторической памяти и одновременно включенности в интеграционные процессы в мировой художественной культуре.

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ НА РУБЕЖЕ XX-XXI ВВ.: КУЛЬТУРФИЛОСОФСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Л.Е. Романенко

Конец XX и начало XXI века, по мнению многих исследователей, знаменуют рождение новой эпохи, рубеж и бифуркационную точку в историко-культурной динамике. Интегративный характер наступившей эпохи обоснован целостным пониманием социокультурных процессов. Прошедший век признал в художественном творчестве специфичность опыта субъекта, выделил в нем культурный контекст и традицию. Первое ярко проявилось в интересубъективности, как условия взаимодействия и передачи знания (или значимости опыта познания) одного для другого и особой области между познающими субъектами [2, с. 318]. Второе – в интертекстуальности, концепция которой утверждает активную роль социокультурной среды в процессе смыслопонимания и смыслопорождения [2, с. 319].

«Канва» художественной жизни общества плотно пронизана художественно-образовательными процессами. Существует два пути познания мира: научный и художественный. В научном познании предметом является реальность. В художественном – отношение к реальности. Инструментом научного познания является понятие (объективная форма), а инструментом познания через искусство – художественный образ как его субъективная форма [4,

с. 23].

Социокультурная ситуация конца XX – начала XXI века актуализировала художественные процессы, в том числе и художественно-образовательные. Несмотря на то, что сам термин «художественное образование» используется достаточно широко, исследование художественно-образовательных проблем считалась прерогативой либо педагогической, либо искусствоведческой наук. Достаточно редко они исследовались за пределами означенных областей. Множественность использования термина «художественное образование» в рамках общественно-гуманитарных наук породило необходимость его рассмотрения с позиций наиболее фундаментальных категорий философско-онтологического, аксиологического, гносеологического и праксеологического планов. Это привело к постановке вопроса о целесообразности культурфилософской интерпретации художественного образования.

Приступая к изучению феномена в новой области знания, любой исследователь сталкивается с проблемой выяснения его специфики, непохожести на другие системы знания, его неповторимости и уникальности. Культурфилософская интерпретация художественного образования, взятого в его «культурном» бытии, затрагивает аспекты смыслоценностного основания его возникновения в культуре, их взаимодействие, развитие и изменение в будущем. Это определяет специфику интерпретации и является чрезвычайно важным по следующим причинам. Во-первых, сама культурфилософия как система является целостным культурным феноменом, дающая толчок новым культурным импульсам, в том числе и трансформации художественной культуры в ракурсе культурно-исторических этапов. Во-вторых, поскольку культура является изначальной целостностью и социальным аспектом «всеединства» (В. Соловьев), культурфилософская интерпретация художественного образования, несомненно, позволит целостно исследовать внутренние (собственные) и внешние (коммуникационные) процессы этого феномена в культуре – их взаимодействие, взаимосвязь и взаимообусловленность.

Говоря о художественном образовании сегодня, нужно выделить ряд аспектов, сама актуализация которых способствует выходу обозначенной проблемы на авансцену современного социокультурного развития.

Первый аспект – *жизненно-практический*. Развитие современных видов искусства, появление новых жанров и художественных технологий, в том числе технологий использования искусства в образовательном пространстве, идет интенсивными темпами. При этом замечено, что общество не всегда успевает адекватно реагировать на эти изменения и формировать адекватное отношение к ним. Все чаще перед исследователем художественно-образовательных процессов возникают вопросы, ставящие в тупик и требующие привлечения специалистов смежного профиля – социологов, культурологов, философов. Более того, в последнее время речь идет о формировании художественной культуры человека и общества в целом, не только как особого типа мышления, но и как особой совокупности идей и взглядов, определяющих духовную составляющую общества.

Второй аспект – *духовно-этический*. Он затрагивает глубинные основы человеческого бытия. Его актуализация связана с тотальными изменениями в духовной культуре человека, с кризисным состоянием традиционных отношений в культуре, определяющихся диадами «человек–природа», «человек–общество (культура, государство)», «человек–человек».

Третий аспект – *деятельностный*, связанный со снижением интенсивности культуротворческой деятельности и социотворческой активности человека, углублением процессов формирования «парадоксального» типа личности.

Проблема культурфилософского осмысления художественного образования также обусловлена объективной потребностью в новой научно-теоретической информации о феноменах культуры во времени и пространстве; потребностью в ином прочтении смыслов существования культурных явлений, сущности их бытия, выделении их субъектных характеристик для осуществления управления и регуляции культурных процессов; ролью, которую играет искусство, художественное образование в жизни современного общества, отдельных личностей – субъектов культурного действия; отсутствием организующей идеи художественного образования в современной культуре; синтезированием изменений, произошедших в осмыслении этого фено-

мена и отраженных в современном теоретическом мышлении и сознании; пониманием образования как канала трансляции культурного опыта, средства инкультурации, социализации, индивидуализации и культурной идентификации личности; анализом результатов функционирования художественного образования в целостной системе образования; потребностью выявления исходного материала для конструирования понятия «художественное образование» в системе культурологического знания.

Культурфилософская осмысление художественного образования рубежа XX–XXI вв. позволяет обнаружить скрытые парадоксы в его существующих теориях и дает основание для:

– изучения закономерности субъективного бытия художественного образования в системе культуры

– разработки общей, интегрированной теории художественного образования – базиса, определяющего стратегию его развития;

– выявления социокультурных доминант, обеспечивающих успешность или затрудненность воздействия художественного образования на социокультурную ситуацию;

– поиска оптимальных вариантов (алгоритмов) использования искусства в пространстве общего, профессионального и дополнительного (любительского) образования;

– разработки наиболее эффективных учебных программ, прикладных художественно-педагогических технологий, механизмов инкультурации и социализации личности, принципов взаимодействия художественного образования с явлениями и феноменами социокультурной сферы;

– преодоления негативных стереотипов в теории и методике преподавания художественных дисциплин.

Литература

1. Афанасьев, Ю.Н. Образование средствами искусства // Universitas humana: Гуманитарный университет третьего тысячелетия / Рос. гос. ун-т. – М., 2000. – С. 179–182.
2. Майборода, Д.В. Интерсубъективность // Всемирная энциклопедия: Философия XX век / Главн. науч. ред и сост. А.А. Грицанов. – М.–Минск, 2002. – С. 318–319.
3. Можейко, М.А. Интертекстуальность // Всемирная энциклопедия: Философия XX век / Главн. науч. ред и сост. А.А. Грицанов. – М.–Минск, 2002. – С. 319–321.
4. Неменский, Б. Искусство – Культура – Образование. – М., 1993.
5. Циклические ритмы в истории, культуре, искусстве / отв. Ред. Н.А. Хренов; Гос. ин-т искусствознания; М-во культуры Российская Федерация; Науч. совет «История мировой культуры» – М., 2004.

ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ ФАНТАЗИИ

В.В. Гуринович

В настоящее время в зарубежной и отечественной литературе все чаще используется понятие «фотоарттерапия» и разрабатываются методы, связанные с применением фотографии в качестве терапии. Создание фотографических сюжетов – это процесс творческого самовыражения личности фотографа и эстетической природы его фантазии. При этом большое значение придается творческой работе, связанной с созданием и преобразованием визуальных образов в целостную картину с привлечением как различных фототехник, так и изобразительных материалов. Использование фотографий с целью терапевтического воздействия предполагает формирование особых психологических отношений со зрителем.

На примере межфакультетского молодежного проекта Белорусского государственного университета «Пробуждение» можно продемонстрировать роль эстетической природы воображения в развитии творческих способностей молодежи и ее влияние на качество образовательного процесса. Одним из направлений деятельности проекта является изучение возможности применения фотоарттерапии как метода релаксационного воздействия для предупреждения возможных психологических последствий стресса – компонента жизнедеятельности человека в

современном мире (тревоги, депрессии и обретения внутреннего равновесия), – благодаря гармонии фото-образов, сюжета и музыки. Создаваемые участниками проекта работы предназначены для психологической разгрузки лиц, требующих внимания и поддержки. Работы участников проекта представляют собой «визуальные фантазийные размышления», отражающие картину восприятия мира авторов, отношение к себе и другим людям, социальным проблемам, природе, своему прошлому, настоящему и будущему.

Творческое воображение – это такая же универсальная способность, как и способность мыслить в форме строгих понятий. Эта деятельная способность осуществляется в процессе социализации человека. Именно способность воображения, одной из элементарных форм фантазии, сопутствует человеческому восприятию окружающего мира. Видеть предмет по-человечески – значит видеть его «глазами другого человека» и уметь «принимать сердцем» интересы других людей. Деятельность развитого воображения, свободного от власти навязанных схем и штампов, рождает новые запоминающиеся образы, а сила воображения становится творческой и созидательной.

В свободном, не навязанном выборе всегда участвует способность созидательного и продуктивного воображения, которая называется творческой интуицией. Интуиция позволяет отбрасывать множество ненужных путей решения поставленной задачи и находить ограниченный круг творчества, не проходя путь «проб и ошибок». Более развитая культурная интуиция делает поиск более направленным и созидательным.

Одним из важнейших приемов формирования эстетической культуры должна быть система планомерного воспитания студенческой молодежи на основе их творческой активности и чувственного восприятия окружающего мира. И в этом творческом процессе, безусловно, важная роль будет принадлежать фотоарттерапии.

ФЕСТИВАЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАК СРЕДСТВО МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

А.В. Калашиникова

Мировой опыт показывает, что наиболее успешной стратегией достижения межкультурной компетенции (встречное взаимопонимание) является интеграция – сохранение собственной культурной идентичности наряду с овладением культурой других народов.

Фестивальная деятельность в Республике Беларусь играет заметную роль в обогащении культурной жизни страны, развитии инновационного сектора экономики и укреплении межкультурных связей. Важно отметить, что география фестивального движения охватывает как крупные города (Фестиваль национальных культур, г. Гродно; Международный кинофестиваль «Листапад», г. Минск; Международный театральный фестиваль «Белая Вежа», г. Брест и др.), так и периферию (Международный фестиваль народной музыки «Звенят цимбалы и гармошка», г. Постава; фестиваль детского творчества «Золотая пчелка», г. Климовичи и др.). В фестивальной деятельности представлены разнообразные жанры профессионального и любительского искусства – от популярных, массовых видов творчества (эстрада, танец) до классических (хоровое творчество) и самобытных видов искусства (театр кукол).

Активными участниками межкультурных коммуникационных процессов являются современные белорусские профессиональные театры кукол. Постепенно они становятся неотъемлемой частью всей европейской и мировой сценической культуры, сохраняя при этом свою национальную самобытность. Благодаря театральной кукле как знаковой системе, данный вид театра обладает большим набором различных способов межкультурной коммуникации – вербальной, паравербальной, невербальной, – что помогает ему наиболее эффективно преодолевать коммуникативные барьеры и развивать у зрителя способность рефлексировать собственную и чужую культуру, подготавливает к благожелательному отношению к проявлениям другой культуры.

Анализируя деятельность коллективов театров кукол Беларуси (в стране действуют 27 государственных театров системы Министерства культуры, из них 7 кукольных) по развитию международных контактов, можно с полной уверенностью констатировать, что зарубежные гастроли (более 10-ти поездок в год; наиболее часто посещаемые страны – Российская Федерация, Украина, Польша) и фестивальное движение (Международные фестивали театров кукол проходили в Минске в 1990, 1993, 1995, 1999, их деятельность возобновлена в 2008; в 2010 с большим успехом прошел VI Белорусский международный фестиваль театров кукол, на котором были представлены 20 спектаклей из 10 стран: Бельгии, Великобритании, Германии, Эстонии, Польши, Словении и др.) представляют собой не просто диалог культур, а процесс глубинного обогащения формы и содержания данного вида искусства, а также способствуют совершенствованию организационно-управленческой деятельности театра и развитию кросс-культурного театрального менеджмента (арт-менеджмента). В числе факторов этого процесса следует назвать:

- появление новых форм межкультурной коммуникации: гастрольный обмен (турне), членство в международных организациях (с 1996 в Брестском областном театре кукол функционирует штаб-квартира Белорусского центра УНИМА – организации которая объединяет кукольников всего мира), обмен специалистами, ангажирование режиссеров и др.;

- активизация деятельности провинциальных театров, создание собственных международных проектов (творческие лаборатории, мастер-классы, семинары и др.);

- расширение маркетинговой деятельности театров, рекламно-информационного обеспечения международных форумов, повышение требований к качеству PR-материалов (разработка символики, буклетов, работа со СМИ, организация деятельности пресс-центров и др.).

К сожалению, опыт проведения фестивалей кукольных театров выявил ряд проблем финансового-управленческого порядка. Формы фандрайзинга (поиск внебюджетных средств) не отличаются разнообразием (государственная поддержка, поддержка Министерства культуры, средства театра); технологии работы со спонсорской помощью практически не задействованы. В силу этого постоянно ощущается недостаток финансирования, что сказывается как на масштабах проведения фестиваля (количество стран-участников, степень охвата сценических площадок города, организация программы пребывания гостей и др.). Полное отсутствие мерчендайзинга (товаров, которые удовлетворяют потребности зрителей, а главное, детской аудитории: цель – показать знакомым, что они присутствовали на спектакле, сохранить в памяти образ фестиваля) приводит к тому, что даже программки на показах белорусских спектаклей являются дефицитом.

С позиций творчества, опыт межкультурной коммуникации, наблюдение за художественными тенденциями западных и восточных театров спасли наших кукольников от чрезмерного размывания эстетических границ, заставили более внимательно относиться к специфике жанра, основным выразительным средством которого была и остается театральная кукла. В качестве следствия межкультурной коммуникации можно рассматривать также появление целого ряда спектаклей в репертуаре белорусских театров, идейно-тематический замысел которых определили ценности толерантности: уважение к инакомыслию, традициям другой культуры, внимание к индивидуальности и проблемам личности. Подготовлен базис для плодотворного изменения собственного и зрительского коммуникативного поведения в интерактивном процессе.

Таким образом, белорусский кукольный театр в контексте процессов межкультурного взаимодействия предстает как динамичная организационно-творческая структура, которая изменяется и развивается в соответствии запросами времени и условиями международного арт-рынка. Фестиваль выступает как высшая форма межкультурной коммуникации, которая дает возможность продвигать лучшие образцы искусства кукольного театра и не утрачивать его самобытность под влиянием глобализации.

ФЕСТИВАЛЬ «БЕРАГІНЯ» И ПРАКТИКА ВОЗРОЖДЕНИЯ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ

Н.Н. Петух

В последнее время культурная политика белорусского государства все более смещается в сторону поддержания и развития самобытной народной культуры. Это общереспубликанская тенденция стала отчетливо заметна на примере Припятского Полесья.

Сохранившиеся внешние формы народной культуры Припятского Полесья – это песни, танцы, обряды, символы-обереги и ремесла, не терявшие своего значения на протяжении столетий. Несмотря на то, что народные традиции продолжают свою жизнь, существует проблема утраты связи между носителями народных форм культуры и новыми поколениями. На сегодняшний день можно констатировать, что народная культура как феномен умирает; ее сохранение нуждается в системных научно обоснованных мерах. Именно с этой целью – сохранения и трансляции народной культуры – и был инициирован фестиваль фольклорного искусства «Берегиня».

Фестиваль возник на основе живой аутентичной культуры жителей Полесья и является визитной карточкой Гомельской области. Первый фестиваль проходил в 1998–1999 годах в границах Октябрьского района, второй – в 2001 году – уже охватил всю Гомельскую область. Начиная с третьего фестиваля в 2004 году этнофорум имеет статус республиканского. Сейчас фестиваль проходит при активной поддержке ЮНЕСКО. Традиционно заключительные мероприятия фестиваля «Берегиня» проходят в г.п. Октябрьский Гомельской области.

Этнографические изыскания в Октябрьском районе подтверждают тот факт, что очагами сохранения народных традиций являются деревни. По сей день здесь устраиваются праздники, отражающие природные изменения – Коляды, Зов Весны, Юрьев день (праздник земледельцев, когда первый раз выгоняли животных на поле), а также те, которые сопровождают жизнь человека: рождение, крестины, свадьба и др. Возможно, одна из последних сфер, где самобытные этнические формы присутствуют не только как художественный декор, но и применяются в реальной жизни, – это изготовление костюма. До настоящего времени традиционные костюмы пользуются популярностью и востребованы не только для выступлений хореографических народных коллективов, но также и жителями во время народных праздников.

Республиканский фестиваль фольклорного искусства «Берегиня» объединяет творческих людей, заинтересованных в сохранении своей культуры. В отличие от большинства творческих форумов, он имеет научно обоснованную концепцию, точно разработанные условия. Как определяют организаторы фестиваля, его миссия – сохранить народные традиции, показать их уникальность не только для Беларуси, но и для мировой культуры. Среди целей проведения форума – сохранение нематериального культурного наследия, привлечение внимания общества к проблеме воспитания подрастающего поколения средствами традиционного народного искусства, поддержание детского и молодежного фольклорного движения.

Проведение такого рода фестивалей имеет значение не только для сохранения исторической памяти, но и способствует развитию современной культуры. Выразительные символы и приемы, в прошлом служившие оформлением значимых смыслов, с течением времени (когда смыслы стираются или воплощаются в другие образы) сохраняют безусловную эстетическую ценность и составляют богатство форм, самобытно представляющих данную культуру.

Литература

1. Абрадавы фальклор Гомельскага Полесья: Зборнік / Гомел. дзярж. ун-т імя Ф. Скарыны, Упр. Культуры Гомел. аблвыканкама; [Аўт. прадамова В.С. Новак] – Гомель, 1998.
2. Духоўная і культурная спадчына беларускага Полесья: матэрыялы навук. канф (18–19 верасня 1997 г.). – Гомель, 1998.
3. Козенка, М. Берегиня: першы фестываль фальклорнага мастацтва / Рэд. А.І. Маханька, С.А. Беразоўская, І. Ф. Метліч, В.І. Шчэцька – Мінск, 1999.
4. Козенка, М. Берегиня: трэці фестываль фальклорнага мастацтва. – Мінск, 2004.

5. Козенка, М. Берагіня: пяты фестываль фальклорнага мастацтва. – Мінск, 2008.
6. Фальклор і этнакультура Палесся ў індаеўрапейскім кантэксце: матэрыялы III Міжнар. навук. канф. (7–8 снежня 2006 г., г. Мінск) / Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору Нац. акад. навук Беларусі, Бел. дзярж. ун-т; рэдкал.: І.С. Роўда [і інш.]. – Мінск, 2007.

**Резолюция
международной научной конференции
«Национальная философия в контексте современных
глобальных процессов»**

17 декабря 2010 года

г. Минск

Участники конференции,
принимая во внимание

– приоритеты Плана действий Центрально-Европейской инициативы в области науки и технологий, развития человеческого потенциала; поддержки межкультурного, межрегионального и трансграничного сотрудничества; содействия строительству информационного общества;

– положения Устава ЮНЕСКО о защите мира, развитии устойчивого диалога культур посредством деятельности в области образования, культуры, науки и коммуникации;

– положения Стратегии ЮНЕСКО в области философии и цели провозглашения Всемирного дня философии;

выполнив концептуальное обоснование роли философии как теоретико-методологической основы национально-культурной идентичности и трансграничных социокультурных взаимодействий, гармонизации межэтнических и межконфессиональных отношений внутри страны;

разработав новые гуманитарно-философские механизмы формирования нового рационального, ценностно обеспеченного мировоззрения для общества, основанного на знаниях;

определив стратегию и конкретные пути трансграничного сотрудничества в области возрождения, систематизации и продвижения в научно-образовательную практику общих ценностей историко-культурного наследия региона;

сделав поступательные шаги по обеспечению нового качества взаимопонимания и сотрудничества между историко-философскими школами Центральной и Восточной Европы;

а также *констатируя* достигнутый существенный прогресс в деле разработки общей мировоззренческой и методологической базы для координации и диалога национальных философских школ, системной реконструкции духовно-культурного наследия народов Центральной и Восточной Европы как основы общего интеллектуального и ценностно-смыслового пространства

1. *Выражают убежденность* в том, что философское знание в качестве основы формирования научно обоснованного мировоззрения, разработки системной методологии познания и научно-технической деятельности, развития культуры и нравственности является важнейшим условием устойчивого инновационного развития. Философия воплощает гуманитарную, человекообразную составляющую политического, экономического, технологического развития, является катализатором духовного совершенствования человека и общества, необходимым условием эффективного функционирования национальной системы образования и воспитания, служит, по определению ЮНЕСКО, «школой разнообразия и толерантности», оказывает содействие диалогу между цивилизациями и культурами.

2. *Подчеркивают*, что необходимыми условиями реализации философским знанием своих историко-культурных и цивилизационных функций, а также выполнения им особой незаменимой роли в деле государственного и национально-культурного строительства являются:

– сохранение и укрепление фундаментального статуса научно-исследовательских учреждений, подразделений и групп в области философии с учетом соразмерного развития научно-прикладной, научно-внедренческой деятельности;

– сохранение самостоятельности данных учреждений в системе государственной соци-

альной политики, непридание им статуса вторичных вспомогательных органов при учреждениях, отвечающих за деятельность государства в сфере экономики, образования, социальной работы, будь то Министерство образования, другие республиканские министерства, отдельные ВУЗы и др.;

– отказ от политики сокращения объема курсов философии, логики, других социально-гуманитарных дисциплин в высшей школе;

– реализация мер по привитию основ философской культуры как культуры рационального, экологичного, ценностно фундированного мышления учащимся начальной и средней школы.

3. *Обращают внимание* на необходимость усиления влияния философии на трансформационные процессы в постсоветских обществах, разработку конкретных практических рекомендаций, направленных на реализацию национально-ориентированных моделей устойчивого социально-экономического развития, утверждение общечеловеческих гуманистических и национально-культурных ценностей, преодоление негативных последствий глобализации, поиск конструктивных общих подходов к решению глобальных проблем современности.

4. *Указывают* на ключевую функцию философского знания как основы формирования ценностных основ и политико-правовых механизмов обеспечения толерантности в межгосударственных, межрегиональных, межэтнических, межконфессиональных отношениях, сохранения национальной идентичности и традиций народов в глобализирующемся мире.

5. *Считают* важным условием укрепления социокультурного статуса и эвристической мощи философского знания создание международных ассоциаций, комиссий и сетей экспертов в области философии, культурологии, религиоведения. Поддерживают инициативу институтов философии стран СНГ по созданию международной ассоциации научно-исследовательских учреждений данного профиля.

6. *Подчеркивают*, что обеспечению высокого научно-теоретического статуса и практической значимости международной научной конференции «Национальная философия в контексте современных глобальных процессов» способствовало участие в ней представителей дипломатических миссий Болгарии, Молдовы, Румынии, Эстонии, а также Организации по безопасности и сотрудничеству в Европе. *Выражают надежду* на развитие продуктивного диалога и партнерства Института философии НАН Беларуси, других научно-исследовательских и образовательных учреждений философско-гуманитарного профиля с зарубежными дипломатическими миссиями как важными агентами обеспечения продуктивности трансграничных научно-технических и культурных связей.

7. *Рекомендуют* Институту философии Национальной академии наук Беларуси:

– обеспечить широкую национальную и транснациональную координацию в работе по написанию «Истории философской и общественно-политической мысли Беларуси», изданию «Антологии философской мысли Беларуси», рассматривая эту работу как составную часть деятельности гуманитарного научного сообщества Центральной и Восточной Европы по системной реконструкции интеллектуальной истории региона как важного цивилизационного центра в геоисторическом и геополитическом измерениях;

– разработать механизмы претворения результатов исследований по истории философии, теории и методологии научного познания, социальной и политической философии, философии культуры, религиоведению и философии религии, этике, эстетике в реальный действенный инструмент национально-культурного образования и гражданско-патриотического воспитания, средство, способствующее формированию гражданского общества и повышению его роли в социально-экономических процессах;

– разработать инструментарий повышения когнитивно-креативного потенциала подрастающего поколения, учащихся и студентов средствами философского знания; шире использовать этот потенциал в выполнении важнейших исследований в области философии, в решении актуальных задач социокультурного развития страны, региона, мира;

– далее расширять деятельность по популяризации и внедрению в общественную практику основ философского знания в виде:

– научно-методологических семинаров; координационных советов по обеспечению тесного

сотрудничества представителей различных направлений обществознания и человековедения;

– комиссий по взаимодействию с органами власти и общественными организациями;

– научно-исследовательских групп по формированию методологических основ современной организационной культуры и разрешению конфликтных ситуаций, этической и эстетической оценке и экспертизе рекламной деятельности и деятельности в сфере массовой информации и коммуникаций;

– рабочих групп и школ для молодых ученых, студентов, учащихся;

– обеспечить изучение основных принципов и механизмов внедрения в реальную жизнь общества принятой Организацией Объединенных Наций «Концепции культуры мира и ненасилия в интересах детей планеты» как идейной основы разрешения возникающих противоречий, формирования, укрепления и распространения толерантности, социального сотрудничества и партнерства.

8. *Обращаются* к Организации Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры (ЮНЕСКО), национальным комиссиям по делам ЮНЕСКО стран-участниц конференции и впредь оказывать содействие проведению на национальном и международном уровне научных форумов и других мероприятий в области философии.

9. *Высказывают благодарность* Центрально-Европейской инициативе за финансовую поддержку организации форума, издания информационно-методических материалов, другой печатной продукции, подготовленной к конференции; выражают надежду на дальнейшее продуктивное сотрудничество руководящих органов Центрально-Европейской инициативы с национальными научно-исследовательскими и учебными учреждениями философско-гуманитарного профиля в Республике Беларусь и других европейских государствах.

10. *Благодарят* Институт философии Национальной академии наук Беларуси за инициативу проведения конференции и рекомендуют организационному комитету в дальнейшем расширять программу конференций, предусматривать в регламенте работы время для выступлений по обсуждению заслушанных докладов.

**Международная научная конференция
«Национальная философия в контексте современных глобальных процессов»
организована и проведена при поддержке
Центрально-Европейской Инициативы**

Центрально-Европейская инициатива (СЕИ) в 2009 году отметила свое 20-летие. Инициатива была основана в Будапеште 11 ноября 1989 года как первый форум, продвигающий региональное сотрудничество среди стран Центральной и Восточной Европы. У истоков Инициативы стояли четыре европейских государства – Австрия, Италия, Венгрия и Югославия, с течением лет членство в СЕИ увеличилось до 18 государств, причем 9 из них сейчас входят в Европейский Союз.

Исходной целью СЕИ явилось создание платформы для интенсивного многостороннего сотрудничества между государствами-членами. Деятельность организации направлена на достижение единства в областях, характеризующих совместные интересы членов Инициативы, а также на то, чтобы содействовать государствам-членам, не входящим в ЕС, консолидировать и гармонизировать свое социально-экономическое развитие.

Если изначально СЕИ ставила перед собой преимущественно цели устойчивого и плодотворного политического диалога, то впоследствии организация вплотную подошла к решению вопросов консолидированного экономического роста и развития человеческого потенциала с прицелом на создание возможностей и инфраструктуры сотрудничества, обмен опытом, трансфер технологий и ноу-хау.

В настоящее время, в соответствии с приоритетами, представленными в Плане действий, СЕИ работает по следующим направлениям сотрудничества:

- климат, окружающая среда и устойчивая энергетика;
- развитие предпринимательства, включая строительство туристическую инфраструктуру;
- наука и технология;
- развитие человеческого потенциала;
- содействие строительству информационного общества и развитию СМИ;
- межкультурное сотрудничество, включая меньшинства;
- межрегиональное и трансграничное сотрудничество;
- устойчивое сельское хозяйство;
- многомодальный транспорт.

СЕИ действует через ряд структур:

- ежегодная встреча глав правительств (саммит СЕИ);
- ежегодная встреча министров иностранных дел;
- комитет национальных координаторов в составе представителей министерств иностранных дел государств-участников – ключевой орган, ответственный за организацию сотрудничества СЕИ, осуществление отдельных программ и проектов;
- встречи на министерском и экспертном уровнях (созываются по инициативе ежегодно избираемого представительства СЕИ);
- круглый стол министров экономического сектора (проводится ежегодно, параллельно с Экономическим форумом саммита СЕИ);
- рабочие органы, такие как сети точек фокуса (focal points), определенные правительствами 18 стран для различных секторов и функционирующие в каждой сфере деятельности СЕИ.

Важными дополнительными органами под эгидой СЕИ являются Парламентская группа и Деловая группа, включающая Центрально-Европейскую инициативу торгово-промышленных палат (СЕССИ).

Исполнительный секретариат СЕИ, основанный в Триесте в 1996 году, обеспечивает административную и методическую поддержку руководящим и исполнительским структурам СЕИ.

Проектный секретариат СЕИ, основанный в 1991 году при Европейском банке реконструкции и развития (EBRD), оказывает поддержку офисам в Триесте и Лондоне и осуществляет инвестиционные и проектно-ориентированные мероприятия. Финансирование деятельности

обоих секретариатов осуществляется Италией.

Инструменты CEI

Программа обмена ноу-хау (KEP) предоставляет возможность грантового финансирования проектов в области создания возможностей и обмена опытом с государствами-членами CEI, не входящими в Европейский союз. Программа фокусируется на тех областях, в которых учреждения донорских государств-членов CEI обладают богатым опытом, а государства-получатели грантов – четко выраженной потребностью во внешней помощи. Приоритеты Программы обмена ноу-хау распространяются на такие сферы, как европейская интеграция, общественное управление, развитие малого и среднего предпринимательства, развитие сельских областей, продвижение альтернативных источников энергии, защита окружающей среды. Фонды Программы обмена ноу-хау, рассчитанной на покрытие до 50% совокупной стоимости проектов, пополняются Итальянским трстовым фондом и Европейским банком реконструкции и развития. Дополнительное финансирование предоставляет австрийское Агентство развития.

Сеть университетов CEI (CEI UniNet) ориентирована на укрепление сотрудничества между университетами и другими учреждениями высшего образования путем поддержки мобильности преподавателей и студентов за счет выполнения совместных программ, таких как курсы докторальной и магистрантской подготовки, летние школы, семинары, рабочие группы. Приоритетными областями сотрудничества являются экономика; инфраструктура и транспорт; региональное развитие; городское планирование; модели общественного управления; информационно-коммуникационные технологии; защита окружающей среды.

Научно-технологическая сеть CEI (CEI S&TN) функционирует через шесть признанных международных исследовательских центров, базирующихся в Триесте, и их партнерских (аффилированных) организаций в других государствах-членах CEI. Она предлагает молодым ученым, преимущественно из государств-участников CEI, не являющихся членами Европейского союза, широкие возможности участия в докторальных курсах, обучающих программах, а также совместных научных проектах в таких областях, как теоретическая и прикладная физика, биогенетика, нейронаука и прикладная математика.

С 2004 года Исполнительный секретариат работает над полномасштабным участием CEI в программах Европейского союза. Секретариат принимает участие в проектах ЕС как полноправный партнер путем развития сети горизонтальных институциональных связей со странами, не включенными напрямую в проекты, и вертикальных связей с центральными правительственными организациями. При этом обеспечивается трансфер ноу-хау, обмен опытом, способствующий распространению результатов выполнения проекта по всему региону CEI. Проекты охватывают ряд областей, в том числе транспорт, устойчивое развитие, информационное общество, малый и средний бизнес, культура, наука и технологии.