



Национальная академия наук Беларуси
Институт философии

ФИЛОСОФИЯ В БЕЛАРУСИ И ПЕРСПЕКТИВЫ МИРОВОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Материалы международной
научной конференции
к 80-летию Института философии
Национальной академии наук Беларуси
г. Минск, 14–15 апреля 2011 года

Минск
«Право и экономика»
2011

УДК 101.1 : 304.5 + 316.73 (476)
ББК 87.3
Ф54

Научно-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

Философия в Беларуси и перспективы мировой интеллектуальной культуры :
Ф54 Материалы международной научной конференции к 80-летию Института философии
НАН Беларуси, г. Минск, 14–15 апреля 2011 г. / науч. ред. совет: А.А. Лазаревич
[и др.]; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Право и экономика,
2011. – 602 с.
ISBN 978-985-552-007-9.

Сборник содержит доклады и тезисы докладов, прочитанных в ходе междуна-
родной научной конференции «Философия в Беларуси и перспективы мировой ин-
теллектуальной культуры», приуроченной к 80-летию Института философии Нацио-
нальной академии наук Беларуси и состоявшейся в г. Минске 14–15 апреля 2011 года.
Предназначен для ученых-философов, историков, культурологов, профессорско-
преподавательского состава кафедр гуманитарных наук, аспирантов, магистрантов,
студентов и всех, кто интересуется насущными проблемами, противоречиям и пер-
спективами развития национальных философий, становления интеллектуальной
культуры в современном глобальном социокультурном пространстве.

УДК 101.1 : 304.5 + 316.73 (476)
ББК 87.3

Научное издание

ФИЛОСОФИЯ В БЕЛАРУСИ И ПЕРСПЕКТИВЫ МИРОВОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Материалы международной научной конференции
к 80-летию Института философии Национальной академии наук Беларуси
г. Минск, 14–15 апреля 2011 года

Редактор *В.Г. Гавриленко*

ISBN 978-985-552-007-9



9 789855 520079

Подписано в печать 21.10.2011 Формат 60x84 ¹/₁₆
Бумага офсетная Гарнитура Roman Печать цифровая.
Усл.печ.л. 37,4 Уч.изд.л. 37,7 Тираж 150 экз. Заказ № 1321
ИООО «Право и экономика» Лицензия ЛИ № 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 978-985-552-007-9

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

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>А.А. Лазаревич. На перекрестке судеб белорусской философии</i>	<i>12</i>
1. ФИЛОСОФИЯ В СИСТЕМЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА.....	18
1.1. Статус и функции философского знания в современной культуре.....	18
<i>В.И. Чуешов. Философ и философия как открытые проекты.....</i>	<i>18</i>
<i>Б.М. Лепешко. Дефицит философии и философского знания.....</i>	<i>21</i>
<i>Анджэй Гаральскі. Заахвочваючы да філасофіі, заахвочваем да творчасці</i>	<i>23</i>
<i>Я.С. Яскевич. Междисциплинарный статус современных социально-гуманитарных технологий.....</i>	<i>25</i>
<i>М.А. Дидык. Регион "Философия" в культуре: перед вызовом междисциплинарности</i>	<i>28</i>
<i>М.Ф. Печенко. Философия в ценностном измерении: попытка обоснования статуса.....</i>	<i>31</i>
<i>В.Н. Калмыков. Роль философии в развитии ориентации на практический гуманизм</i>	<i>33</i>
<i>В.Ф. Мартынов. Статус философского знания в динамике информационного общества.....</i>	<i>35</i>
<i>Ю.В. Каркин. Статус и роль философии в истории культуры</i>	<i>38</i>
<i>Ю.В. Каркин, П.А. Афанасьев, Е.И. Грицко. Культурно-исторические факторы генезиса философского мышления</i>	<i>40</i>
<i>Т.В. Медведок. О статусе современного философского знания</i>	<i>41</i>
<i>Л.А. Зеленев, А.А. Владимиров. Функции философии в современном обществе.....</i>	<i>42</i>
<i>В.А. Самкова. Философия как способ постижения динамики современного мира</i>	<i>44</i>
<i>А.И. Сытник. Философия между наукой и религией.....</i>	<i>46</i>
<i>С.К. Носов. Роль философских наук в формировании научного мировоззрения и религиозной культуры.....</i>	<i>48</i>
<i>М.З. Изотов. Значение философии в формировании человеческого капитала</i>	<i>50</i>
<i>З.Н. Сарсенбаева. Роль философии в развитии человеческого капитала</i>	<i>52</i>
1.2. Онтология и методология научного познания – фундаментальная основа интеллектуальной культуры.....	54
<i>А.Д. Урсул, Т.А. Урсул. Ноосферный тип рациональности: понятие и перспективы становления</i>	<i>54</i>
<i>Т.М. Тузова. Обоснование объективности социогуманитарного познания как задача философской рефлексии.....</i>	<i>56</i>
<i>Ф.А. Тихомирова. "Науки о природе" и "науки о культуре": системный взгляд.....</i>	<i>58</i>
<i>В.Л. Акулов. О научном статусе материалистической диалектики</i>	<i>60</i>
<i>В.В. Цепкало, В.П. Старжинский. Конструктивная методология: от фундаментального естествознания и инженерии к паркам высоких технологий</i>	<i>62</i>
<i>И.Н. Сидоренко. Конструктивизм и феноменологическая концепция опыта.....</i>	<i>65</i>
<i>И.Л. Васильева, В.К. Лукашевич. Интенциональная модель организации метатеоретического знания в современном системном проектировании</i>	<i>67</i>
<i>В.Ф. Берков. Представление объекта и предмета научного исследования в структуре деятельностной методологической концепции.....</i>	<i>69</i>
<i>А.Н. Шуман. На пути к синтетической теории рациональности, соединяющей методологический, политэкономический и социологический анализ.....</i>	<i>70</i>
<i>О.В. Мащитко. Проблема мифологизации и формирование постклассической рациональности в современной философии.....</i>	<i>73</i>
<i>А.В. Туркулец. Предметное поле рациональности.....</i>	<i>75</i>

<i>О.А. Дольская.</i> Формирование новой техники мышления	77
<i>О.А. Гордеева.</i> Стиль мышления в структуре научного познания	79
<i>С.Ю. Шалова.</i> О перспективах междисциплинарного подхода к исследованию научного творчества	81
<i>В.Л. Петрушак.</i> Онтологическое триединство сущего как организационный принцип относительной стабильности бытия	83
<i>А.Н. Спасков.</i> Проблема первоначала в философии и физике	85
<i>Т.П. Лолаев.</i> Философское, естественнонаучное и экспериментальное обоснование объективного существования времени	89
<i>М.Р. Хамзина.</i> Предпосылочный контекст познания современной философии науки	91
<i>А.А. Спектор.</i> Социокультурная роль фундаментальной науки в историческом контексте	92
<i>А.Н. Бардушко.</i> Эпистемологический статус науки в эпоху глобализации	94
<i>М.В. Анцыповіч.</i> Філасофскае тлумачэнне матэматыкі	96
<i>М.Р. Диско-Шуман.</i> Экспликация научной аргументации в неориторике	99
<i>М.А. Тарахтей.</i> Вопрос как показатель знания	101
<i>Ф.А. Тихомірова.</i> Інтеграція та диференціація наукового знання як чинники наукових революцій у постнекласичній науці	104
1.3. Образовательно-воспитательная система в контексте предпосылок интеллектуальной культуры	105
<i>Войцех Сломский.</i> Философия – воспитание для будущего	105
<i>А.И. Лойко.</i> Личностный потенциал человеческого капитала	106
<i>Д.В. Ермолович.</i> Стоимость, себестоимость и человеческий капитал	108
<i>И.И. Акинчиц.</i> Мировоззренческий фактор образовательного процесса	110
<i>С.А. Данилевич.</i> Образовательный аспект мировоззренческого диалога	112
<i>О.В. Дьяченко.</i> Религиозный компонент в системе образования	114
<i>Р.Н. Шматков.</i> Экономика и аксиология качества высшего образования в современный период	116
<i>В.П. Шалаев.</i> Университеты как фактор национальной безопасности и устойчивого развития в условиях глобальной	118
<i>Magdalena Czajka.</i> Szkolnictwo wyższe w Polsce w 2011 roku	120
<i>М.Н. Шматков.</i> К вопросу о методологической функции философии образования в условиях его информатизации	122
<i>М.Т. Авсиевич.</i> Философско-педагогические взгляды Д.И. Менделеева	124
<i>I.S. Ogorodnyk, I.V. Ryzhenko.</i> Humanism and Humanitarianism of Medical Education	126
<i>О.В. Забирова.</i> Парламентские дебаты как способ формирования гражданской активности молодежи	127
<i>Н.А. Бочарникова.</i> Профессиональная ориентация школьников с ограниченными возможностями	129
1.4. Философские проблемы постиндустриальной трансформации и инновационных преобразований общества	132
<i>Е.М. Бабосов.</i> Интеллектуальная культура – альфа и омега инновационной системы	132
<i>Ильхам Мамед-Заде, Земфира Мамед-Заде.</i> О модернизации и некоторых проблемах науки	139
<i>А.И. Левко.</i> Проблема знания в мировой интеллектуальной культуре и определении национальной политики инновационного развития страны	142
<i>Э.М. Сороко.</i> Инновационное разнообразие в освоении гармонии и меры как императив современной культуры	149
<i>Л.А. Сосновский.</i> О возможности построения общей теории эволюции систем	152

<i>В.М. Крюков.</i> Интеллектуально-методологическая переориентация мышления и деятельности на пути к обществу знания	157
<i>В.В. Позняков.</i> Инновационная восприимчивость руководителя как фактор развития.....	160
<i>В.Н. Сокольчик.</i> Системный подход в управлении как реализация стиля мышления постиндустриальной эпохи	162
<i>И.Н. Браницкая.</i> Риски как особенность инновационного пути развития	164
1.5. Становление информационного общества: методологические и ценностные ориентиры	166
<i>Д.И. Широканов.</i> Сетевые трансформации в структуре социальной динамики.....	166
<i>Ю.В. Никулина.</i> Философско-методологические основания исследований информационного общества	167
<i>О.П. Пунченко.</i> Социально-философские аспекты защиты информации	170
<i>М.А. Дедюлина.</i> Hi-Tech и среда обитания	173
<i>Е.А. Жукова.</i> Hi-Tech и трансформации современной науки: проблема взаимосвязи	175
<i>И.В. Чельшева.</i> Феномен медиареальности: проблемы междисциплинарного дискурса	177
<i>Т.М. Смоликова.</i> Медиакультура и философия электронного общества.....	180
<i>Л.С. Яковлев.</i> Статусные риски процессов конфигурирования информационного пространства.....	182
<i>И.А. Шебанова.</i> Тенденции и вызовы информационного общества в Республике Беларусь	184
<i>Т.А. Капитонова.</i> К вопросу о человекомерности современных информационных технологий.....	186
<i>И.В. Купряшкин.</i> Миф постиндустриального общества и марксизм	188
<i>Н.В. Михайлова.</i> Философско-концептуальный уровень структурного проектирования новых компьютерных систем.....	190
1.6. Философское образование в восточноевропейском регионе: актуальные проблемы развития.....	192
<i>М.И. Вишневский.</i> Актуальность философии и проблемы философского образования	192
<i>В.К. Лукашевич.</i> Философское знание как системная рефлексия в современной интеллектуальной культуре: креативный и образовательный аспекты	195
<i>М.В. Коляничко.</i> Философия в системе современного образования.....	198
<i>С.М. Кускова.</i> Роль философии в современном гуманитарном образовании	199
<i>В.Н. Варич.</i> О роли философии в высшем образовании	201
<i>Т.В. Островская.</i> Философия и образование: интеллектуальное взаимодействие на пути формирования нации	203
<i>Н.Ф. Свобода, О.В. Фадеева.</i> В поиске смысла учебного курса "Философия".....	205
<i>О.К. Шевченко.</i> Инновационные методы преподавания базового курса "Философия"	207
<i>А.Т. Павлова.</i> Развитие самостоятельности мышления студентов в курсе философии	209
<i>С.В. Хамутовская.</i> Роль философии в развитии познания и практики молодого специалиста	211
<i>В.А. Ерошенко, В.О. Савчук.</i> "Искушение математикой международного права", или философия образования как трехкомпонентное искусство преподавания.....	213
<i>И.П. Мамыкин.</i> Миниатюрные тексты (афоризмы) в изучении философии	215
2. СОВРЕМЕННЫЙ МИР В ЗЕРКАЛЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ.....	217

2.1. Философия человека и общества в поисках ответов на глобальные вызовы современности.....	217
<i>О.В. Нечипоренко. Динамика цивилизационных процессов в парадигме глобалистики</i>	<i>217</i>
<i>В.С. Мартыанов. Глобальный Модерн: от капитализма к мирополитике.....</i>	<i>219</i>
<i>О.А. Музыка, М.В. Чаленко. Стратегии социально-философского осмысления глобализационной проблематики в постнеклассической науке.....</i>	<i>221</i>
<i>Е.С. Лученкова. Критерии устойчивого развития в глобализирующемся мире: социально-философский аспект проблемы</i>	<i>223</i>
<i>О.Г. Шаврова. Культурная традиция как фактор глобальной социодинамики.....</i>	<i>225</i>
<i>С.О. Мазур. Христианство в рамках процессов глобализации современного общества.....</i>	<i>227</i>
<i>Г.А. Круглова. Философское осмысление концепций "христианской глобалистики"</i>	<i>229</i>
<i>С.А. Голубева. Перспективы национального государства в условиях глобализации современного мира.....</i>	<i>232</i>
<i>Р.С. Лаво, С.А. Морозов. Глобализация и риск межрегиональных конфликтов</i>	<i>234</i>
<i>П.Ф. Дик. Взаимодействие этноконфессиональных общностей как способ конструктивного бытия социума.....</i>	<i>235</i>
<i>И.Д. Денисенко. Концепт "глобальные риски современности": проблемы экспликации.....</i>	<i>237</i>
<i>С.В. Голубев. Об одном "глобальном риске" современности</i>	<i>240</i>
<i>А.Л. Данилюк. Риски глобализации: между политической теорией и практикой</i>	<i>242</i>
<i>В.И. Огородник, И.С. Огородник. Неоколониализм – рожденный глобализацией</i>	<i>243</i>
<i>Е.У. Байдаров. Казахстанская гуманитаристика в разработке проблем глобализации</i>	<i>245</i>
<i>В.И. Роговая. Кризис культуры и современное положение человека</i>	<i>250</i>
<i>Л.С. Соловьёва. Человек и его свобода в контексте глобализационных трансформаций</i>	<i>252</i>
<i>Ю.В. Аленькова. Философская антропология в современной гуманитарной культуре</i>	<i>254</i>
<i>A. Jamalzadeh, F. Amiri, E. Ghorban Mohammadi. Verity of Man in Humanism, Existentialism and Islam</i>	<i>256</i>
<i>Т.Н. Буйко. Человеческая телесность в глобализирующемся мире: достижения постклассической философии и практика физического воспитания.....</i>	<i>259</i>
<i>Л.А. Сосновский, А.А. Лазаревич, В.В. Комиссаров, Е.С. Головина. Об анализе качества жизни и управлении развитием человеческого потенциала с позиций фундаментальной концепции L-риска</i>	<i>261</i>
<i>Н.А. Лазаревич. Экзистенциальное измерение критичности человеческого бытия</i>	<i>264</i>
<i>Б.А. Медведев. Антропо-космоцентрическая модель креативной личности</i>	<i>267</i>
<i>А.Г. Косиченко. Современные глобальные риски и человек</i>	<i>270</i>
<i>Н.С. Ильюшенко. Индивидуальное самосознание в условиях глобальных социокультурных трансформаций</i>	<i>272</i>
<i>О.Л. Познякова. Концепция "вечного мира" И. Канта в контексте современных стратегий выживания человечества</i>	<i>273</i>
2.2. Феномен национально-культурной идентичности в глобализирующемся социуме	275
<i>П.А. Водопьянов, Ч.С. Кирвель. Историческое самоопределение восточнославянских народов в ракурсе социально-философского исследования</i>	<i>275</i>
<i>И.Е. Шишов, Л.В. Шишова. Системная междисциплинарная рефлексия ментальной конвергенции общеславянской и западноевропейской культур в условиях полицентристской и альтернативной глобализации</i>	<i>280</i>

<i>О.В. Курбачёва. Стратегии развития восточнославянской цивилизации в период глобализации</i>	282
<i>Мариан Брода. Русские вопросы об идентичности России</i>	284
<i>И.Я. Левяш. Кто здесь Сфинкс и кто Эдип? Проблема белорусской идентичности.....</i>	287
<i>Л.М. Уладыкоўская. Беларуская ідэнтычнасць у кантэксце сучаснага міжкультурнага дыялогу</i>	295
<i>И.В. Лапшук. Национальная белорусская идентичность в условиях виртуализации социального пространства</i>	296
<i>Mirosław Murat. Europa Przyszłości – Jednostka w poszukiwaniu tożsamości?</i>	298
<i>В.А. Зеленецкий. Проблемы национально-культурной идентичности</i>	300
<i>И.В. Лысак. Проблема культурной идентичности в условиях глобализации.....</i>	303
2.3. Социально-философский инструментарий исследования динамики общественных процессов.....	305
<i>Е.Г. Наумова. Трансформационные процессы в постсоветском обществе как объект социально-философского анализа</i>	305
<i>Elżbieta Sawa-Czajka, Magdalena Czajka. Czas Azji</i>	307
<i>В.В. Подкопаев. Теоретико-методологические аспекты деятельности международных научных организаций.....</i>	309
<i>Ильхам Мамед-Заде. Некоторые проблемы международного научного сотрудничества и развития общественных наук в контексте диалога культур</i>	312
<i>Е.И. Степанов. Актуальные задачи сотрудничества философов Беларуси и России по внедрению в их странах демократической культуры.....</i>	320
<i>С.А. Мякчило. Сотрудничество философских школ на постсоветском пространстве – вклад в глобальное научно-гуманитарное развитие.....</i>	323
<i>В.В. Старостенко. Устойчивость общественного развития: религиоведческий аспект</i>	326
<i>М.И. Веренич. Культура как социальная память: онтологически-ценностные интерпретации.....</i>	328
<i>В.В. Бурсевич. Критический дискурс-анализ – современное направление философского осмысления идеологии.....</i>	331
<i>А.А. Иваненко, В.В. Попов. Социальное противоречие в контексте переходных периодов общества.....</i>	333
<i>С.П. Жукова. К проблеме идеала в современной философской мысли</i>	334
<i>Л.И. Лукьянова. "Общество комфорта" как объект философского анализа.....</i>	335
<i>Г.М. Грибов. Практико-ориентированные философско-социологические исследования: из опыта реализации.....</i>	337
<i>З.М. Кодар. Проблема социальной стратификации.....</i>	340
<i>Н.М. Струк. Социальная память как социологическая проблема</i>	342
<i>Е.М. Иванова. Роль социальной работы в решении глобальных проблем современной цивилизации</i>	344
<i>О.А. Левко. Время как источник многовекторного социального развития и перспектив жизнедеятельности личности в контексте мировой и национальной интеллектуальной культуры</i>	346
<i>М.И. Артюхин. Актуальные проблемы интеллектуальной миграции в Республике Беларусь</i>	351
<i>Л.А. Грицай. Изучение современного родительства в контексте философско-социологического подхода.....</i>	352
<i>Mieczysław Dudek. Praca socjalna we współczesnych koncepcjach resocjalizacji.....</i>	354
2.4. Проблемные ракурсы философии истории	356
<i>Б.М. Сатеришинов. Междисциплинарный синтез философии истории</i>	356
<i>Gabriela Pohoata. "Reason in history" and "Philosophy of the state" in Hegel's vision</i>	358

<i>В.В. Попов, Б.С. Щеглов.</i> Постнеклассическое понимание философии истории	363
<i>В.В. Цацарин.</i> Западная философия истории XX века: два ведущих направления	364
<i>А.А. Тесля.</i> Значение 1863 года в истории русской общественной мысли	367
<i>С.П. Синельников.</i> О методологии истории церковно-государственных отношений	369
<i>О.А. Матусевич.</i> Проблема полисемантической термина "историческое сознание"	371

2.5. Философия политики, права и государственного управления в системе современного социально-гуманитарного знания 373

<i>Л.Ф. Евменов.</i> Философия прав человека: принцип универсальности и различия	373
<i>И.В. Котляров.</i> Политические партии как социальные сети: философский анализ	379
<i>А.С. Харитонов, В.В. Шмидт.</i> Необратимое взаимодействие бытия и небытия в трех пространствах событий и стратегическая цель социального управления	382
<i>В.С. Голубев.</i> Феномен социального управления в современной отечественной философии	384
<i>И.К. Русанду.</i> Гражданское общество: условия и факторы устойчивого развития.....	386
<i>П.М. Варзарь.</i> Государство и гражданское общество в Республике Молдова: механизмы взаимодействия	387
<i>О.К. Радова.</i> Роль полиэтнического и геополитического фактора в становлении и эволюции молдавской государственности	390
<i>В.С. Морару.</i> "Политика-спектакль" как объект социально-философского анализа.....	392
<i>Ю.Г. Тамбиянц.</i> Категории "классовое государство" и "надклассовое государство" в современной политической философии	393
<i>М.Д. Рослякова, А.А. Полуэктов.</i> Политическая власть и проблема конституирования субъекта	395
<i>А.П. Мельников.</i> К вопросу о трактовке коррупции в российской политической науке.....	397
<i>С.В. Рыбчак.</i> Философский взгляд на формирование политической культуры в условиях становления гражданского общества в Беларуси.....	399
<i>В.И. Павлов.</i> Философия человека в праве: к началам переосмысления классической концепции субъекта права	402
<i>В.Н. Ухванов.</i> Философско-правовой анализ некоторых аспектов национальной безопасности Республики Беларусь	404
<i>А.О. Белоус.</i> Г. Гегель и философская концепция русской государственной школы в истории.....	406
<i>А.Г. Мякишева.</i> Философия права в системе философских взглядов А. Шопенгауэра: договорные основы государства.....	409
<i>К.Р. Еськевич.</i> К вопросу об определении понятия "государственность" (на материале работы Л.А. Тихомирова "Монархическая государственность")	410
<i>Н.И. Гончарова.</i> Бытие жертвы в правовой и социокультурной ситуации XIX–XX вв.	413
<i>А.В. Прокофьев.</i> Атмосферные права как основа климатической справедливости	415

2.6. Этика, духовность и система ценностей современного общества как предмет социально-философской рефлексии..... 417

<i>О.А. Павловская.</i> Проблема духовно-нравственной культуры в контексте современных социальных преобразований	417
<i>О.П. Краснова, Л.Е. Денисова.</i> Разрушение духовно-нравственных основ общества как социальная угроза XXI века	419
<i>Т.Д. Скуднова.</i> Духовные проблемы человека в современном мире	421
<i>Е.В. Беляева.</i> Этика как площадка междисциплинарного синтеза.....	423
<i>Ф.Ю. Гарифуллина, А.Ф. Кудряшев.</i> Моральный долг и утверждение достижений национальной культуры	427
<i>С.Г. Новиков.</i> Нравственные риски современной российской транзитии: их генераторы и аннигиляторы.....	429

<i>Н.Н. Жоголь.</i> Проблема ценностей как поле проявления гуманистического потенциала философии.....	431
<i>Ю.П. Середа.</i> Феномен свободы личности в условиях аксиологического плюрализма XXI века	433
<i>Ю.С. Фицук.</i> Перспективы исследования проблемы доверия в социальной философии	436
<i>Н.И. Мушинский.</i> Белорусская академическая философия и осмысление проблемы справедливости.....	436
<i>Л.И. Новиков.</i> Идеи Иосифа Еленского о справедливом устройстве общества в контексте мировой утопической мысли	439
<i>Э.Д. Хафизов.</i> Проблема насилия в научно-публицистической и общественно-политической деятельности Н.С. Тимашева в период пражской эмиграции	441
<i>Н.С. Загорская.</i> Ценностно-смысловые основания педагогической этики	443
<i>О.Г. Лукашова.</i> Аксиологические приоритеты современной белорусской молодежи	445
2.7. Актуальные направления социально-экологических исследований	447
<i>Л.С. Кармазинов.</i> Парадигма мышления современной цивилизации.....	447
<i>Л.Г. Титаренко.</i> Экологические риски современности	450
<i>Н.Е. Захарова.</i> Экологическая универсальность и кантовская деонтология: на пути к взаимодействию	452
<i>А.С. Щур.</i> Проблема экологической безопасности: философский аспект	454
<i>А.Б. Богданович.</i> Философские аспекты формирования культуры безопасности жизнедеятельности	456
<i>Т.В. Зайковская.</i> Экологический императив в воспитании современного человека как фактор устойчивости социоприродной системы	458
<i>А.С. Червинский.</i> Философская методология в исследовании социоэкологических проблем	460
<i>А.Л. Пушкин.</i> Методология информационного обеспечения посткатастрофных процессов	462
<i>А.Е. Михайлов.</i> Грани и границы возможностей биомедицины в модификации природы человека	463
<i>Т.В. Мецеракова.</i> Особенности преподавания биоэтики в медицинском ВУЗе	465
<i>А.Г. Заховаева.</i> Эстетика и медицина: междисциплинарный синтез.	467
<i>Ю.В. Артюхович, В.А. Полосухин.</i> Гармония вселенной: принцип рациональной гуманности.....	469
2.8. Экономическая рациональность – компонент системной программы социально-гуманитарных исследований.....	471
<i>О.В. Фадеева.</i> Априорный характер предпосылочного знания (основные направления кейнсианства).....	471
<i>Т.Н. Миронова.</i> Значение и роль общественного сектора в экономической системе	473
<i>С.П. Чумак.</i> Европейский вектор в социально-экономическом развитии Республики Молдова	476
<i>В.А. Чистяков, Ю.В. Пайгунова.</i> Экономическая самореализация молодежи как источник качественного обновления культуры социальных взаимоотношений	477
<i>И.А. Червинская.</i> Методологические основания исследования экономического протекционизма как формы обеспечения национальной безопасности.....	480
<i>В.В. Самсонов.</i> Концепция эксполярных структур Т. Шанина в исследованиях неформальной экономики	481
<i>И.В. Гориш.</i> Роль социальной философии при решении проблем в сфере предпринимательства	483

3. Духовная культура Беларуси в контексте глобального культурного развития	486
3.1. Философия «национальная» и «универсальная». Институт философии как наследник традиций философской и общественно-политической мысли Беларуси.....	486
<i>В.Б. Еворовский. История философии Беларуси: зарождение исследовательской традиции.....</i>	<i>486</i>
<i>Т.И. Адуло. Национальная философия в интеллектуальном пространстве Беларуси</i>	<i>488</i>
<i>О.Ф. Оришева. Может ли философия быть национальной?.....</i>	<i>494</i>
<i>В.И. Миськевич. Уметь выразить себя перед миром</i>	<i>496</i>
<i>И.И. Иванова. Национальная философия и национальная ментальность: лингво-герменевтический взгляд</i>	<i>498</i>
<i>И.И. Таркан. Национальная философия в современном информационном контексте.....</i>	<i>501</i>
<i>І.М. Бабкоў. Беларуская філасофія: увядзенне канцэпта</i>	<i>503</i>
<i>Г.И. Касперович. Белорусская философия как концептуальная картина национальной культуры</i>	<i>505</i>
<i>А.Л. Ластоўскі. Гісторыя ідэй як выклік для беларускай інтэлектуальнай прасторы.....</i>	<i>506</i>
<i>С.Г. Савина. Оппозиция разума и веры в белорусской философской мысли раннего Возрождения</i>	<i>509</i>
<i>А.А. Суша. Да пытання вывучэння філасофскай спадчыны ўніяцкай царквы ў Беларусі.....</i>	<i>510</i>
<i>И.Б. Михеева. Концепция "кривичского возрождения" Вацлава Ластовского: опыт философско-теоретической реконструкции</i>	<i>512</i>
<i>Г.Ч. Лянькевич. Николай Лосский: к вопросу о "беларускасці" философа-летописца Витебско-Полоцкой земли.....</i>	<i>515</i>
<i>А.В. Колесников. Проблема "Я" и гипотеза биополевой формации А.К. Манеева</i>	<i>517</i>
<i>Н.И. Семенюта. О становлении белорусской школы золотого сечения</i>	<i>519</i>
<i>Н.А. Кутузова. Белорусская школа религиоведения: традиции и перспективы развития.....</i>	<i>520</i>
<i>И.Н. Харитонов. Позиции белорусских философов-профессионалов во взаимоотношениях с представителями других дисциплин науки</i>	<i>523</i>
<i>Ю.Ю. Гафарова. Проект трансверсальной философии как разрешение дихотомии национального и универсального в общемировой философской традиции</i>	<i>525</i>
<i>В.И. Табаков. Какая философия спасительна для Содружества Постсоветских Стран</i>	<i>527</i>
3.2. Актуальные проблемы историко-философских исследований	529
<i>Т.Г. Румянцева. Философская компаративистика как путь к пониманию Другого в современном глобальном мире.</i>	<i>529</i>
<i>А.Ю. Дудчик. О некоторых особенностях современных историко-философских исследований</i>	<i>531</i>
<i>Т.П. Короткая. Проблемы онтологии познания в русской философии начала XX века</i>	<i>532</i>
<i>Ю.В. Власова. Проблема онтологии в русской классической философии.....</i>	<i>535</i>
<i>У.Ф. Красюк. С. Франк аб філасофіі – сучасная рэтраспектыва</i>	<i>537</i>
<i>О.А. Романов. К вопросу о национальном характере русской философской мысли</i>	<i>539</i>
<i>Л.А. Гурьевская. Шотландская школа: учение о добродетели</i>	<i>541</i>
<i>И.Ф. Габрусь. Феноменология Э. Гуссерля: радикальный гносеологический сдвиг.....</i>	<i>543</i>
<i>М.Б. Завадский. Понятие аутентичности в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера.....</i>	<i>545</i>

<i>А.Н. Чёрная.</i> К вопросу о рациональности в концепции А. Дж. Тойнби	547
<i>Е.А. Иванова.</i> Дискурсы современности и модернизации в концепции "когнитивного картографирования" Фредрика Джеймисона	548
<i>Г.И. Коларов.</i> Латиноамериканская философия освобождения	551
<i>Р.Н. Дождикова.</i> Философские идеи В.С. Стёпина: проблемы настоящего и будущего философии, науки и культуры	557
3.3. Философские основы художественной практики: междисциплинарная программа гуманитарных исследований	558
<i>В.А. Максимович.</i> Нацыянальная традыцыя ў эпоху сацыяльных трансфармацый	558
<i>В.А. Салеев.</i> Эстетика в Беларуси: XX век	560
<i>В.Ю. Даренский.</i> Эвристичность эстетической концепции Н.И. Крюковского.....	565
<i>Э.К. Дарашэвіч.</i> Светапогляд і постфальклор	567
<i>Т.П. Барысюк.</i> Змест і форма ў філасофіі і літаратуры	571
<i>И.М. Слемнёва.</i> Литературно-художественное произведение как динамический феномен культуры	573
<i>С.Л. Мінскевіч.</i> Духоўна-філасофскія аспекты Міцкевічавага рамантызму і іх інтэрпрэтацыі ў беларускай літаратуры.....	575
<i>Н.А. Никонович.</i> Мифологемы и архетипы в творчестве Ф. Кафки и Я. Купалы.....	578
<i>М.У. Мікуліч.</i> Канцэпцыя лірычнай свядомасці ў паэзіі Сяргея Хмары і Анатоля Бярозкі заходнебеларускага перыяду	580
<i>Л.Ул. Іконнікава.</i> Суадносіны міфалагічнага і мастацкага мыслення (на прыкладзе казак Георгія Марчука).....	582
<i>Н.Л. Бахановіч.</i> Мастацка-філасофскае асэнсаванне Чэславам Мілашам працэсаў рэпатрыяцыі ў XX стагоддзі	584
<i>Л.А. Цибизова.</i> Сто лет кинематографу – ответ К.И. Чуковскому	586
<i>А.В. Калашишникова, В.Е. Жидович.</i> Белорусская кукла как инновация и фактор формирования национальной принадлежности.....	587
<i>Е.А. Цымбалюк.</i> Обзор современных научных позиций по проблеме философии музыки и музыкального воспитания	590
<i>Т.Г. Мдивани.</i> Нелинейность как специфика музыкального бытия в эпоху постмодернизма	592
<i>А.С. Шамрук.</i> Интертекстуальность как формообразующий принцип новейшей архитектуры.....	594
<i>К.А. Медеуова.</i> Архитектурная и политическая "эклектика" рубежа XX–XXI вв. Опыт обновления стилевых дефиниций	596
<i>Т.В. Габрусь.</i> "Храм-памятник": проблема совмещения смыслов.....	598
Резолюция международной научной конференции "Философия в Беларуси и перспективы мировой интеллектуальной культуры. К 80-летию Института философии Национальной академии наук Беларуси"	601

НА ПЕРЕКРЕСТКЕ СУДЕБ БЕЛОРУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
доклад на торжественном заседании, посвященном 80-летию
Института философии Национальной академии наук Беларуси

А.А. Лазаревич

Уважаемые коллеги, дорогие друзья!

Поводом для нашей встречи послужила примечательная дата в календаре белорусской науки. Восемь десятилетий назад, 19 марта 1931 года, Президиум Белорусской академии наук своим постановлением учредил Институт философии: дал старт многолетней, кропотливой, напряженной, но при этом очень творческой и очень необходимой работе, которая продолжается и по сей день.

Эта работа – вскормить, воспитать, если хотите, «вывести в люди» белорусскую национальную традицию философского поиска, утвердить ее право на самостоятельность в ряду традиций других славянских и европейских народов. Сделать ее узнаваемой.

С самого начала Белорусской академии наук философские исследования с характерными для них вопросами мировоззренческих, ценностных, этических оснований общественного и культурного строительства находились в сердцевине научного поиска. В этом смысле создание Института философии через два с небольшим года после создания самой Академии наук закономерно для нашей истории.

В числе важнейших – явных и неявных – мотивов к созданию Института философии мы видим две взаимосвязанные потребности. Во-первых, потребность в том, чтобы белорусская духовная культура состоялась не как исторический реликт, а как культура современного типа, ценностно и мировоззренчески обеспеченная, «живая» и развивающаяся. Во-вторых, необходимость дать встающей на ноги белорусской науке необходимую теоретико-методологическую основательность, раскрыть возможности диалога и продуктивного сочетания различных парадигм естественнонаучного и социально-гуманитарного знания.

Оглядываясь назад, можно с уверенностью утверждать: с обеими этими задачами Институт философии справился. Современная белорусская культура состоялась, во многом, «вокруг» своей интеллектуально-духовной традиции, нуждавшейся в кропотливой работе ученых-гуманитариев. Главнейшим достижением института мы считаем то, что сегодня белорусская философия – это самостоятельный феномен европейского духовно-культурного пространства, а история философской мысли Беларуси – часть мировой интеллектуальной истории.

Историю белорусской философии изучают и знают по фундаментальным трудам, которые подготавливались и публиковались в Институте философии в течение долгих десятилетий. Вспомним коллективные монографии «Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии» (1962), «Очерки истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии» (1973), работу Альфреда Степановича Майхровича «Поиск истинного бытия и человека. Из истории философии и культуры Беларуси» (1992), книги Ивана Николаевича Лущицкого, Виталия Андреевича Сербенты, Семена Александровича Подокшина, Дмитрия Ивановича Широканова, Владимира Михайловича Конона, других исследователей. Увенчивает это направление современная работа по изданию 6-ти томов «Истории философской и общественно-политической мысли Беларуси», 3-х томов «Истории эстетической мысли Беларуси», а также «Антологии философской мысли Беларуси», которая ведется на наших глазах.

Историю Института философии можно разделить на несколько периодов. В первые годы его существования профиль деятельности института был обусловлен применением диалектико-материалистической методологии к задачам культурного и социально-экономического строительства советского общества в Беларуси. В числе важнейших опубликованных работ этого периода – труды первого директора института С.Я. Вольфсона «Против расовых теорий» (1935), «Семья и брак в их историческом развитии» (1937), одного из первых ученых секретарей И.М. Ильюшина «К. Маркс и национальный вопрос» и ряд дру-

гих.

Исследования 1940-х – 1960-х гг. отличает глубокий системный подход к проблемам теории познания, логики и методологии исследовательской и творческой деятельности на материале физики, химии, биологии, физиологии, математики, кибернетики. Свежие решения актуальных проблем научного познания нашли отражение в монографиях и сборниках трудов, которые изучались и обсуждались по всему Советскому Союзу и за его пределами. Среди них следует назвать известные труды академиков Г.Ф. Александрова и В.А. Сербенты, К.П. Буслова, В.И. Горбача, Д.И. Широконова и других ученых. В этом ряду первое в своем роде коллективное исследование философов и естествоиспытателей – книга «Диалектический материализм как методология естественнонаучного познания» (1965).

Тогда же в Институте философии была начата систематическая работа по исследованию истории философской и общественно-политической мысли Беларуси. Трудami В.И. Пичеты, В.А. Сербенты, Н.О. Алексютовича, Е.С. Прокошиной, В.И. Протасевича, В.М. Конона, Э.К. Дорошевича, С.А. Подокшина, Я.И. Порецкого, М. Ботвинника заложен фундамент изучения белорусского гуманизма, Возрождения и Реформации. Исследовались исторические предпосылки становления гуманистических идей в Беларуси, мировоззренческое содержание Статуты Великого княжества Литовского, деятельность православных братств, Брестская церковная уния, религиозная полемическая литература.

В 1970-е гг. Институт философии внес значимый вклад в исследование основных тенденций социального развития, принципов гуманизации общественных отношений, культурного и воспитательного потенциала научно-технического прогресса. К важнейшим достижениям десятилетия могут быть отнесены коллективные монографии «Научно-техническая революция» (1978), «Социальные изменения в современном селе» (1978), «Роль культуры в формировании личности» (1980), написанные под руководством Е.М. Бабосова, К.П. Буслова, В.И. Бовша и других выдающихся ученых. Под редакцией Д.И. Широконова, П.А. Водопьянова Ю.А. Харина, А.К. Манеева, А.И. Филькова в Институте философии вышли труды по проблемам диалектики и методологии научного познания: «Творчество в научном познании» (1976), «Динамическое равновесие человека и природы» (1977), «Закономерности развития и методы познания современной науки» (1978).

Не прекращался и качественный прирост историко-философских исследований. Именно в 1970-е – 80-е гг. были подготовлены работы, в которых раскрываются особенности становления белорусской философской и социологической мысли.

В постсоветский период ученые института провели исследования в области общественно-политических, правовых и духовно-культурных основ формирования белорусской государственности, сохранения национально-культурной идентичности, теоретико-методологического обоснования социальных реформ и поступательного инновационно-ориентированного развития общества. Были продолжены систематические исследования в области социальной экологии, философских вопросов естествознания, логики и методологии научного познания. Опубликованы значительные методологические работы, такие как книга «Стереотипы и динамика мышления» (1994) – плод совместных исследований белорусских и российских ученых.

Лучшие наши публикации во все времена широко обсуждались на пространстве Советского Союза и в дальнем зарубежье, удостоивались государственных и международных наград и премий. Назову цикл коллективных работ по истории философской мысли Беларуси (Государственная премия БССР, 1984), коллективную монографию «Детерминизм: системы, развитие» (золотая медаль ВДНХ СССР, 1986), книгу А.С. Майхровича «Поиск истинного бытия и человека. Из истории философии и культуры Беларуси» (премия АН Беларуси 1993 года), совсем свежее издание «Высокие технологии в структуре устойчивого развития: проблема соответствия ноосферным ценностям» (премия академий наук Украины, Беларуси и Молдовы, 2010).

Белорусскую философскую науку представляет в мире деятельность научных школ, которые сформировались при непосредственном участии Института философии и его уче-

ных.

Это признанная школа в области логико-методологических основ и структур научного познания, в своих корнях тесно переплетенная с Минской методологической школой, которую сегодня в этом зале представляет известнейший во всем мире посланник белорусской интеллектуальной традиции академик РАН Вячеслав Семенович Стёпин. Но ведь мы понимаем, что академик Стёпин – это и феномен, но это и порождение той продуктивной научной среды, которая дала целую плеяду выдающихся философов, в числе которых академики НАН Беларуси Д.И. Широканов и Е.М. Бабосов, член-корреспондент Л.Ф. Евменов, доктора философских наук А.И. Зеленков, Я.С. Яскевич, В.К. Лукашевич, другие известные философы республики.

Нельзя не назвать уникальную в своем роде школу в области социальной экологии, лидером которой является член-корреспондент НАН Б Павел Александрович Водопьянов. Рядом с ней – обладающая более чем полувековой традицией школа историко-философских исследований. Из того же идейного источника питается и школа в области философии религии, этики и эстетики, зарождение которой относится к 1960-м годам. В последние годы она приобрела новое важное измерение деятельности – это экспертная работы в сфере законодательства о свободе совести, а также разработка принципов гуманитарной безопасности белорусского общества, гармонизации межнационального и межконфессионального диалога.

Продолжает развиваться и актуальное направление философско-антропологических исследований, восходящее к работам первого директора Института философии С.Я. Вольфсона. И наконец, совсем недавно оформилась перспективное направление исследований в области теории и методологии становления информационного общества.

В багаже института – не только выполненные миссии, но и новые актуальные задачи, которые предстоит решать новому поколению белорусских философов. Сегодня линия деятельности Института философии прокладывается в особом «трехмерном пространстве».

Это, во-первых, европейские и мировые тенденции актуальных философских исследований; во-вторых, нуждающиеся в теоретико-методологическом решении проблемы социокультурного развития, вставшие с момента обретения республикой государственной независимости; в-третьих, приоритеты, связанные с повышением междисциплинарной и научно-практической значимости философских разработок.

Назову семь основных направлений исследований, проводимых в институте. Первое – разработка проблем современной теории познания, логики, методологии науки и междисциплинарных исследований. Второе направление – интеллектуальная и духовная история Беларуси. Третье связано с содержательным развитием гуманистических духовно-нравственных принципов и традиций белорусского народа в интересах устойчивого развития белорусского общества. Четвертое направление – философские проблемы религиозного сознания и толерантности, выстраивания гармоничных и эффективных межконфессиональных отношений. Пятое – актуальные проблемы философии человека, человеко-природных и социоприродных отношений. Шестое – разработка механизмов реализации научно-инновационного потенциала стратегического партнерства Республики Беларусь с Европейским Союзом, государствами СНГ, Японией, Китаем, Индией в социокультурной и научно-технической сферах. И наконец – исследование гуманитарных аспектов постиндустриальной модернизации и построения в Беларуси информационного общества.

Для работы по этим направлениям в институте создана достаточно гибкая, адаптивная организационная структура, которая, вместе с тем, достаточно репрезентативно отражает структурность современного философского знания. Лицо института – это его четыре центра, в состав которых входят мобильные научно-исследовательские группы со своей четкой специализацией.

Центр философско-методологических и междисциплинарных исследований наследует традиции научной школы в области теории познания, длящиеся вот уже более полувека. В его состав сегодня входят научно-исследовательские группы в области логики и методологии научного познания и в области философии науки, техники и информационных процессов.

Не менее долгой традицией может похвастаться Центр социально-философских и антропологических исследований, объединяющий научно-исследовательские группы в области философской антропологии и философии культуры, а также в области философских проблем социальной экологии.

Разработкой проблем истории и современного состояния духовной культуры белорусского общества занимается Центр историко-философских и компаративных исследований. В него также входят две исследовательские группы – по истории философии Беларуси и по проблемам философии религии, этики и эстетики.

Наконец, четвертое подразделение – Центр стратегических европейских исследований и межкультурного сотрудничества – является самым молодым из всех и еще не прошло стадию внутренней дифференциации. Впрочем, это и не является обязательным: перед нами подразделение нового типа, объединяющее креативных исследователей, занятых перспективными разработками, преимущественно, в области международного гуманитарного сотрудничества, своего рода «философскими венчурами».

Перечень исследовательских направлений, реализуемых институтом, достаточно широк. Приятно подчеркнуть, что большое содействие нам оказывают кафедры философии многих белорусских ВУЗов, с которыми у института налажено тесное сотрудничество. В этот юбилейный день нельзя не выразить им отдельную и очень сердечную благодарность.

Как определить роль Института философии в современной белорусской науке и культуре? Это площадка междисциплинарного синтеза, гуманизации и гуманитаризации научных знаний и современных технологий. Это и эвристический центр по поиску эффективных локальных ответов на глобальные проблемы социального развития. Это и экспертный орган, дающий оценку и предлагающий рецепты совершенствования системы образования, патриотического и духовно-нравственного воспитания, массовых коммуникаций, идеологической и социальной работы.

Одной из задач института является тесное взаимодействие с органами государственной власти, с Церковью, с институтами гражданского общества, с реальным сектором экономики в деле экспертно-методологического обеспечения различных форм и направлений административной и хозяйственной деятельности, общественного информирования, воспитательной и кадровой работы. Другая задача – взаимодействие с исследовательскими учреждениями естественнонаучного и технического профиля в сфере научной эвристики, методологии научного поиска, продуктивного синтеза исследовательских программ.

Из того, как мы понимаем эти задачи; из того, как мы их решаем, вырастают контуры актуального статуса института. Для того, чтобы раскрыть этот статус, назову пять «опорных точек».

Первое. Институт является единственным в стране учреждением, выполняющим фундаментальные исследования в области философии, а роль философии в системе научного знания на сегодняшний день не только не уменьшается, но и растет. Не случайно классик антропологии и Нобелевский лауреат Клод Леви-Стросс заметил в свое время: «XXI век будет веком гуманитарного знания, или его не будет вообще». Только Институт философии то направление научных исследований, которое связано с человеком как таковым, с осмыслением общественного развития, развития экономики, науки, техники сквозь призму человеческого бытия, человеческого творчества, нравственных устоев и традиций.

Второе. Институт также является единственным в республике научным центром по отработке перспективной методологии научного познания и научно-инновационной деятельности, а также нравственной, этической экспертизы научного и технического прогресса. Философия подключается и «работает» с конкретно-научным знанием в тех точках, где само это знание сталкивается с методологической неопределенностью либо встает перед моральными дилеммами. Философия призвана осмысливать достижения всего спектра частных наук, «раскрывать» их для культуры, образования и массового сознания, намечать пути сотрудничества наук и формы междисциплинарного синтеза.

Третье. Институт принял на себя почетную миссию написания интеллектуальной ис-

тории Беларуси – то есть работы по воссозданию многовековой панорамы отечественной философской, общественно-политической, религиозной, этической, эстетической мысли. Это имиджевая задача государственного значения: ведь наличие национальной традиции философской культуры не менее говорит о стране как о подлинном, суверенном цивилизационном центре с тысячелетней историей, чем памятники архитектуры, живописи, скульптуры.

Четвертое. Институт является важным звеном в разработке стратегии и тактики обновления гуманитарного образования. Речь идет о создании и экспертизе учебных программ, курсов по философии, логике, культурологии, идеологии белорусского государства, кандидатских минимумов по философии. В этом плане научная работа нашего института не утратит высокой значимости, пока курс философии остается необходимым компонентом подготовки специалистов высшей квалификации всех специальностей.

И пятое. В своей деятельности Институт успешно решает задачи теоретического обеспечения гуманитарной безопасности страны. Понятие «гуманитарная безопасность» не менее весомо, чем безопасность экономическая, продовольственная, энергетическая. Если общество пребывает в сравнительном материальном достатке, но не способно бороться с проявлениями информационной и ценностной агрессии, с разрушительными мировоззренческими, религиозными, эстетическими влияниями, которые незаметно и подспудно разъедают изнутри здоровье социального организма – такому обществу в глобальном плане не выжить.

Для Института философии жизненно важно выходить за границы дисциплинарной замкнутости. Преодолевать недопонимание к себе – это и означает преодолевать дисциплинарные границы, которых в современной науке и не должно существовать. Для этого вот уже второй год на базе института ведутся междисциплинарные научно-методологические семинары: «Философские проблемы современного естествознания и техники», «Человек и общество в XXI столетии», «История идей».

Сегодня институт является в Республике Беларусь основным проводником идей Межсекторальной стратегии ЮНЕСКО в области философии, принятой в 2005 году, активно пропагандирует ее принципы и ценности, далеко выходящие за пределы сугубо внутринаучных проблем. Во имя достижения этой цели институт стал главным в республике организатором мероприятий Всемирного дня философии ЮНЕСКО, активно взаимодействует не только с государственными учреждениями и научным сообществом, но и с зарубежным дипломатическим корпусом, делая философскую мысль Беларуси подлинным посланником традиций и духа белорусского народа на международной арене.

Отдельные слова благодарности хочется высказать нашим партнерам по международному научно-техническому сотрудничеству, зарубежным научным центрам из России, Украины, Казахстана, Молдовы, Литвы, Латвии, Польши, Болгарии, Германии, Словакии, с которыми у института сложились самые тесные связи. С каждым годом институт развивает географию своих международных связей. Благодаря им город Минск ежегодно становится ареной научного поиска и дискуссий с участием философов этих и других государств, приезжающих для участия в научных форумах, организуемых Институтом философии.

В качестве авторитетных научных партнеров, коллег по работе над актуальными научно-исследовательскими проектами и почетных гостей мы всегда рады приветствовать в стенах Института философии наших близких друзей – социологов и правоведов, сотрудников подразделений института, ставших впоследствии самостоятельными научными учреждениями. Дорогие коллеги, мы не забыли о вас, как не забыли о том времени, когда все мы были участниками одного на всех общего интеллектуального пространства, вместе встречали и будни, и праздники. Традиции нашего совместного труда на благо отечественной социально-гуманитарной науки, без сомнения, заслуживают отдельной благодарственной речи.

Я искренне рад видеть на юбилее Института философии его ветеранов – творцов его научных достижений и побед. Ваше присутствие здесь, дорогие друзья, – знак того, что все мы вместе часть одной большой семьи, общего для нас интеллектуального и духовного братства.

Дорогие коллеги! 80-летие Института философии Национальной академии наук Бела-

руси – это не только повод оглянуться назад, оценить сделанное, наметить планы на будущее. Это подтверждение высокого призвания философской науки и той ключевой роли, которую она играет в формировании стратегии социально-экономического и духовно-культурного развития нашей страны в XXI веке. Мы стоим на рубеже истории, на пороге завтрашнего дня. Перед нами – множество нерешенных теоретических и практических задач.

Позвольте от всей души пожелать Вам крепкого здоровья и благополучия, творческой энергии и долгих лет радостного и плодотворного научного труда.

1. ФИЛОСОФИЯ В СИСТЕМЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

1.1. СТАТУС И ФУНКЦИИ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

ФИЛОСОФ И ФИЛОСОФИЯ КАК ОТКРЫТЫЕ ПРОЕКТЫ

В.И. Чуешов

Слово «философ» в культурный оборот вошло раньше понятия философии. Согласно преданию, его впервые употребил Пифагор. Отвечая на вопрос некоего тирана о том, кем же он, чужеземец, прибывший в его город, является, древнегреческий ученый использовал слово, которое в последующем оказалось обреченным на живую, хотя и не всегда позитивный, интерес к себе.

Одним современникам Пифагора понятие «философ» указывало на обладание его носителем особым типом знания. Для других оно было по преимуществу меткой человека непрактичного, тогда как для третьих... Впрочем, в этом неполном перечне первых и взятых наугад смыслов понятия «философ» разумнее всего поставить многоточие, прекратив сползание его содержания в дурную бесконечность двояким образом. Во-первых, указав на то, что уже современники Пифагора понятие «философ» рассматривали как бриколлажный архетип, или нерелексивное представление, которое способно у одних вызывать восторг, у других порождать недоумение, а у третьих улыбку. Называясь философом, Пифагор отличал себя и от мифологов и поэтов. Уроженец острова Самос, отвечая на вопрос, кто такой философ, явно пренебрегал высокомерным удовольствием лишь небрежно кивнуть на себя, а ответственно относясь к своему собеседнику, вынес на его суд блокирующий блуждания в лабиринтах дурной бесконечности вербальный ответ на интересовавший его вопрос. В пифагоровском ответе было выделено несколько важных признаков, которые помогали лучше распознать социальный статус и роль философа в обществе.

В моей свободной и несколько модернизированной интерпретации Пифагором было выделено, по крайней мере, три обязательных для философа качества. Во-первых, наличие у него превратившейся в привычку способности дистанцироваться от злобы живой жизни (позже смысл этой привычки Гегелем пояснит образом совы Минервы, которая вылетает только лишь с наступлением сумерек), во-вторых, его умение различать ценности (и, заметим в скобках, не только материальные), с одной стороны, и истину, истинное знание – с другой стороны (впоследствии на этом основании многие философы будут стараться превратить философию в подлинную науку), и, в-третьих, превращение занятий интеллектуальной критической деятельностью в предмет (сначала забаву, а затем уже и профессию) специальных и постоянных занятий (до сих пор интеллектуальная критическая деятельность называется философствованием).

Пифагор, – разясним чуть подробнее смысл идейных предпосылок его понимания статуса и роли философа в обществе, – исходил из того, что любитель мудрости является субъектом не практического (как сказали бы сегодня, по преимуществу морализаторского и / или праксиологического), но теоретического отношения к миру. Данный тип отношения человека к миру древние греки называли созерцательным (теоретическим). Позже для его обозначения стали использовать и другие понятия: «умозрительное», «метафизическое», «спекулятивное» и т.п. отношение человека к миру (жизни). Еще одной важной предпосылкой пифагоровского понимания предназначения философа было убеждение в существовании иерархии знания, а также обязательности для интеллектуально честного мыслителя подчинения материального интереса беспристрастному истинному знанию, добыть которое он дол-

жен был лишь с помощью собственного критического ума. Способом реализации данного ума было доказательство и аргументация.

Вместе с тем, для самого Пифагора, как сегодня можно было бы сказать, профессиональное самоопределение философа было в значительной мере оформлением естественного и бескорыстного когнитивного человеческого интереса, или, как обычно говорили сами древние греки, любопытства. Как человек, находящийся с мудростью на дружеской ноге, т.е. в каком-то смысле полубог, античный философ и сегодня предстает перед нами в обличье рационального и критичного ученика и учителя мудрости, который «многое должен знать» (Гераклит), но при этом всегда опираться на собственный критический ум. Философ в таком качестве не может быть ни оракулом, ни пророком или мессией, но обязан выявлять себя как честный, беспристрастный и ответственный любитель мудрости, умело ориентирующийся в запутанном лабиринте сложно организованного человеческого знания. Таким для нас, например, до сих пор остается платоновский Сократ, которого нередко и вполне справедливо называли «олицетворением философии» (К. Маркс). Сложившийся не без влияния Платона стереотип философа, в соответствии с которым мы, произнося слово «философ», представляем себе Сократа, сохранился и до наших дней. Уместно заметить, что он дошел до нас во многом благодаря формированию других: средневековых, нововременных и т.п., – стереотипов о философах. В раннем и позднем средневековье Философами с большой буквы были сначала Платон, а затем его ученик и первый критик Аристотель. Средневековая платоновско-аристотелевская персонификация философии до сих пор угадывается в заявлениях современных любителей мудрости о том, что европейская философия является не более чем «рядом подстрочным комментарием к работам Платона» (А. Уайтхед). Да и Аристотеля, некоторые представители современного философского сообщества не без оснований считают живее всех живых. Объясняется это во многом тем, что именно в работах Платона и Аристотеля различные «пифагоровские свойства философа» были доказательно уточнены и убедительно проиллюстрированы на различном материале в процессе обоснования *differentia specifica* философии, как интеллектуального, критического, аргументированного исследования предельных (первых и последних, по оценкам самих Платона и Аристотеля) оснований бытия и познания.

Платон, характеризуя профессиограмму философа, подчеркивал необходимость для него глубокой конкретно-научной подготовки, поскольку «философия не нужна как тем, кто знает все, так и тем, кто ничего не знает». Аристотель, усматривая в любопытстве один из истоков становления философа, вскрывал упрощенный характер представлений о том, что теоретическое отношение к жизни является свидетельством практической беспомощности философов. В его повествовании о родоначальнике античной философии, Фалес, познавая законы движения звезд, конечно, не всегда способен был в состоянии разглядеть то, что находится у него под ногами. Однако, при необходимости, он вполне мог извлечь и выгоду из открытых их общих закономерностей природы. Аристотель вслед за многими своими предшественниками обращал внимание на необходимость профессионального разделения философского труда, и для него философия была не только теоретической (первой философией), но и практической (этической, философией государственного управления), поэтической (риторической, эстетической и пр.) любовью к мудрости и наукой.

Показывая отличие философии или, по античной терминологии, физики, биологии, психологии и т.д., с одной стороны, и первой философии – с другой стороны, Андроник Родосский в оборот ввел понятие метафизики (именно так, во множественном числе для обозначения работ Стагирита, тематически следовавших после его «Физики»).

Не без его влияния под метафизикой средневековые авторы уже подразумевали такую науку, которая находится как бы сверху физики, точнее все же над ней интеллектуально, а не физически (по-гречески – *ta meta*). По мнению эллинов, несмотря на то, что первую философию, или метафизику следовало начинать изучать только после постижения физики, математики и других конкретных наук, при их постижении меж метафизического инструментария – предельно общих понятий, обойтись было нельзя. По преданию, над входом академию Пла-

тона была прибита табличка с надписью: «Да не войдет сюда, не изучивший геометрии!» В ней уже ощущался дух соловьевских законов, один из которых предписывал афинянам отделять их владения от территории, принадлежащей другим лицам с помощью заборов. Разделение философии на дисциплины, получившая закрепление у старших софистов, которые превратили обучение в профессию, сохраняется до наших дней, превратившись в один из факторов дальнейшего развития философской мысли и в XXI столетии. Вместе с тем, уже в Новое время, например, И. Кантом, было глубоко осмыслено не только содержание, но и последствия дифференциации науки и философии, а также проблематичность соизмеримости стандартов научного, религиозного и философского опыта.

Родоначальник немецкой классической философии называл метафизическую дистанцированность от жизни трансцендентальной точкой зрения. Безусловно, трансцендентализм – специфически философский взгляд на мир, который выстраивается лишь на фундаменте человеческой культуры и цивилизации в целом, иначе говоря, осваивается человеком лишь тогда, когда он, выходя за пределы личного опыта, вступает в интеллектуально-критическое состязание с возможностями здравого смысла и конкретно-научного опыта. Обратной стороной кантовской трансцендентализации философской деятельности было понимание необходимости для философа и философии реализации синтеза оснований и конкретно-научного, и теологического, и собственно философского опыта (философствования). Конечно, сегодня можно спорить о том, является ли кантовское понимание специфики философского взгляда исчерпывающим, в каком смысле оно дополняет или отменяет платоновско-аристотелевское истолкование предназначения философии. В наши дни критическая дискуссия относительно природы философствования обычно вращается вокруг вопросов о том, следует или не следует раздвигать его границы, включая в его арсенал феноменологическую редукцию (Э. Гуссерль), социальный критицизм (в духе К. Поппера), герменевтическое понимание (à la Х.-Г. Гадамер), консенсусное просвещение (Ю. Хабермас) и деконструкцию (Ж. Деррида), целью которых является критика, понимание, разборка-сборка и т.п. предельных оснований также повседневности, фактически, всех в целом предпосылок нашей цивилизации и культуры. Эта критическая дискуссия сегодня еще далека от завершения. Однако, в ней уже сегодня является почти бесспорным: необходимость диалогической (диалектической) формы дальнейшего развития философии через критическую дискуссию и аргументацию, а также понимание того, что дальнейшее самоопределение философа в современном мире тесно соприкасается с судьбой и предназначением философии, а, следовательно, с постановкой и получением как философами, так и нефилософами ответов на вопросы о том, какова специфика философии как знания, деятельности, социального института и формы жизни в наши дни.

Размышляя о них, следует обратить внимание, во-первых, на сращенность, достигающую до тождества в европейской традиции, бытия, мысли, слова и действия, а, во-вторых, на то, что то, какую для себя традицию философствования выбирает тот или иной человек, зависит не только от особенностей контекста его жизни, но и от того, кем он сам себя ощущает и позиционирует. Сегодня хорошо известны классические вариации на тему самоопределения философа и философии, которые были представлены в «Исповеди» Августина Аврелия и «Утешении философией» Боэция, призывах К. Маркса к изменению мира, размышлениях Э. Гуссерля о философии как строгой науке и пр. Не без их помощи философствование выдерживает в наши дни испытание на прочность со стороны вызовов диалектики жизни, а также обыденного, мифологического, религиозного, экономического, политического и конкретно-научного дискурсов.

Наше время, конечно, не может не вносить коррективы в классические и неклассические представления о смысле понятий «философ» и «философия». Вместе с тем, и в XXI в., философ должен сохранить у себя умение смотреть на живую жизнь как бы сверху и со стороны. Оставаясь честным критическим интеллектуалом, он может, одновременно, быть и (или) не быть и интеллигентом, и пророком, и популяризатором науки или ее ниспровергателем, и культуралом (С. Фокин), и идеологом... Следовательно, вопросы о том, кто такой философ и что такое философия являются философскими. Они не только результаты усилий

наших предшественников, но и принципиально открытые для будущего критического дискуссионного обсуждения проекты.

ДЕФИЦИТ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Б.М. Лепешко

В общем, и целом состояние белорусской философской науки неудовлетворительно и нам мало, что дает перечень многочисленных публикаций, разного рода монографий и «тезисов», поскольку отсутствует главное: концептуальный характер размышлений, существенное влияние на общественное сознание и реальный методологический плюрализм (что есть предпосылка не только альтернативности, но и широкого спектра подходов к проблемам). В контексте этого замечания важно заметить, что отсутствие национальных философских персоналий мирового уровня – это полбеда. Другая часть проблемы заключается в том, что мы сознательно пролонгируем собственную провинциальность, выдвигая на первый план фактор формального порядка (количество книг, статей, изобретенная актуальность) и исключаем содержательный аспект дела.

Во многом это следствие того факта, что мы предпочитаем «не замечать» некоторые очевидные, вещи. Скажем, то, что нас (наши работы) фактически не цитируют за рубежом (исключения чрезвычайно редки), что в списке персоналий (энциклопедии, учебники, словари) мы отсутствуем, что наши книги не найдешь в ведущих библиотеках мира, что даже соседни-поляки не включают белорусских авторов в список лиц, чьи идеи представляют интерес для современников. Мы до сих пор пытаемся прожить на достоинствах, сущностной глубине идей, высказанных нашими и зарубежными предшественниками, но сами фактически не привнесли чего-то принципиально нового, ограничиваясь «пережевыванием», «критикой» уже высказанных ранее идей. Место философского поиска заняла интерпретация, а концептуальных систем – «содержательная критика». В том же случае, когда такие попытки (философского поиска) все же делаются, то проявляется столь присущее национальной ментальности желание «спрятаться» за великими тенями прошлого и ограничиться указанием на собственную «прамежкавасць». Вообще пресловутая «прамежкавасць» стала основополагающим методологическим положением, ключевой дефиницией, которой объясняются все мыслимые формы и нашей истории, и нашего состояния умов, и наших достижений. Если же нет впечатляющих достижений – «виновата» тоже «прамежкавасць», так как «межеумочное» состояние между Востоком и Западом провоцирует движение умов куда угодно, только не к собственному (национальному) центру притяжения сил. Если мы толерантны до степени невозможности, «обращайтесь» к той же «прамежкавасці». Если надо оправдать собственную теоретическую беспомощность, то апеллируйте к тому же адресату.

Иногда думается, в связи со сказанным, что надо бы просто констатировать собственное беспомощное состояние и это послужило бы предпосылкой движения вперед – трудно сказать, в каких именно формах и в каком результативном контексте, но это все же было бы движение, а не стагнация. Аналогия известна: философические письма Петра Чаадаева, да, нелицеприятные письма, но именно после них начался тот процесс, который заставил говорить о русской культуре с уважением. Почему бы нам, не пойти по этому пути?

Но говорить о дефиците философского знания можно и нужно не только в академическом ключе. Дело в том, что общество инстинктивно чувствует неудовлетворительное состояние дел в этой области знания и потому говорить об авторитете философов в обществе можно лишь в футурологическом аспекте. Философы не выступают на национальном телевидении, их нет в парламенте, они не балуют нас статьями аналитического характера в национальных газетах, да и редакторы не очень охотно идут на публикацию такого рода статей и материалов, поскольку знают: авторитета нет, нет прорывов, нет актуальной философской журналистики. Чаше мелькают политологи, но признаемся: качественный уровень и полито-

логических комментариев вызывает желание переключиться на другой канал. Скажут: не много ли критики? Можно дискутировать, но очевидно: любоваться собой и своими достижениями, как правило, эфемерными – не лучший выход, во всяком случае, философская традиция говорит именно об этом.

Сегодня налицо дефицит концептуальности – вот где реальная сфера приложения сил для национальных философских умов. Но много ли нам предложили вариантов этой самой концептуальности? Много ли идей стали господствующими в обществе именно с подачи философов? Конечно, это непростая задача, но разве самоцель – реализация простых задач? Концептуальность во многом сводится к упоминавшейся «прамежкавасці», но такого рода откровения представляются недостаточными. Налицо (к примеру) главная проблема: оправдание существования национального государства – вот где необходимы философские откровения, а вовсе не упоминание все той же «глобализации», «экологии» и постмодернистских теорий. Понятно, что можно и нужно работать в сфере научного поиска и в рамках упоминавшихся идей и течений, но принципиально важно иное: отражение тенденций, имеющих место в национальном сознании и поиск соответствующих смысловых координат. А уже эти смысловые координаты могут стать (при определенных обстоятельствах) и вехами национально-государственного строительства.

Дефицит концептуальности во многом связан с дефицитом методологии, методологических идей и теорий. Философами сделано явно недостаточно для того, чтобы существовала хотя бы относительная теоретическая ясность в части методологических приоритетов. Нам, вообще-то, в этом аспекте, чем руководствоваться? Теоретическими «остатками» марксизма или вернуться к позитивистским откровениям? Может, вспомнить «философию жизни», обратиться к схемам модернистов разного рода или утешиться умствованиями постмодернистов? Или привычно говорить о том, что «методологии разные нужны, методологии всякие важны»? Или традиционно ждем «последнего слова» с западных границ? Почему «методологические» конференции ограничиваются констатацией неких важных вещей и процессов, но в итоге забывают о слове «рекомендация»? Вообще надо бы заметить, что наши конференции во многом ушли от какой бы то ни было ясности, и определенности в части рекомендаций, теоретических резюме. Конечно, важен плюрализм, конечно, необходима альтернативность мышления, но как быть магистранту, аспиранту, который берет в руки сборник научных трудов, изданных по результатам конференции? Утешиться этой самой альтернативностью? Но, представляется, и аспирант, и магистрант желает большей определенности и ясности. В том числе и теоретической.

Нынче правит бал прагматизм, от науки ждут конкретных результатов и в этой части достаточно важным является вопрос о том, как быть с прагматизмом в философии. Американцы, впрочем, уже дали ответ, собственно, они и «изобрели» пресловутый прагматизм. Но как-то с трудом уместается в сознании требование прагматических результатов от, скажем, Мишеля Монтеня, сидящего в своей родовой башне или Жана-Поля Сартра, требующего все той же вечной свободы. Альбер Камю с его абсурдизмом: где здесь конкретный компонент? Не развивая темы, суть которой понятна, хотелось бы заметить, что требование результата от представителей философского знания может иметь место, но здесь результат не может быть выражен в «тоннокилометрах». Дефицит философии – это вовсе не дефицит денег, дефицит эффективности общественного производства и т.п. вещей. Дефицит философии – это дефицит духовности, социальности, мыслительной глубины, содержательной альтернативности. Дефицит философии – это неудовлетворительная степень влияния философской общественности на жизнь общества, это студенчество, «уходящее» от обсуждения важнейших тем на занятиях по философии, это наша собственная привычная удовлетворенность провинциальным качеством национального философского знания. Давно нужен принципиальный разговор по поставленным проблемам и не для того, чтобы уничижительно констатировать неудовлетворительное состояние дел, а для того, чтобы иметь представление о том, куда двигаться и в чем соглашаться. Что спорить, духовное творчество с трудом поддается типизации, дифференциации и иной классификации, философ – это ведь не специалист, имеющий соответ-

ствуючий диплом, это отличное от стандартного качество мышления, это вообще мышление, как таковое. Можно ли этому вообще научиться? Здесь возникает новый вопрос, связанный с качеством нашего философского образования, но это уже иная тема, о которой надо говорить специально.

Нужны личности, нужно новое качество философского мышления, нужен акцент на проблематичность, концептуальность, методологическую ясность. И нет никакой необходимости «вязать» руки непонятной «актуальностью», новой формой ангажированности. Кто и как определил эту самую актуальность, непонятно, зато ясно иное: абсолютизация нашей собственной провинциальности не даст оснований для движения вперед.

ЗААХВОЧВАЮЧЫ ДА ФІЛАСОФІІ, ЗААХВОЧВАЕМ ДА ТВОРЧАСЦІ

Анджэй Гаральскі

Разгледзім праблему творчасці праз прызму трох падставовых пытанняў.

– акажацца, так мы мяркуем, заахвочванне да іх пастаноўкі ёсць – альбо можа стацца – заахвочваннем да творчасці.

1. Пачнем ад пытання:

Чаму варта імкнуцца да творчасці?

– адкажам:

Да творчасці варта імкнуцца, бо яна ачалавечвае тых, хто да яе звяртаецца і ўвасабляе ў рэчаіснасць.

Заўважым: уласна дзякуючы ёй асягаем сутнасць таго, што робіць нас людзьмі – творчае здзяйсненне ёсць пацвярджэннем і развіццём ужо увасобленай чалавечнасці, перамяненнем яе ў новы абшар, адкрыццём таго, што заставалася няўгледжаным, хаця і было вартым залучэння ў спадчыну чалавецтва.

Дадамо і наступнае: да творчасці варта імкнуцца, бо творчасць ёсць часткаю боскага.

– сапраўды: творчасць выступае як крыніца, і можа як пачатак боскага – той, хто творыць, адначасова і змяняе і ўтварае свет, уносіць у яго новыя вартасці, а тыя, што ўжо існуюць, паглыбляе і пашырае.

Заўважым таксама, што ў цяжкія хвіліны творчасць бывае (і ёсць) пажаданая і неабходная.

Асабліва выразна бачная надзвычайнасць творчага чыну ў моманты пералому, г.зн. тады, калі чалавецтва пераходзіць ад аднаго стану да іншага, знаходзячы новыя формы і вырашэнні для супольнага існавання, альбо калі прымае новыя выклікі, шукае светы яшчэ незнаёмыя, нявывучаныя, але якія ў той жа час утрымліваюць новыя значныя і высокія магчымасці.

Мае такасама значэнне тое, што творчасць добра рыхтуе да нязведанага і таго, што гэта нязведанае нясе з сабой.

Гэта становіцца асабліва ясным ў цяжкія хвіліны, калі мы вымушаныя даваць рады новым пагрозам, распазнаваць іх і вытворваць сродкі супрацьдзеяння, інструменты абароны, а таксама дарэчна і эфектыўна гэтыя сродкі ўжываць.

Як гэта адбываецца ў выпадку нашага панавання над прыродай, што пераўтвараецца – не без цяжкасцяў і праблемаў – у братэрскае суіснаванне, на роўных і ўніверсальных прынцыпах.

Урэшце аспект онтычны: творчасць закаранне нас – трывала і пэўна – у свеце, гарманізуе існаванне і су-існаванне, пагружае адзінкі і супольнасці ў поўніцу су-светаў прыроды, культур, традыцый, перакананняў, памкненняў і чынаў.

2. Наступная рэч:

Што мы набываем дзякуючы творчасці?

А вось жа ўсялякая добра і напоўніцу зрэалізаваная творчасць дае ў прыватнасці:

- месцы свабоды;
- смеласць прымаць выклікі жыцця;
- мудрасць, што паўстае са здзяйсненняў;
- горкае, але істотнае ўсведамленне межаў магчымага;
- рэалізацыю дадзенага нам патэнцыялу, як асабістага, так і агульнакультурнага;
- прыняццё свайго наканавання і з ім згоду;
- радасць, вялікую і ўсеахопную радасць існавання;
- пацверджанне вартасцяў.

Бо сапраўды – ўвасабляючы творчае здзяйсненне, творца ўступае ў *terra incognita*, у прастору не толькі неадследаваную, прынамсі ў істотнай сваёй частцы, але таксама нават напоўніцу неразведаную, такую, у якой пануе не толькі нязбытная неабходнасць, але і новыя шансы і магчымасці, на прасторы якой можа паўстаць тое, што ў іншых су-светах немажліва, прынамсі ў сваёй поўніцы, а значыць і ў сваёй свабодзе.

А гэта ёсць вартасцю важкай і нялёгка асягальнай.

Перажыванне свабоды існавання спрыяе адвазе і смеласці ў прыняцці выклікаў, якіх звычайна і жыццё і лёс нам не ашчаджаюць. А выклікі гэтыя прымаць трэба, хаця б дзеля таго, што само існаванне ёсць адмысловым, звернутым да сябе самога (а значыць і да нашага жыцця), выклікам.

Адоленне перашкодаў, эфектыўнасць дзеянняў і дасягненняў, трываласць памкненняў – усё гэта ўздымае чалавечае існаванне, робіць яго заўважным, надае бляск, пакідае зерні сатысфакцыі і праўдзівага гонару. А гэтага – прызнаем – прагне кожны і рознымі спосабамі да гэтага імкнецца.

Шлях, які вядзе нас у творчасць, захопляе такім чынам сваёй прыгажосцю і нязвыкласцю.

– варта пастарацца, каб па яму пайсці.

Не ўсё, аднак, бывае спрыяльным. Ёсць хвіліны разладу, моманты сумневаў, перыяды няверы ў мажлівасці, надмерная – часамі – ўражлівасць на няўдачы. Але ўсё гэта разам дае нам аднак важны капітал – запас досведу, мудрасць, што паўстае са здзейсненага. А тое, што здзейснена творчым чынам, становіцца для такой мудрасці не толькі будаўнічым матэрыялам, але і падмуркам, асновай канструкцыі.

Быць мудрым варта. А часам нават і патрэбна.

Напрыклад тады, калі дасягаем мяжы магчымага, калі здзяйсненне сутыкае нас з немагчымасцю і мы вымушаны зазнаць смак паразы.

Параза не ёсць аднак канцом дарогі, хутчэй яе непазбежнай часткай. Пры гэтым часткай важнай, такой, што дае нам магчымасць праўдзіва ацаніць здзейсненае, асягнуць мяжу дасягненняў.

Усведамленне абмежаванняў можа быць балючым, аднак сведчыць пра даспеласць і розум. А творчасць ёсць дзеля гэтага выдатным інструментам.

Які службыць адначасова і сродкам для ўмелага распазнання і рэалізацыі патэнцыялу здольнасцяў, рэсурсу талентаў, і магчымасцю такой рэалізацыі.

Частка з іх стаецца рэалізавана, рэшта – часта пераважная – застаецца ў сферы магчымасці альбо не да канца даведзеных здзяйсненняў. Усведамленне гэтага бывае нялёгкім, аднак трэба гэта прыняць і з гэтым пагадзіцца.

Бо лепей ведаць, чым заставацца ў свеце мрояў, лепей пагадзіцца з наканаваным нам прызначэннем, і прыняць яго, чым застацца ў магчыма і прыгожай, але непраўдзівай уяве, у каралеўствах і княствах ілюзіі.

Цвяроза і адэкватна ўспрымаючы рэчаіснае, заклікаем да сябе ўдачу.

Ёсць аднак і светлыя бакі жыцця. Тыя, што дораць пачуццё радасці.

А творчасць і ўтрымоўвае ў сабе радасць. Пры гэтым той яе асаблівы гатунак, які шляхетна вырозніваецца ад іншых формаў веселасці, – радасць існавання.

Існавання поўнага, сапраўды чалавечага, а часткова нават нябёснага.

Інавання дзякуючы творчасці і праз творчасць. Існавання дзеля творчасці і тварэння.

У гэтым існаванні творца знаходзіць сваю вартасць, свой сэнс і сваю сутнасць.
Трывалую і ўвесь час новую.

3. I трэцяе пытанне:

Якія далягляды адкрывае для нас творчасць?

Як гэта можна было зразумець рэфлексія над сутнасцю творчасці пераконвае, што гэтымі рубэжамі ёсць перадусім і звычайна

- здзяйсненне вартасцяў;
- удзел у культуры і гісторыі;
- набыццё майстэрства;
- прадбачанне;
- сапраўдны дыялог з мінулым;
- дзейснае кшталтаванне рэальнасці;
- пераадоленне памылак;
- павага да адрознасці;
- шырокае і цэласнае бачанне рэчаў, і ў той жа час пранікнёнае;
- набыванне мудрасці;
- задума, рэфлексія, сінтэз;
- трываласць следу;
- увасобленая чалавечасць.

4. Гэта не так ўжо і мала, а значыць варта думаць пра творчасць і варта звяртацца да творчасці.

Будзем гэта рабіць!

Хаця б дзеля таго, каб застацца ў згодзе з думкай, што выноўваецца з канцавых фрагментаў *Protreptikos* Арыстотэля:

Такім чынам мы павінны альбо займацца філасофіяй і тварэннем, альбо развітацца з жыццём і адысці з гэтага свету, бо ўсё іншае ёсць нявартым.

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЙ СТАТУС СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ ТЕХНОЛОГИЙ

Я.С. Яскевич

Ретроспективный взгляд на технологию и технологическую революцию позволяет вести разговор об этом феномене чуть ли не с эпохи цивилизационного становления человечества. Методологическое же осмысление технологии как специфического явления формируется в конце XIX – начале XX в. В современных условиях методологический ракурс исследования технологии важен с точки зрения выявления возможностей управления технологией и обретения свободы в условиях массовой технологической детерминированности человеческого бытия, целенаправленного воздействия на технологические процессы, человеческую деятельность, социальные институты, ориентируясь на моральные ценности, ибо в современных условиях социально-гуманитарные технологии СГТ, как подчеркивает Б.Г. Юдин, используются для манипуляции, «промывания мозгов», порою подавления, насилия и в то же время расширения пространства свободы. Наряду с проблемами выживаемости человечества, экологической выживаемости и безопасности, сегодня проблема сохранения целостности личности, ее самодостаточности и самоидентификации становится одной из глобальных проблем современности.

Технологии не могут быть вне техники. Хайдеггер называл технику главной силой современной эпохи и считал, что ее существо – «постав» (gestell) – состоит в установке выводить все действительное из поставляющего производства. Все сущее опредмечивается для поставляющего производства, втягивается в техническое распоряжение. Человек изначально сам стоит внутри сферы «постав», поэтому «постав» правит и человеком. Захваченный «по-

ставом» человек упускает себя, не может встретиться с самим собой и услышать голос бытия. Вся наша цивилизация работает на «постав», т.е. осуществляется в форме воспроизводства технологических цепочек и процессов. Сегодня мы все чаще говорим об абсурдности современной технологии, *о необходимости придания гуманистического вектора современным технологиям* – и естественнонаучным и социально-гуманитарным.

В современных условиях объектом естественнонаучных и СГТ становится человек в трех своих измерениях – тела, души, духа. Феномен человека, выражающий *природные основы человека*, жизненно необходимую связь человека и природы, его особенности как биологического вида, вместе с такими исключительно человеческими чувствами и состояниями как стыд, страх, плач, страдание, эрос требует радикального переосмысления в контексте динамично развивающихся биотехнологий, трансплантации органов, изучения генома человека. Фантастический модульный принцип в прогнозе Э. Тоффлера частично реализуется уже сегодня, не нарушая целостности тела при систематической замене некоторых частей – модулей. Тело освобождается от предопределенности, идентичность может меняться в зависимости от контекста и ситуации, молодость сохраняется, благодаря возможностям современной медицины, т.е. происходит реальная трансформация биологических оснований человека, «метафизики тела».

Экзистенциальная проекция бытия человека, акцентирующая уникальные, индивидуально-личностные свойства и характеристики, связанные в философской традиции с пониманием *души* человека, в современных условиях маркетизации духовных ценностей, унификации социальных, экономических и межличностных отношений, экспансии потребительских интересов претерпевает мощное воздействие социально-гуманитарных технологий, социальных матриц и программ по формированию соответствующих императивно технократического общества. Сегодня и царство духа как *система высших ценностей*, сфера культуры с ее нормами, идеалами, смыслами акцентируя объективную значимость своего содержания, разумность, социальность, общезначимость, также не остается безучастным к современным социальным манипуляциям, порою далеким от нравственных идеалов.

Подобно концептуальной модели технократии, в рамках которой человек выступает как пассивный объект манипуляции, в социально-гуманитарных технологиях отдельный субъект или социальный организм также порою выступают как объекты манипулирования посредством использования научно-технического и иного знания, рационализации политики, власти знания и информации, предельно рассчитанных шагов и их точного «инженерного» исполнения, использования изощренных методов манипулирования, подобных НЛП. Социальные технологии нацелены на создание заведомо оптимальных социальных структур, запланированных и сконструированных методов социальной инженерии, проектирования новых социальных институтов, их перестройки и управления ими.

Социально-гуманитарные технологии – практико-ориентированное междисциплинарное социальное знание, направленное на создание и изменение организационных структур, управление социальным поведением людей, а также система методов и приемов решения задач по достижению целей в процессе социального планирования и социального проектирования. Как собирательный термин, в более широком смысле, социальные технологии включают в себя самые разнообразные, специализированные виды технологий, разрабатываемые в производственной, социально-экономической, политической, образовательной и других сферах.

Как правило, социальные технологии не претендуют на осуществление глобальных социальных проектов, а ограничиваются решением частных специализированных задач: в производственной и социальной сферах – в целях повышения производительности труда, совершенствования управления и руководства, оптимизации психологического климата в коллективе и т.д.; в политической сфере – при актуализации и повышении действенности политической рекламы, политического менеджмента, политического маркетинга и т.п.; в избирательных технологиях – разработка механизмов воздействия на сознание избирателей, работа над имиджем кандидатов, оптимизация воздействия средств массовой информации; в обра-

зовательных технологиях – механизмы формирования мировоззренческих ценностей, тренингов памяти, скорочтения, психологической адаптации, профессиональной ориентации и т.д.

В целом, общество и историю невозможно спланировать и задать однозначный вектор проектирования, но планировать развитие отдельных социальных институтов, разрабатывать различные виды специальных технологий необходимо, ибо только посредством *рационально обоснованных, ценностно-ориентированных технологий и социальной инженерии* (деятельности по проектированию, конструированию, созданию и изменению организационных структур и социальных институтов), путем постепенных реформ и демократического воздействия на экономику, политику, образование можно достичь лучшего устройства мира.

В этом процессе теснейшим образом взаимосвязаны наука и политика, наука и власть, наука и психология, реализуется наряду с мировоззренческой, производственная функция науки, когда она, начиная с XIX в., становится убедительной производственной силой в широком смысле этого слова, внедряясь в производство, экономику, политику и другие сферы. В современном постиндустриальном, информационном обществе, особенно во второй половине XX и начале XXI века, роль научно-технического и иного знания резко возросла и глубоко повлияла на конфигурацию власти, политики, идеологии и процессы принятия решений, ибо знание изначально ассоциируется с властью. Поэтому так важно в различных областях при принятии рациональных, ценностно-ориентированных решений и использовании СГТ опираться на критерии научности, объективности, открытости, плюрализма мнений и гуманистические ориентиры, свойственные современной науке.

В начале XXI столетия направленность политических рисков и кризисов, конфликтов и противоречий, к сожалению, не становится меньшей, а порою их уровень становится настолько опасным и непредсказуемым по своим последствиям, что возникает реальная тревога за будущее человека и человечества в этом мире. Как показывает наша новейшая история, и на уровне международных отношений используются определенные социально-политические технологии, инициирующие формирование механизмов по дестабилизации региональных и внутригосударственных процессов, которые способны стать точкой бифуркации для глобальных по своему масштабу потрясений и кризисов.

Политический кризис – это состояние политической системы, которое отличается усилением социально-политической напряженности, углублением и обострением конфликтов. Фактически, политический кризис – это высшая бифуркационная точка развития политического конфликта, приводимая к тяжелым и непредсказуемым последствиям для участвующих сторон. Рассматривая политическую систему как систему принятия политических решений, совокупность механизмов, посредством которых осуществляется выявление социальных проблем, их постановка и разрешение для современной глобальной политики важно вовремя выявлять причины, типы и механизмы разрешения политических конфликтов в контексте глобализационных и информационных процессов, использовать гуманитарные технологии по разрешению возникающих противоречий.

В контексте междисциплинарной и синергетической методологии можно выделить следующие характеристики социально-гуманитарных технологий:

Междисциплинарность социально-гуманитарных технологий, объединяющая теоретические положения и прикладные разработки таких социальных наук, как политология, социология, психология, социальная психология, теория и практика социальной организации и управления и др.

Альтернативность и нелинейность СГТ проявляется в многовариантности и открытости возможных сценариев реализации политической, экономической и социальной ситуации на различных уровнях использования соответствующих технологий в условиях реального выбора.

Универсальность СГТ, характерна для социальных, политических, управленческих и иных решений любого уровня – от избирательных кампаний при голосовании за отдельного кандидата до радикальных трансформаций национальных государств и принятия решений на

глобальном уровне.

Иерархичность, характеризует СГТ с точки зрения принятия решений на различных структурных уровнях: микро-, макро-, мегатехнологий.

Системно-синергетический характер СГТ, заключается в их способностях выступать как в качестве самостоятельного фактора политики, экономики, культуры так и в то же время быть элементом системных СГТ различных видов – социальных, коммерческих, инвестиционных, экологических, образовательных и других технологий.

Противоречивость СГТ, которая проявляется в диалектическом взаимодействии *позитивного* и *негативного* векторов реализации в конкретных социальных ситуациях принятия решений, а также векторов *коллективного* (направленность на реализацию групповых экономических и социально-политических интересов) и *индивидуального* (стремление политических субъектов к лидерству, использование различных технологий власти), *объективного* (реальная политическая и экономическая ситуация в стране, регионе) и *субъективного* (личностное восприятие и интерпретация полученной информации о происходящих событиях, политиках и т.п.), *национального* (оценка социально-политического и экономического статуса отдельных государств) и *глобального* (геополитические модели устройства мира в контексте глобализационных процессов) и т.д.

Открытость и *непредсказуемость* СГТ проявляется в отсутствии четко обозначенных процедур и общепринятых методов организации социально-политических действий и принятия решений в силу открытого характера объективно сложившейся ситуации в политике и экономике и дефицита информации, времени и т.д. «здесь и сейчас».

Вероятностность СГТ (вероятность достижения желаемого результата с помощью СГТ – вероятность получения нежелательного исхода; вероятность корреляции используемых СГТ в случае трансформации цели).

Управляемость и *оптимизация* СГТ, заключается в возможности и необходимости оптимального регулирования ими на основе синтеза и интеграции качественных и количественных экспертных подходов, гуманистической экспертизы СГТ в оценке социально-политической ситуации, рациональной и психологической подготовки субъектов СГТ, разработки механизмов принятия управленческих решений на различных уровнях.

Практикоориентированность и *действенность* СГТ, поскольку благодаря им разрабатываются алгоритмы решения социальных задач и механизмы их практического внедрения и осуществления. Социальное знание при этом из описательного и объяснительного, анализирующего и прогнозирующего переходит в статус практико-ориентированного, прагматически-действенного знания, становясь своего рода «производительной силой».

Трансдисциплинарность СГТ как особая форма производства технологий, выходящая при их разработке за рамки не только отдельных дисциплин, но и науки как особого рода института, и выступающая результатом совместного решения конкретных социальных задач при взаимодействии науки, государства (иногда негосударственных структур), бизнеса, гражданского общества и др.

Инновационность СГТ, поскольку социальные технологии обеспечивают цивилизационные прорывы в развитии общества, выступая механизмом продвижения новаций в самых различных областях – политике, управлении, экономике, науке.

РЕГИОН «ФИЛОСОФИЯ» В КУЛЬТУРЕ: ПЕРЕД ВЫЗОВОМ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОСТИ

М.А. Дидык

Понятие региона, в оценке М.К. Петрова, «нередко используется в социологических, социо-экономических, социокультурных, социо-экологических и прочих «социо» анализах как некая область, имеющая эпицентр стяжения того или иного рода отношений» [1, с. 127].

Воспользуемся открывающейся возможностью применительно к феномену философии.

Единое во времена Декарта тело философии и науки в составе новоевропейской культуры сегодня явно раздроблено, представлено россыпью многообразных специальностей и специализаций. Выходом из этого положения чаще всего представляется путь поиска очертаний и перспектив новых междисциплинарных синтезов. Но остается открытым для использования и завет Гуссерля о восстановлении первоначального единства. Причем, как в рамках известной осевой идеи экзистенциальной философии К. Ясперса [2, с. 32–50], так и в почти незамеченном современниками универсалистском проекте М.К. Петрова, неожиданно сочетающем осевое и региональное измерения культуры. Предложу только один аспект этой большой темы – осевая концепция философии и регионология культуры.

Парадокс «времени на рубеже». Социокультурная ситуация сегодня, цитируя М.К. Петрова, – это ситуация «возмущений», «новых возмущающих воздействий», характеризующаяся неизбежным переходом к новому типу существования. «Любая новация – источник возмущающего воздействия – направлена к достижению определенных целей», но позволяет «формализовать процесс новации как целостность». Однако любая новация «всегда есть отклонение от принятого, освоенного, признанного», как и любой продукт творчества [2, с. 129]. Именно поэтому переход от одного типа существования к другому часто сопровождается рядом проблемных ступеней и качественной трансформации. Наряду с переменами в современном взгляде на глобальное, общечеловеческое, универсальное, а также всей масштабностью ощущения «пограничной ситуации», стирающей грани национального, индивидуального и локального, можно выйти и на регионологические основания культуры.

С другой стороны, парадокс глубокого взаимонепонимания людей во всех сферах и на всех уровнях личной и общественной жизни, в экономике и политике, в международных отношениях, скрытая или открытая «война всех против всех» – устойчивая черта не только так называемого «естественного состояния», о котором говорили социальные философы и «социальные физики» XVII–XVIII вв., но также и всякого организованного состояния общественной жизни. Отсюда – войны, восстания, революции, катастрофы, не говоря уже о самых обычных конфликтах, столкновениях и преступлениях. Противопоставление «мы» – «они» или «я» – «они» идет через всю историю общества и человеческой культуры. Но почему же осевой универсалистской и гуманистической культуре, о которой говорят, что она и только она делает человека человеком, не удастся, остановить действие обозначенной тенденции человеческого существования и развития? Может быть, дело в том, что сама эта культура подвержена воздействию негативных сторон человеческого общежития, несет на себе его печать и даже больше – вносит и свою лепту в общее состояние дезинтеграции в человеческой жизни? Разве нации и цивилизации, каждая со своим особым культурным миром, не противостоят друг другу, хотя и ищут контактов и связей, взаимопонимания и согласия? Может, все дело в отсутствии на нашей планете единой общечеловеческой культуры? А если так, то кем и как такая культура может быть создана, а главное – в силу чего она станет общеприемлемой для всех людей?

Круг обозначенных вопросов, стремление разобраться в них определило поле моего исследования. Одна из самых ярких попыток решения проблемы достижения общечеловеческой коммуникации, вызывающая всевозрастающий интерес современных философов, социологов, культурологов – концепция «осевого времени» К. Ясперса – философа, создавшего одну из самых фундаментальных в XX в. философско-исторических концепций. Другая попытка – совершенно неожиданное региональное осмысление культуры вообще и европейской универсалистской (философской) традиции в особенности в концепции М.К. Петрова.

Философия в осевом времени. Наследие К. Ясперса показывает наличие глубокого культурологического пласта и серьезного критического размежевания в концептуальном плане с идеями таких основополагающих авторитетов европейской мысли 19–20 вв., как Г.В.Ф. Гегель, К. Маркс и О. Шпенглер. Эти теории воспринимаются Ясперсом не просто как значимые индивидуальные творческие достижения: он видит в них то, что каждая из них представляет как определенный стиль мышления об истории и культуре, а именно: рациона-

листический, научный и иррационалистический способы мышления, т.е., в сущности, культурологический. Представляется, что самому Ясперсу оказались близки все три подхода, и он попытался объединить их, найдя в осевой идее исходную форму их «синтеза».

Стоит сказать, что идея «оси» истории, превратившаяся под пером Ясперса в его «осевое время», была выдвинута Гегелем в его «Философии истории» и практически одновременно с ним – в историософии П.Я. Чаадаева. Более того. Работу, подобную той, которую проделал Ясперс, на наш взгляд, осуществил в XIX веке в России и В.С. Соловьёв, хотя и без специального использования соответствующего термина, а позднее – Л.П. Карсавин. Следовательно, представленность «осевого» элемента в различных теориях обнаруживает некое единое мыслительное поле, позволяющее говорить о некоей общей «осевой» культурологической концепции. И место этой концепции в культурологии определяется не тем, как мыслили сущность культуры данные философы культуры, а их особым углом зрения на культуру как духовное образование в человеческой жизни, заданное *локализацией* всех культурных явлений в плоскости, допускающей их «высокую» и «пространственную», и «временную» интерпретацию. В плоскости, где главным отношением между культурными явлениями оказывается их фундаментальное взаимоотношение в системе «центр – периферия». А это означает, что «осевая» концепция философии как культуры становится – наряду с европоцентристской диалектической теорией Гегеля – одним из крупнейших достижений в европейском культурном и философско-культурологическом самосознании XIX–XX вв.

Региональный аспект культуры и философии. Проблема культуры и через ее призму – феномен философии как культуры не проста и не однозначна. Предмет культуры – один из самых исследуемых и самых древних, однако, согласно М.К. Петрову, такое положение «ни как не гарантирует от появления новых проблем». Эпоха, которую принято называть эпохой глобализма, – это как раз то время в истории и культуре, когда потенция общечеловеческой коммуникации выходит на уровень реальной социальной потребности. Обнаружив свою ограниченность, незащищенность, уязвимость, человек попадает в круг неразрешимых проблем, нарушающих его существование и функционирование. Перед человечеством, представленным совокупностью обществ и культур разного типа и уровня, встает вопрос о дальнейшей динамике его жизнедеятельности. Общечеловеческие проблемы вызывают к «размышлению» границ, к объединению социально-культурных конгломератов и формированию единого глобального пространства на диалоговой основе.

Однако для возникновения такой основы необходимо обновление информационной базы, связанное с отсеиванием ненужного, устаревшего, потерявшего смысл, актуальность и значимость в рамках традиции, а также с выходом на процесс меняющей само время модернизации. Такой переход от «традиционного» существования к «современному» (с «таймированным», по М.К. Петрову, вариантом существования) все с новой силой раскручивает универсальный механизм «миграционного» [3, с. 87] способа социальной жизни, более широкого и радикального, по М.К. Петрову, чем в диалектическом осмыслении условий научно-технической динамики.

«Осевая концепция» и «регионология культуры», в их сопряжении и взаимосвязи, – это попытка целостного рассмотрения феноменов «оси» и «региона» в традиционном культурно-историческом и в «место-временном» измерениях, выступающих в универсальных темпорально-логических и условных регионологических конструкциях. Это также опыт выявления общих процессов, параллелей, структур, форм и способов существования единой пространственно-временной и сущностной целостности. Представление «оси» и «региона» – разнопорядковых и разноплановых, но вместе с тем увязанных между собою и в определенных отношениях схожих, – приводит к осмыслению и осознанию, как их фактического присутствия, так и особого складывания-существования на двух уровнях жизни человека – реальной и идеальной, имманентной и трансцендентной, секулярной и сакральной.

Литература

1. Петров, М.К. Избранные труды по теоретической и прикладной регионалистике. Отв. ред. В.В. Черноус / Южнороссийское обозрение. – Вып.15. – Ростов-на-Дону, 2003.
2. Ясперс, К. Смысл и назначение истории. – М., 1994.
3. Ерыгин, А.Н. Россия в пределах только разума: введение в тему. – Ростов-на-Дону, 2008.

ФИЛОСОФИЯ В ЦЕННОСТНОМ ИЗМЕРЕНИИ: ПОПЫТКА ОБОСНОВАНИЯ СТАТУСА

М.Ф. Печенко

Если рассмотреть философию, ее статус в культурном бытии людей, то следует отметить, что философия существует как специфическая форма духовной жизни общества и распространена в нем как деятельная форма общения наряду с религией, искусством, моралью. И если она по каким-то причинам утрачивает свой статус и не воздействует на мышление людей, их образ жизни и деятельность, то она превращается в факт исторического любопытства и фигурирует как историческое прошлое. Единственно, где она остается действенной и распространенной, так это в книгах и текстах, в системе образования, где философию непрерывно преподают. Философские тексты свидетельствуют об отношении поколения к духовному наследию (мировому и национальному), о стремлении непрерывного чтения и погружения в интеллектуальную традицию, общечеловеческую культуру мышления. Издание философской литературы можно рассматривать как культурно-образовательную традицию, очень разную у каждого народа. В странах, где философское образование и культура философствования очень распространены (Германия, Франция, Италия и др.) книги по философии издаются если не большими тиражами, то очень дифференцированно, что свидетельствует о широте интересов читателей, а, следовательно, общественной востребованности.

В разных странах философия преподается в разных образовательных учреждениях – лицеях, гимназиях, но бесспорно то, что основной гуманитарной дисциплиной она является в университете, ибо именно университет готовит философов и имеет факультет и кафедры. Философское образование это по преимуществу университетское образование, о чем свидетельствует европейский университет в частности, германский. Но даже за пределами философской подготовки профессионалов, философия существует в университете, в системе высшего образования. Поскольку философия всегда присутствует как мыслительная, интеллектуальная традиция, она включена в различные типы образования как его конституирующий компонент, вооружающий любой субъект образования мировоззрением, общей культурой, самосознанием.

Именно через преподавание философия транслируется в той форме, в которой ее предпочитает образовательная политика или существующая в обществе культурная традиция. Образованность личности предполагает философскую культуру, включающую в себя мировоззренческие проблемы, вопрос смысла жизни, истины и красоты. Ясно, что это выводит проблему образованности за пределы узкой предметной компетентности, т.е. профессиональной причастности к точному знанию. Философский подход направлен на расширение образованности до универсального характера, что связано с развитием компетентности на основе профессиональной деятельности, благодаря которой формируется социальная культура бытия, личностные качества индивида.

В период кризиса культуры, когда происходит «переоценка ценностей» философия вытесняется практикоориентированными технологиями, прагматическим подходом к культуре и образованию, и это можно сказать и в отношении к морали и даже к искусству. Однако многое зависит от того, как определяется философия, как понимается ее роль в обществе. В обыденном сознании и в системе практиконаправленной науки философия определяется как отвлеченное умствование, за которым не обнаруживается жизненность, практичность.

Теоретическое (общественно-историческое) сознание традиционно квалифицировало философию как форму общественного сознания (что повелось от немецкой классической философии, а затем марксизма), т.е. как то, что является результатом отражения в сознании, вторичным по отношению к бытию, к практике. Это скорее социологический подход к философии, взгляд на философию как на социальное знание, имеющее практическое значение. Оно значит, что в сознании отражено бытие, с которым можно взаимодействовать, а не просто отвлеченно мыслить о нем. Философия XIX столетия, теоретически обосновывающая прогресс, развитие цивилизации, включала в себя рефлексию научного знания, его генезиса и динамики и сама определялась как строгое научное знание, устремленное к объективной истине (Гегель, Гуссерль).

В научно-рационалистической традиции, где главным образом фигурирует познание, и важны методы и формы получения знания принято рассматривать философию как специфическое теоретическое знание и познание, которое связывает человека с миром. Человек как субъект через философствование связывает себя с миром как объектом, т.е. утверждает знание о нем в универсальном смысле: в этой связи философия рассматривается как теория познания и методология. Такой статус прочно закрепился за философией в эпоху Нового времени, когда четко определилась выделение первой философии или метафизики, что приблизило философию к схоластической традиции и теологии и одновременно пробудило онтологическую проблематику. Но уже Декарт, а позднее Кант повернули философию к гносеологии, к поиску синтеза чувственно-опытного и рационального, что давало возможность рассматривать знание как субъективное и объективное, включая априорное и опытное. Инициатива эмпиризма выдвинула на первый план научную философию, которая обосновывала приоритет опытно-индуктивного метода, обеспечивающего связь с человеком с миром через чувственно-практическую связь с реальностью, что отодвинуло на задний план теоретическое мышление, дедукцию, идеи разума. Субъективно-идеалистическая философия противопоставила объективному идеализму возможность относительного опыта как критерия истины, как источника познания.

Позитивизм и его последующие этапы закрепили приоритет рассудочно-эмпирического мышления, т.е. философствование на основе научной методологии и доказательства, теоретической учености как того, что является достаточным основанием для признания статуса философии.

В контексте социального познания философия, начиная с Платона, приобрела статус научного знания об общественной жизни и прочно вошла в практическое русло идеологии государственного управления. С возникновением социологии и прогрессом эмпирических форм знания (Конт), философия приобрела статус метафизики, которая служила лишь фактором оправдания отвлеченной разумности обоснования онтологии. В марксизме эта позиция весьма часто обозначена в связи с критикой созерцательной философии и бесполезности спекулятивного разума. Если созерцательная философия предрасполагала к религии, к догматике, что никак не способствовало аналитике свободной и творческой деятельности мышления, то марксистская философия – диалектический и исторический материализм – изначально была ориентирована на практику, на переустройство природного и социального мира, истории. Следовательно, ценность философии в таком контексте определяется ее практичностью, реально определяемой пользой, которая выражается в конечном итоге экономическим эффектом, пользой, которая определяется не дерзанием разума и достижением истины, а реальным результатом, по преимуществу материально-вещественным. И если древние греки исходили из культа философии как торжества Разума и достижения Истины, Красоты и Добра, что олицетворяло общественное значение философии и подтверждало ценность ее как таковой, то позитивисты выделили интерес к позитивному, точному знанию и доказательству как критерию определения полезности. Расщепленное на дух и разум философское мышление XX века сориентировалось на науку как главную рациональную ценность, и задачей научной философии, которая включила в себя философию науки и теоретическую социологию явилась научная картина мира, обусловившая мышление целого столетия.

Когда философия определяется как национальное сознание, как форма духовной культуры нации, то она скорее фигурирует не как академическое знание, не как отвлеченное теоретическое мышление, а как исторически выработанное самосознание нации, т.е. как высшая коллективная самооценка, самокритика. И это свидетельствует не о коллективном знании нации, хотя и это важно как выражение национального сознания, но скорее о ценности такого процесса, о том, что значит это знание для ее развития и культурной идентификации.

Философское наследие нации – это не столько прошлое и не только история философии, хотя оно всегда включено в историю народа и его культуры, сколько духовная предпосылка нового мышления, полная истины, духовного совершенствования. Поэтому освоение философского наследия имеет своей целью актуализацию опыта мыслительной культуры, интеллектуальной деятельности философов для нового поколения, и не столько, чтобы знать, сколько достойно быть. Философское мировоззрение является основой теоретической деятельности в целом, науки как мыслительной деятельности человечества.

РОЛЬ ФИЛОСОФИИ В РАЗВИТИИ ОРИЕНТАЦИИ НА ПРАКТИЧЕСКИЙ ГУМАНИЗМ

В.Н. Калмыков

А. Шопенгауэр отметил: эмпирические науки без всякой философской цели подобны лицу без глаз. Философия выполняет функции обобщения, синтеза всевозможных знаний, открывает наиболее общие закономерности, связи во взаимодействии основных подсистем бытия, осуществляет задачи прогноза, формирует первичные гипотезы о природе конкретных явлений, еще не проработанных специально-научными методами. Одной из актуальных проблем, требующих всестороннего философского осмысления, является проблема развития ориентации на практический гуманизм.

Гуманизм имеет длительную предысторию в античности (классическая греческая философия) и Средневековье (Данте, Петрарка), но как широкое общественное движение складывается в эпоху Ренессанса. Гуманистическое воззрение за основу берет ценность человека как личности, его право на свободу, счастье и развитие. Гуманизм зарождается тогда, когда человек начинает осознавать свою роль в универсуме, свое предназначение, смысл и цель своего существования.

В настоящее время усиливается ориентация на практический гуманизм – целенаправленную деятельность по созданию условий возвышения человеческой жизни в соответствии с нормами гуманистического сознания. О предназначении философии отвечать на «вызовы бытия» писали Т. Гоббс, К. Маркс, В.С. Соловьёв, Э. Гуссерль, Н.А. Бердяев и др. Философия не может быть оторвана от жизни, не может быть исключительно теоретической, она должна быть действием и связана с улучшением жизни.

Выделим некоторые грани (стороны) практического гуманизма.

Современный гуманизм рассматривает человека не только как высшую цель, как это было у И. Канта, но и как средство для разрешения различных практических задач. Любая из характеристик человека в связке «цель – средство», взятая изолированно от другой, недостаточна, ведет то ли к антигуманизму (если человек выступает лишь орудием для достижения задач), то ли к абстрактному, утопическому гуманизму (если человек есть только цель развития). Человек – не только высшая ценность бытия и объект среды, но и ее субъект, исполнитель социальных ролей, действующее лицо истории, творит мир и самого себя, конечно, не произвольно, а в наработанных природой и историей объективных условиях и обстоятельствах, сообразуясь с логикой действительности, оценивая ее. Философия опосредованно, через социальные общности и политические организации общества, систему общемировоззренческих и культурных установок помогает определять и направлять экономическое, соци-

альное, политическое, экологическое и демографическое поведение, цели общественного развития. Человек как средство есть не только производительная, но и социальная, политическая и духовная сила общества.

Обозначенная проблема единства в человеке цели и средства связана с вопросом, поставленным У. Джемсом и Э. Фроммом: «Иметь или быть?». В широком понимании установка «иметь» означает потреблять, пользоваться благами, жить в свое удовольствие, «быть» – отдавать, творить, реализовывать себя.

Позиция «иметь» со своим основанным принципом «цель оправдывает средства» ориентируется на такие ценности, как выгода для себя, власть и престижное потребление. Фетишизация средств оборачивается технократизмом, экономоцентризмом, психологией вещиизма, примитивизацией интересов и т.п. Вместе с тем отрыв высшей гуманистической цели «быть» от эффективных средств осуществления этой цели способен привести к абстрактно-иллюзорному гуманизму. Ведь чтобы «быть», надо «иметь» и успешно реализовывать средства. Итак, корректной, на наш взгляд, является формулировка: «Быть и иметь». Кроме того, в уме и сердце одного и того же человека возможна внутренняя коллизия (полемика) между потребительской и идеалистической ориентациями. В этой связи отметим, что в обществе имеются люди с рыночной установкой и те, кто не принимает рассудком и чувствами рынок.

Оба названных типа личности имеют как достоинства, так и недостатки. Личность рыночного типа – инициативная, нацелена на нововведения, на частнопредпринимательский успех. Однако чрезмерный прагматизм обедняет душевный мир человека. Личность нерыночного типа ориентирована на общегуманистические, экологические, духовные ценности и, вместе с тем, порой оторвана от реальных проблем жизни, иногда предпочитает вместо напряженного труда праздность, некоторую лень, надеется на государственное покровительство. В наиболее развитых странах мира все отчетливее просматривается поворот от политики «социальных расходов» (на образование, здравоохранение, пенсии, общественные выплаты, пособия, ориентированные на достойное существование и на воспроизводство человека) к финансированию и поощрению людей приобретать нужные квалификации с тем, чтобы повысить дееспособность граждан, предоставить им равные исходные шансы. В целом, абсолютизация расходов способна дискредитировать социальную политику, а игнорирование заботы о массах людей подрывает основы гуманизма. Значит, необходимо гибкое, изменяющееся в соответствии с конкретными условиями и обстоятельствами, сочетание социальных расходов и активизации личной инициативы.

Практический гуманизм предусматривает нравственный образ жизни на достойном для человека материальном базисе, благоприятном социально-политическом фоне, осуществляется в согласованности с развитием природы. Укоренение гуманизма есть альтернатива таким нежелательным возможностям в дальнейшей эволюции социума, как: а) формирование одномерного человека, направляющего свою энергию на реализацию какого-либо частного момента своего бытия; б) превращение человека в условиях электронной цивилизации в «виртуальное» существо с последующей заменой его киборгом, биокомпьютером.

Мы скептически относимся к мнению, что «с точки зрения общего процесса эволюции жизни замена человека разумного новым техногенным видом разумной жизни вполне укладывается в общую картину как следующий, более высокий этап развития живой материи во Вселенной» [1, с. 134]. Некоторые постнеклассические философы полагают, что на смену нынешнего человека придет «постчеловек»: радикально модифицированный с помощью генной инженерии, нейрофармацептии, нанотехнологий и других средств. В рамках гуманистической философии речь может идти о совершенствовании, изменениях в пределах именно человека, его органики, а не превращения человека в рациональное постсущество (по сути, в нечеловека), что может привести к устранению человеческой природы. Включение в человеческое тело искусственных органов (различных протезов, кардиостимуляторов и т.д.) разумно и необходимо, но оно не должно переходить рубеж, когда человек перестает быть самим собой.

Одним из препятствий на пути утверждения практического гуманизма является антропологический кризис. К нему ведут: а) опасные изменения генетической основы человека под воздействием загрязнения среды, болезнетворных микробов и вирусов, военных конфликтов, в которых гибнут здоровые молодые люди, не оставляющие потомства; б) стрессовые нагрузки, перенапряжения, активизирующие рост сердечно-сосудистых, онкологических и психических болезней, депрессий; в) переконструирование биологической основы человека (усиление умственных и физических способностей, улучшение функционирования нервной системы и т.д.), открывающее новую зону риска. Ведь при перестройке каких-то генов, программирующих определенные свойства организма, возможно, произойдет искажение других свойств, нарушится естественное саморазвитие организма.

Устойчиво-динамическое развитие общества и соответственно утверждение практического гуманизма зависит от роста синтеза порядка и хаоса, от перевода хаотических действий субъектов и беспорядочной динамики социальных институтов в конструктивное русло. Это представляется возможным, если опираться на принципы: экологизации и гуманизации общественных отношений; разумного (в меру) вмешательства в естественный ход природных и социальных процессов; расширения механизма социального согласия, позволяющего преодолевать конфронтационное мышление и действие и обеспечивать конструктивный внутри – и межкультурный диалог; гармонии экономической эффективности и социальной справедливости, что благоприятствует утверждению социального комфорта и здорового образа жизни и т.п.

Литература

1. Гнатик, Е.Н. Некоторые философские гуманитарные проблемы генетики человека // Вопросы философии. – 2004. – № 7.

СТАТУС ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ В ДИНАМИКЕ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

В.Ф. Мартынов

В истории мировой культуры философия проходила различные этапы своего развития. Существенное воздействие на специфику философского мышления оказывали мифология, религия, наука и даже искусство. Статус философии в XXI веке определяется, *во-первых*, сменой глобальных мировоззренческих парадигм в истории развития мировой культуры; *во-вторых*, динамикой контрпродуктивных тенденций современности; *в-третьих*, спецификой самого философского знания, которое нередко отождествлялось и до сих пор отождествляется с научным.

В процессе развития человеческого сознания были актуализированы четыре ключевых модели мировосприятия. Первая – *субъект-Субъектная* модель, которая свидетельствовала о культе живой Природы, о предельной близости человека к естественному миру как единому одушевленному Целому. Так рождается синкретическая форма культуры – мифология, в которой одухотворяется вся многоликая природа. Вторая – *субъект-объект-Субъектная* модель, которая зафиксировала момент нарастающего дистанцирования человека от первозданного бытия и открытие им присутствия надмирового Абсолюта – Бога как Творца сущего. В рамках этой модели мировосприятия рождаются мировые религии. Притяжение мира как совокупности многоликих одушевленных природных проявлений постепенно угасает в аксиологическом пространстве культуры. Природа все чаще рассматривается в качестве предмета человеческой преобразовательной деятельности. Но Бог – важнее. Третья – *субъект-объектная* модель, отражающая нарастающую силу научно-технического творчества человека, который сам почувствовал себя богом, господином материального мира, творящим собственную реальность. На этом этапе развития ключевой формой культуры

становится наука. Сама философия пропитывается духом науки. Активизируется деятельность человека по экспериментированию над природой. Для научного сознания естественный мир уже не столько объект удивления, поклонения, сколько предмет научных и практических манипуляций – молекулы ДНК, РНК, плазма, нейтрон, протон, нуклон, а также уголь, нефть, газ, дрова и т.д. Четвертая – *объект-объектная* модель, в которой сам главный преобразователь становится объектом среди неисчерпаемого множества объектов искусственного мира. Так, победив природу, человек попал в тотальную зависимость от техногенных, часто непредсказуемых сил. Актуализация технических возможностей науки выходит на первый план. Бескорыстный познавательный интерес вытесняется на периферию. Наступает время великих экспериментов над самим человеком. Не случайно именно техногенный конгломерат стал центром самых мощных социальных конфликтов, массовых трагедийных событий в XX столетии (революции, мировые войны, тоталитарные системы), в процессе которых были уничтожены и искалечены сотни миллионов людей. Техногенный мир, разрушая гармонические основы как социального, так и природного бытия, потрясает размахом варварства и вандализма. В минувшем столетии было уничтожено людей больше, чем за два последних тысячелетия.

Сегодня мы живем в информационном типе культуры. Именно в ней невиданная ранее информатизация сознания, расширение мощного пласта искусственной реальности, стремительное развитие мегаполисной системы, нарастающая техническая экспансия на основе интенсивной инновационной деятельности, привели к *отчуждению человека от собственной фундаментальной глубины, утрате личностной идентичности*, развитию одномерности, культу функционального мышления, маргинальных, утилитарных устремлений, потребительской линии поведения. Человек стал частью гигантской, глобальной машины, объектом системных манипуляций в компликативном информационном пространстве. Искусственное, техническое, функциональное бытие, гипертрофический динамизм стали определять нарастающую рационализацию сознания, существенное упрощение, обеднение внутреннего мира. Потоки информации вытесняют культурный опыт. Современное общество стало глобальной, подлинно космической силой, располагая научно-техническим потенциалом, не имеющим аналога в мировой истории. Человечество накопило колоссальный потенциал разрушительных сил и способно остановить течение жизни на Земле. Реален ли такой поворот событий? Вполне. Ведь в мировом сообществе всегда происходило противоборство двух основных тенденций: созидательной, творческой и разрушительной, деструктивной. Нарастание конфронтационных процессов связано с тем, что с точки зрения духовного развития техногенный человек не смог утвердиться в качестве глобального существа, способного осознавать всеобщую и хрупкую взаимосвязь явленного, оставаясь скорее локальным, фрагментарным в своей интенсивной технической экспансии и непомерных притязаниях на тотальную научно-техническую реконструкцию бытия, всецело отдаваясь демиургической функции. Противоречие между глобальностью технического взлета и ограниченностью, одномерностью реально функционирующего человеческого сознания, углубление конфронтации между обществом и природой, сознательным и бессознательным в самом человеке может погубить труд миллиардов людей прошлых эпох, всю совокупность материально-духовных ценностей, созданных усилиями разума, уникальное многообразие земной жизни. Вот почему современная социокультурная ситуация требует глубокого, критического переосмысления ценностных ориентиров, тщательного продумывания духовных приоритетов, путей их воплощения, способных гармонизировать информационную цивилизацию.

Какова же роль философии в системе базовых форм культуры и в противоречивых, антиномичных процессах современного мира? Не вытеснит ли наука философию? И как сопрягается философское знание с другими формами человеческого постижения бытия?

Если обратиться к истокам появления основных форм культуры, которые и сегодня играют ключевую роль, то следует сказать, что мифология привела к рождению *религии* как формы преодоления силы притяжения множественности бытия и установления прочного контакта с единым Абсолютом. И одновременно дифференциация мифологического созна-

ния открывает путь для развития *искусства* как органичного синтеза относительного, временного (что игнорирует религия) и Абсолютного. Взаимодействие религии и искусства, поиск общего пространства между ними не мог не вызвать к жизни такую универсальную форму культуры как *философию* (ведь «любовь к мудрости» означает поиск сопряжения общего в пространстве различного). Развитие философского мышления привело к появлению *науки*, а научные знания рожают *технику*. Каждая из форм культуры действует в своей собственной сфере, сохраняя, в то же время, универсальный интерес. *Религия (Богопознание)* укореняет человека в вере в Бога, возвращая в душе безграничную силу любви. *Искусство (самовыражение)* отражает моменты балансирования человека между красотой как полюсом Абсолютности и уродливой как полюсом относительности. Оно сопереживает человеку в его движении в пространстве любви и ненависти. *Наука (миропознание)* культивирует мышление, рефлексию с целью открытия универсальных, всеобщих связей как абсолютных проявлений материального мира. *Техника (миротворение)* становится формой актуализации материальной абсолютности, фиксируя деятельностный, практический порыв человека к внешней безграничности. И в этой многогранной актуализации творческих сил человека остается важнейшая ниша, которую и занимает *философия (самопознание во имя самотворения)*. Она не просто аккумулирует знания о Вселенной, обобщая их, не просто нацелена на изменение мира, а выражает фундаментальную интенцию человека к мудрости как внутренней трансформации, к самосовершенствованию на принципах истины, добра, красоты, веры и любви. Мудрость есть вера в человеческий абсолют, в безграничный духовный рост личности. Философия, которая становится формой чистой рефлексии (Маркс, Энгельс, Ленин и т.д.), обречена на провал. Философское знание не должно продуцировать кратократические, экспансивные установки, что свойственно таким формам культуры, как наука и техника. Философия не может опираться сугубо на веру, хотя философский дискурс фиксирует предельные теоретические допущения, в которых присутствует момент веры, ибо эти базовые основания невозможно верифицировать. Философия не доверяет экспрессии чувств, накалу эмоций, на которых базируется искусство, хотя без способности сопереживать философские знания становятся мертвыми, схоластичными. Мудрость может носить только синтезирующий характер, цепко держа в поле зрения процессы не столько внешнего, сколько внутреннего мира личности. И сегодня, может быть, как никогда человеку рационального типа культуры необходима *эмпатическая философия*, которая чутко улавливает тончайшие перипетии человеческих интенций, эзотерическое состояние индивидуумов. Так как в техногенной культуре человек действительно становится мерой всех вещей, определяя судьбу всего существующего на Земле.

Следовательно, философию можно рассматривать как *интегративную* форму, синтезирующую веру, чувства, интеллект и действие в мудрость человеческого поведения. Философия может стать подлинным интегратором в культуре, где процессы дифференциации и специализации приобрели небывалый размах. И тогда нарастающие односторонность человеческого мышления, ценностный релятивизм, информационная фрагментаризация могут быть преодолены. Только философия способна установить продуктивный диалог между всеми формами культуры, помочь избежать конфронтации, которая нередко происходила и происходит в духовной сфере. Ибо вера, чувства, интеллект и техническая экспансия без мудрости слепы, фанатичны, деструктивны. Вот почему именно философский тип вопрошания, гармонично сопрягающий все формы культуры и, одновременно, оберегающий их специфику, не подменяющий их, способен продвигать информационный мир к подлинной консолидации. Только в этом случае духовная составляющая социума будет укрепляться, развиваться и успешно противостоять любым вызовам техногенной цивилизации. Только в этом случае новые безграничные возможности в развитии креативных сил личности, которые предоставляет современное мировое культурно-информационное пространство, будут востребованы в полной мере.

СТАТУС И РОЛЬ ФИЛОСОФИИ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

Ю.В. Каркин

Культура как явление общественной жизни является объектом изучения для многих наук. Ее исследуют история и эстетика, психология и социология, археология, этнография. Например, этнографию интересует культура этноса, т.е. конкретной народности, нации или всего народа. Эстетика изучает художественную культуру, которая создается в рамках различных видов искусства. Каждая наука реализует свой специфический интерес при изучении этого сложного феномена.

Философия также изучает культуру, но не ее единичные проявления. Она рассматривает культуру как целостное и многомерное явление общественной жизни. Философия стремится ответить на вопросы о том, что такое культура, какое место она занимает в историческом процессе и какую роль играет в социализации человека. Философию интересуют самые общие проблемы, касающиеся сущности культуры и ее роли в общественной жизни.

Термин «культура» весьма многозначен. В специальной и художественной литературе можно встретить многие десятки его толкований. Так, в обыденной жизни под культурой обычно понимается уровень образованности и воспитанности человека, в отличие от невежества и невоспитанности. Для эстетики культура – это многочисленные произведения профессионального искусства и народного творчества. В общественной жизни широко применяются такие понятия, как «культура мышления», «культура речи», «политическая культура», «культура производства» [1, с. 96].

Что же такое культура с точки зрения философии?

Впервые этот термин был применен римским оратором и философом Цицероном. Под культурой он понимал позитивное воздействие философии на ум человека. По его мнению, философия есть «культура ума», тонкий инструмент для познания мира и человека в нем.

В средние века культура ассоциировалась, прежде всего, с личным совершенством человека. Культура – это богоподобие человека, самопознание, его служение Богу и самоукрощение.

В эпоху Возрождения под культурой стало пониматься соответствие человека высокому гуманистическому идеалу. Культурным считался универсально развитый человек, разумный и деятельный.

Просветители XVIII в (Ф. Вольтер, Д. Дидро и др.) смотрели на культуру как на воплощение разумного. Соответственно, культурность нации противопоставлялась ими варварскому состоянию народов, их дикости. Культура измерялась достижениями наук и ремесел, а ее целью считалось сделать всех людей счастливыми. В то же историческое время появилась и пессимистическая трактовка культуры, критика ее негативных сторон и противопоставление культуры природе. Такую позицию исповедовал Ж.Ж. Руссо, считавший, что культура является источником несправедливости и зла в обществе. По его мнению, она разрушает нравственность людей и не делает их более богатыми и счастливыми. Руссо считал, что все пороки в человеке идут не от природы, а от достижений культуры. Он делал категоричный вывод о том, что человеческие души развращались по мере того, как совершенствовались науки и искусства, и поэтому образованные нации (например, Египет, Греция) легче всего становились добычей иноземных завоевателей. Руссо призывал жить в согласии с природой, вдалеке от городов, а воспитание человека осуществлять на лоне природы и в соответствии с ее требованиями. В немецкой классической философии культура воспринималась как сфера духовной свободы человека. Эта философия решительно разделила весь окружающий мир на мир природы и мир культуры. Подчеркивалось, что культура – это мир идей и вещей, созданный в ходе человеческой деятельности. Рост культуры рассматривался как один из законов истории общества. Такой подход наиболее отчетливо проявился в творчестве И. Гердера. Он обосновывал идею о том, что культура – это прогресс в развитии способностей человеческого ума. Важнейшим проявлением культуры является, по мнению философа, язык.

В классической марксистской философии XIX в. понятие культуры стало употребляться для характеристики творческих сил человека и совокупных результатов его деятельности. В марксизме подчеркивалась идея обусловленности культуры конкретным способом материального производства, характером общественно-экономической формации и исторической эпохи. Считалось, что культура всегда носит конкретно-исторический характер (первобытная, буржуазная и т.д.), а ее высшим проявлением станет культура коммунистического общества. В марксизме исследовались различные проявления культуры – культура труда, политическая культура и др.

Разнообразные трактовки понятия культуры появились в философии на рубеже XIX и начала XX вв. Ф. Ницше доводил традицию критики культуры до предела и рассматривал ее лишь как средство для подавления и порабощения человека с помощью правовых и иных норм, предписаний и запретов. По мнению философа, это необходимо, поскольку человек есть существо природное и властолюбивое, антикультурное. Только сверхчеловек (сильная личность) сможет разорвать сковывающие его путы культуры и силой своей энергии и влечений стать свободным и независимым. О. Шпенглер в своей теории «локальных культур» отрицал прогресс в истории культуры и наличие в ней органического единства разных культур. По его мнению, вся культура распадается на ряд независимых и неповторимых организмов. Они не связаны друг с другом и закономерно проходят в своем развитии стадии возникновения, расцвета и умирания. Шпенглер был убежден в том, что единой общечеловеческой культуры не существует. Он выделял и характеризовал восемь локальных культур – египетскую, индийскую, китайскую, греко-римскую, византийско-арабскую, западноевропейскую, культуру народов майя и русско-сибирскую. Все они рассматривались им как существующие независимо друг от друга и самостоятельно. Подобные идеи развивал также английский социолог и историк А. Тойнби в теории «цикличности» культуры [2, с. 255].

Основатель психоанализа З. Фрейд исходил из идеи вечного и неустранимого противоречия между человеком и культурой. По его мнению, человек – это существо исключительно природное, наделенное совокупностью потребностей и инстинктов. Культура же враждебна человеку, поскольку она ограничивает свободу его действий. Уже первобытный коллектив был инструментом подавления человека с помощью норм и запретов. Фрейд был убежден, что современный человек является в большей степени пленником культуры в сравнении с его первобытными предками, и эта тенденция в итоге погубит все человечество.

В XX в. имелись и иные представления о культуре. Так, в некоторых учениях (Д. Белл, Р. Арон и др.) культура сводилась, прежде всего, к достижениям науки и техники, которые якобы способны обеспечить стремительный прорыв человечества в блестящее будущее.

А. Швейцер полагал, что современная культура призвана быть, прежде всего «живой этикой», в основе которой должно лежать благоговение ко всему живому. Быть культурным в наше время означает активно способствовать сохранению жизни на нашей планете. В русской философии понятие культуры традиционно имело, прежде всего, высокое нравственное наполнение. В этом проявился дух православия с его идеями добра, милосердия и справедливости, солидарности между всеми людьми и народами. Зло есть то, что разрушает жизнь и мировую гармонию. Напротив, Добро – это творение жизни и гармонии в ней. В этом и состоит основное предназначение человеческой культуры как сгустка морали и мудрости. В русской и белорусской философии подчеркивается самобытность отечественной культуры во всех ее проявлениях – образ жизни и традиции, формы экономической жизни [3, с. 355].

Таким образом, в истории философии выделялись и изучались различные стороны культуры.

Литература

1. Бабушкин, В.У. О природе философского знания. – М., 1978.
2. Бибихин, В.В. Язык философии. – М., 1990.
3. История философии / Под ред. Ч.С. Кирвеля. – Минск, 2001.

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ ГЕНЕЗИСА ФИЛОСОФСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Ю.В. Каркин, П.А. Афанасьев, Е.И. Грицко

Философия занимает определенное место в ряду различных форм культуры, к числу которых относятся искусство, религия, право, наука и др. Она ставит в центр своего внимания человека и особенности его бытия. К важнейшим из них сегодня относятся – различные формы хозяйственной, политической, духовной жизни. Какими отличительными чертами обладают новые формы философского знания? Каковы те вопросы, без ответа на которые невозможно составить понятие о современном мире. Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо обратиться к истории философской мысли.

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. В них доминировали мифологические и религиозные представления и, соответственно, способ философствования базировался на аналогиях и метафорах преимущественно антропоморфного характера. Какие процессы и явления общественной жизни способствовали возникновению нового типа мировоззрения, на интеллектуальных способностях человека и продуктах его разумной деятельности?

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. Из других причин важнейшей является расширение культурных и хозяйственно-экономических контактов, что давало возможность сопоставить обычаи, верования, традиции, нравы других народов с собственными и увидеть относительность собственных представлений о мире и норм жизненного уклада [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. Сомнение в достаточности общепринятого мнения, поведения и образа действий является наиболее древним стимулом к возникновению философии. Однако в условиях социальных режимов Египта, Вавилонии и Древнего Востока оно не могло быть развито до общественно значимого конфликта, разрешением которого явился бы новый тип мировоззрения, подобно тому, как это произошло в Древней Греции. В древневосточных деспотиях традиция оставалась незыблемой основой мировосприятия и образа действий, а всякое инакомыслие подавлялось в такой степени, чтобы оно не составляло реальной конкуренции господствующей традиции. Поэтому, несмотря на то, что и там периодически наблюдались достаточно интенсивные культурные и хозяйственно-экономические контакты с соседями, некоторое усложнение способа материального производства, рост научных знаний, философия как новый тип мировоззрения и система знания не возникла. Не было решающего условия – демократического уклада общественной жизни, дающего легитимную возможность принимать и отстаивать позицию, отличную от мнения большинства.

Философия прошла целый ряд исторических периодов: «экзотичный» период, называемый «эпохой семи мудрецов» (конец VII – начало VI в. до н.э.). Основные мировоззренческие ориентации задавали установки, обобщающие опыт обыденного сознания. 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); «Трудно быть добрым» (Питтак), «Избегай удовольствия, рождающего страдания», «Не спеши приобретать друзей, а

приобретенных не спеша отвергнуть», «О тайном догадывайся по явному» (Солон). Многие философы сближали философию с искусством. Испанский философ М. Унамуно писал: «...философия значительно ближе к поэзии, чем к науке».

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 [2, с. 29]. 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». Немецкий философ И.Г. Фихте считал, что философия не только всеобщая наука, но и предпосылка всякого знания, свою систему он назвал «наукоучением». Другой немецкий ученый и философ, В. Вундт, считал, что «философия есть всеобщая наука, имеющая своей целью соединить в единую беспротиворечивую систему познания, добытые специальными науками, и свести всеобщие употребляемые наукою методы и предпосылки познания к их принципам». 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.

Такой широкий диапазон оценок статуса философии – от способности проникновения в первоначала мира до индивидуального самовыражения – свидетельствует о том, что философия является мировоззренческим и методологическим ядром культуры естественных, общественных и гуманитарных наук. Она позволяет сегодня отвечать на вызовы современности и определять тот путь, по которому должно двигаться человеческая цивилизация.

Литература

1. Калмыков В.Н. Основы философии. – Минск, 2003.
2. Философия в 3 ч. – Ч.2. – История философии / Под ред. В.И. Кириллова. – М., 1994.
3. Шаповалов В.Ф. Основы философии. От классики до современности. – М., 2001.

О СТАТУСЕ СОВРЕМЕННОГО ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Т.В. Медведок

По мнению авторитетного философа Мераба Мамардашвили, философское знание – это то, чему принципиально невозможно научить другого. Казалось бы, почему невозможно, если, тем не менее, на сегодняшний день философия – это одна из важнейших обязательных вузовских дисциплин?

Данная невозможность, полагает мыслитель, определяется спецификой самой философии. Философия – это постоянный путь, безостановочное движение мысли, некая познавательная незавершенность, интеллектуальная бесконечность, в которой важны соединение, встреча мыслительной интенции субъекта с объективной действительностью, предоставленной множественным разнообразием. Чтобы изучать философию, должна быть, уверен мыслитель, личностная, внутренне осознанная потребность в занятии ею, понятая и принятая для себя необходимость вовлечения в философский дискурс. Осмелюсь назвать данную интенцию «философской жаждой». Если есть эта жажда философии, то тогда, по мнению Мамардашвили, и необходимо заниматься последней, в противном случае обращение к философии – это напрасная трата времени.

Безусловно, трудно не поддаваться искушению на всецелое согласие с данной точкой зрения, поскольку, как известно, философия внутренне самокритична, она есть постоянный спор с самой собой, непрерывный диалог и осмысление вечных вопросов. В ней нет готовых ответов, шаблонов, которые нужно принять как студенту, так и самому преподавателю фи-

лософии, причем важно, чтобы последний не забывал помнить про эту одновременно и «уязвимость» философии, и вместе с тем ее высшую ценность. Принцип двух «у» («угадать и угодить») в философии не работает.

Таким образом, если в самой философии в силу ее вышеназванной специфики отсутствуют универсальные конечные истины, то, получается, что и на выходе из предмета под названием «философия» от студента нельзя требовать конкретного абсолютного знания, поскольку, во-первых, философия находится в постоянной внутренней динамике, в непрерывном выборе самой себя, своего содержания, во-вторых, сам человек (например, студент) вовлечен в процесс интенсивного самопознания – другими словами, активно накапливает и осмысливает собственный личностный опыт.

Мы пытаемся обнаружить собственную сущность как некое единство, завершенность, хотя в мировоззренческом «измерении» мы постоянно непостоянны, и сама философия – это бесконечная актуальная расщепленность сознания. Философия – это клубок противоречий сущего и должного; это, говоря словами Хайдеггера, который цитирует Новалиса, «тяга повсюду быть дома» и вместе с этим обреченность на горькое осознание собственного одиночества; это «вопрошание, в котором мы пытаемся охватить сами вопросами совокупное целое сущего и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивающие, оказываемся поставлены под вопрос...» [1, с. 333].

Вопрос, который нередко поднимается и обсуждается ныне, – это вопрос о необходимости философии в качестве вузовской дисциплины.

В русле того, о чем шла речь выше, логично допустить, что философия и занятие ею – это добровольное занятие, но не общеобязательное, а раз так, то, возможно, следует создавать факультативы по философии и именно там проводить занятия с теми студентами, которые как раз охвачены «жаждой философии».

Однако настоящая действительность обнаруживает другое – настойчивое общественное требование неперменного наличия высшего образования приводит к тому, что абитуриент поспешно идет подавать документы в вуз не только и не столько потому, что он стремится получить знание, а потому, что ему нужен, как правило, исключительно диплом. Если задать вопрос современным студентам (к слову, не один раз данный вопрос озвучивала на занятиях) о том, кто намеревается стать высокопрофессиональным специалистом, то, увы, обнаруживается немного желающих. Однако стать дипломированными специалистами нынче хотят все. И тогда, выходит, что отдавать на откуп факультативам ряд гуманитарных дисциплин, в том числе и философию, означает, по сути, автоматически остаться без студентов.

Сегодня часто и уверенно говорят о прогрессе человечества, но касается ли это прогресса сознания – качественного глубинного изменения мировоззрения современного человека? К слову, Л.Н. Толстой читал в оригинале работы Шопенгауэра и Канта, А.А. Фет перевел на русский язык «Мир как воля и представление» А. Шопенгауэра, у А.П. Чехова настольной книгой была работа Марка Аврелия «Наедине с собой» и т.д. Замечу, никто этих людей не принуждал к занятиям философией, но сами они внутренне были охвачены жадой познания, в том числе научного и философского. Современный студент по ряду причин зачастую не охвачен такой жадой, и, скорее всего, перевод философии из общеобязательной дисциплины в статус предмета по выбору данную ситуацию не оптимизирует.

Литература

1. Хайдеггер, М. Основные понятия метафизики // *Время и бытие*. – М., 1993. – С. 327–345.

ФУНКЦИИ ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Л.А. Зеленов, А.А. Владимиров

Определение статуса философии в современном обществе не может быть сведено к ее

трактовке в качестве науки наряду, скажем, с физикой или химией, социологией или политологией. Философия является особым, *концептуальным* типом мировоззрения в системе 6 типов мировоззрения: обыденное, мифологическое, религиозное, художественное, научное и философское. Именно такое понимание ее статуса можно встретить только у академика В.С. Стёпина [1, с. 673].

Специфика всех типов мировоззрения заключается в том, что они целостно осмысливают и осваивают систему «Универсум–Человек»: 1) учение об универсуме, 2) учение о человеке, 3) учение об отношении универсума и человека. Этот общий основной вопрос мировоззрения решается в базовых типах мировоззрения, определяя их специфику:

- обыденное мировоззрение – совокупность *традиций*,
- мифологическое мировоззрение – совокупность *символов*,
- религиозное мировоззрение – совокупность *догматов*,
- художественное мировоззрение – совокупность *образов*,
- научное мировоззрение – совокупность *законов*,
- философское мировоззрение – совокупность *концепций*.

Все типы мировоззрения в разном удельном весе представлены в духовном мире каждого человека; исторически они взаимодействуют, стремясь слиться в едином Универсальном мировоззрении. Это перспектива далекого будущего.

Основные функции философии следуют из ее двоякого осмысления системы «Универсум–Человек»: а) духовное освоение этой системы (движение от Универсума к Человеку) и б) практическое освоение этой системы (движение от Человека к Универсуму). В процессе *духовного освоения* совершается *познание* и *оценивание* универсума и человека: *гносеологическое* и *аксиологическое* отражение (Теория познания и Теория оценки). В процессе *практического освоения* совершается *методологическое* и *праксиологическое* освоение универсума и человека (Методология и Теория деятельности).

В конечном счете, философия исторически в своей структуре развивала четыре направления исследований:

- 1) исследование познавательной деятельности,
- 2) исследование оценочной деятельности.
- 3) исследование методологической деятельности,
- 4) исследование практической деятельности.

Эти четыре направления и определяют существование 4-х базовых функций философии: гносеологической, аксиологической, методологической и праксиологической. Так называемая онтологическая функция (формирование целостной картины бытия) является синтетической, интегративной как обобщенная модель результатов деятельности 4-х функций.

Трактовка названных функций как деятельностей имеет эвристическое значение, потому что выводит на целостное построение теорий каждой из функций с учетом всего состава компонентов каждой деятельности. Таких компонентов восемь, и они специально исследованы в ряде наших работ: субъект деятельности, объект, средства, процесс, условия, результат, система, среда [2, с. 303]. Анализ каждого из них определяет содержание каждого из восьми разделов соответствующей теории. Кстати праксиологическое значение философии для всех иных областей знания состоит в том, что она нацеливает на аналогичное построение каждой из теорий соответствующей деятельности общества: теория экономической деятельности (8 разделов), теория управленческой деятельности (8 разделов), теория экологической деятельности (8 разделов), теория художественной деятельности (8 разделов), теория педагогической деятельности (8 разделов), теория научной деятельности (8 разделов), теория медицинской деятельности (8 разделов), теория физкультурной деятельности (8 разделов). Мы назвали лишь базовые, константные роды деятельности общества. Но данный праксиологический принцип может и должен быть использован при построении теорий видов деятельности: теория модернизации, теория самоуправления, теория инновационной деятельности, теория инвестиций, теория брэндинга, теория дизайна, теория архитектурной деятельности и

т.д. и т.п. Пока такого подхода мы не видим в частных научных областях, что свидетельствует об общей философской некомпетенции многих исследователей, в том числе и общественных деятелей. Особенно тревожно в связи с этим за судьбу курса модернизации, на который встает Россия.

Литература

1. Стёпин, В.С. Наука // Всемирная энциклопедия: философия. / Гл. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М.; Минск, 2001.
2. Антропология. Общая теория человека. – Н. Новгород, 1991
3. Зеленев, Л.А. История и философия науки / Зеленев, Л.А., Владимиров А.А., Щуров В.А. – М., 2008.

ФИЛОСОФИЯ КАК СПОСОБ ПОСТИЖЕНИЯ ДИНАМИКИ СОВРЕМЕННОГО МИРА

В.А. Самкова

В глобализирующемся мире, в котором люди все меньше и меньше верят тому, что передано традицией, и который продолжает существовать как внешний порядок, оставаясь без символики и трансценденции, происходит не только опустошение души человека, но и потеря смыслов его существования. Сегодня человек выражает свои проблемы «смысловыми интеллектуализациями и техническими формулировками» [2, с. 74]. Многие из современников пытаются преодолеть ощущение нереальности самих себя и своей жизни. Отчаяние охватывает человека, когда идентичность, созданная им же, оказывается пустой и бессмысленной. Формат отождествления, сама идентичность, основанная на виртуальных образах и ролях, постоянно меняются. У современного человека возникает непреодолимое отчуждение от себя, от друзей, от работы. В целом, в процессе глобализации отвергнутыми становятся не только прежние идеалы, но и романтическая любовь, чувство солидарности, дружбы, все то, что имело ценность в недавнем прошлом. Работа для него становится механистичной, а его стремления и мотивы эгоистичны. В век глобализации, век радикального перелома истории, неслыханного всеобщего распада и смутно угадываемых шансов на будущее, представленные до сих пор «три действенных мотива» жизнедеятельности – удивление, сомнение и познание, хотя и имеют силу, однако недостаточны. Они актуализируются лишь при определенном условии – при условии коммуникации между людьми [3, с. 26–27]. Только в коммуникации осуществляется истина, в коммуникации человек определяет свое подлинное Я.

В глобализирующемся пространстве сама идентификация становится более содержательной и усложненной. На наш взгляд, духовно-практические компоненты культурной идентификации имеют аксиологические и акмеологические основания. Что, в свою очередь, дает возможность индивиду активней переживать процесс самопознания, саморазвития, самовоспитания. Исходя из наличия современных социально-философских, социологических, психологических концепций идентификации мы определяем культурную идентификацию как важнейшее условие социализации личности. В процессе которой механизм идентификации проявляется в отождествлении индивида с определенной группой или общностью, способствует активному освоению образцов и стереотипов поведения, присущих членам этой группы, принятию в качестве собственных групповых норм, целей, социальных ролей, установок, идеалов. На наш взгляд, сегодня метафизика идентичности выступает в двух смыслах: вечного вопроса о месте человека в глобализирующемся мире, и месте в культурном пространстве. Можно добавить несколько, важных на наш взгляд смыслов, таких как: смысл роли и места человека в мире и обществе, несущего свою этнокультурную идентичность в глобальное социальное, политическое, культурное пространство. На этом метафизическом уровне понимания культурной идентичности, мы попадаем в череду онтологических и аксиологических, а также акмеологических противоречий. Сегодня в глобализирующемся про-

странстве, разрушаются или утрачиваются духовно-нравственные нормы, ценности и идеалы. Они уступают место естественным устремлениям людей к материальному обладанию и к наслаждению, что актуализирует, в свою очередь, значимость психологических и социально – философских аспектов культурной идентификации.

В целом, глобализация расширяет мировоззренческий круг переживаний индивида, усиливает напряжение его духовного опыта, который является основополагающим фактором подлинной культурной идентичности. Сегодня культурная идентификация выступает основным условием становления не только ролевой идентичности индивида, но является условием формирования его ценностных ориентаций, усвоения формирования культурных, социальных норм и образцов поведения. Культурная идентификация может быть определена нами как проявление эмоциональной привязанности к духовному образу и идеалу, материальному знаку, символу. Исходя из наличной проблемы культурной идентификации в условиях глобализирующегося пространства, необходимо подчеркнуть, что культурная идентификация выступает как дифференциация, классификация, категоризация вещей, событий, людей. Культурная идентификация как способ отождествления субъекта с объектом определяет момент активности личности в стремлении постижения подлинности бытия или постижения его новых смыслов. В целом, культурная идентификация выступает условием осознания индивидом себя, своей сущности в контексте глобальных изменений. За последние 10–15 лет появилось множество новых факторов критериев, условий культурной идентификации, которым ранее не уделялось должного научного внимания. Сегодня необходимо выделить один из наиболее значимых факторов, критериев культурной идентификации, социально-экономический фактор. Наличие, которого позволит нам рассмотреть и проанализировать *постмодернистическую идентичность*.

При этом, необходимо подчеркнуть, что идеологической установкой постмодернизма в целом, является отрицание наличия в современной культуре единой ценностно-смысловой основы и устойчивой структуры, а следовательно и единого художественного стиля. Модернизация и новые технологии способствуют развитию новой этики и новой эстетики, которые задают новый формат глобализирующегося пространства и культурной идентичности. Нанотехнологии и стиль хай-тек определяют эстетику материальной среды глобализирующегося пространства. Стремясь освободить культуру от мертвых значений и ложных ценностных иерархий, постмодернисты занимаются деконструкцией глобализирующегося пространства, в целом, дискредитируя культурную традицию. Когда проектируются новые города, кварталы, дома, квартиры, наличие новых технологий определяют дизайн новых объектов как «вычищенный космос», или как «принципиально иная реальность». Внешнее пространство постмодернистических конструкций напоминает корабли, звездолеты из недавних фильмов о будущем. Новые проекты экогорода Маздар и One Hyde Park абсолютная инновация, доступная избранным, гипербогатым людям, их число можно найти в рейтингах журнала Forbes. Время заставляет этих людей, которые совсем недавно были названы как глобократы, менять отношение к людям в целом, и вещам, все «отпускать», когда приходит срок. Глобализация не только время формирования новой картины мира, это время смены декораций, время новых трендов, культурных акторов. Для нас, по-прежнему, является значимым утверждение А. Бандуры о том, что идентификация представляет собой непрерывный процесс, и как механизм социального наследования, включает многократное моделирование и глубокое изменение личности [1, с. 225]. В то же время, культурная идентификация индивида остается не пассивным подражанием, а его сознательным действием. Сегодня культурная идентификация выступает как способ и условие моделирования смыслового поля глобализирующегося пространства. Если в каждом человеке изначально заложена потребность в самоидентификации, потребность в осознании себя в новых жизненных реалиях, осмысления своего положения во вновь возникшей системе социальных координат. То воля к философствованию позволит ему выходить снова и снова из небытия, из состояния потерянности. А философия в целом, дает возможность индивиду выйти из состояния самозабвения, абсолютной поглощенности работой, очарованности миром симулякров, миром карнавалов, ми-

ром гламура. Достоверность собственного (подлинного) бытия человека имеет место только в той коммуникации, в которой свобода индивида со свободой другого находятся в безоговорочном противоречии друг другу. В коммуникации достигается человеком та цель философии, в которой все цели находят свое последнее основание и смысл: вняtie бытию (понимание бытия), просветление любви, совершенство покоя и порядка. Ведя философский образ жизни, человек пытается определить не только свою природу, сущность, но и идентичность, опираясь на собственные силы, поскольку окружающий мир ему этого уже не обеспечивает.

Литература

1. Bandura, A. Social-Learning Theory of Identificatory Processes // D.A. Goslin (Ed.). Handbook of Socialization Theory and Research. – Chicago, 1969.
2. Гуревич, П. Расколотость человеческого бытия / Рос.акад.наук, Ин-т философии. – М., 2009.
3. Ясперс, К. Введение в философию / Пер. с нем. Под ред. А.А. Михайлова. – Минск, 2000.

ФИЛОСОФИЯ МЕЖДУ НАУКОЙ И РЕЛИГИЕЙ

А.И. Сытник

Сегодня можно констатировать, что современная цивилизация находится на переломном этапе своего развития. Эту мысль уже давно пропагандируют историки, философы, социологи.

Очевидным есть то, что нужно менять стратегию развития, поскольку человечеству угрожает обострение глобальных кризисов. Когда речь идет об изменении стратегии развития, то говорят об изменении целей. Но за каждым набором целей стоят ценности. И здесь философия может предложить немало. Она способна выработать ядро новых мировоззренческих ориентаций и предложить их культуре. Последняя сама отбирает, что и в какую эпоху ей может понадобиться.

При рассмотрении предметности философии исключительно трудной и важной задачей является проведение разграничительных линий между нею и наукой, а также между нею и религией, верой и знанием. Философия имеет двуединую природу: одной частью она родственна науке, а другой частью она оперирует к разуму, является особого рода знанием о мире, и это роднит ее с наукой. И в тоже время философия – есть особого рода отношение к действительности, образу жизни, убеждению, верованию, она занимается аксиологическими проблемами, суть которых скорее дело выбора, чем знаний и это роднит ее с религией и теологией.

Еще до недавнего времени религию и науку упорно противопоставляли друг другу, считали, что расширение объема знаний оставляет все меньше места для религиозной веры. Острота современных дискуссий о взаимоотношениях науки и религии не является знаком нашего времени. Практически вся европейская культура на протяжении своей истории выражалась характером взаимодействия между данными феноменами.

Современный ренессанс религии, признание ее важности в системе культуры наталкиваются на определенные препятствия, которые возникли во времени, и допускают лишь один вид отношений: борьбу и одностороннюю апологетику. Здесь едва ли не определяющей является апелляция к мировоззренческой функции науки и религии. Суть ее в том, что научная и религиозная практики несовместимы. Наука порождает научное мировоззрение, религия – религиозное. И поскольку мировоззрение у человека одно, то его выбор четко определен: или наука, или религия.

Отсюда две дилеммы, две альтернативы: резкий конфликт этих полярных мировоззрений или взаимодополняемость двух типов знания в целостном мировоззрении.

Для науки главная цель – истина, средства ее достижения – знания. Понятие «вера» не является термином науки. Источник научной истины – опыт и ум, религиозной – откровение

и вера.

Вера понимается как выражение и заключительный акт послушания, доверия к авторитету. Подобно тому, как дети должны слушаться родителей, считать истиной то, что они им доказывают, так и люди вообще должны верить определенной инстанции, мудрее их и утверждения которой должны восприниматься как истина.

Однако ни одна человеческая инстанция, очевидно, не может на своей собственной имманентной природе быть первичным авторитетом. Тогда остается признать, что он присущ только одному Богу, который является не авторитетом, а источником всякого авторитета.

Вера является неотъемлемой частью представлений личности о мире и своем месте в нем. Она содержит также эмоциональный и волевой компоненты, может выступать в роли психологического фактора, который мотивирует деятельность человека. Религиозная вера, по сути, не предусматривает эмпирического обоснования и подтверждения.

Истины религиозной веры по своей природе противоположны истинам знания как процесса постижения объективной реальности. Следовательно, проблемы естественных наук и религии находятся в разных плоскостях познания. С этой точки зрения противостояние науки и религии в определенном отношении лишено смысла. Это конструкторы, которые имеют различные объекты, поэтому принципиально не могут войти в противоречие.

По мнению христианских теологов, религиозная вера была бы излишней, если бы она опиралась на очевидные, неопровержимые аргументы или подлежала научной проверке. То, на что направлена религиозная вера, вообще не требует верификации, поскольку она является объектом веры. Вера не приводит доказательств своей истинности, а лишь показывает себя. Сама по себе она является психологическим актом, а не формулой. Поэтому, логика для нее не является обязательной, поскольку сама религиозная вера является единственным доказательством своей истинности.

Здесь мы подошли еще к одной проблеме, а именно, понимание религии как знания. Можно задаться вопросом: можно ли религию считать знанием? Считается, что можно, тем более, что именно религиозное мировосприятие оказалось первоначально формой освоения объективной действительности. Знание является результатом процесса познания, целью которого является поиск истины, и как результат ее достижение. В контексте религиозного мировосприятия поиск истины – это попытка найти безусловное сознание в человеческом сознании.

Опираясь на авторитетное мнение ведущих украинских религиоведов, назовем возможности религиозной истины, которые более обстоятельно объясняют ее содержательное поле.

1. Религиозная истина не является просто отождествлением познающего субъекта и объекта, что познается, а есть просто вхождением в Божественное, находящегося вне, по ту сторону субъекта и объекта.

2. Религиозная истина составляет исключительно предмет веры.

3. Основными метафизическими характеристиками религиозной истины является ее проявление и дух истины.

4. Религиозная истина, оказывается, открывается в формах переживания акта веры, мистического созерцания, интуитивного предвидения.

5. В концептуальных формах философского или богословского сорта религиозная истина определяется за данность, за аксиологическое положение, которое не подвергается никакому определению, а тем более обоснованию. Отсюда акцентуация на неуловимости религиозной истины у подавляющего большинства теологических произведений [1, с. 245].

В науке и религии различны полученные знания и способы их выражения – религиозные догматы и научные теории. Необходимо отметить, что разрыв между наукой и религией своеобразно пытаются заполнить такие течения интеллектуальной деятельности, как глубинная экология, психология переменных состояний сознания, астрология и т.д.

Это лишний раз свидетельствует о необходимости диалога между религией и наукой,

верой и разумом. Такой диалог может стать важной частью работы по воссозданию духовных источников творческих возможностей личности. Это не предполагает обязательной целью такого диалога создание всеобъемлющего синтеза научных, религиозных, философских знаний.

Таким попыткам не следует препятствовать, хотя опыт подобных синтезов у В. Соловьёва, П. Тейяр де Шардена, а еще раньше у Ф. Аквинского показал проблематичность их результатов. Именно вопрос относительно диалога означает, что каждая из сторон не стремится к монополизму в области духовной культуры и не претендует на владение полнотой истины. Для плодovitости диалога необходимо, чтобы каждая из его сторон была открыта к проблемам другой стороны и не уклонялась от признания проблематичности и в своей собственной традиции.

Трудно согласиться с выводом, что религиозное знание не имеет никакой ценности, поскольку оно имеет личностный, а значит, чисто субъективный характер. Сегодня важно перенести внимание на источники традиций и творческие результаты осмысления исходного религиозного опыта с целью поиска ответов на вопросы смысла и назначения человека на Земле, познании мира и истории, источника и путей достижения истины и добра. Здесь возможности диалога настолько расширяются, что появляются проблемы, которые представляют интерес и с научной, и с религиозной точек зрения.

Диалог веры и науки должен стать серьезной беседой внутренне свободных и духовно зрелых сторон, способных определить проблемы, требующие совместных усилий и найти способы их решения.

Литература

1. Академічне релігієзнавство. Підручник за науковою редакцією професора А. Колодного. – Киев, 2000.

РОЛЬ ФИЛОСОФСКИХ НАУК В ФОРМИРОВАНИИ НАУЧНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ И РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ

С.К. Носов

К началу XXI века в духовной культуре народов населяющих страны СНГ произошли существенные изменения. Некогда доминирующее в общественном сознании материалистическое мировоззрение постепенно начало уступать место религиозному мировоззрению. Религия в той или иной мере стала частью духовной культуры широких слоев населения и существенным фактором, оказывающим многообразное влияние на все сферы социального бытия.

Новая религиозная ситуация обуславливает ряд важных социально значимых задач: во-первых, сохранение и формирование научного мировоззрения в сознании людей; во-вторых, создание условий для толерантного существования различных конфессий и религиозных организаций; в-третьих, формирование религиозной культуры граждан.

В решении данных задач существенное значение могут оказать философские науки – религиоведение, этика, эстетика. Представляющие собой комплекс методологических подходов к исследованию духовной сферы социального бытия и обладающие богатым опытом пропаганды научного знания среди широких слоев населения.

О необходимой роли философского знания в духовной культуре современного общества говорит все более актуализирующаяся социальная потребность формирования религиозной культуры граждан.

На наш взгляд современную религиозную культуру следует рассматривать в двух аспектах: конфессиональном и общегражданском

Формированием конфессиональной культуры занимаются религиозные организации,

как правило, стремящиеся распространить свою конфессионально-догматическую модель поведения на значительную часть сограждан.

Формирование общегражданской религиозной культуры является одним из приоритетных дел в культурно-воспитательной политике государства. Оно должно включать: с одной стороны, комплексное изучение религии; с другой, широкомасштабную пропаганду научных знаний о религии.

В связи с этим, следует отметить, что, на сегодняшний момент, религиозная культура большинства наших соотечественников формируется стихийно. Помимо религиозных организаций интерес к религиозному знанию восполняется кем угодно и очень часто желающий получить достоверную информацию о религии сталкивается с неправильной или ложной информацией об интересующем феномене.

Нельзя не отметить и увлечение многих людей религиозным творчеством. Причины этого феномена кроются, на наш взгляд, в следующем:

Во-первых, условия идеологического плюрализма, активизируют критически мыслящих людей к религиозному творчеству.

Во-вторых, обостренное внимание со стороны некоторой части общества к проблемам возрождения традиционной национальной культуры народов, побуждает реанимировать давно забытые культы и традиции. Отсутствие научных знаний в области теории религии, истории и этнографии рождает искусственные мифологемы.

В-третьих, почти все средства массовой информации формируют у потребителя внеконфессиональную религиозность. Страницы печати, радио и телепередачи насыщены астрологическими прогнозами, гороскопами, «оздоровительными советами» и т.д.

Не в состоянии активно формировать религиозную культуру и современная школа. Нередко учителя не знают, как преподавать религиоведческие темы. Поэтому все зависит от личной мировоззренческой позиции учителя и педагогического коллектива в целом. При этом новое поколение учителей само имеет слабые знания о религии, так как не имело возможности в нужном объеме изучить предметы философского цикла.

Не лучше обстоят дела и в высшей школе. Философские предметы присутствуют в государственных стандартах лишь немногих специальностей. Поэтому в лучшем случае им отводится роль спецкурсов по выбору.

В результате сложившейся ситуации религиозная культура большинства наших соотечественников не превышает уровень обыденного сознания, что находит отражение в характере религиозности современных верующих.

С некоторой долей условности, по характеру религиозности, современных верующих можно дифференцировать на три группы:

– Ортодоксальные верующие – люди признающие традиционные догматические положения и систематически соблюдающие канонические нормы и правила религиозной жизни.

– Номинальные верующие – люди, идентифицирующие себя с какой-либо религиозной конфессией, при отсутствии осознанной веры в сверхъестественное и глубокого знания религиозных догматов.

– Верующие с эгоцентрическим отношением к сверхъестественному (иначе, верующие «во что-то свое») – люди с синкретическим восприятием религии, с трудом разбираются в конфессионально-догматических различиях и не идентифицируют себя ни с одной из конфессий.

Анализируя характер религиозности современных верующих можно заметить, что сложившаяся религиозная ситуация способна порождать всевозможные, в том числе, деструктивные религиозные культы и организации.

К тому же существующая на сегодня религиозная дифференциация в обществе обуславливает проблемы межконфессиональных отношений и религиозной толерантности.

Решение этих проблем возможно при условии высокой культуры всех участников межконфессионального диалога.

Таким образом, формирование общегражданской религиозной культуры возможно лишь на базе научного мировоззрения продуцирующего достоверную информацию о религии и религиозных организациях. Все это подчеркивает актуализацию философских наук в формировании научного мировоззрения и религиозной культуры современного общества.

ЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В ФОРМИРОВАНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО КАПИТАЛА

М.З. Изотов

Большинство исследователей человеческого капитала полагают, что капитал знаний является ядром человеческого капитала. Если экономический рост обеспечивается более чем на 60% за счет человеческого капитала, то формирование самого капитала на 2/3 зависит от профессионального образования, финансовых вложений в науку и образование. Поскольку система образования удовлетворяет растущие потребности в знаниях и технологиях, то именно образование превращается в ключевой фактор формирования и развития человеческого капитала. 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. Теория человеческого капитала предполагает определенную взаимосвязь, например, между уровнем образования, физическим здоровьем, качеством обучения, объемом производственного опыта и заработной платы [см.: 1]. Общепринято под человеческим капиталом понимать воплощенный в человеке запас знаний, способностей, навыков, а также моральных мотивов и установок.

Огромную роль в формировании человеческого капитала наряду с естественными и техническими науками выполняют социально-гуманитарные дисциплины во главе с философией. Любая общественная наука, так или иначе, имеет дело с человеком. Она вводит в контекст изучения своих закономерностей фигуру человека, субъекта. Каждая из наук социально-гуманитарного профиля подходит к человеку со своих позиций, выделяя именно те характеристики человека, которые представляются важными с точки зрения данной науки. Соответственно каждая из общественных наук определенным образом абстрагируется, отвлекается от тех черт человека, которые с позиции ее предмета несущественны.

Вместе с тем, каждая общественная наука ограничена своим предметом, своими имманентными требованиями и подчиняется им. Она не в состоянии взглянуть на эти требования, так сказать, со стороны, оценить их с каких-либо более общих общественных позиций, потому что человек – это такой феномен, который связан со всем обществом, со всеми его гранями, структурами. Анализ сущностей человека может быть осуществлен наукой, которая изучает всю совокупность социальных отношений и связей, всю общественную жизнь в целостности, т.е. философской наукой.

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.

В то же время существует опасность в безграничном переводе всего богатства творческого потенциала человека в товарную форму. Об этом пишет, например, Р.С. Моисеев [2]. 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 бес-

контрольно разрушаться.

Исчерпаемость природных ресурсов и экономический кризис постепенно стали выводить на первый план человеческий капитал как главный ресурс развития. Сегодня в науке формируется концепция «социального государства». В ней вложения в человека (образование, здравоохранение и др.) перестают рассматриваться как издержки экономики, а становятся главным ее содержанием. В социальном государстве функционирует «человек социальный» (вместо «человека экономического» в либеральном).

Однако до сих пор в 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). 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.

Отечественная социальная философия 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 гражданина 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, Белоруссии, России.

Методология социально-гуманитарных наук имеет как общенаучное содержание, так и специфику, характерную для нее в различных областях знания. Методология определяется обычно как рационально-рефлексивный анализ методов познания и практики. Такое определение необходимо, но недостаточно для социально-гуманитарных наук. Оно ориентировано на классическую модель научности естествознания с характерными для него субъект – объектными отношениями. В социально-гуманитарном знании преобладают схемы неклассической и постнеклассической научности, в которых учитывается включенность субъекта в изучаемый объект – общество, а также включенность в него практики, представленной деятельностью преследующих свои интересы групп.

Поэтому методология социально-гуманитарных наук является не только учением о методах познания и практики, но и *философской дисциплиной*, изучающей все способы деятельности субъекта познания и социальной практики. Иначе говоря, через данную методологию осуществляется движение от знаний к практике.

Литература

1. Кендрих, Дж. Совокупный капитал США и его формирование. – М., 2002.

2. Моисеев, Р.С. К вопросу о теориях «человеческого» и «природного» капиталов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http:// www.terrekamchatka.org/ publications/ article1. htm](http://www.terrekamchatka.org/publications/article1.htm). – Дата доступа: 16.03.2011.

РОЛЬ ФИЛОСОФИИ В РАЗВИТИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО КАПИТАЛА

З.Н. Сарсенбаева

Современную эпоху характеризуют как кризисную: кризис носит глобальный характер, охватывая все страны и все сферы жизни.

По мнению ряда исследователей (К.Я. Кондратьева, А.И. Субетто) прежние механизмы цивилизационного развития человечества исчерпали себя, как и сложившиеся ценности, система мировоззрения с соответствующей ему картиной мира. Основная причина видится в интеллектно-информационно-энергетической асимметрии, возникшей между скачком в росте энергетической мощи хозяйственного природопользования и не соответствующим ему уровнем качества управления, т.е. качеством общественного интеллекта. О возникшей технократической асимметрии в структуре единого корпуса научного знания свидетельствует то, что 95% знаний составляют знания естественной и технической предметности, 5% знаний – знания о живом веществе и лишь 1% – знания об интеллекте человека. Эти асимметрии указывают на отставание в гуманитарной сфере, сферы человека. Выход из создавшегося положения философия видит в критическом анализе ценностей, лежащих в основании культуры техногенной цивилизации, создании новой системы ценностей, идеалов, смыслов, которые позволят сформировать как коллективную систему мировоззрения и картину мира, так и индивидуальную систему мировоззрения каждого человека с помощью философии и образования.

Обязательным условием устойчивого развития человечества в XXI веке видится опережающее развитие человека, общественного интеллекта и образовательных систем в обществе (закон опережающего развития человека). Требуется реализация *идеи опережающего развития человека*. Именно эта идея должна стать руководящим принципом деятельности системы народного образования как главного института социокультурного наследования. Поскольку воспроизводство общественного интеллекта имеет существенный механизм – образование, постольку образование должно развиваться опережающим образом. Но акценты и приоритеты развития должны переноситься не на дальнейшее расширение системы естественнонаучных знаний, а на его синтез с социально-гуманитарным образованием и конструирование системы мировоззренческого знания.

Пришло время становления новой постнеклассической парадигмы науки, образования, методологии, сознания, формирования постнеклассического мировоззрения и выработки толерантной мировоззренческой позиции человека, культурации образования. Они требуют разработки концепции становления постнеклассического мировоззрения. Анализ существующих концепций указывает на отсутствие концепции, удовлетворяющей всем предъявляемым требованиям. Современное образование сохранило знаниевую парадигму, классическую методологию. Становление постнеклассической науки и образования определяет становление постнеклассического миропонимания и мировоззрения. Последние должны быть неклассическими, синергетическими, ноосферными, эволюционными и креативными, для того чтобы стать всеобщим основанием единой науки и единого образования.

Тем самым актуальной проблемой на современном этапе является преодоление устоявшихся стереотипов классического мышления и редукционизма, проникших во все сферы культуры, образования, науки, мировоззрения.

Переход к инновационной экономике требует иного понимания человека – не только как средства, но и цели экономики. Нельзя не отметить, что представления Маркса об экономике будущего, как инновационной экономике, экономике знаний предвосхитили многие теории, где социально-экономический прогресс связывался с сетевыми эффектами от посто-

янно меняющихся комбинаций разного вида ресурсов, прежде всего информационных, в противовес традиционным концепциям, делающим упор на наращивании материально-ресурсного потенциала. Мерой богатства выступает уже не рабочее, а свободное время, свободное развитие индивидуальностей.

Страны, вступившие на путь демократических преобразований, переживают процесс коренных изменений в субъектном, человеческом, духовном отношениях, ибо новое направление социального развития предполагает совершенно иные смысловые ориентации, иные человеческие, субъектные и личностные качества, усилилось значение человеческого фактора. Сложившаяся в стране ситуация с качеством человеческого капитала во многом обусловлена тем, что на многих предприятиях не изменен подход, рассматривающий работника как объект дешевой рабочей силы, за счет которого можно снизить себестоимость продукции, уменьшив зарплату и вложения в него. Это неизбежно влечет за собой использование малообученного персонала и, с другой стороны, не позволяет работодателям получать высокие доходы, т.к. имеющиеся работники не готовы к использованию современного оборудования, внедрению инноваций, производству качественной продукции.

Наука и система образования, охваченные волной технократизма, сегодня по большей части заняты разработкой стратегии успеха, основанной на бизнес-плане и стремительной реакции на происходящее. Доминирование прагматизма как следствие объектного подхода и бессубъектности казахстанского развития, упования на нескончаемость сырьевых ресурсов страны создают угрозу национальной безопасности: сегодня уповать на нефть – и газоресурсы и не думать об инновациях – это значит переживать не только спад темпов социального развития, но и подойти к черте суверенитета.

Несомненная заслуга теоретиков человеческого капитала – признание, хотя и запоздалое, первостепенной роли человека в общественном производстве. Приоритет отдан человеческим ресурсам и социальным институтам, а не невозобновляющимся ресурсам, что доминирует в экономике. В инновационной экономике нужны работники с поисковым менталитетом, творческой интуицией, ясным видением того, к чему должна привести та или иная новая технология. Именно творческая и инициативная деятельность работников, их способность, в том числе строить собственную цель, карьеру и через это обеспечивать предприятию процветание. Интенсивное социальное развитие страны невозможно без роста творческого и нравственного потенциала ее граждан, без создания национальной инновационной системы, ориентирующей на массовое освоение инноваций. Именно поэтому сейчас на первый план выходят задачи развития инновационной системы образования, опирающейся на развитие критического и творческого мышления, как потенциальные свойства и ресурсы инновационного прорыва.

Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев, выступая на юбилее КазНУ, в своем докладе «Казахстан в посткризисном мире: интеллектуальный прорыв в будущее», подчеркнул, что «Казахстану необходима интеллектуальная революция, которая позволит пробудить потенциал нации. Наша задача – изменить отношение казахстанцев, и в первую очередь молодежи, к образованию, к интеллекту, служению Родине и народу». В проекте «Интеллектуальная нация-2020» отмечается, как важен прорыв в развитии образования Казахстана. Каждому человеку надо привить умение делать, умение учиться, умение жить вместе в современном мире.

Векторным стержнем и главным субъектом инновационной стратегии поведения может быть профессионально и духовно состоявшийся, социально мобильный и конкурентоспособный человек, вооруженный современными научными знаниями и специализированными технологиями сферы своей деятельности, умением внедрять новые идеи в производственную и общественную практику, владеющий навыками коммуникации с использованием новейших средств информационной технологии. Поэтому реализация стратегии инновационного развития возможна лишь при активной, инициативной роли субъективного фактора, в том числе организаторской и научно-творческой деятельности элиты.

Новая парадигма образования должна привести к становлению нравственной, актив-

ной, предприимчивой личности, обладающей собственным достоинством, прочными убеждениями, знанием своих прав и умением защитить их, уважением к законам и стремящейся их соблюдать, осознанием своих способностей и основанных на них возможностей, умеющей самостоятельно убедительно и доказательно обосновать свое решение и активно, настойчиво реализовать его, используя все законные возможности правового демократического государства.

1.2. ОНТОЛОГИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ – ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ОСНОВА ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

НООСФЕРНЫЙ ТИП РАЦИОНАЛЬНОСТИ: ПОНЯТИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ СТАНОВЛЕНИЯ

А.Д. Урсул, Т.А. Урсул

Традиционно 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.

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.

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 ноосферно-информационная демократия, или – ноократия, базирующаяся на будущей ноосферной науке.

3. Научная рациональность будет исходить не только из антропоцентрических инте-

ресов 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.

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.

При этом «конструктивная» часть будет играть наиболее существенную роль в ноосферной науке и определять отбор создаваемых вариантов будущего, зависящего от человека и человечества.

ОБОСНОВАНИЕ ОБЪЕКТИВНОСТИ СОЦИОГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ КАК ЗАДАЧА ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

Т.М. Тузова

Философское обоснование объективности социально-гуманитарного познания актуализирует проблемный контекст специфики его объекта, субъекта и методологии. Если сам объект социогуманитарных наук выделяется посредством обнаружения в нем человеческого измерения (ценностей, свободы, мысли, интереса, выбора, проекта и т.п.), то с точки зрения онтологии необходимо признать наличие в этом объекте *особого типа причинности*. Свобода, мысль, ценность сами могут быть рассмотрены в качестве *причины* (элиминированной в естествознании). Это, в свою очередь, ставит вопрос о соотношении структурных закономерностей, выявляемых социально-гуманитарными науками, с этими видами «свободных» причин.

С методологической точки зрения актуальной в этом контексте является проблема специфической ценностно-смысловой организации *субъекта* социогуманитарного познания. Заявленная и разрабатываемая В. Дильтеем проблема специфики *опыта* социально-гуманитарных наук, без разрешения которой не может быть выстроена теоретико-методологическая основа их объективности, еще далека от философского решения. Несмотря на различные трансформации и вариации данной проблемы (расширения опыта за пределы чувственной данности) в феноменологии, экзистенциализме, герменевтике и других направлениях, усилия, предпринятые в этой области, оказались недостаточными. Сам вопрос о ценностях и их влиянии на объективность социогуманитарного познания, поднятый в неокантианстве, оказывается только стороной более широкой проблемы его субъекта. Если и объект, и субъект познания «нагружены» ценностями, то как возможна объективность? И неокантианцы, и М. Вебер, воспринявший ряд их идей, не уходят от этого вопроса. В качестве предполагаемого решения вводится методологический «принцип отнесения к ценности», характеризующий не индивидуальную оценку некоторого события или состояния дел, а их объективную культурную значимость. Однако выделение «объективной культурной значимости» остается делом исследователя, что ставит вопрос о конгенитальности субъекта познания своему материалу (этот же вопрос несколько в другой форме ставится и в философии Коллинговуда, и в герменевтике Гадамера).

В качестве защиты от субъективизма неокантианством и М. Вебером выдвигается требование «свободы от оценки». Здесь имеются в виду оценки, как их назвал М. Вебер, «практические», или мировоззренческие, являющиеся не выводами из анализа и систематизации фактов, а принципами, или перспективами, их рассмотрения. Само же исследование мировоззренческих «оценок» и Риккертом, и М. Вебером выносится за пределы конкретных наук и оказывается прерогативой философской рефлексии.

Некоторые типы оценок можно отнести к «объективным». Сюда можно причислить и «принцип отнесения к ценности», и оценки, необходимые для связного и осмысленного из-

ложения фактов (как бы ценностный «синтаксис»), и «оценки понимания», т.е. способность адекватного восприятия и воспроизведения мыслей, ценностей, оценок, заложенных в самом материале исследования, способность неискажающего постижения смысла, заложенного в действиях самой исторической (социальной) драмы.

В данном случае «объективность» не следует понимать как противоположность «субъективности», или «субъектности», поскольку она является определенной позицией, выстроенной субъектом научного или философского познания (в сфере нравственности коррелятом такой позиции является справедливость).

То, что мы называем «объективностью» оценок в данном контексте, ни в коем случае не совпадает с понятиями конвенциональности или «коммуникативного разума» (Ю. Хабермас: «Если же мы сможем использовать в качестве предпосылки разработанную в одной из моих работ модель действий, ориентированных на взаимопонимание, то объективированная позиция, дающая познающему субъекту возможность ориентироваться как на самого себя, так и на сущности в этом мире, вскоре утратит свое привилегированное положение. Более того, в основание парадигмы понимания заложена перформативная позиция интерактивных участников, координирующих планы своих действий путем достижения взаимопонимания по поводу происходящего» [1, с. 307].

Предлагаемая нами «объективность» социально-гуманитарного познания отсылает не к реальному эмпирическому научному сообществу (как, например, объективность в понимании Э. Гидденса, следующего за Хабермасом: «Однако *объективность* не зависит исключительно, и даже, прежде всего, от мировоззрения определенного исследователя... Важное значение имеет здесь *публичный характер* данной дисциплины. Поскольку выводы и отчеты исследователей доступны для ознакомления, будучи опубликованными в виде статей, монографий и книг, те или иные заключения могут быть проверены. Утверждения, сделанные на основе результатов исследования, могут быть критически оценены, а личные склонности исследователя игнорируются остальными.

Таким образом, объективность в социологии достигается посредством взаимной *критики* членов социологического сообщества. Многие темы, изучаемые в социологии, весьма противоречивы, поскольку они прямо затрагивают споры и конфликты, возникающие в самом обществе. Но путем публичных обсуждений, при тщательной проверке свидетельств и логической структуры аргументов такие проблемы могут изучаться эффективно и плодотворно» [2, с. 30].

Не ставя под сомнение значение открытости реального эмпирического научного сообщества и критики, осуществляемой его членами, мы связываем объективность социально-гуманитарного познания, скорее, с «идеей человечества», «всеобщности» в духе Канта. Ибо *отсылка к реальному эмпирическому научному сообществу сохраняет все проблемы историко-культурной релятивности оценок* (Если опять-таки провести аналогию с моралью, то всякому показался бы странным такой императив: «поступай так, как поступает – пускай, просвещенное – большинство людей твоего времени». Кантовский императив совсем иной: «поступай так, чтобы максима твоей воли могла быть принципом всеобщего законодательства». Здесь тоже речь идет о всеобщности и объективности, но эта всеобщность не эмпирически-историческая, не обусловленная просто общепринятым.)

В рамках рассмотрения проблемы философской рефлексии, обосновывающей объективность социогуманитарного знания, следует подчеркнуть также проблему целостности его субъекта, которая связана не только с вопросом расширения понятия опыта, но и с вопросом корректирования понятия рациональности и разума. Философская рефлексия не должна некритически воспринимать, как справедливо заметил Гуссерль, грубые и приблизительные разграничения сознания (воля, эмоции, воображение, разум и т.п.) и, тем более, скорее, обыденные бытовые оценки, изначально разделяющие и противопоставляющие данные номинации и относящие, например, волю и воображение к разряду «иррационального».

Еще одной важной задачей философской рефлексии, стремящейся обосновать объективность социально-гуманитарного знания, является внимательное отношение к понятиям, к

концептуальному аппарату, используемому в конкретных социогуманитарных дисциплинах. Прежде всего, имеется в виду необходимость дифференциации понятий и выработки новых понятий для фиксации постоянно изменяющихся и многообразных социальных реалий. Так, например, Ж.-Л. Нанси справедливо замечает, что современный мир страдает от кровавых конфликтов между «идентичностями, о которых больше невозможно с уверенностью сказать: являются ли они интранациональными, инфранациональными или транснациональными; являются ли они «культурными», «религиозными», «этническими», «историческими»; являются ли они законными и в соответствии с каким законом; являются ли они реальными, мифическими или вымышленными; являются ли они самостоятельными или же они «инструментализованы» совершенно иными группами политической, экономической и идеологической власти» [3, с. 9].

Сама проблема философского обоснования объективности социально-гуманитарного познания – не проблема исключительно текущего момента, хотя она, несомненно, актуальна именно сейчас (поскольку, по мнению многих философов и ученых, социально-гуманитарное познание, несмотря на бурное развитие исследований самого разнообразного типа, в настоящее время находится в кризисе, связанном с отсутствием «коммуникабельности» разнообразных дискурсов и недостаточной проработкой общих философских оснований). Она не может быть решена раз и навсегда. Она сопровождала, сопровождает и всегда будет сопровождать развитие социально-гуманитарных наук, по-разному высвечивая свои исторически определенные грани и аспекты.

Работа подготовлена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г11–199 от 15.04.2011 г.

Литература

1. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне. – М., 2003.
2. Гидденс, Э. Социология. – М., 2001.
3. Нанси, Ж.-Л. Бытие единичное множественное. – Минск, 2004.

«НАУКИ О ПРИРОДЕ» И «НАУКИ О КУЛЬТУРЕ»: СИСТЕМНЫЙ ВЗГЛЯД

Ф.А. Тихомирова

Проблема интеграции и дифференциации научного знания тесно связана с проблемой классификации наук. Классификация наук дает определенный статический срез целостного «организма» науки, фиксирует процессы, протекающие в науке определенного периода. Анализ литературы показывает, что классификация наук, в соответствии с формами движения материи, или разделение наук на естественные, гуманитарные, технические недостаточно адекватно описывает состояние современной науки.

Философское и общенаучное значение вопросу о разделении «наук о природе» (Naturwissenschaft) и наук о культуре (Kulturwissenschaft) придали лидеры Баденской школы неокантианства В. Виндельбанд и Г. Риккерт [1]

Предмет дискуссий об отношениях между естественными и гуманитарными науками требует серьезного переосмысления в связи с теми изменениями, которые происходят как в естественных науках, так и в науках о человеке. Проблема единства исследовательских методов до сих пор является открытой, поскольку пока нет философской основы для объединения на структурном уровне методов естественнонаучного и гуманитарного знания. Сегодня можно уверенно говорить об интеграции естественных наук и наук о человеке. Но речь не идет о возникновении некой «единой науки», которую представляли приверженцы логического позитивизма.

В.И. Вернадский считал особенностью научной мысли XX века то, что «сливаются в единое целое все до сих пор шедшие в малой зависимости друг от друга, а иногда вполне

независимо, течения духовного творчества человека. Перелом научного понимания Космоса совпадает, таким образом, с одновременно идущим глубочайшим изменением наук о человеке. С одной стороны, эти науки смыкаются с науками о природе, с другой – их объект совершенно меняется» [2, с. 150].

Дихотомия научного знания, предложенная Вернадским, отличается от неокантианской: «Учитывая такое состояние наших знаний, мы можем различать в ноосфере проявление влияния на ее строение двух областей человеческого ума: наук, общих для всей реальности (физика, астрономия, химия, математика), и наук о Земле (науки биологические, геологические и гуманитарные)» [3, с. 145]. Созданная В.И. Вернадским, «биогеохимия связывается не только с областью наук биологических, но и гуманитарных» [3, с. 121].

Сферы логического пересечения, являющиеся основой интеграции различных научных дисциплин, образованы общенаучными понятиями, возрастание роли которых также является особенностью современной науки. Огромное значение имеют логические средства, как факторы, обеспечивающие единство и высокую целостность научного знания. Использование логических средств опосредовано проблемой адекватности теории и реальности. В качестве важного критерия выделения общих теорий рассматривается их междисциплинарный характер.

Онтологические и методологические основы дисциплинарной организации постнеклассической науки и трансдисциплинарных исследовательских программ требуют исследования проблемы с помощью современных методологических подходов, например, системного.

Исследуя научные приемы познания, Уёмов приходит к выводу о том, что научный метод представляет собой сложное образование, составленное из элементарных приемов познавательной деятельности. К таким элементарным приемам познания, в первую очередь, относятся анализ и синтез [4, с. 205–206].

Пользуясь категориями «вещи», «свойства», «отношения», А.И. Уёмов предлагает различать три типа анализа и, соответственно, три типа синтеза: реистический, атрибутивный, реляционный [4, с. 207].

Анализ – логическое основание дифференциации научного знания, синтез – логическое основание интеграции. На наш взгляд, традиционное употребление термина «синтез» для характеристики разноплановых междисциплинарных взаимодействий, утрачивает актуальность для постнеклассической науки. Понятия «интеграция» и «дифференциация» обоснованно можно читать соотнесенными категориями философии науки.

Традиционные *универсальные мыслительные операции* – синтез и анализ в их трех разновидностях являются *логическими основаниями* для интеграции и дифференциации научного знания. Процессы интеграции и дифференциации являются соотнесенными, взаимодополнительными.

В общей параметрической теории систем (ОПТС) [5] [6] [7], разрабатываемой А.И. Уёмовым, допускается принцип универсальности системного описания, в соответствии с которым любые объекты, независимо от их природы, могут рассматриваться в качестве систем. Система определяется при помощи логических отношений между системными дескрипторами. В соответствии с принципом двойственности в ОПТС возможны два определения системы [5, с. 41–43]:

1. Определение системы с атрибутивным концептом и реляционной структурой;
2. Определение системы с реляционным концептом и атрибутивной структурой.

Представив научное знание как систему, рассмотрим его с точки зрения принципов ОПТС. На наш взгляд, гуманитарное знание может быть представлено в виде модели с атрибутивным концептом и реляционной структурой. Естественнонаучное знание – система с реляционным концептом и атрибутивной структурой. А. Уёмов вводит также принцип дополнительности двойственных системных моделей, который может быть рассмотрен как обобщение принципа дополнительности Н. Бора. Таким образом, противопоставление гуманитарного и естественнонаучного знания, предложенное неокантианцами, равно как и пред-

ставление о «единой унифицированной науке», утратили актуальность. Эти области целостного научного знания являются двойственными и дополнительными описаниями реальности.

Опираясь на категории «вещи», «свойства» и «отношения» [6], А.И. Уёмов предлагает принципиально иной подход к классификации наук и научных исследований. Он, соответственно, предлагает рассматривать науки о вещах, о свойствах и об отношениях [7].

Исследование механизмов интеграции и дифференциации требует дальнейшего рассмотрения логических и системных оснований данных процессов. Возможно, имеет смысл различать онтологический и гносеологический аспекты операций анализа и синтеза в рассмотренных разновидностях [8]. Проблема логических оснований процессов интеграции и дифференциации может быть рассмотрена на основании выделения видов анализа и синтеза (реистического, атрибутивного и реляционного) [9].

Литература

1. Вернадский, В.И. Научная мысль как планетное явление / Сост. Ф.Т. Яншина. – М., 1991.
2. Вернадский, В.И. О науке. – Т. 1. Научное знание. Научное творчество. Научная мысль. – Дубна, 1997.
3. Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре: Пер с нем. / Общ. ред. А.Ф. Зотова. – М., 1998.
4. Уёмов, А.И. Методы, приемы и способы исследования. Гл. IX // Основы марксистско-ленинской философии: Учебник. – М., 1971. – С. 205–216
5. Уёмов, А.И. Системный подход и общая теория систем. – М., 1978.
6. Уёмов, А.И. Вещи, свойства и отношения. – М., 1963.
7. Уёмов, А.И. Системный подход к проблеме классификации наук и научных исследований // Философские науки. – 2000. – № 2. – С. 87–101.
8. Чайковский, А.В. Анализ и синтез, дифференциация и интеграция научного знания // Синтез знаний: новый этап: Тез. Всесоюз. науч. конф. – М.; Одесса, 1990. – С. 18.
9. Тихомирова, Ф.А. Логико-системные основания механизмов интеграции и дифференциации научного знания в современной экологии // Культура народов Причерноморья. – 2007. – № 106. – С. 111–117.

О НАУЧНОМ СТАТУСЕ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ

В.Л. Акулов

Tempora mutantur et nos mutamur in illis. Еще совсем недавно диалектике принято было курить фимиам, слагать акафисты и возглашать осанну. Нынче ситуация обернулась иной своей стороной: диалектику предают анафеме. Торжественное «аллилуйя» сменилось звуками козлиного рога, именуемого шафар. Почему так? В чем причина? Известную роль тут сыграла, конечно, обычная конъюнктура. Но только ли в конъюнктуре дело? Не содержат ли сами представления о диалектике основания для подобного критического к ней отношения?

Доминирующим в нашей литературе является определение диалектики, которое было дано Энгельсом. Энгельс, как известно, характеризовал ее как науку о всеобщих законах движения, т.е. законах, действующих в природе, обществе и мышлении. Прежде всего вызывает недоумение, почему диалектика сведена к науке о движении? Ведь пространство и время, которые также являются ее объектом, – такие же атрибутивные свойства материи, как и движение. Структурность бытия – это не его динамика. Они не могут быть ни дедуцированы друг из друга, ни сведены друг к другу. Здесь не одноканальная зависимость, а *взаимозависимость*. Для Гегеля выведение пространства и времени из движения было вполне естественным, ибо они в его идеалистической концепции не являются атрибутами субстанции и обретаются ею лишь на стадии перехода духа в свое инобытие (природу). Какой логикой вдохновлялись материалисты Энгельс и Ленин, слепо следуя в данном случае Гегелю, – об этом судить не берусь. Ограничусь указанием на то, что сведение диалектики к науке о движении не только обедняет, но и искажает ее.

Но и это еще не все. Строго следуя определению Энгельса, получим следующее: 1) мышление (сознание) являет собой особую сферу или область, существующую наряду с природой и обществом; 2) законы частных наук не действуют в сфере мышления; 3) критерием всеобщности законов, в конечном счете, является действие их именно в мышлении, ибо совершенно очевидно, что законы, действующие только в природе и обществе, не могут претендовать на статус всеобщих. Ни одно из этих положений не может быть совместимо с диалектическим материализмом.

С позиций исходного его принципа, принципа материалистического монизма, мир един и это его единство состоит в материальности. А это значит, что материя является *единственной реальностью*, никаких иных реальностей в этом мире не существует. Сознание – не особая реальность, а *отражение* реальности, ее идеальная копия. Предвижу возражение: сознание – тоже реальность, но реальность субъективная. Именно так характеризовал сознание Ленин, введя в философию понятие субъективной реальности. Здесь не место вступать в пререкания. Мне хорошо известна эта манера дилетантов решать серьезные теоретические вопросы с помощью продуцирования терминологических пустышек, выдаваемых за понятия. Ограничусь ссылкой на мнение не менее авторитетного человека, к тому же занимавшегося философией профессионально, – Маркса. Вот, что он писал, говоря о сущности (природе) сознания: «Сознание (das Bewußtsein) никогда не может быть чем-то иным, как осознанным бытием (das bewußte Sein) ...» [1, с. 25]. Прошу заметить, Маркс говорит о сознании как «осознанном бытии». То есть сознание, по Марксу, – это не само бытие, а его *осознание*, его идеальное отражение. В порядке иллюстрации и популяризации можно было бы провести такую аналогию. Иду я и движется моя тень. Однако в самом ли деле тень движется? Увы, тень не движется – нет у нее ни ног, ни мерседеса. Тень *отражает процесс моего движения* и тем создает иллюзию собственного движения. То же – мышление. Будучи отражением того, что существует, оно создает иллюзию своего собственного существования. Тем, кто наделяет сознание атрибутом бытия, я предложил бы определиться, наконец, какое содержание они связывают с понятием «быть», «существовать». Или, по-другому: назвать те признаки, которые входят в содержание этого понятия. Само собой разумеется, что, отрицая бытийный статус мышления, диалектический материализм отнюдь не превращает его тем самым в фантом. Однако это предмет особого разговора.

Не соответствует диалектическому материализму и второе положение – что законы частных наук не действуют в сфере мышления. Если бы законы частных наук не действовали в сфере мышления, они не могли бы выполнять одну из важнейших своих функций, функцию метода познания, не могли бы выступать средством развития науки. Называя законы частных наук «прикладной логикой», Гегель как раз и имел в виду эту выполняемую ими методологическую (логическую) функцию. Отличие законов диалектики от законов частных наук отнюдь не в том, что первые действуют в сфере мышления, а вторые – нет. Особенность законов диалектики состоит в том, что это, говоря словами Энгельса, «законы всякого мышления», в то время как законы частных наук – это законы, по которым мыслят лишь специалисты той или иной области знания: физики, биологи, экономисты и т.д.

Наконец, третье положение, делающее критерием всеобщности законов действие их в сфере мышления, прямой дорогой ведет к догматизации диалектики, превращению ее в бесплодную схоластику. Со всей очевидностью это видно хотя бы из следующего хода мысли покойного академика Б.М. Кедрова: «Поскольку наиболее общие законы развития, действующие в природе, обществе и мышлении, одни и те же и это суть законы диалектики, то изучение их действия в сфере мышления дает вместе с тем возможность изучать их же и в сфере внешнего мира – в природе и обществе» [2, с. 71]. Не правда ли, нет ничего проще и приятнее, чем занятие философией: впери́л «ум, алчущий познаний», под собственную черепную коробку – и перед тобой все мироздание. Остается не ясным, правда: если законы диалектики уже составляют содержание нашего мышления, то зачем же их еще изучать? Что изучать и с какой целью? Как не вспомнить тут саркастическое замечание Энгельса, сказанное в адрес Гегеля: «Само собой понятно, что мышление может познать то содержание, которое уже

заранее является содержанием мысли» [3, с. 283]. Если действие в сфере мышления является гарантией всеобщности законов, то диалектика превращается в некое подобие философской догматики (по аналогии с догматическим богословием), в которой ее законы являют собой абсолютные истины, не подвластные обстоятельствам места и времени и с которыми вследствие этой их непогрешимости должно сверять результаты любой научной деятельности. Философам же остается, сложив руки на животе, перечитывать «Науку логики» Гегеля и «Капитал» Маркса.

Критика диалектики как раз и покоится на этом извращенном ее толковании. Отрицают всеобщий характер законов диалектики. Однако научная диалектика никогда не утверждала, что законы, которые составляют ее нынешнее содержание, являются всеобщими. Такое утверждение противоречило бы и духу ее, и букве. Единственное, что она утверждает, так это то, что эти *всеобщие законы существуют и что именно они являются предметом ее исследования*. Что касается самого этого процесса исследования, то он закончится лишь с концом человеческой цивилизации. Всеобщими эти законы провозгласили нынешние критики диалектики, сделав критерием их всеобщности действие в сфере своего мышления. Возмущаются претензиями диалектики на верховенство ее законов перед законами частных наук, указывая на то, что «апелляция к высшим (диалектическим) законам, выставляемым в качестве верховного судьи в научном споре, легко превращается в лженаучное шарлатанство» [4, с. 14].

Это так. Но если законы частных наук, как нас уверяют, не действуют в сфере мышления, то разве не следует отсюда с необходимостью, что единственным методологическим инструментом научного мышления, помимо формальной (традиционной) логики, является диалектика и ее законы? Наконец, если законы в том виде, в котором они составляют содержание диалектики на нынешнем этапе ее развития, являются всеобщими, то разве не вправе они брать на себя функцию верховного арбитра в науке? Чем же возмущаются прозревшие критики диалектики? И по адресу ли направляют свои претензии? Увы, критикуют они не диалектику, а свои собственные извращенные представления о диалектике.

Литература

1. Маркс, К., Энгельс Ф. Соч., изд. 2-е. – Т. 3.
2. Кедров, Б.М. Энгельс и диалектика естествознания. – М., 1970.
3. Маркс, К., Энгельс Ф. Соч., изд. 2-е. – Т. 21.
4. Ойзерман, Т.И. Опыт критического осмысления диалектического материализма // Вопросы философии. – 2002 – № 2.

КОНСТРУКТИВНАЯ МЕТОДОЛОГИЯ: ОТ ФУНДАМЕНТАЛЬНОГО ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ И ИНЖЕНЕРИИ К ПАРКАМ ВЫСОКИХ ТЕХНОЛОГИЙ

В.В. Цепкало, В.П. Старжинский

Понятие «конструктивная методология» вводится авторами для того, чтобы дифференцировать методологию в сфере познания и проектирования. Конструктивная методология – это методология, которая основывается на проектировании, конструировании своего объекта и предполагает неклассическую рациональность, в которой субъект конструирует объект. Такая методология разрабатывается Г. Башляр, Г.П. Щедровицким, И.С. Алексеевым, В.С. Стёпиным, правда, без применения указанного термина.

Какова технология реализации конструктивной методологии? В качестве процедуры, обобщающей, синтезирующей объяснительный и деятельностный подходы, избирается процедура построения модели. Подобная модель в качестве когнитивного артефакта является не только отражением некоторого состояния дел, но и репрезентация будущей практики. Понятия могут быть определены как дескриптивно, так и посредством конструктивно – точного описания строения соответствующего объекта. По И.М. Яглому, все основные задачи, стоя-

щие перед людьми, можно интерпретировать как преобразование дескриптивных определений в конструктивные.

Конструктивная методология использует два типа моделей: концептуальную и инструментальную. Концептуальная модель представляет собой дескриптивное описание сферы, подлежащей преобразованиям. Причем данная концептуальная модель является бинарной, ибо описывает два состояния – сущее (то, что представляет собой реальность) и должное (то, какой она должна быть по замыслу проектанта). Инструментальная модель выступает как дополнительная к концептуальной и является системой действий по переходу от сущего к должному. Взаимоотношение между двумя типами моделей – концептуальной и инструментальной – с учетом их внутренней структурированности представляет собой довольно сложный феномен. Мы исходим из того, что концептуальная модель является теоретическим обоснованием модели инструментальной.

Таким образом, конструктивная методология – это методология, синтезирующая теорию и практику. С одной стороны, через концептуальное моделирование состояний сущего и должного, осуществляется теоретическое видение будущих преобразований. С другой – конструктивная методология требует создания инструментальной модели как системы практического, нормативного знания, регламентирующего переход от сущего к должному. Конструктивная методология снимает проблему абстрактного теоретизирования, осуществляет теоретическое обеспечение практической деятельности, объясняет механизмы проектирования как культуротворчества.

Методология в широком смысле представляет собой учение о структуре деятельности с целью ее оптимизации и регламентации. В широком смысле методология совпадает с праксиологией. Можно рассматривать деятельность как целесообразную, у которой цель является основанием и которая есть предвосхищение результата. Системообразующим элементом деятельности является метод или средство деятельности. Именно поэтому праксиология превращается в средство, которое регламентирует деятельность.

Методология, регламентирует познавательный процесс с точки зрения его эффективности. При этом каждая исторически обусловленная форма методологии представляет собой рефлексивную систему соответствующего уровня. Конструктивная методология приобрела наиболее развитые формы в инженерной сфере. Если научная методология ставит цель регламентировать научное познание для получения истинного знания, которое объясняет устройство природного и социального мира, то конструктивная методология ставит задачу не объяснения, а построения нового объекта, который удовлетворял бы потребностям человека. Цель конструктивной методологии – регламентация процесса культуротворчества для получения новаций, как способа освоения мира.

Технология, как и методология, регламентирует деятельность. В условиях современного информационного общества понятие технология стало применяться в других сферах культуры – бизнесе, образовании, психологии, спорте и др. Однако в отличие от методологии, которая носит идеальный характер и выступает в виде определенных принципов регламентирующих деятельность, технология материализуется, овеществляется в средствах производства (например технологических линиях) и обеспечивает гарантированное получение искомого результата. Классический пример – программное обеспечение (ПО), которое представляет собой алгоритм (технологии) интеллектуально-логических операций.

Конструктивная методология имеет свои предпосылки не только в инженерной сфере, но и в неклассической науке. Неклассическая наука сформировалась в результате осмысления, прежде всего, инноваций квантово-релятивистской физики. Теория относительности внесла радикальные изменения в представления о пространстве и времени. Квантовая механика пошла еще дальше и внесла принципиально новые идеи в разработку нового конструктивного подхода к моделированию реальности. Многие из ее принципов и понятий имеют большое методологическое значение, которое выходит далеко за пределы физической теории и приводит к новому неклассическому пониманию рациональности.

В неклассической науке появился новый тип рациональности, в котором субъект не

отделен от предметного мира, а находится внутри него. С развитием современной науки и, в частности, общей теории систем, теории кибернетики, теории технического знания и инженерной деятельности появился третий этап в развитии рациональности.

Модернизация отечественной экономики и ее успешность во многом зависит от инновационной деятельности. Австрийский ученый И. Шумпетер еще в 30-е годы XX в четко разграничил открытие нового технического знания от инновации – практического применения нового знания в производстве [1]. Сущность инновации не исчерпывается смыслом нововведения, она (сущность) имеет экономическую природу. А это означает приоритет рыночных (экономических) требований над научно-техническими, организационными и другими.

Инновационная деятельность – это такая деятельность, которая включает в себя совокупность научных, технологических, образовательных, организационных, финансовых и других мероприятий, которые в своей совокупности приводят к коммерческому успеху. Инновационный процесс представляет собой синергию науки и техники, с одной стороны и государства, образования и предпринимательства с другой. Таким образом, в строгом, собственном смысле слова инновация представляет собой основу интеллектуального ресурса, который обеспечивает экономический успех. При этом следует учитывать социокультурную природу инновации. Чтобы понять смысл этого понятия, следует двигаться в русле логики перехода науки из классической в постнеклассическую. Понятие новация принадлежит не просто науке, а культуре в целом. Если понятие «истина» конституирует классическую науку, то «новация» – постнеклассическую. Новация и ее применение в деятельности характеризует не просто новое знание, но и новое решение проблем в области культуры как сфере освоения человеком мира, конструирования им своего бытия. Именно поэтому, аналогично истине в классической науке, новация играет фундаментальную роль в культурной, хозяйственно-экономической деятельности современного человека.

Благодаря инновационному развитию, имманентно осуществляется технологизация науки. Одновременно происходит ее коммерциализация, ибо инновации привлекают максимальные инвестиции в силу возможной сверхприбыли. Процессы инновации и инвестиции являются взаимодополнительными и вызывают эффект социально-экономической синергии. Формы организации современной науки в свою очередь также требуют перемен в соответствии с изменением ее природы. Наука из системы фундаментальных и прикладных знаний все больше приобретает черты научно-технологической инновационной деятельности.

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. Инновационное развитие становится приоритетом экономического и социального движения к процветанию. Структурная перестройка экономики – это постоянное условие лидерства в конкурентной борьбе. Задача, которую решают менеджеры крупнейших фирм, 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 РБ создан на основании Декрета Президента Республики Беларусь «О Парке высоких технологий» подписанный 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 [2]

Приведем итоги деятельности Парка высоких технологий РБ за 2010 год. Объем производства компьютерных программ в 2010 году составил 590 млрд. рублей и вырос по сравнению с предыдущим годом на 47%. В Парке высоких технологий зарегистрировано 94 компании-резидента. Общая численность работающих на 1 января 2011 года составила 9421 человек. Экспорт услуг компаний-резидентов Парка высоких технологий по разработке про-

граммного обеспечения в 2010 г. составил 161 млн. долларов США и по сравнению с 2009 годом увеличился на 46%. На долю экспорта в общем объеме производства ПВТ приходится 82%. Заказчиками Парка высоких технологий являются компании из 52 стран мира.

В настоящее время Парк высоких технологий – это уникальная инновационная инфраструктура для развития бизнеса в области информационно-коммуникативных технологий в Республике Беларусь, в которой беспрецедентные налоговые льготы сочетаются с наличием специалистов мирового уровня [3].

Литература

1. Шумпетер, Й. Теории экономического развития. – М., 1982.
2. Старжинский, В.П. Цепкало В.В. Методология науки и инновационная деятельность. Минск, БНТУ, 2010
3. Парк высоких технологий [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.park.by>. – Дата доступа: 01.06.2011.

КОНСТРУКТИВИЗМ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ОПЫТА

И.Н. Сидоренко

Неклассическая эпистемология полагает, что субъект и объект познания, взаимно детерминируя друг друга, составляют единую систему. Познавательные способности самого субъекта определены его телесностью и тем окружающим миром, в который он встроен, т.е. человек как субъект познания воспринимает мир через свои органы чувств. Именно поэтому субъект не только и не столько отражает, сколько конструирует реальность. В силу этого, в отличие от классической и неклассической рациональности, постнеклассическая рациональность сталкивается с таким типом предметности, познание которого как существующей вне человека законченной «реальности» невозможно. Постнеклассическая рациональность не существует вне измерения социально-гуманитарного проектирования, поэтому она не является чисто познавательной рациональностью, претендующей на постижение реальности такой, какая она есть, а наоборот, выступает формой социально-гуманитарной проектно-конструктивной рациональности. В силу этого значимым направлением в современной эпистемологии становится конструктивистский подход, в рамках которого предполагается, что человек в процессе восприятия и мышления не столько отражает окружающий мир, сколько активно его конструирует.

Основой конструктивизма является свойственное не только классическому рационализму, но и эмпиризму, представление об активности субъекта познания, под которой понимаются креативные функции разума, такие как интеллектуальная интуиция, врожденные идеи, конструирование опыта и смысла в нем, волевые аспекты познания. Один из основных тезисов британских эмпиристов заключается в том, что «разуму ничего не представлено, кроме восприятий, и что никакая опытная данность не позволяет разуму обозреть непосредственную связь этих восприятий с объектами» [1, с. 57]. Так, в частности, сенсорный аппарат человека не только отражает объект чувственного познания, но и конструирует его. Поэтому, эмпиризм Нового времени можно рассматривать как предтечу конструктивизма, в частности развития такого его варианта, как феноменологический конструктивизм (Э. Гуссерль, М. Мерло-Понти и др.). Необходимо отметить и то, что именно постановка проблемы воли мыслящего субъекта в философии Нового времени, дала возможность выйти на обоснование действующего, творящего и конструирующего субъекта познания.

Атрибутивной чертой эмпиризма как методологии является анализ непосредственной данности сознания. Опыт в трактовке эмпиризма представляет собой не модификацию эмпирического «Я», а непосредственное сознание, открывающееся каждому из нас. Для разрешения вопроса о природе познавательной способности Дж. Локк предлагает в качестве способа разрешения этой проблемы непосредственное наблюдение своего собственного сознания.

При этом естественная установка направлена на непосредственную регистрацию наличного содержания сознания. Фактически, это приводит к тому, что опыт начинает рассматриваться как вся наличная совокупность чувственно-наглядных представлений сознания. Для того, чтобы раскрыть чистую данность сознания, необходима, с точки зрения Локка, интроспективная установка, т.е. собственный опыт самонаблюдения. Таким образом, сознание берется так, как оно открыто человеку в его внутреннем опыте. Эмпирическое сознание есть пульсация внимания, которая зависит от усиления и ослабления волевого акта познающего. Поэтому основная конструирующая операция ума – это удержание идей в поле сознания посредством созерцания (феноменологически это переживается как «выделение» предмета для познающего) и памяти как волевого акта удержания образа в представлении. На основе сказанного, можно сделать вывод о том, что такой важный для развития конструктивистского подхода принцип активности познающего и, следовательно, активности знания был уже разработан в эмпиризме Нового времени.

Близость идей представителей эмпиризма в контексте проблематики феноменологического конструктивизма можно обнаружить с феноменологической концепцией опыта М. Мерло-Понти. Человеческий опыт здесь исследуется в реальном синкретизме рационального как необходимого и случайного, в его историчности и действительной неоднородности, со всеми его «случайными» содержаниями и тем, что в нем считается «бессмысленным». Основную задачу феноменологии Мерло-Понти можно свести к разрешению проблемы описания изначального, дорефлексивного способа связи человека с миром, который осуществляется в восприятии и является одновременно подлинным самовыражением человеческой субъективности и конструированием культурного мира смысла. Если Локк и Юм обращались к чувственным образам эмпирического сознания, то Мерло-Понти предложил более радикальный вариант: теорию феноменального тела, в которой анализируется его особое существование и экзистенциальное «пространство», отличные от наличного бытия вещи и интеллигибельного сознания. Обращение к идее феноменального тела позволило ему акцентировать онтологический пласт сознания, т.е. сферу интенционально-действующей субъективности, представляющей собой совокупность неразложимых целостностей, чувственно-смысловых ядер. Присутствие и конституирование в опыте экзистенции этих фундаментальных смыслообразующих структур и содержаний организует, с одной стороны, опыт как целостность, а, с другой стороны, мир как конкретную ситуацию. Феноменологический призыв «назад, к вещам самим по себе» Мерло-Понти понимает как обращение к реальности, какой она дана до сознания, в опыте, предоставляемым нам собственным телом. Отсюда следует то большое значение, которое Мерло-Понти придает не чисто интеллектуальному знанию о мире, а опыту восприятия, или «перцептивной вере», агентом которой становится тело. Работа сознания выступает как нечто вторичное по отношению к телесным процессам.

Для Мерло-Понти тело не является объектом, прочим среди тех, которые нас окружают: оно не вещь в мире, но отношение к миру. Тело становится условием «сознательного Я» и, в силу этого, подлинным субъектом конституирования субъективности и конструирования смыслов. При этом объекты мира выступают для «сознательного Я» как смысловые единства, поскольку они независимо от него схвачены в качестве таковых телом: последнее, интенционально связанное с миром, осуществляет предварительную конституцию. «Я не мог бы схватить единство объекта без посредства телесного опыта» [2, с. 235]. Тело функционирует как целостная система, все функции которой связаны друг с другом и с окружающим миром: не являясь механической суммой отдельных органов чувств, оно представляет собой связную систему межсенсорных взаимодействий. Критикуя принятую рефлексивной философией идею конституирования единства воспринимаемого объекта сознанием, Мерло-Понти полагает, что оно обеспечивается единством и согласованностью объективных телесных механизмов, причем благодаря этому предмет мгновенно схватывается как таковой. Об этом свидетельствует опыт восприятия, в котором обычное, незамутненное рефлексией наблюдение не обнаруживает никакого процесса синтеза образа как длительности. Таким образом, философ фактически наделяет тело функцией сознания. Именно перцептивный или,

другими словами, дорефлексивный опыт экзистенции, является, согласно Мерло-Понти, тем «типом первоначального опыта» человека, в котором конструируются смыслы, а значит и реальный мир в его специфичности.

Неклассическая эпистемология, в русле которой развивается эпистемологический конструктивизм, также как и его версия, феноменологический конструктивизм, решительно отказывается от дихотомического разделения субъекта и объекта познания, человека с его органами чувств и ментальными способностями и окружающего мира, на которые направлены его познавательные усилия. Однако акцентируя активность знания и познающего субъекта, конструктивизм по-новому задает проблематику этичности выбора и ответственности. Так, в рамках конструктивистского подхода изменяются этические принципы человеческой деятельности. Человек как субъект познания и конструирующей деятельности сам становится с одной стороны творцом, а с другой, критиком своего творения, выносящим этическую оценку исходя из своих целей, ценностей и с осознанием тотальности своей ответственности за результат конструируемого им опыта, мира в целом. Более того, конструирование предполагает контроль за какими-либо отклонениями, и в качестве истинности рассматривает способность к адаптации проекта. Так, опыт и личная ответственность познающего становится единственной основой самоорганизующегося целого.

Литература

1. Юм, Д. Тракат о человеческой природе. Книга первая: О познании. – М., 1995.
2. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия / Пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. – СПб., 1999.

ИНТЕНЦИОНАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ ОРГАНИЗАЦИИ МЕТАТЕОРЕТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ СИСТЕМНОМ ПРОЕКТИРОВАНИИ

И.Л. Васильева, В.К. Лукашевич

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 репрессивного воздействия статичной модели, что часто происходит при понимании модели как эталона, где задается статичная константа в качестве идеала.

Обобщенная 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 нестациональности 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. Интенциональная модель, интегрирующая влияние метатеоретических принципов на проектирование социального пространства города 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.

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ОБЪЕКТА И ПРЕДМЕТА НАУЧНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ В СТРУКТУРЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТНОЙ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ

В.Ф. Берков

Традиционно считается, что объект исследования – это то, что противостоит субъекту и подвергается его воздействию. Та сторона объекта, которая рассматривается в данном исследовании, обычно называется его предметом. Один и тот же объект может быть предметом ряда различных исследований. Современный филолог, исследуя «Илиаду» Гомера (как объект), в качестве предмета исследования может взять, например, фигуры стихосложения, историк – быт древних греков, а Александр Македонский искал и находил в этой поэме примеры поведения, вдохновлявших его на военные подвиги.

По всем признакам названные понятия объекта и предмета сформировались и существуют в рамках созерцательных философско-методологических концепций, ограниченность которых раскрыта К. Марксом на примере Фейербаха и других материалистов. «Главный недостаток всего предшествующего материализма – включая и фейербаховский, – писал К. Маркс, – заключается в том, что предмет, чувственность берется только в форме *объекта*, в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно*» [1, с. 1].

При деятельностном подходе, который открывает возможности к более глубокому пониманию сути научного исследования, созерцательная объектно-предметная структура переосмысливается в иной категориальной сети, с переводом на ее язык. Центральными «узлами» этой сети являются чуждые созерцательным концепциям понятия цели, средства, результата. Здесь объект – это уже не некий *естественный* фрагмент внешнего мира. Он задается субъекту в исторически сложившихся и актуально усвоенных им формах познавательной деятельности и предстает перед ним не только как результат, но и как предпосылка, условие будущих познаний. На предельно общем уровне эти формы предстают зафиксированными в философских категориях – пространства и времени, причины и следствия, количества и качества, необходимости и случайности и т.д., Но поскольку эти категории разные в разных философско-методологических системах (как, например, в системах позитивизма Конта и диалектики Гегеля), постольку разнятся и отображаемые ими картины реальности. То же получается и на других уровнях познания – теоретическом и эмпирическом. Например, как объект исследования свет в корпускулярной и волновой «системах отсчета» получают разные описания (Однако это не означает «творения» объекта: содержание познавательных форм и средств черпается не из глубин субъекта, а определяется и корректируется объективными обстоятельствами.)

То, что было объектом в созерцательной системе, становится средством (совокупностью средств) при деятельностном подходе. При этом средства исследования следует понимать в самом широком плане. Всякое средство – это не только «вещь или комплекс вещей, которые человек помещает между собой и предметом труда и которые служат для него в качестве проводника его воздействий на этот предмет» [2, с. 190], не только «все материальные условия, необходимые вообще для того, чтобы процесс мог совершаться» [2, с. 191], но и регулятивы идеального плана (образцы, методы, правила научно-исследовательской работы, социокультурные ориентиры, средства понимания, оценки, контроля, санкционирования исследовательских операций и процедур и т.д.) – все то, что так или иначе влияет на организацию и стимулирование исследовательской деятельности, обеспечивает получение заранее намеченного результата.

Предмет исследования коррелируется с его целью – таким элементом исследовательской деятельности, который характеризует в мышлении предвосхищение ее результата. Поэтому не случайно говорят о предметности цели. Цель предметна, поскольку, отображая предмет, она «вырастает» на его основе и фиксирует его существенные (для данного исследования) свойства.

Одной из важных специфических черт цели научного исследования является то, что в начале исследовательского процесса полагаемый целью результат представляется в весьма общих, неопределенных чертах, прогнозируется и предвосхищается в недостаточной степени. Фактически цель задается множеством целей и означает направление поиска научной истины, но еще не саму истину. Лишь одна из целей может совпасть с конечным результатом. Приступая к исследованию, ученый не может представить его результат в чертежах и расчетах. Что нужно «вырвать» из объекта и синтезировать в продукте – об этом исследователь имеет поверхностное, одностороннее, неисчерпывающее знание. Поэтому форма фиксации цели в научном исследовании может быть представлена в виде вопроса, проблемы, но не директивы, распоряжения, приказа, как это имеет место в управленческой, производственной и других сферах человеческой деятельности.

Существует возможность описания средств в терминах непротиворечивости, достаточности и необходимости при достижении цели. Цель, не обеспеченная средствами исследования, остается благим пожеланием. Пренебрежение законами жизни объекта ведет к вырождению науки, превращению ее в утопию, как это случилось, в частности, в советское время с экономической наукой, биологией и др. Отсутствие высоких целей также деформирует научный прогресс, он перестает отвечать насущным общественным потребностям.

Работа подготовлена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г10–064 от 15.04.2010 г.

Литература

1. Маркс, К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. – Изд. 2-е. – Т. 3.
2. Маркс, К. Капитал / К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. – Изд. 2-е. – Т. 23.

НА ПУТИ К СИНТЕТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ РАЦИОНАЛЬНОСТИ, СОЕДИНЯЮЩЕЙ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ, ПОЛИТЭКОНОМИЧЕСКИЙ И СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

А.Н. Шуман

Когда речь заходит о синтетических моделях, имеющих междисциплинарный статус, то обычно отдают предпочтение целостным моделям, в которых имеет место синтез подходов из разных дисциплин. Существуют особые «открытые» теории, которые легко позволяют осуществлять такой синтез. Наиболее известная среди этих теорий – синергетика. Обычно в таких теориях есть некоторые «открытые» математические уравнения, т.е. уравне-

ния, которые легко применимы к объектам разного порядка. Например, уравнения синергетики могут использоваться не только по отношению к термодинамическим системам, для которых они создавались изначально, но и для иных систем: биологических, социальных, ментальных и т.д.

Главная особенность теорий, которые мы называли открытыми, – то, что эти теории не являются строго научными. Они дают научное описание в рамках научного языка, но не обладают теоретической полнотой. *Теоретическая полнота* – это возможность исчерпывающего научного анализа конкретной строго фиксируемой предметной области и, как следствие, ограниченность ею. Примеры теоретически полной теории – теория электромагнетизма Максвелла и теория механики Ньютона. За пределами конкретной предметной области, относительно которой придумывались эти теории, применять их нельзя. Зато предметная область описывается ими исчерпывающе.

Теоретически полные теории – *закрытые*. С их помощью можно не только объяснять феномены из предметной области этих теорий, но также и предсказывать их. В открытых теориях мы можем все объяснить, но в плане предсказания процессов у нас уже возникают проблемы. И это не удивительно, для того чтобы иметь высокий эвристический потенциал и возможность применения в разных областях, необходимо жертвовать теоретической полнотой. Тогда у нас появляется возможность объяснения феноменов разного порядка.

Закрытые теории строятся на процедурах фальсификации, открытые – верификации. *Фальсификация* – это комплекс методологических мер, с помощью которых устанавливаются строгие границы применения теории на основании точной фиксации тех процессов, за пределами которых теория опровержима (фальсифицируется). *Верификация* – это комплекс методологических мер, с помощью которых выявляются процессы, подтверждающие теорию.

Стандартные синтетические теории могут верифицироваться, но не могут фальсифицироваться. Такая особенность делает эти теории уязвимыми.

Казалось бы, соединить методологический, политэкономический и социологический анализ в единой теории без потери возможности фальсификации не является реализуемой задачей. Как и любая другая синтетическая теория, она сможет объяснять феномены, но не предсказывать их в общем случае. Однако это не так. Если изменить исходные методологические допущения, то возможна эффективная синтетическая теория с высоким ресурсом предсказательности.

Новыми методологическими допущениями являются следующие утверждения:

1. Онтология никогда не дана в своей полноте.
2. Знание никогда не дано в своей полноте. Всегда есть лишь часть знания.

Верификация семантически обоснована в предложении Рамсея, фальсификация – в описании состояний Карнапа. Новая методология получила семантическое обоснование в рамках ситуационной теории.

В последнее десятилетие *ситуационная теория* (situation theory или situation semantics) стала самой популярной семантикой. Она возникла как своеобразный симбиоз идей логических позитивистов и теории речевых актов для выявления значений в рамках локальных (малых) синтетических теорий. Ситуационная теория моделирует синтез разнопланового знания в условиях мультиагентных взаимодействий.

Ситуационная семантика задает *относительную теорию значения* (relational theory of meaning). Например, значение выражения определяется отношением между произнесением или ситуацией беседы, функцией связи агента и описываемой ситуацией. Основное достоинство ситуационной семантики в том, что она с одинаковой легкостью может использоваться как в семантике естественного языка, так и в математике и информатике особенно при моделировании синтетических теорий.

Итак, в качестве методологического инструментария новой синтетической теории может выступать ситуационная семантика, которая способна обосновывать «закрытые» синтетические теории. В таких теориях ресурс объяснительности совпадает с ресурсом предсказательности. Закрытость таких теорий, т.е. их теоретическая полнота, становится возмож-

ной благодаря тому, что рассматривается всегда лишь часть онтологии и часть информации. В зависимости от практической задачи мы фиксируем конкретную предметную область и относительно этой области задаем полное множество теоретических терминов. Такие теории не претендуют больше на универсальность (подобно тому, как это имеет место в синергетике) – применимость к явлениям абсолютно любого порядка. Этого и не должно быть, потому что такие теории тогда нельзя фальсифицировать. Они не являются полноценно научными.

Исходным установкам ситуационной семантики в социологии соответствует феноменологический подход, а в политэкономии – идеи австрийской экономической школы.

Основателем феноменологической социологии является австро-американский философ и социолог А. Шюц (Schütz) (1899–1959). Ее разновидностями являются: этнометодология, экзистенциальная социология, когнитивная социология и др. В феноменологической версии социальной онтологии допускается *индетерминизм* (от лат. *in* – не и *determinare* – определять) – учение, в котором отрицается как объективность причинно-следственных отношений, так и ценность причинных объяснений в науке.

Итак, в феноменологической онтологии нам никогда не дан (социальный) мир в своей полноте. Мы всегда пребываем в контексте ситуаций – части онтологии и части информации. Это, бесспорно, соответствует основным допущениям ситуационной семантики.

С другой стороны, многие допущения *австрийской экономической школы* также созвучны ситуационной семантике. Основателями этой школы стали следующие экономисты: Карл Менгер, Эйген фон Бём-Баверк и Людвиг фон Мизес. Наиболее известные экономисты XX века, представляющие австрийскую школу, – Генри Хэзлитт, Мюррей Ротбард и нобелевский лауреат Фридрих фон Хайек.

По мнению представителей австрийской школы, экономику нельзя рассматривать как самодостаточную систему, в которой онтология и знания даны в своей полноте для экономиста-наблюдателя. Сложность человеческого поведения и постоянное изменение характера рынков не позволяет говорить о целостной системе. Мы всегда находимся в ситуациях – в частичной онтологии с частичной информацией. Вследствие этого допущения последователи австрийской школы скептически относятся к возможностям исчерпывающего математического анализа экономической системы. По их утверждению, экономической системы в ее целостности нет.

Позиция австрийской школы часто характеризуется как методологический индивидуализм (англ. *methodological individualism*) – концепция, согласно которой человеческая деятельность должна анализироваться с точки зрения индивидуальных агентов. Соответственно экономическая теория должна выводиться из базовых принципов человеческой деятельности (*human action*), для которой имеются лишь ситуации – частичная онтология и частичная информация.

В новой модели рациональности можно обосновать синтетическую социально-гуманитарную теорию, комбинирующую методы различных дисциплин: логики, методологии науки, теории семантики, социологии, экономики. Исходные допущения новой модели рациональности заимствованы из ситуационной семантики. Согласно этим допущениям мир (онтология) никогда не дан нам в своей полноте и информация, которая предоставлена в наше распоряжение, – всегда частична. Благодаря этим допущениям синтетическая теория может быть теоретически полной, не теряя свой междисциплинарный статус. В качестве новой синтетической социально-гуманитарной теории мы предлагаем симбиоз логической методологии, основывающейся на ситуационной теории, феноменологической социологии и теорий австрийской школы экономики. На базе этой теории мы можем строить множество различных моделей, в зависимости от практической целесообразности.

Работа подготовлена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г11ОБ–107 от 15.04.2011 г.

ПРОБЛЕМА МИФОЛОГИЗАЦИИ И ФОРМИРОВАНИЕ ПОСТКЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

О.В. Мащитко

Сущность постклассической рациональности, на наш взгляд, прозрачнее всего сформулирована в рамках методологических установок квантовой механики. Она акцентирует внимание на неустранимой множественности точек зрения на одну и ту же реальность, невозможности единственного объективного описания, а также на принципе неопределенности, невозможности точного описания. Формирование постклассической рациональности в философии выразилось в принципиальном плюрализме концепций и отказе от «генеральной» линии в интерпретации философских проблем. Тем не менее, на сегодняшний день говорить о постклассической философии как о едином целом не приходится – при любой попытке описания и систематизации она неизменно «распадается» на несколько языков, несколько отдельных концептуальных миров.

Одним из проявлений постклассической рациональности является то, что можно обозначить как мифологизацию современного философского сознания. Эта тенденция коррелируется с естественнонаучным принципом неопределенности и означает неустранимость вне-рациональных элементов из описания реальности. Мифологизация «размывает» традиционное видение предмета философии, вносит в него иррациональный элемент, но, безусловно, дает больший простор для интерпретации. Мифологизация в современной философии проявляется на нескольких уровнях – во всех разделах, в самосознании, в образе философии в культуре.

В гносеологии тенденция мифологизации проявляется не только в прямом задействовании понятия «миф» к анализу науки, но и в признании неустранимости из научного знания иррациональных элементов. О «мифе у истоков науки» говорит в работе «Порядок из хаоса» основатель синергетики И. Пригожин. На неразличимость науки и мифа указывает П. Фейерабенд в своих провокационных сочинениях. В работе «Против методологического принуждения» он приводит основные характеристики мифа: основные идеи мифа объявляются священными, попытки посягнуть на эти идеи наталкиваются на табу; факты и события, не согласующиеся с центральными идеями мифа, отбрасываются или приводятся с ними в соответствие посредством вспомогательных идей; никакие идеи, альтернативные по отношению к основным идеям мифа, не допускаются, а если все-таки они возникают, то безжалостно искореняются. Все эти черты, как считает П. Фейерабенд, присущи и науке: фундаментальные идеи и законы науки ревниво охраняются; все, что расходится с принятыми теориями, либо отбрасывается, либо применяются гипотезы *ad hoc*. Основные черты мифа – догматизм, фанатизм, нетерпимость к критике. Традиционно считается, что наука отличается терпимостью, критицизмом, плюрализмом идей и мнений, готовностью к дискуссиям. П. Фейерабенд не согласен с этим. По его мнению, на самом деле в науке господствуют догматизм и нетерпимость. Авторитет крупных ученых давит с той же силой, что авторитет создателей и жрецов мифа на верующих. Современная наука подавляет своих оппонентов, а не убеждает их. Скептицизм сводится к минимуму и никогда не направляется против фундаментальных идей. Все, что не охватывается принятой категориальной системой, либо считается неприемлемым, либо просто объявляется несуществующим.

Иррациональность науки постулируется в ряде других современных эпистемологических концепций. Среди них можно отметить описание критериев выбора новой парадигмы у Т. Куна, положение о теоретической нагруженности фактов у Лакатоса, понятие гносеологической веры у Хантингвуда и ряд других идей. Все они констатируют интерес к исследованию «поля неопределенности» в современной гносеологии и эпистемологии.

В области антропологической проблематики тенденция мифологизации проявляется в иррационализации образа человека и, в целом, в утрате критериев человечности. С утратой разума как классического критерия человечности, современная философия предлагает все более размытый образ человека, вплоть до постулирования «смерти человека» в постмодер-

низме. Яркий пример тому – концепция «смерти человека» М. Фуко, в которой утверждается, что западноевропейская классическая философская традиция создала образ человека, который нам сегодня кажется само собой разумеющимся. Таким образом, у Фуко сам феномен человека оказывается культурно заданным, связанным с определенной культурной традицией, эпистемой, социальной и познавательной структурой, в которой он находится и которая принимает именно этот образ человека. Согласно выводам Фуко, «взяв сравнительно короткий хронологический отрезок и узкий географический горизонт – европейскую культуру с XVI в., можно сказать с уверенностью, что человек – это изобретение недавнее... Лишь один период, который явился полтора века назад, и, быть может, уже скоро закончится, явил образ человека. Это просто было следствием изменений основных установок знания... Если эти установки исчезнут..., как разрушилась на исходе XVII в. почва классического мышления, тогда... человек изгладится, как лицо, нарисованное на прибрежном песке» [5, с. 361]. Кроме концепции «смерти человека», проявлением мифологизации в антропологии может считаться идея версификации сознания со стороны языковых структур, идея языкового структурирования бессознательного (Ж. Лакан), интерес к феноменам репрессивного воздействия на сознание.

В онтологии мифологизация проявляется как «потеря реальности» современной философией, проблематизация самого статуса бытия. Самый яркий пример мифологизации в онтологии – концепция симулякров и симуляции Бодрийяра. Бодрийяр определяет симуляцию как порождение при помощи моделей реального гиперреального. Реальное совпадает с моделями симуляции, различие между симуляцией и реальным исчезает. Симуляцию мыслитель связывает со средствами массовой информации и формированием общества потребления. Как известно, Бодрийяр прославился серией статей о войне в Персидском заливе – «Войны в Заливе не будет», «Война в Заливе на самом деле происходит?», «Войны в Заливе не было». В этих провокационных статьях Бодрийяр акцентирует внимание на феномене распространения сведений о событиях в реальном времени. Изображение события на телеэкране словно заменяет собой саму реальность, делает излишним само изображаемое событие. СМИ создают «знак действительности». Явление того же порядка – чередование информации о событиях и рекламы. Информация дает знак товара, а информация – знак действительности. Тем самым они уравниваются. Информация о событиях приобретает статус зрелища, знака, а не отражения реальности. Бодрийяр выделяет фазы симуляции: 1) представление отражает глубинную реальность; 2) оно маскирует глубинную реальность; 3) оно маскирует отсутствие глубинной реальности; 4) оно не соотносится с какой бы то ни было реальностью, превращается в симулякр. Знак помогает человеку овладеть реальностью, но одновременно уничтожает реальное, заменяя его собой. Таким образом, мы наблюдаем псевдособытия, живем в пространстве псевдоистории и псевдокультуры. Это и есть псевдореальность.

В рамках социальной философии исследуемая тенденция проявляется в мифологизации идеологии и власти. Сам феномен идеологического воздействия на сознание обозначается как «социально-мифологический», а в анализе власти доминируют иррациональные моменты. Одна из интереснейших линий разработки этой проблемы – соотношение языка и власти, точнее, исследование «властного функционирования языка» и языковой природы социального мифа. Так, по утверждению Бара, властная нейтральность языка невозможна, а социальный миф есть похищенный язык. Все может подвергнуться мифологизации, вторичная мифологическая система может строиться на основе любого смысла: «Миф – это язык, не желающий умирать; из смыслов, которыми он питается, он извлекает ложное деградированное бытие, он искусственно отсрочивает смерть смыслов, ...превращая их в говорящие трупы» [1, с. 58]. В философии религии можно констатировать «боязнь» окончательных формулировок, требуемых самой тематикой исследований. Они заменяются лингвистическим анализом.

Не трудно заметить, что во всех обозначенных проявлениях мифологизации в современной философии, она так или иначе связана с проблемой языка.

Литература

1. Барт, Р. Мифологии / пер., вступ. ст. и коммент. С.Н. Зенкина. – М., 1996.
2. Можейко, М.А. «Смерть субъекта»// Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск, 2001. – С. 774–777
3. Пригожин, И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М., 2003.
4. Фейерабенд, П. – Избранные труды по методологии науки. – М., 1986.
5. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. /Пер. с фр.В.П. Визгина и Н.С. Автономовой. – СПб., 1994.

ПРЕДМЕТНОЕ ПОЛЕ РАЦИОНИКИ

А.В. Туркулец

Рационику можно представить как комплексную, интегративную философски ориентированную междисциплинарную отрасль знания, вскрывающую мировоззренческие, методологические, гносеологические, онтологические и аксиологические проблемы бытия Универсума через призму исследования феномена разума. Круг этих проблем довольно широк: от общего видения предмета рационики как новой парадигмы разумного освоения и преобразования мира, до раскрытия всего богатства практически-предметной стороны этого всеобъемлющего процесса; от определения предмета рационики как объекта междисциплинарного исследования, до выявления ее места и роли в развитии философии, науки и духовной культуры в целом.

Такое широкое определение предмета рационики не может не привлечь внимания исследователей самых различных областей знания – философов и психологов, этологов и экологов, историков и социологов, специалистов многих других наук, так или иначе исследующих феномен разума. Это обстоятельство требует ответственного отношения исследователей к концептуальной проработке как каждой из проблем рационики, так и всего комплекса рационалистических дисциплин в целом.

Концептуальным ядром рационики является понятие разума, которое в наше время приобретает статус многозначной философской категории и основополагающего принципа понимания сущности мира и человеческого существования в нем.

В онтологическом плане разум понимается как способность человека предметно творчески отражать (выражать, воспроизводить) сущностные характеристики мира с целью его наиболее адекватного самой человеческой сущности освоения и преобразования. Рассматривая человека как наиболее эволюционно развитый вид существ (в условиях Земли), разум можно определить как одно из важнейших оснований нашего бытия, образец совершенства его структурной и функциональной организации, явление планетарного характера, исходный компонент многих объективных процессов, неперенный фактор развития самого человека. Конечно, разум не дан человеку так же как его прочие природные, естественные силы (анатомические, морфологические, физиологические особенности строения тела человека). Скорее, разум предзадан ему, как некая перманентная задача по собственному овладению, преобразованию и совершенствованию. Онтологически разум лишь потенция, но не акциденция.

В философско-методологическом (гносеологическом) плане разум обозначается как интеллектуальное средство, инструмент, способ познания окружающего мира и своего места в нем. Разум характеризуется здесь как определенная совокупность субъектно-интеллектуальных операций (действий), основное содержание которых выступает в качестве фундамента опознавания и осознания себя в качестве самостоятельной личности. В этом отношении разум приписывается человеку как его неотъемлемое, уникально-универсальное атрибутивное свойство.

Необходимо отметить, что в реальной предметности существования разума онтологический и гносеологический аспекты «сращены», выступают как неразделимое единство, образуя некую целостность. Лишь в рамках теоретического анализа (с четко оговоренными це-

лями и в четко очерченных границах применения результатов их достижения) можно выделять данные стороны как относительно самостоятельные.

Конспективно, не касаясь деталей, можно выделить три основных и перспективных направления исследования предмета рационаки: субстанциональное, аналитическое и нормативное.

1. Содержание первого направления составляет природная, биологическая, физиологическая реальность – мозг, как естественный носитель всех духовных способностей человека, его структура, состояние, формирование, становление и развитие, взаимодействие с прочими системами организма человека. Научные, философско-критические исследования в рамках этого направления составляют онтологическое содержание предмета рационаки в новой научной и культурно-мировоззренческой парадигме. Необходимо отметить, что по мере развития данного направления происходит тесное взаимодействие рационаки с комплексом естественнонаучных дисциплин (например, с исследованиями физиологии высшей нервной деятельности). Весьма неоднозначными являются здесь исследования т.н. скрытых резервов мозговой активности человека (проблема экстрасенсорики, эмпатии, телекинеза и т.п. «экстрафеноменов»). Здесь необходимо дать научную интерпретацию особенно модным сегодня паранаучным, эзотерическим и мистическим концепциям, предлагающим свое видение подобной тематики.

2. Аналитическое направление – занимается исследованием проблем эмоционально-чувственного, интуитивного и рассудочно-рационального познания феномена разума, определением основных понятий и формулированием теоретических принципов развития знания в его многообразных формах и модификациях. Здесь также рассматривается вопрос о структурной размерности человеческого разума (или даже любого, принципиально иного разума), его природно-допустимых разновидностях, возможностях его моделирования и т.д. Это составляет гносеологическое содержание предмета рационаки.

3. Третье направление – нормативное, дополняет дескриптивные исследования в рамках рационаки прескриптивными положениями. Содержание этого направления включает в себя проблемы выбора познавательных моделей, образцов, возможных путей развития рационаки, прогнозирования знаний о формах и состояниях самого разума, оценку тенденций их развития. Эта своеобразная номотетика разума рассматривает вопросы нормы и патологии в его функционировании (различные инверсии, девиации, абerrации и проч.), исследует императивные критерии и факторы изменения и преобразования разума, затрагивает вопросы аксиологических интерпретаций его осуществления.

Реализация установок данных направлений требует анализа не только внутренних, но и внешних опорных (побудительных) мотивов генезиса рационаки. В этом смысле особое значение имеет социальная мотивация ее развития, которая требует отдельного исследования.

Внутренняя дифференциация рационаки представляет собой целостное единство ее трех составных частей: рационации, рационалистики и соответствующей им аксиологии.

1) Рационация – теория разума. Объединяет философские и научные исследования, цель которых – изучение разумных (рациональных) способов освоения действительности в их всеобщих, универсально-абстрактных основаниях, свойствах и качествах. Характеризуется доминированием рационалистических методов познания.

2) Рационалистика – совокупность эмпирических, прикладных научных исследований, задача которых наиболее полным образом прояснить вопрос о применении положений рационаки на практике, в реальном функционировании человеческого общества, в деятельности социальных групп, в поступках отдельных личностей.

3) Аксиологические темы в рамках рационаки связаны с ценностными аспектами разумной / неразумной деятельности человека (субъекта познания) в соотношении с традиционными / нетрадиционными системами его связей с обществом в целом, социальными институтами, группами или коллективами, отдельными людьми, а также самим собой. Возможна интерпретация данных соотношений в структурном («пространственно-

географическом») и динамическом («темпорально-временном») планах.

В заключение необходимо отметить, что рационалика, как наука о разуме, в XXI веке постепенно выдвигается в первый ряд объектов познавательно–преобразовательной и оценочной деятельности человека. В этих условиях особый смысл и значение приобретают исследования границ разумной реальности, описание ее вновь открываемых свойств, творческое осмысление места и роли концепций рациональности и рационалистики в системе интеллектуального знания. Особое значение имеет выявление перспективных направлений исследования специфики рациональности как органического единства интеллектуального и эмоционально-чувственного освоения реальности, определения в ней места и роли научно-рациональных и вненаучных методов познания мира и самого феномена разума.

Литература

1. Рациональное и иррациональное: грани проблемы (сборник статей). – Ростов-на-Дону, 2002.
2. Туркулец, А.В. Рациональное и иррациональное (когнитивный анализ). – Хабаровск, 2003.
3. Эллис, А. Гуманистическая психотерапия: Рационально-эмоциональный подход. – СПб, 2002.
4. Исторические типы рациональности. – М., 1995.

ФОРМИРОВАНИЕ НОВОЙ ТЕХНИКИ МЫШЛЕНИЯ

О.А. Дольская

На стыке философии, психологии, лингвистики сформировалось новое научное направление – когнитология. Одним из предметов ее анализа вступает мышление, а более точно – модели или техники мышления. Сегодня проблема формирования новой техники мышления приобрела особую актуальность: стихийно формируется новая социальная реальность, основанная на интеллекте, знании, культурном и социальном капиталах. Поэтому проблема осмысления основ для формирования новой техники мышления становится как никогда актуальной.

Осознанию нового типа мышления посвящены философские труды М. Вебера, К. Ясперса, М.М. Бахтина, Г.П. Щедровицкого, М. Мамардашвили, В. Библера, Р. Рорти, К.-О. Апеля, Н. Лумана, Ж.-Ф. Бодриера, М. Раца, В. Розина и др.

Формирование новой техники мышления прямо связано с принципиально новым пониманием смыслов явлений, предметов и т.п. Мы сталкиваемся с совершенно новым видом реальности – знаковым. Чаще всего эти смыслы «конструируются» самой реальностью, в которой «живет» тот, кто производит эти смыслы.

Рациональность Античности, опираясь на логоцентрический разум, в общекультурной перспективе могла создать такой образ мира, который был в отличие от мифологических представлений достаточно логичен и непротиворечив. Эпоха Модерна была жестко детерминирована ньютоновско-кантианской картиной мира: сознанию преподносились реалии, выраженные с помощью определенной терминологии, которые получали определенный смысл через сопоставление с нормами и образцами. Действительность в таком случае представлялась как единая целостность, как «картина мира» с жестко привязанными к определенным явлениям, процессам и смыслам образами. В это время приобретает особое значение техника причинно-следственного мышления, которое и по сегодняшний день расценивается как наиболее точное, научное, и, следовательно, авторитетное.

Однако картина мира, предложенная ньютоновско-кантианской моделью, подверглась критике, которая разворачивается в контексте вопроса о «конце метафизики». В рамках этого вопроса поднимается проблема снятия абсолютных границ мышления. Для мышления Нового времени аксиомами стали положения И. Канта о пространстве и времени как априорных формах созерцания. Тем самым И. Кант поставил акцент на том, что люди обладают полярно противоположными способами различать знаки окружающего мира. По И. Канту, то, что мы

можем мыслить, еще не значит, что мы его (различие) познаем. Чтобы выйти из своеобразной дилеммы «мы знаем то, чего не можем познать», он понимал мышление не с логической стороны, а с философской.

Логика построения «картины мира» Модерна отличается строгой упорядоченностью, унификацией, систематизацией, т.е. мир этого периода предстает как линейно упорядоченный замкнутый универсум, представленный «борьбой противоположностей». В это время складываются условия для формирования диалектической техники мышления.

В XX в. Л. Витгенштейн, М. Хайдеггер, а за ними и Р. Рорти «высмеивают» классическую картину мира и человека, который опирается на систематическую философию, на универсальную соизмеримость мира. В центре внимания оказывается проблема коммуникации, которая сама «погружается» в структуры языка. Проблема находит реализацию в аналитической философии Л. Витгенштейна. Английский философ не останавливается на том, что знак и работа с ним ограничивается только работой семантического характера, т.е. работой по восстановлению смысла знака по отношению к его объекту. Он подчеркивает значение прагматического аспекта в работе со смыслом для лучшего уяснения семантики знака.

Теперь попытаемся схематически отметить основные отличия линейного и нелинейного мышления и посмотрим, как эти отличия влияют на описание смыслового характера современной картины мира. Для линейной логики Нового времени характерна уверенность в том, что всякое («подлинное») знание может и должно найти со временем абсолютно твердые и неизменные основания (фундаментализм). В ней присутствует обращение к аналитичности, бесконечные поиски определений, сведение обоснованности к истинности, редукция всех употреблений языка к описанию, отказ от сравнительной аргументации, стремление к всеобщей математизации и т.д. Необходимо также иметь в виду то, что предписания линейной логики составляют ядро рациональности любой эпохи, и вместе с тем они не являются однозначными. Прежде всего, не существует единой логики, законы которой не вызывали бы разногласий и споров. Логика складывается из необозримого множества частных систем, а логики, претендующих на определение закона логики, в принципе бесконечно много.

Если рациональность Модерна подчеркнуто опирается на нормированность смысла, то нелинейное мышление стоит на других позициях. Ж. Делез критикует в «Логике смысла» платоновско-гегелевскую традицию, в которой смысл наделялся статусом трансцендентальности – заданности. По его мнению, проблема смысла – это проблема языка, который является знаковой системой. Смысл представляет собой нечто текучее, подвижное и становящееся. «Смысл – это выражаемое в предложении – это бестелесная, сложная и не редуцируемая ни к чему иному сущность на поверхности вещей, чистое событие» [1, с. 37]. Смысл одновременно является и событием, и со-бытием: событием, т.к. включен в систему отношений языка и вещей, а со-бытием – в силу своей сопричастности Бытию.

Представители Постмодерна расценивают мышление как такое, которое реализует себя вне традиционных функционально-семантических оппозиций, которые в классической и неклассической культуре выступали в качестве фундаментальных осей мыслительного пространства. Критикуя бинаризм, Ж. Делез переосмысливает понятие «различие»: по его мнению, именно различия образуют некоторую ось отношений, лишенную организующего, упорядочивающего центра. В мыслительном пространстве Постмодерна смысл понимается не как имманентный объекту, а как результат произвольно реализуемых дискурсивных практик. Конституирование какой бы то ни было картины реальности возможно двумя путями. Первый обращен к симуляции, а второй связан с произвольным абстрактным моделированием реальности как нефинальной процессуальности.

Первый путь наиболее ярко представлен в философии Ж.-Ф. Бодрийяра, для которого действительность начинается и заканчивается версией, предоставленной средствами массовой информации, где знаки только симулируют реальность [2] [3]. А вторая позиция очень точно охарактеризована Н. Луманом, который подчеркивает неисчерпаемость смыслов [4].

Взаимодействуя друг с другом, создается пространство смысловой инвариантности, которую невозможно «предвидеть» с точки зрения смысловой определенности. Логика ста-

рого типа мышления нарушается, а ситуация события стимулирует столкновение разных смыслов. Зато легитимным становится разнообразие и непредсказуемость, что приводит к активизации не только логического, но и чувственно-образного, и интуитивного.

В последнее время в фокусе внимания находится идея нелинейности, причем не только наличествующих и выявляемых в мире объективных процессов, но и мышления. В современном естествознании очевидным лидером в исследовании нелинейных процессов выступает синергетика, осмысливающая себя в качестве концепции нелинейных динамик. Синергетика заостряет внимание на том, что при постижении различных феноменов, осуществляющихся в динамически сложном мире, сведение к линейности всего многообразия объективных процессов может быть опасным. Это относится и к мышлению. Ныне формируется синергетическая техника мышления, предполагающая учитывать тесно связанную с нелинейностью непредсказуемость как доминирующую характеристику современного мира.

Литература

1. Делез, Ж. Логика смысла // Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*; [пер. с фр. Я.Я. Свирского; научный ред. А.Б. Толстое]. – М., Екатеринбург, 1998.
2. Baudrillard, J. *De la seduction*. – Paris, 1979.
3. Baudrillard, J. *In the Shadow of the Silent Majorities (Semiotext(e) / Foreign Agents)* / translated by Paul Foss, John Johnson and Patton. – New York, 1994.
4. Луман, Н. Общество как социальная система / Пер. с нем. А. Антоновский. – М., 2004.

СТИЛЬ МЫШЛЕНИЯ В СТРУКТУРЕ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

О.А. Гордеева

Проблема предпосылок научного познания и осознания их исторического характера волнует исследователей уже достаточно давно. Изучение проблемы становления и смены теоретических систем должно начинаться с исходных понятий, которые составляют основание теории и из которых выводятся все остальные ее положения. Одним из таких понятий является категория «стиль мышления».

Начало изучения данного феномена было положено Л. Флеком в работе «Возникновение и развитие научного факта: введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива», которая впервые поставила вопрос о единстве когнитивного и социального аспектов научного познания. В своей работе автор указывает, что кроме субъекта и объекта в каждом акте познания значительную роль играет третий член этого отношения, которое он называет «наличным состоянием знания». Именно наличное состояние знания позволяет понять, природу и специфику возникновения такой замкнутой системы знания как стиль мышления.

Стиль мышления одновременно является и условием, и следствием коллективного характера познавательных процессов. Непринятие во внимание социальной обусловленности познавательной деятельности делает любую научную теорию тривиальной. Познавательная деятельность имеет смысл только в связи с деятельностью какого-либо научного коллектива. Мышление рассматривается в качестве результата социальной деятельности в той мере, в какой общественный «запас интеллекта» определяет уровень, достижимый индивидом, а не как процесс, замкнутый рамками индивидуального «Я». Важнейший момент в теории Л. Флека – убеждение в связанности стиля мышления с мыслительным коллективом, который существует длительное время. Следовательно, если обозревать действительность с этих позиций, то можно констатировать, что она становится зависимой от познающего человека и определяется в соответствии со стилем мышления.

Большое влияние на ход философских дискуссий по поводу стиля мышления оказали идеи М. Борна. Под стилем мышления он подразумевал «общие тенденции мысли, изменяющиеся очень медленно и образующие определенные философские периоды с характерными

для них идеями во всех областях человеческой деятельности, в том числе и в науке» [1, с. 56]. В данном аспекте стиль мышления близок к миропониманию, так как речь идет о принципах объяснения и строения мира. Кроме того, Борн указывал на связь стиля мышления с характерными для того или иного исторического периода способами объяснения реальности, которые определяются принципами господствующих физических теорий. Он определял на длительные периоды времени способы объяснения мира. Таким образом, стиль мышления задает нормы научного познания, стереотипы мышления каждого исторического этапа.

Идеи Л. Флека и М. Борна стали основой для дальнейшей разработки понятия «стиль мышления». Так, изучение данной категории в рамках технологической организации духовного производства, ставит вопрос о способе конструирования реальности. В соответствии с этим функция стиля мышления заключается в обеспечении форм реализации творческих возможностей в исходной ситуации, что задает особенный характер как продуктов творчества, так и самого творчества. Поэтому становятся важными не только имеющиеся формы фиксации действительности, но и формы возможных отношений.

Стиль мышления вырабатывается в процессе конкретной практической деятельности на основе личного опыта. Стиль может быть индивидуальным и раскрывать сущность вещей и на этой основе предлагать соответствующие модели реальности, а может быть общим методологическим образцом для всей эпохи. С одной стороны, он есть фактор индивидуального самосознания, в котором заявляет о себе уникальность субъекта. С другой стороны, стиль как универсальный канон эпохи имеет методологически безусловное значение. Благодаря ему обеспечивается цельность общества, способ отражения реальности, характерный для данного общества и заключающий в себе набор канонов и программ, без которых невозможно существование и деятельность данного сообщества как коммуникативного целого, и человека как субъекта творчества. Кроме того, данные формы обозначают круг возможных проблем и их типовые решения. В этом, на наш взгляд, проявляется диалектичность стиля мышления как методологической категории.

Формы выражения стиля мышления оказывают большое влияние на организацию теоретического знания. В любом случае они представляют собой лишь разные возможности теоретического сознания. Благодаря этому в стиле мышления предметом анализа могут быть моменты познавательной деятельности человека, которые определяются «исторической и практической формой ее организации и относительно независимы от предметного содержания» [2, с. 76]. Здесь важным становится логика развития науки как формы общественного сознания, а не как формы развития самого предмета.

Стиль мышления всегда ассоциирует определенную картину мира. Картина мира во многом определяет мировоззрение, представляя собой обобщенный образ окружающей действительности, и включает в себя не только фактические знания, но и определенные схемы понимания и осмысления действительности. Одним из важнейших свойств такой «модели мира» является ее целостность, которая предполагает определенную форму отношения к реальности, в рамках которой сознание способно осваивать и моделировать новые ситуации движения знания. Однако эта целостность не является чем-то законченным и полным. Данное свойство и обеспечивается стилем мышления.

Различные исторические системы мышления для описания реальности изобретали свой понятийный язык. Категориальные формы, которые при этом использовались, всегда имеют свою стилевую особенность при сравнении с аналогичными формами другой картины мира. При этом следует отметить, что для общей схемы понимания действительности в различные исторические периоды могли быть значимы разные категории.

Подобная организация всех элементов сознания позволяет мышлению оперировать не всеми возможными течениями мысли, а только их ограниченным набором, всякий раз соотнося их с разрешающими возможностями принятой «модели мира». По мнению А. Пуанкаре, при наличии в памяти закрепленных образцов, в поле сознания исследователя появляются лишь полезные комбинации и никогда не возникнут ненужные. В связи с этим стиль мышле-

ния представляет собой некую систему канонов понимания реальности, которая является эффективной для ограниченного историческими рамками субъекта познания. При этом формы-образцы, заключенные в памяти субъекта, должны соотноситься с общим стилем мышления данной эпохи. В противном случае они теряют свой смысл и значение.

Как устойчивая система, стиль мышления описывает доступную ему действительность ясно и последовательно. Факты, которые противоречат принятой «модели мира» и разрушают ее целостность, признаются несущественными. Таким образом, выделяется критерий, определяющий формальные границы картины мира, в рамках которой реальность понимается более или менее равнозначным образом. То, что лежит за ее пределами признается хаотичным, лежащим вне сферы знания и потому не способным к упорядоченности. Понятийный язык «модели мира» не участвует в их описании.

Предложенные рассуждения о стиле мышления, на наш взгляд, помогают сочетать его социальное, антропологическое, историческое и культурное содержание в единое целое, соединить в систему. Выделенные особенности позволяют определить стиль мышления как целостную структуру, задающую круг возможных проблем и критерий отбора способов их решения.

Литература

1. Борн, М. Моя жизнь и взгляды. – М., 2004.
2. Парахонский, Б.А. Стиль мышления. Философские аспекты анализа стиля в сфере языка, культуры и познания. – Киев, 1982.
3. Флек, Л. Возникновение и развитие научного факта: Введение в теорию стиля мышления и мыслительного коллектива / Составл., предисл., перевод с англ., нем., польского яз., общая ред. Поруса В.Н. – М., 1999.

О ПЕРСПЕКТИВАХ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ПОДХОДА К ИССЛЕДОВАНИЮ НАУЧНОГО ТВОРЧЕСТВА

С.Ю. Шалова

В наше время наука играет особую роль, оказывая огромное влияние на все общественные процессы. В связи с этим проблемы развития науки становятся все более актуальными. Современные ученые имеют возможность рассматривать их с разных позиций: как развитие научного знания, как управление научными исследованиями, как повышение методологической культуры исследователей и т.д. Мы полагаем, что постановка в центр исследования феномена научного творчества может помочь в решении целого ряда проблем, связанных с поиском путей повышения эффективности научных исследований.

Анализ философской литературы (Дж. Бернал, И.Г. Герасимов, А.С. Кармин, М.М. Карпов, А.И. Ракитов и др.) показал, что изучение и выделение характерных признаков науки связано со значительными трудностями. Во-первых, сложно определить место и функции науки в жизни общества. Это во многом объясняется разнообразием факторов, под влиянием которых наука возникает и развивается.

Во-вторых, существует множество отличающихся между собой отраслей знания, за которыми закреплено название той или иной науки, что также затрудняет выделение общих черт.

В-третьих, наука в ходе исторического развития претерпела большие изменения. При различных подходах к периодизации истории науки ученые сходятся во мнении, что при переходе от одного этапа к другому в науке изменялись идеалы, нормы и методы научного исследования, понятийный аппарат, и даже стиль мышления ученых. Это требует дополнительного изучения и тем самым затрудняет выделение характерных признаков науки.

В философской литературе под наукой принято понимать достаточно широкий круг явлений. Один из основоположников науковедения, Дж. Бернал предлагает рассматривать

науку как 1) как институт; 2) как метод; 3) как накопление традиций знаний; 4) как важный фактор поддержания и развития производства; 5) как один из наиболее сильных факторов, формирующих убеждения и отношения к миру и человеку [1].

В исследованиях российских ученых сложились два основных подхода к определению науки. Наиболее распространенным является понимание науки как особой системы знаний об окружающем мире (М.М. Карпов, А.И. Ракитов и др.). Другая позиция заключается в рассмотрении науки как особой формы деятельности людей. Например, в работах М.Г. Ярошевского наука определяется как общественно-историческая форма деятельности, развивающаяся по объективным законам.

Выделенные позиции не противоречат друг другу, если исходить из определения К. Маркса, с точки зрения которого наука представляет собой специфический вид духовного производства – интеллектуальное производство, продуцирующее особый тип знания.

Т.о., основными элементами науки являются научное знание и научная деятельность. Научную деятельность большинство ученых (философов и психологов) отождествляют с научным творчеством. Объясняется это несколькими причинами. Так, А.С. Майданов указывает, что научное творчество как драматически-прогрессивный процесс «осуществляется в условиях неравномерного, неоднозначно направленного и далекого от строго поступательного движения процесса познания» [2, с. 6]. А его существенные черты проявляются в таких характеристиках познавательного процесса как плюралистичность, сочетание конвергенции и дивергенции, кумуляции и элиминации.

Можно добавить, что, во-первых, научная деятельность, несмотря на высокую степень рациональности, не может осуществляться по каким-то фиксированным правилам, в ней сочетаются осознанные и неосознанные, формальные и чувственно-образные, эмоциональные и волевые компоненты. Во-вторых, результатом научной деятельности является объективно новый продукт: новый закон, теория, проблема, идея и т.д.

То, что научная деятельность имеет творческий характер, ни у кого не вызывает сомнений. Мы исходим из того, что творческий характер проявляется в преобладании творческих элементов над репродуктивными. Анализ научной деятельности с этой точки зрения позволяет выделить ее творческие элементы и в цели (новое знание), и в средствах (оригинальное сочетание уже известных или использование новых, специально подготовленных средств), и в результатах (открытие новых законов, техническое изобретение, модель и т.д.). Особый интерес представляют творческие моменты процесса научного поиска. Так, ученые, работающие над созданием искусственного интеллекта, столкнулись с тем, что не все операции интеллектуальной деятельности человека поддаются формализации, т.е. могут быть предсказаны и спланированы. К неформализуемым, наиболее творческим операциям относятся: постановка новой проблемы, генерация идей (гипотез), синтез элементов в целостные образования и интерпретация решений [3].

Все это свидетельствует о сложности и многогранности феномена научного творчества и позволяет сделать вывод о необходимости его междисциплинарного исследования.

Впервые идею междисциплинарного исследования проблем творчества высказал инженер П.К. Энгельмейер в 1910 году. Он предпринял попытку сблизить разные виды творчества (техническое, художественное, научное) путем выделения существенных признаков творчества вообще. «Творчество человека есть продолжение творчества природы... творчество есть жизнь, а жизнь есть творчество» [4, с. 27]. Такой подход, сведение творчества к деятельности человека вообще, предполагал существенное расширение творческих процессов и соответственно расширение сфер изучения творчества и идею создания специальной науки о творчестве.

Однако в 20–30-е годы идея создания единой междисциплинарной теории творчества была отвергнута, и на первый план выдвинулась психология творчества (С.О. Грузенберг, А.П. Нечаев, П.М. Якобсон и др.), начали разрабатываться специфические методы диагностики творческих способностей (биографический метод). Проводились и тестологические испытания особенностей творческой личности – памяти, внимания и т.п.

В настоящее научное творчество является объектом изучения многих дисциплин, которые с разных сторон и своими методами изучают этот феномен. Философия изучает творчество как особую сферу человеческой деятельности, его сущность и механизмы развития.

Историки исследуют, в основном, содержательный аспект творчества. Их интересует развитие культуры общества, ее отдельных элементов (искусства, науки и т.д.). В связи с этим внимание обращается на творцов и конкретные образцы их деятельности.

Психология изучает процесс создания нового, его механизмы. Серьезное внимание также уделяется исследованию свойств личности, которые обеспечивают включенность в творческий процесс. Разрабатываются диагностические методы для определения творческих признаков личности (тесты, опросники, статистические методы и др.).

С точки зрения педагогики интерес представляет ценностный аспект творчества, его социальная значимость. И, конечно, важной задачей для педагогики является выявление закономерностей формирования творческой личности. Но в исследовании этих проблем необходимо опираться на философскую теорию ценности.

Мы полагаем, что при анализе научного творчества нужно опираться на следующие *аксиологические принципы*.

Во-первых, рассматривать необходимо не саму ценность, а целостное ценностное отношение, «полюсами которого являются ценность и оценка; это отношение образуется особой формой связи объекта и субъекта» [5, с. 50]. При этом необходимо учитывать, что ценностное отношение имеет разные аспекты: социологический, культурологический, психологический, педагогический и т.д.

Во-вторых, следует учитывать, что научное творчество, как сложное многомерное явление, позволяющее удовлетворить различные потребности, имеет широкий спектр смыслов для человека.

В-третьих, изучение ценностей науки может осуществляться только во взаимосвязи со средой, в которой они функционируют и развиваются, т.е. в современной культуре. Место каждого элемента в среде можно выявить только при определении тех функций, которые он выполняет по отношению к системе.

Литература

1. Бернал, Дж. Наука в истории общества. – М., 1958.
2. Майданов, А.С. Процесс научного творчества: Философско-методологический анализ. – М., 2003.
3. Творческая природа научного познания / Отв. ред. Д.П. Горский. – М., 1984.
4. Энгельмейер, П.К. Теория творчества. – СПб., 1910.
5. Каган, М.С. Философская теория ценности. – СПб., 1997.

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ТРИЕДИНСТВО СУЩЕГО КАК ОРГАНИЗАЦИОННЫЙ ПРИНЦИП ОТНОСИТЕЛЬНОЙ СТАБИЛЬНОСТИ БЫТИЯ

В.Л. Петрушак

Стремительные социальные изменения, происходящие в мире в конце XX–начале XXI века, переход различных обществ и цивилизаций в постиндустриальную стадию развития и успехи естествонаучного и гуманитарного знания создают условия для изучения процессов относительной стабильности бытия. Между тем, на всем протяжении более чем XV 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 является собой тождественность триединства взаимосвязи процесса мышления о целом (бытие) и субстанциональной 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 А, ни не-А*, 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 *А*. Это *А* не есть ни *+А*, ни *-А*, но равным образом есть и *+А*, и *-А*» [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 понимании процесса развития, как внутренне присущего материи ее качественного состояния, вытекающего из противоречивости явлений действительности.

Однако 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, которые при действии закона «исключенного третьего» аннигилировали бы, уничтожив друг друга «в их самости». 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, взаимодействие инь, янь и дэн в китайской мифологии и философии или Род-триглав в дохристианской религии древней Руси, триединый Ра в мифологии древнего Египта и т.д.) отражают сущностные основания бытия мира. Уже на уровне материального бытия можно отметить триединство неживой, живой и социальной природы мироздания. На уровне человека существует триединство его биологической, социальной и духовной природы. В свою очередь, в обществе проявляется 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.

На этот вопрос пытается ответить новое научное направление которое можно обозначить введенным в оборот П.Я. Сергиенко понятием «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 опытного моделирования процесса сотворения мира и экспериментального подтверждения существования божественного бытия. Поэтому, понятие «триалектика» нужно понимать как *науку о принципах, началах и закономерностях организационного триединства бытия самой действи-*

тельности.

Исходя из идеи организационного единства бытия, необходимо отметить, что форма связана с содержанием через структуру, или внутреннюю организацию объектов действительности, которая выполняет роль посредника или «включенного третьего». Таким образом, можно сформулировать первый закон триалектики. Поддержание относительной стабильности вещей и явлений суть органического единства формы содержания и структуры объектов действительности. Суть такого единства составляет состояние равновесности противоположных начал, что поддерживается пропорциями «золотых сечений». Эта закономерность позволяет вывести закон равновесности, как второй закон триалектики. Стабильность объектов действительности обеспечивается равновесным состоянием противоположностей в рамках пропорций золотых сечений.

Практическая реализация этого принципа структурирует материю по законам геометрии. Так Д.И. Блохинцев обращает внимание, что: «закономерности геометрии являются самыми общими и простирают свою власть и значимость на любые события и явления в мире, который мы знаем» [3, с. 7], что можно интерпретировать как третий закон триалектики. В свою очередь, известный исследователь оснований новой топологической физики И.А. Акчурина 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].

Кроме законов триалектики, можно вывести и ряд категорий триалектики.

1. Форма – Структура – Содержание.
2. Стабильность – Равновесность – Неравновесность.
3. Часть – Система – Целое.

Наиболее важную роль играют категории форма и содержание, которые есть проявление структурной самоорганизации элементов системы объектов самой действительности, но не сводимое к ней.

Единство законов и категорий триалектики становятся основополагающим фактором стабильности бытия, которые создают возможность объяснения явлений действительности с точки зрения обеспечения их организационной стабильности. Можно предположить, что триалектическая модель мироздания в будущем займет свое место в исследовании организационного уровня мироздания наряду с диалектикой и синергетикой.

Литература

1. Акчурина, И.А. Концептуальные основания новой – Топологической Физики // «Академия Тринитаризма» [Электронный ресурс]. – 2003. – М., Эл. № 77–6567, публ. 10704. Режим доступа: http://rus-pauka.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. Наука логики // Собр. соч.: в 3 т.; отв. ред. М.М. Розенталя. – М., 1971. – Т. 2. Учение о сущности.
5. Сергиенко, П.Я. Триалектическая концепция Мироздания // «Академия Тринитаризма» [Электронный ресурс]. – 2004. – М., Эл. № 77–6567, публ. 11108. Режим доступа: <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0016/001a/00160075.htm>. – Дата доступа: 01.04.2004.

ПРОБЛЕМА ПЕРВОНАЧАЛА В ФИЛОСОФИИ И ФИЗИКЕ

А.Н. Спасков

Проблема первоначала – это скорее предмет веры, чем знания, а постановка этой про-

блемы собственно и является началом философии и науки. По сути, поиск первоначала – это научная программа, намеченная еще древнегреческими философами, определяющая ход развития фундаментальной науки, и не реализованная до сих пор.

Следует подчеркнуть, что физика – это наука о фундаментальных закономерностях материального мира. Этим самым мы ограничиваем область компетенции физики, хотя и понимаем, что сама она нуждается в метафизических основаниях, но, предоставляя философии решать основной вопрос о соотношении материального и идеального начал. Кроме того, еще Аристотель наряду с материальной причиной мира указывал также на формальную, действующую и целевую причины.

Долгое время господствовало мнение, что в иерархии наук о природе физика занимает самое фундаментальное место. Но сейчас становится все более ясным, что жизнь и сознание невозможно редуцировать к физическим началам и для полной картины мира необходимо ввести новые, нефизические сущности. Как писал Честертон Г.: «Мы познали Истину, и оказалось, что она не имеет физического смысла».

Но мы все же ограничимся физическими сущностями, учитывая при этом, что сама физика нуждается в метафизическом обосновании. Кажется, что именно сейчас физика достигла своих фундаментальных оснований. Многие физики говорят об окончательной теории или теории Всего Сущего, и тому есть веские причины.

Конечно же, «теория Всего Сущего» – слишком амбициозное название. По нашему мнению было бы правильнее назвать ее «единой теорией всех физических сущностей». По сути, речь идет о создании самодостаточной физической картины мира.

Следуя традиции древних философов, мы хотели бы ограничиться тремя проблемами, которые составляют целостное представление о физических первоначалах. Это – вопрос о том, из чего все состоит (вопрос о едином субстрате). Вопрос о том, как из единого субстрата образуется все многообразие вещей (т.е. формальная причина структурного разнообразия или системообразующий принцип). И третий вопрос – о том, благодаря чему или под действием чего происходит движение и изменение (т.е. активная, действующая причина, или субстанциальное начало). Помимо этих трех проблем следовало бы назвать еще одну, которая сейчас вновь возрождается и проникает в физическую науку. А именно – целевую причину, или телеологическое начало.

По современным представлениям материя имеет три формы существования – вещество, поле и физический вакуум. Мы не знаем, являются ли эти формы проявлением некоего более фундаментального субстрата, либо, как считают некоторые, физический вакуум как раз и является тем фундаментальным субстратом, из которого порождаются вещество и поле. Манеев А.К., например, относит мегавакуум к наиболее глубинному субстратному уровню организации материи. Но сам по себе этот уровень вторичен и возникает из предельно глубокой субстанциальной формации. Непонятно, однако, возникает ли он из субстанциальной формации, благодаря ее неуничтожимой активности. Тогда и в самой субстанции должен быть некий субстратный уровень, что нелепо. Скорее всего, субстанция – это чисто активное начало, благодаря которому из ничего, что соответствует абсолютной пустоте или идеальному вакууму, порождается все многообразие первичных материальных форм (флуктуируют поля, постоянно возникают и исчезают виртуальные частицы), что соответствует физическому вакууму. Таким образом, субстанция – это вечная, бесконечная и неделимая сущность, источник всех форм существования и движения материи.

В какой-то мере, схема структурных уровней, предложенная Манеевым А.К., напоминает представление Плотина об иерархии уровней реальности, как эманации единого божественного начала. Это – пантеистическое представление безликого бога, который растворяется во всей природе.

С другой стороны, субстанция – это принципиально ненаблюдаемый уровень реальности. Нельзя даже сказать, что это физическая реальность, под которой традиционно понимается то, что воздействует на наши чувства или взаимодействует с приборами. Но нельзя также сказать, что это – реальность мира ноуменов, так как ее понимали реалисты и которую

можно познать лишь умозрительно. Скорее всего, для адекватного описания этой реальности следует ввести расширенное физическое толкование. А именно, субстанция – это реальность, воздействующая на субстратный уровень материи, но непосредственно недоступная никаким физическим измерениям и наблюдениям.

В общем-то, с этим уровнем материального мира физика впервые столкнулась при создании квантовой механики, которая радикально изменила наши представления об объективной реальности и о роли физического измерения.

С одной стороны, в схему описания квантового объекта обязательно входит макроскопический прибор, а значит, и наблюдатель. Следовательно, мы не можем эмпирически познать квантовый мир, как объективную реальность, не зависящую от наблюдателя. С другой стороны, мы не можем взаимодействовать с субстанциальным уровнем материи, и, следовательно, он для нас принципиально ненаблюдаем. Но субстанция все же должна воздействовать, согласно гипотезе Манеева А.К., на мегавакуум, порождая через него все многообразие субстратных и реляционных форм, и являясь вечно активным источником всякого движения.

Исходя из этих соображений, нам представляется, что для построения теории микромира недостаточно квантовой механики, т.к. она включает в схему описания только взаимодействие макро – и микромира. Необходимо еще построить теорию взаимодействия микромира и субстанции. Конечно, это очень трудная задача, т.к. здесь приходится действовать чисто умозрительным путем. Но именно на такой путь и вступила современная теоретическая физика при описании планковских масштабов и построении космологических моделей.

Для нынешнего этапа развития физики характерно обсуждение множества гипотез и конкурирующих парадигм. Все они предлагают радикальное изменение наших представлений о реальности в микромире. Характерной чертой этих теорий, таких, например, как теория суперструн или теория петлевой квантовой гравитации, является эмпирическая невесомость, т.е. принципиальная ненаблюдаемость непосредственных эффектов. Теоретическая физика становится похожей на математику, а математические формы и соотношения, которые изобретает математик, выражают собой некие идеальные сущности и архетипы, лежащие в основании физической реальности. Это древнее воззрение философии Пифагора – Платона соответствует неопифагорейскому подходу в современной теоретической физике.

Однако одной математики явно недостаточно. Сама современная математика нуждается в метатеоретическом обосновании, а для успешного развития физики необходимы глубокие философские идеи и метафизическое обоснование. Современный физик-теоретик уподобляется древнегреческим натурфилософам, пришедшим к идее атома чисто умозрительным путем, а это предполагает изменение методологии познания, отличной от классического эмпиризма и рационализма Нового времени.

Следуя идеалистической традиции, мы понимаем под физической реальностью не только фундаментальную реальность, данную нам эмпирически, но и некоторую фундаментальную реальность, данную нам в мысли. Эта ментальная, умопостигаемая реальность является уже, собственно говоря, областью метафизики.

Глубочайший кризис современной теоретической физики, сравним с кризисом конца XIX начала XX веков. Можно отметить, однако, что современная ситуация, хотя и подобна, но и существенно отличается от предыдущей. Это следует из того, что современная теоретическая физика выходит далеко за границы эмпирического познания и принимает форму, сравнимую по уровню абстрактности с математикой и имеющую все более опосредованную связь с эмпирическим содержанием.

Это не является, однако, поводом для чрезмерной драматизации ситуации и критики современной теоретической физики, которая, по мнению Акулова В.Л. «вышла сегодня на такой уровень абстракции, что совершенно потеряла связь с реальностью. Категории, которыми она оперирует, сплошь и рядом не имеют физического смысла, представляя собой чисто математические конструкции». Эта ситуация говорит, по нашему мнению, скорее о возрастании роли математических гипотез и моделей и о «чрезвычайной эффективности мате-

матики» в теоретической физике, о чем говорили многие выдающиеся физики XX века.

Математические истины имеют внеэмпирическое происхождение и весьма косвенную связь с чувственным опытом. Однако для того, чтобы математическая абстракция стала физическим понятием, нужно проделать определенную интеллектуальную работу по приданию математическим понятиям физического смысла и по физической интерпретации математических соотношений. И вот на этом этапе как раз и важна роль философии.

Конечно, на этом пути возникает много новых методологических и гносеологических проблем. Например, сейчас специалисты насчитывают до 30-ти и более различных интерпретаций квантовой механики. В основе каждой из них лежат определенные философские принципы и вера. Например, господствующая сейчас копенгагенская интерпретация Н. Бора основана на вере в то, что квантовые объекты обладают реальностью лишь в момент физического измерения. Интерпретация Х. Эверетта основана на вере в реальное существование множества квантовых состояний одной частицы и следующую отсюда множественность миров в Мультиверсе. А. Эйнштейн вообще не признавал квантовую механику в качестве законченной теории, основываясь на вере в то, что «Бог не играет в кости».

По нашему мнению, для решения проблем физики элементарных частиц необходимо переосмыслить саму идею элементарного и сложного, целого и части. Мы полагаем, что существует параллелизм математики и физики, исходя из которого, при построении теории элементарных частиц следует использовать конструктивный подход и придерживаться метода генетического выведения сложного из простого.

Первичная фундаментальная структура должна постулироваться независимо от каких-либо известных физических законов и представлений. Другими словами, мы должны выбрать некоторое исходное ядро фундаментальных принципов и представлений, не редуцируемое далее ни к чему более фундаментальному. Это – своего рода «символ веры» будущей окончательной физической теории. Но при такой явной независимости и определенной свободе выбора должна сохраняться все же неявная зависимость, которая заключается в соответствии выводимых следствий известным принципам и представлениям.

Исходя из этих представлений, можно наметить в общих чертах программу построения фундаментальной физической теории. В качестве основного философско-методологического принципа предлагается генетический метод выведения понятий и принципов. Этот метод включает в себя диалектический принцип восхождения от абстрактного к конкретному, а также закон взаимного перехода количественных изменений в качественные.

Такое генетическое построение физической теории существенно отличается от дедуктивного метода. Это отличие заключается в том, что дедукция, или выведение следствий из первичной системы аксиом, дает знание, которое принципиально не отличается от априорного и неявно содержится в исходной системе. Между тем, генезис означает получение принципиально нового знания, что эквивалентно получению новых сущностей, которые не содержались в исходной системе понятий.

Такой конструктивный подход, по убеждению автора, отражает общую тенденцию современной науки, в которую все больше проникают эволюционные идеи. Поэтому окончательная теория, по самой своей сути, призвана воспроизвести те эволюционные процессы, начиная с Большого Взрыва, которые привели к становлению физической реальности. Отсюда следует, что и форма построения такой теории должна включать в себя принципы развития.

Таким образом, в первом приближении можно предположить, что в основании всех физических явлений и процессов лежат две истинно фундаментальные сущности. Это субстанция – источник всех движений и мегавакуум – материальный субстрат и источник всех физических свойств. Эти сущности принципиально ненаблюдаемы и недоступны никаким физическим измерениям, но об их существовании мы можем догадываться по наблюдаемым проявлениям и теоретическим следствиям исходной гипотезы.

Что касается формальной причины или системообразующего принципа, то это идеальное первоначало или, другими словами, метафизический принцип, на основании которого

происходит формирование физической реальности под воздействием субстанции. По сути – это ментальная реальность, проникая в которую с помощью ума, человек способен познать «замысел Бога».

К идеальному первоначалу следует отнести, по нашему мнению, и телеологическую причину или принцип целесообразности. В наибольшей степени этому принципу соответствует широко дискутируемый в современной научной литературе антропный принцип.

Таким образом, мы приходим к самодостаточной логической схеме, включающей два материальных и два идеальных первоначала. Используя эту схему в качестве исходного метафизического принципа, можно сформулировать и реализовать в конечном итоге программу построения «единой теории всех физических сущностей».

Работа подготовлена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г11Р–022 от 15.04.2011 г.

ФИЛОСОФСКОЕ, ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОЕ И ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЕ ОБОСНОВАНИЕ ОБЪЕКТИВНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ ВРЕМЕНИ

Т.П. Лолаев

Все концептуальные времена, известные с античной эпохи и до наших дней (в том числе времена классической физики и теории относительности) являются постулированными, придуманными человеком. По указанной причине концептуальным временам ничто не соответствует в объективной реальности, в самой природе. В этой связи они неадекватно отражают объективно-реальное время. Не случайно в философии и науке до наших дней принято считать, что на вопрос, «Что такое время?» – ответа нет.

Более того, нередко, мыслители и ученые разных эпох и народов утверждали, что время непознаваемо, умонепостигаемо. Так, известный русский философ В.С. Соловьёв, в статье «Время», Энциклопедического словаря Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона, писал, что «время не допускает рационального определения его сущности». И, по мнению американского ученого Липпикота: «Перед тайной времени все – способности разума, формулы логики, методы науки, – все делается бессильным. Время есть нечто, что недоступно познанию.... Все мыслители всех веков не смогли понять эту великую тайну – время. Не имеется реально-го решения этой проблемы» [1, р. 39–40].

Вопреки всему сказанному лауреат Нобелевской премии И.Р. Пригожин, был убежден в существовании объективно-реального времени. Ориентируясь на необходимость выявления природы объективно-реального времени, он писал: «Главное сейчас в науке – переоткрытие понятия времени, выход его на первый план» [2, с. 7]. И он справедливо полагал, что если ввести новое понятие времени в уравнения динамики, то тем самым можно будет начать новый этап научно-технической революции [2, с. 7].

Справедливость сказанного И.Р. Пригожиным подтвердилась. Дело в том, что нам, по нашему мнению, удалось выявить природу объективно-реального времени, не зависящего от воли человека, его сознания. Опираясь на философское положение о несубстанциональности времени (единственной субстанциональной реальностью является материя), справедливость которого доказывается всеми данными науки и практики, мы разработали концепцию объективно-реального, по нашей терминологии, функционального времени (см.: [3]).

Согласно разработанной нами концепции, время образуется в результате последовательной смены качественно новых состояний конкретных, конечных материальных объектов, процессов. Каждый материальный объект есть процесс и он образует свое собственное время, в котором и существует. Функциональное время существует объективно, поскольку образуется реальным процессом.

Поскольку функциональное время, как уже было сказано, образуется реальным объектом, процессом, оно адекватно отражает объективно-реальное время [4, с. 589] и, в отличие

от ранее известных концептуальных времен, не зависит от воли человека, его сознания. Собственное, объективно-реальное, функциональное время образуют все без исключения процессы в природе.

В связи с тем, что время несубстанционально, не является физической сущностью (время ни вещество, ни поле и не особая временная субстанция), оно не имеет своих собственных свойств [см.: 5]. Так, объективно-реальное, функциональное время образуют физические, биологические, химические, геологические, социальные и любые другие реальные процессы. Однако, эти времена, по указанной причине, не могут обладать физическими, биологическими и т.п. свойствами. Все они лишь специфически отражают свойства образующих их процессов. По причине своей несубстанциональности функциональное время принципиально необратимо (см.: [6, р. 223]). По указанной причине, объективно-реальное, функциональное время (т.е. время самой природы), не может ни замедляться, ни искривляться [7, с. 62].

Объективно-реальное, функциональное время всегда настоящее. Оно «течет» не от прошлого через настоящее к будущему, а от настоящего к последующему настоящему, образуемому следующими друг за другом сменяющимися качественно новыми состояниями материального объекта, процесса (см.: [8]).

Из всего сказанного выше следует, что время – результат функционирования процесса (см.: [9]). В этой связи время является функцией процесса, а не процесс – функцией времени, как принято считать в науке.

Факт существования объективно-реального, функционального времени, не зависящего от человека, его сознания, можно проиллюстрировать на простейшем опыте. Так, когда человек, наблюдает невооруженным глазом за тем, как капля чернил падает в стакан с чистой водой и начинается процесс распределения ее по всему объему воды, – в его сознании возникают временные отношения. При этом он нисколько не сомневается в том, что указанный процесс протекает во времени. Но человек не осознает того факта, что процесс распределения капли чернил по всему объему воды образует свое собственное, объективно-реальное, функциональное время, в котором и существует. Этот, как и любой другой реальный процесс, не может существовать во времени, придуманном человеком. В первом случае речь может идти о субъективном времени, существующем лишь в сознании человека, а во втором – о времени объективно-реальном, функциональном, не зависящем от человека, его сознания.

Об исключительной важности использования фактора времени в науке и на практике свидетельствуют как высказывания выдающихся ученых, так и примеры из практики. Так, лауреат Нобелевской премии Дэвид Гросс в одной из своих лекций сказал: «По моему мнению, чтобы завершить построение теории струн, нам нужно понять, каким образом, подобно пространству зарождается время. Мы не знаем как, и это, на мой взгляд, – крупный камень преткновения на пути к разгадке тайн теории струн» [10].

Справедливость функциональной концепции времени убедительно подтверждена биологами, которые хронометрируют исследуемые ими процессы не в астрономических единицах времени (сутки, часы, минуты, секунды), а в особых единицах длительности, отмеряемых при помощи тех или иных процессов самого изучаемого живого организма (то есть в единицах собственного функционального времени) (см.: [11, с. 647]). Особо следует подчеркнуть тот факт, что биологи уже используют на практике новый метод изучения временных закономерностей развития животных (см.: [12, с. 142]).

В связи со всем сказанным следует полагать, что дальнейшее исследование проблемы функционального времени может открыть новые широкие возможности для изучения временных закономерностей мира и использования не только в биологии развития, но и в других сферах науки и практики.

Литература

1. Lippincott, H.H. *Eternal Life* // «The Personalist» (Los Angeles), 1960. – Vol. 41. – № 1.

2. «Поиск». – № 32–33. – 17 августа 2001 г.
3. Лолаев, Т.П. Функциональная концепция времени: Дис... д-ра филос. наук. – М., 1993.
4. Лолаев, Т.П. Функциональное время – адекватное отражение объективно-реального времени // Материалы IV Российского философского конгресса. – М., 2005. – Т. 1. – С. 589.
5. Лолаев, Т.П. Свойства времени: их современная интерпретация // Философия и общество. – 2005. – № 4.
6. Лолаев, Т.П. Философские и естественнонаучные основания необратимости времени // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. – 1995. – № 3; Lolaev Totraz. Объективно-реальное, функциональное время принципиально необратимо // XXIst World Congress of Philosophy. August 10–17. – Istanbul, 2003.
7. Лолаев, Т.П. Почему время не может ни замедляться, ни останавливаться // Материалы III Российского философского конгресса. – Ростов-на-Дону, 2002. – Т. 1.
8. Лолаев, Т.П. О «механизме» течения времени // Вопросы философии. – 1996. – № 1.
9. Lolaev, T. Time is not a Universal Form of Material Being // Twentieth World Congress of Philosophy. – Boston, USA. 10–16 August, 1998. – P. 123.
10. Гросс, Д. Почему возникла теория струн? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://elementy.ru/lib/430177>. – Дата доступа: 01.06.2011.
11. Детлаф, Т.А. Изучение временных закономерностей развития животных // Онтогенез. – 1989. – Т. 20.
12. Детлаф, Т.А. Часы для изучения временных закономерностей развития животных // Конструкции времени в естествознании: на пути к пониманию феномена времени. – Часть 1. – Междисциплинарное исследование. – М., 1996.

ПРЕДПОСЫЛОЧНЫЙ КОНТЕКСТ ПОЗНАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ

М.Р. Хамзина

Современная философия науки формулирует различные онтологии реальности и ставит вопросы о новой научной рациональности. Возникают новые синтезы знания, которые изменяют структуру науки. Так, формирование междисциплинарных исследований является важнейшей характеристикой, в которой проявляется формирующееся холистическое мировидение. Сегодня как никогда нужен взгляд на Реальность, в которой преобладают нелинейные процессы, неустойчивые саморазвивающиеся системы, в которой действуют эффекты когерентности, синхронистичности, синергичности, коэволюции, открывающиеся подготовленному, соучаствующему сознанию [1, с. 240]. В фокусе внимания представителей новой философии науки оказались вопросы, связанные с человеком и его самопониманием.

Старая философия науки сосредоточена на формально-логических моделях, теоретических идеализациях, оставляя за пределами внимания реальные жизненные отношения, что позволяет назвать эту традицию идеалистической. Новая философия науки возникает во второй половине XX в. как ревизия традиционных концепций рациональности в целом, а также соотношения теория – практика. В поле ее зрения кризисные явления европейской культуры XX в., экологические проблемы, вопросы, связанные с человеком и его самопониманием.

Большое значение для становления новой философии науки имела школа философов науки – М. Полани, Т. Кун, К. Поппер, И. Лакатос, С. Тулмин, П. Фейерабенд. Было показано, что не логические законы и дедуктивные схемы фундируют науку, а донаучные, исторически конкретные формы знания и поворот к социокультурной обусловленности научного познания. От науки объясняющей – к проблемам человеческого понимания, от структуры науки и строгого описания методов и форм научного знания – к основаниям науки, к тому, что конституирует парадигму, историческому, предпосылочному уровню научного знания, таковы были существенные трансформации, осуществленные постпозитивистской философией науки. В результате этих исследований наука была понята в мировоззренческом, социокультурном аспектах, как культурно и исторически обусловленная традиция.

Можно достаточно определенно заявить, что гносеологическая теория находится на

новом этапе понимания природы человеческого познания – этапе гуманизации, предполагающем существенное переосмысление не только прежних идейных позиций, но и освоение новых. Это выражается, в частности, в попытке дать емкий образ познавательного процесса, тематизировать весь сложный комплекс факторов вненаучного и донаучного плана. На место «бессубъективного» или абстрактно-субъектного подходов в гносеологии и методологии науки приходит ориентация на более полное отображение сложной субъективной организации познавательной деятельности.

Можно выделить ту совокупность факторов, которые вызвали необходимость рассмотрения познавательной деятельности в культурно-историческом контексте, предполагающем анализ и феномена предпосылок этой деятельности. Во-первых, осознание исторической изменчивости наиболее фундаментальных принципов и идей, на основе которых осуществляется познание природы. Во-вторых, тематизация современной методологией науки целого ряда образований (типа «парадигма», «дисциплинарная матрица», «объяснительные идеалы» и т.п.), играющих серьезную методологическую роль в познании. В-третьих, утвердившееся мнение о сложной организации и процессах самоорганизации научно-теоретического сознания.

Отдаление от понимания науки лишь как сугубо объективированной системы знаний, экспликация научного феномена как единства знания и деятельности по его производству совершенно естественно выводит на передние рубежи эпистемологических изысканий проблемы особых регулятивов и норм познавательной деятельности [2, с. 33]. Иначе говоря, ценностно-нормативного устройства науки и научного творчества. Именно это обстоятельство весьма настоятельно диктует необходимость сделать предметом теоретического осмысления предпосылки когнитивного процесса как раз в том широком, субъективно-гуманистическом плане.

Литература

1. Уваров, А.И. Нелинейная диалектика – философский метод планетарного разума // Фундаментальные физико-математические проблемы и моделирование технико-технологических систем. – Вып. 3. – М., 2000. – С. 235 -247.
2. Грибанов, Н.И. Феномен предпосылочного знания. – Самара: СамГАПС, 2004.

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ РОЛЬ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ НАУКИ В ИСТОРИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

А.А. Снектор

В настоящее время серьезно обсуждается вопрос о роли фундаментальной науки в жизнедеятельности общества. Например, К.Л. Смит [1] указывает следующие аспекты этой роли: вклад в культуру, возможность важных открытий, побочные результаты и стимуляция промышленности, образование.

Чтобы разобраться в том, какова роль фундаментальной науки в культуре, рассмотрим социокультурную нишу науки и социокультурную нишу техники, а также их соотношение с философией. Термин «Социокультурная ниша науки» предлагает А.С. Кравец по аналогии с биологическим термином «экологическая ниша» [3, с. 7]. Социокультурная ниша, представляет собой определенное социальное пространство, заполненное социальными институтами и соответствующими связями, в границах которого только и может развиваться определенный вид культуры.

В обсуждении этого предмета уместно различать технику и технологию.

Важнейшие атрибуты техники – производительная сила (проектирование технических и социальных систем), социальная сила. В.Г. Горохов предлагает рассматривать технику «как совокупность технических устройств; как совокупность различных видов технической

деятельности по созданию этих устройств; как совокупность технических знаний» [6]. Согласно этому определению, технология (как комплекс организационных мер, операций и приемов, направленных на производство изделия) включена в технику и является ее частным случаем. Именно поэтому можно говорить не только о технологизации науки, но и о технизации ее.

В.С. Стёпин [5] подразделяет науку на классическую, неклассическую и постнеклассическую. Но рассматривая роль науки, необходимо обратиться и к протонауке, характерной для доиндустриальной эры.

В протонаучный период, для античности было характерно вращение производства знаний в философию, подчиненность его целям философии [3, с. 12]. Техника главным образом была аккумулирована в ремесле. Но социокультурная ниша техники-ремесла практически не пересекалась с социокультурной нишей производства знания. В средневековье наука подчинялась религии, но тогда же появились университеты, где из естественных наук изучалась и развивалась, хотя и медленно, медицина.

В классический период социокультурная ниша науки весьма велика. Прежде всего потому, что здесь социокультурная ниша ремесла трансформируется в социокультурную нишу техники. Появляются технические науки. В классический период ниши науки и техники начинают пересекаться. Философия превращается в самостоятельную гуманитарную дисциплину.

Очень велика социокультурная ниша фундаментальной науки в неклассический период. Однако некоторые функции науки начинает брать на себя техника. Наука подчиняется технике, в гуманитарной же сфере возвышается роль философии.

Структура науки усложняется в постнеклассический период. Развиваются теории, сформированные за предшествующий период. На их основе строятся новые, синтетические науки и мировоззренческие системы: синергетика, глобальный эволюционизм и др. Увеличивается число и роль междисциплинарных исследований. Наука становится человекообразной. Становится ясной необходимость сотрудничества естественных и гуманитарных наук. И хотя наука по-прежнему концентрируется в унаследованных из прошлого институтах, в университетах и академиях, однако все большую роль играют НПО, НПЦ, корпоративные лаборатории и т.д.

Социокультурная ниша науки в постнеклассический период представляет собой парадоксальное явление. Если в античности наука была синкретична, сращена с философией, то сейчас она срастается с техникой, в силу чего социокультурная роль фундаментальных знаний относительно невелика, несмотря на то, что их роль чрезвычайно возросла. Становится доминирующей социокультурная роль техники и технологий. Поэтому можно предположить, что ниша науки позднего классического и неклассического этапов и перешла к технологии как раз благодаря преобразующей (и формирующей) ее науке. Наука стала требовать все больше технического оснащения. Приращение знаний превратилось в проектирование, в построение моделей. А поскольку производство требует немедленной отдачи, то произошла своеобразная подмена понятий: к науке стали предъявлять требования как к технике.

В то же время ныне имеют место следующие тенденции: сциентизация культуры, и не только гуманизация, технизация и технологизация науки, но и ее коммерциализация. Как пишет В.Г. Горохов, «современные научные исследования находятся сегодня между Сциллой и Харибдой, с одной стороны, стремления к концентрации на одном, в сущности дисциплинарном, исследовательском направлении, а с другой – все усиливающейся тенденцией доминирования ориентации на непосредственную экономически-технологическую применимость полученных научных результатов» [2].

Чтобы сохранить фундаментальную науку, необходимо проанализировать и использовать ее общие и отличающиеся черты с техникой в общей системе культуры.

Можно вспомнить конфликт Галилея с церковью, которая считала возможным использовать его теорию в качестве инструмента, но не признавала ее истинной. Примерно те же явления состоятельны и ныне – наука используется как техника и как технология, но

часто отвергается как мировоззрение в пользу той же технологии (практической пользы) или иррациональной картины мира. Кроме того, сильнейшая специализация приводит к тому, что прекрасно разбирающийся в своей области специалист начинает считать себя знатоком и в других областях, хотя «в действительности обладает лишь крохой знания, которая [лишь] в совокупности с другими крохами, которыми он не обладает, составляет подлинное знание» [4]. В итоге уровень понимания фундаментальной науки падает, ее польза размывается и передается технике и технологиям. Тем более важно рассмотреть роль фундаментальной науки как таковой.

Выходом для фундаментальной науки могла бы стать ее образовательная функция. Популяризация фундаментального знания может препятствовать развитию псевдонауки, которая влияет негативно на технологии, производство, общественные настроения, тормозит становление научного мировоззрения.

Науку можно рассмотреть не только как самостоятельную составляющую культуры, но и как часть техники: последняя без новых открытий перспектив не имеет и может в будущем превратиться в обыкновенное ремесло. Отрыв техники от фундаментальной науки грозит технической стагнацией, и, вероятно, стагнацией культурной. Поэтому необходимо подчеркнуть высокую роль фундаментальной науки в развитии техники, а для этого рассматривать их социокультурные ниши отдельно, хотя и в постоянной связи.

Философия сегодня представляется как рефлексия над основаниями культуры, а, следовательно, что важно, и над наукой, техникой и технологией.

Литература

1. Smith, C.H.L. The use of basic science [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://public.web.cern.ch/public/en/About/BasicScience1-en.html>. – Дата доступа: 01.06.2011.
2. Горохов, В.Г. Как возможны наука и научное образование в эпоху «академического капитализма»? // Вопросы философии. – 2010. – № 12. – С. 3–14.
3. Кравец, А.С. Социокультурная ниша науки. // Физика в системе культуры. – М., 1996. – С. 5–20.
4. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://krotov.info/library/15_o/ort/ega_04.htm. – Дата доступа: 01.06.2011.
5. Стёпин, В.С. Философия науки. – М., 2006.
6. Стёпин, В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Science/Step/12.php. – Дата доступа: 01.06.2011.

ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС НАУКИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

А.Н. Бардушко

Эпоха глобализации – время изменений, часто радикальных, основных сфер мировой культуры. Уже сегодня можно говорить о глубинных трансформациях, происходящих в искусстве, религии и т.д. Но особый интерес вызывают те преобразования, которые протекают как в области самой науки, так и в типах философской рефлексии над ее местом и ролью в культуре.

Наука, начиная с эпохи Просвещения, рассматривалась как «высший тип рациональной деятельности, направляемой строгими правилами научного метода, научные знания – высшим, если не единственным типом истины» [1, с. 67]. Исходя из этого, предполагалось, что наука обладает особым эпистемологическим статусом, позволяющим проводить некую демаркационную линию, отделяющую ее от искусства, религии, метафизики и т.д. Однако отсутствие конкретных критериев не позволяло убедительно это демонстрировать. Воодушевленные этой идеей, многие философы в начале 20 века обратились к поиску критериев разграничивающих науку и остальные сферы культуры. Так в рамках философии науки возникла проблема, которую Поппер назвал проблемой демаркации. По его мнению, решение этой проблемы заключалась в том, чтобы «определить понятие «эмпирическая наука» и «ме-

тафизика» таким образом, чтобы иметь возможность сказать, относится или нет данная система утверждений к сфере эмпирической науки» [2, с. 19]. В дальнейшем это позволяло окончательно закрепить за наукой особый эпистемологический статус. Такой подход получил название эпистемологический рационализм.

На начальном этапе решение проблемы демаркации шло в плоскости поиска эмпирического критерия. Было предложено два таких критерия: верификация и фальсификация. Однако проблема выбора более адекватного критерия стало основанием для острых дискуссий между некоторыми представителями Венского кружка, в частности Р. Карнапом, и его оппонентом К. Поппером. Многим представителям неопозитивизма казалось, что искомым критерием является верификация (эмпирическое подтверждение). Иного подхода придерживался К. Поппер. Он выдвинул в качестве разграничения науки и метафизики критерий фальсификации: «согласно этому критерию, утверждения или системы утверждений сообщают информацию об эмпирическом мире тогда и только тогда, когда способны приходить в столкновение с опытом или, более точно, если они могут систематически проверяться, т.е. могут быть подвергнуты испытаниям, результатом которых может быть их опровержение» [2, с. 43].

Как показало время, сторонники поиска адекватного эмпирического критерия разграничения науки и метафизики так и не пришли к взаимоприемлемому решению. Более того, возникшее в 60-х годах историческое направление исследования науки поставило не только под сомнение целесообразность поиска эмпирического критерия разграничения, но и в лице отдельных представителей (П. Фейерабенд) вообще отказывалось от придания науке особого эпистемологического статуса. Это стало основанием для отказа многих философов науки от теоретических положений эпистемологического рационализма.

Вследствие этого возникает вопрос. Действительно ли наука утратила сегодня свой эпистемологический статус? Какие аргументы звучат в поддержку такой позиции?

К концу 20 века в философии и социологии науки сформировалось течение, получившее название эпистемологический релятивизм. В контексте проблемы эпистемологического статуса науки в релятивистской концепции можно выделить два направления: «умеренный» эпистемологический релятивизм и «радикальный» эпистемологический релятивизм.

Сторонники «умеренного» релятивизма (Т. Кун, Л. Лаудан, К. Хьюбнер и др.) критически относились к существованию универсальных («внеисторических») критериев разграничения научного и ненаучного знания. Их точка зрения состояла в том, что критерии демаркации носят конкретно-исторический характер и трансформируются вместе со сменой парадигм (Т. Кун), исследовательских традиций (Л. Лаудан), системных ансамблей (К. Хьюбнер) и т.д. «Умеренные» релятивисты убедительно показали, что теоретическая деятельность учебного отнюдь не детерминирована неким набором универсальных методологических норм, а скорее обусловлена исторически изменяющимися критериями: увеличивающимся правдоподобием, прагматической плодотворностью и др. Одним словом, наука признавалась исторически меняющимся феноменом, однако из этого не следовало отрицания наличия у нее эпистемологического статуса.

Иного взгляда придерживались сторонники «радикального» эпистемологического релятивизма (П. Фейерабенд, Р. Рорти, и др.). П. Фейерабенд в своей работе «Наука в свободном обществе» писал: «мысль о том, что наука может и должна развиваться согласно фиксированным и универсальным правилам является нереальной и вредной» [3, с. 211]. Это утверждение вытекает из общего тезиса пропагандируемого этим американским философом, а именно: наука есть одна из форм идеологии. Научное познание детерминируется широким контекстом идеологических традиций. Как следствие, статус науки определяется не столько ее когнитивным содержанием, но, прежде всего, рядом идеологических факторов: экономической привлекательностью, политической целесообразностью и т.д. Очевидно, П. Фейерабенд, выступая под маской созданного им образа эпистемологического анархиста, открыто выступает против признания за наукой особого эпистемологического статуса.

Другой сторонник «радикального» эпистемологического релятивизма Р. Рорти, про-

возглашая лозунг «смерть эпистемологии», полагал: «Мы не можем считать истину целью познания. Задача познания – достигать согласия между людьми относительно того, что им следует делать» [4]. Наука, согласно Р. Рорти, должна перестать отождествлять себя с единственным, рациональным методом, обеспечивающим истинное знание. «Привычка полагаться больше на убеждения, чем на силу, на уважение к мнению коллег, на любознательность и страстное стремление к получению новых данных является единственным достоинством ученых. Не существует никаких других интеллектуальных преимуществ, типа обладание «рациональностью» сверх и помимо этих моральных качеств» [4]. По мнению Р. Рорти, эпистемологический статус науки – иллюзия, придуманная группой философов.

Таким образом, было показано, что поиск решения проблемы эпистемологического статуса науки осуществляется в рамках трех концептуальных подходов: эпистемологический рационализм, «умеренный» эпистемологический релятивизм и «радикальный» эпистемологический релятивизм. Исходя из этого плюрализма концептуальных позиций, становится очевидным, что проблема эпистемологического статуса науки продолжает оставаться одной из наиболее дискуссионных в современной философии и социологии науки.

Литература

1. Баженов, Л.Б. Обладает ли наука особым эпистемологическим статусом? / Ценностные аспекты развития науки. – М., 1990.
2. Поппер, К. Логика и рост научного знания. Избранные работы / Под ред. Садовского В. Н. – М.: Прогресс, 1983.
3. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе. Избранные труды по методологии науки. Пер. с англ. / Перевод А.Н. Тимофеева. – М., 1986.
4. Rorty, R. Relativism: finding and making // Debating the State of Philosophy: Habermas, Rorty and Kolakowski / Ed. Jozef Niznik and John T. Sanders. – Westport, 1996. – P. 31–47.

ФІЛАСОФСЬКЕ ТЛУМАЧЕННЯ МАТЕМАТИКИ

М.В. Анцыповіч

У гісторії науки для математики заўсёды адводзілася асобнае месца: пачынаючы з антычнасці, з ёй звязваўся ідэал навуковай ісціны, матэматычныя паняцці з’яўляліся жорсткай асновай для развіцця другіх навук: матэматычныя веды трактаваліся, як чыстая дзейнасць здумлення, як строгае вывядзенне заключэнняў з аксіёмам.

Сучасная сітуацыя ў духоўнай культуры ў адносінах да матэматычных ведаў характарызуецца распадам адзінага поля тэарэтызавання на тры самастойныя, хоць і шчыльна звязаныя паміж сабою вобласці: уласна матэматыка, філасофія математики і ўласна філасофія. Пачынаючы з сафістаў, філасофія старажытнай Грэцыі практыкавала даследаваць не непасрэдна прыродныя аб’екты, а толькі нейкія ўяўленні аб іх, як аб суб’ектыўна ўспрымаемай рэальнасці, кшталту: лік, лінія, трохкутнік, фігура, форма. Платон у працяг традыцыям Сакрата, адасабляе інтэлектуальныя веды (здумленне і розум) ад пачуццёвага ўспрыняцця (вера і ўпадабленне) і сцвярджае, што пазнанне ёсць прыпамінанне раней ўспрынятага. Праўдзівымі Платон лічыць тыя веды, якія душа атрымала яшчэ да пачуццёвага вопыту, суглядаючы сутнасці дадзеныя задоўга да засялення іх у цела чалавека. Адным чынам, душа ўтрымлівае веды ў самой сабе, важна разбудзіць іх, растрывожыць пытаннямі, змусіць чалавека ўгадаць раней ўспрынятае. Платон ілюструе гэтае палажэнне наступным: неадукаваны хлопчык, дзякуючы наводным пытанням правільна развязвае складаныя матэматычныя прыклады, ў выніку чаго «той, хто не ведае, можа ўсё-ж мець праўдзівыя ўяўленні адносна таго, чаго ён не ведае... І калі праўда адносна ўсіх рэчаў, пакліканых да быцця, заўсёды існавала ў душы, тады душа нямяротнаю з’яўляецца. З гэтае прычыны... і імкніся прыпомніць тое, чаго ты не ведаеш, або барджэй не памятаеш» [1, с. 132].

Матэматыка не ўзаемадзейнічае з прыродазнаўствам, паколькі, маючы свае памылкі і

змяненні, яна мае сваю ўласную ўнутраную гісторыю і ніколі не абвяргаецца адкрыццямі з прыродазнаўчых навук. Для рэалізацыі свайго патэнцыяла матэматыка мае патрэбу ў філасофіі. Матэматыка і філасофія з'яўляюцца паняццёвымі і моўнымі спосабамі здумлення. Калі філасофія жыве ў стых і натуральнай мовы, то матэматыка для сваіх мэтаў стварае спецыяльную, штучную мову. Імкненню філасофіі да абгрунтавання сваіх ідэй адпавядае выкарыстанне ў матэматыцы доказнасці як найважнейшай і неабходнай працэдуры праверкі ісцінасці выказванняў. Матэматычныя веды – сімвалы, якія напоўнены зместам, а доказнасць – перакананасць самога сябе ці другога матэматыка, ці ўвогуле суб'екта, ў ісцінасці матэматычнай тэарэмы. Матэматыка, ў сілу адсутнасці жорсткай прывязкі да якіх-небудзь фіксаваных фрагментаў сапраўднасці, вывучае абстрактныя структуры і ўтрымлівае ў сабе вялікія пазнавальныя магчымасці. Яна ўваходзіць ў сусветную культуру сваім этычным аспектам, яна не дапускае хлусні. Матэматыка патрабуе каб сцвярджэнні не проста агалошваліся, але і даказваліся. Яна вучыць задаваць пытанні і не баяцца незразумелых адказаў і выяўленых парадоксаў.

Прыцягальнасць матэматыкі для філасофіі звязана ў першую чаргу з дзівоснай ўстойлівасцю матэматычных вынікаў. Задача філасофіі – канкрэтызаваць матэматычныя сімвалы, напоўніць іх жыццёвым зместам. Філасофія матэматыкі прадугледжвае разгляд праблем, якія адносяцца да матэматыкі, але якія выходзяць за яе рамкі і якія патрабуюць светапоглядна-метадалагічных устаноў. Матэматыка філасофіі разглядае філасофскія пытанні, якія маглі б развязацца сродкамі матэматыкі і «выходзіць» за межы філасофіі.

Гістарычна афармлялася пытанне, а ўвогуле, ці здольна матэматыка рэальна што-небудзь тлумачыць ў тым сэнсе, ў якім тлумачаць навуковыя тэорыі прыроду? Традыцыйна склаліся два сэнсы тлумачэнняў прыроды, якія часта супярэчаць адзін другому. Тлумачэнні ў адным сэнсе, як правіла, выкарыстоўваюць рэчы, якія мы не разумеем для тлумачэнняў рэчаў, якія мы разумеем. Напрыклад, квантавая механіка тлумачыць цвёрдасць вырабаў з дрэва; г.зн., незвычайнае тлумачыць штосьці звычайнае. Тлумачэнне ў другім сэнсе дапускае выкарыстанне зразумелых рэчаў, каб пратлумачыць тое, што мы не разумеем. І ў гэтым пытанні прысутнічае ўстойлівая двухсэнсоўнасць, так як ў адным сэнсе «тлумачыць» азначае стварэнне ці існаванне пэўнай тэорыі, якая пратлумачвае нейкую прыродную з'яву. У другім сэнсе «тлумачыць» азначае ўмельства выкладаць і рабіць ідэю зразумелай для іншага [2, с. 29].

З таго факту, што матэматыка выкарыстоўваецца і ў навуцы, і ў практычным жыцці не вынікае, што яна здольна што-небудзь пратлумачыць ў гэтых ці іншых сферах. Матэматычныя сюжэты ўзмацняюць адрозненне міфалагічнага малюнка свету ад рэальнага, напрыклад, ужо тым, што ў матэматыцы ўсе паняцці азначаюцца толькі праз другія паняцці, і, як вынік, заўсёды адсутнічаюць «стартавыя» паняцці. Напрыклад, на шалі вагаў пакладзены яблыкі: тры на адны і пяць на другія, пры гэтым усе яблыкі аднолькавыя. Шалі з пяццю яблыкамі апусціліся ўніз не з той нагоды, што лік пяць большы чым лік тры, а толькі таму, што яны ўтрымліваюць больш цяжкі груз. Значыць за дадзеную з'яву адказваюць не лікі, а выключна маса, хоць пры гэтым лікі і забяспечваюць сродкі назірання за аб'ектамі, якія надзелены масай. Такім чынам формула «матэматыка для матэматыкі» як і «мастацтва для мастацтва» гэта толькі агульны метада, які дае для кожнай з складаючых яе адзінкавых задач рашэнне гэтай задачы.

Матэматыка ніколі не дае адказу на пытанне, як існуе што-небудзь ў рэальным свеце, – яна толькі дапамагае стварыць адзін з варыянтаў зразумлення, як яно можа быць, ці можа яно ўвогуле існаваць. Пад гэтае палажэнне падпадае і зразуменне бясконцага шэрагу, бо ён таксама з'яўляецца не аб'ектыўным утварэннем, а толькі функцыя галавы таго чалавека, які ў дадзеным выпадку гаворыць ці думае аб бясконцым, напрыклад, аб шэрагу лікаў. У бясконцым шэрагу заўсёды існуюць часткі, элементы, якія да пэўнага часу не маюць сваіх імёнаў, пакуль чалавек не «прысвойвае» ім іх; таксама не маюць імёнаў кропкі прамой, геаметрычныя фігуры і г.д. Значыць, пад імем можа быць любое выражэнне, якое мае функцыю ўласнага імя, і якое можа абазначаць які-небудзь аб'ект, і пры тым, нават і той, які

можа і не існаваць.

Бясконцае не існуе ў паняццёвым аспекце, а трактаваць яго як аб канцовым, але вельмі вялікім і працяглым, з'яўляецца спрошчаным уяўленнем. А ці бывае ўвогуле бясконцае колькасць прадметаў, лікаў, падзеяў, ці бывае яна ў фізічнай рэальнасці – гэтага ніхто не ведае. Яшчэ Зянон Элейскі, калі абгрунтоўваў вучэнне Парменіда аб адзіным, адхіляў магчымасць уяўляць прыроднае быццё, множнасць прадметаў і іх руху. Ён пераконваў, што прызнанне множнасці прыводзіць да супярэчнасцей, паколькі любы прадмет ёсць адначасова і абмежаваны і бязмежны: калі прызнаць што існуе неабмежаваная колькасць прадметаў, то значыць іх ёсць столькі колькі ёсць, не болей і не меней. А калі так, то іх колькасць – абмежаваная.

Матэматычная рэпрэзентацыя нематэматычнай вобласці мае месца тады, калі існуе гамамарфізм паміж сістэмай адносін P і матэматычнай сістэмай M . Сістэма P складаецца з вобласці D і адносін $R_1, R_2, \dots$, якія вызначаюцца на гэтай вобласці; аналагічна M складаецца з вобласці D і адносін $R_1, R_2, \dots$, якія зададзены ў гэтай вобласці. Гамамарфізм – гэта адлюстроўванне D у D , у якім правільна зберагаецца структура [2, с. 21].

Існуюць такія паняцці, напрыклад, як *spin* у квантавай механіцы, якія могуць быць зразуметымі толькі ў тэрмінах матэматычнай мадэлі, але іх немагчыма зразумець праз метафары ці аналогіі з фізічнымі аб'ектамі, якія для нас з'яўляюцца вядомымі. Толькі матэматыка здолела зрабіць адзінкавае тлумачэнне *spin*-а, накіраванае ў тым сэнсе, што яна дае нам хоць якое-небудзь зразуменне аб ім. Узнікае пытанне: ў чым разуменне *spin*-а. Адказ адначасова і просты і абескуражваючы. Справа ў тым, што матэматычная рэпрэзентацыя не з'яўляецца сінонімам «матэматычнага апісання». Для *spin*-а электрона, як велічыні моманта імпульса, якая звязана з субатамнай часцінкай ці ядром, не існуе рэальнай механічнай мадэлі. І гэта адбываецца ў сілу таго, што электрон ні ў якім разе нельга ўявіць нейкім сапраўды рэальным аб'ектам, які варочаецца. Ніколі не існуе сістэмы адліку каардынат, у якой адсутнічала б вярчэнне электрона. І наадварот, зусім іншае мае быць, калі чалавек знаходзіцца на арэлях і варочаецца з нейкай хуткасцю адносна зямлі, бо ён адначасова знаходзіцца ў стане спакою адносна арэляў, якія разглядаюцца як сістэма адліку. Для электрона не існуе такой сістэмы адліку. У любой сістэме, якой бы яна ні была б, электрон зберагае сваё вярчэнне, г.зн. *spin*. Пагэтану *spin* з'яўляецца «унутраным», і ў адрозненне ад другіх уласцівасцей аб ім гавораць як аб сапраўднай квантава-механічнай уласцівасці. Магчымасць эвалюцыі матэматычных канструктаў ў фізічныя, у адпаведнасці з прынцыпам назіраемасці, падмацоўваецца і прыкладам г.зн. віртуальных часцінак. Гэтыя часцінкі, якія здзяйсняюць ўзаемадзеянне паміж элементарнымі ўтварэннямі, таксама «прынцыпова неназіраемы», паколькі яны «схаваныя» ўнутры суаднясення неакрэсленасцей. Але на аснове ўскосных дадзеных мы ўсё больш пераконваемся, што гэты канструкт фізічны, г.зн. мае анталагічны сэнс.

Ад зараджэння геаметрыі прайшлі тысячагоддзі, пакуль людзі ўсвядомілі, што яны не могуць непасрэдна ўспрымаць кропкі, прамыя лініі, адрэзкі, плоскасці, вуглы, шары ды іншыя геаметрычныя аб'екты. Прамая ва ўяўленні – бясконцае, а ўсе прыклады прамых, якія мы выкарыстоўваем у практычным жыцці, накіраванае, накрэсленае лінія на пяску, нацягнутая паміж прадметамі нітка – ўсё гэта дэманструе нам толькі абмежаваныя ўчасткі прамых ліній, г.зн. ўсё тое, што геаметрычна называецца адрэзкамі. У дакладным геаметрычным сэнсе адрэзкі таксама не існуюць.

Для развязвання супярэчнасцей паміж геаметрычным уяўленнем і практычным успрыняццём прадметаў у гісторыі філасофіі выпрацоўваўся аксіяматычны метады. Ва ўсе часы заканамерна ўзнікала пытанне: ці можна ствараць якія заўгодна аксіёмы? Не! Можна ствараць толькі такія аксіёмы, ў якіх нашы ўяўленні аб геаметрычных паняццях здольны найбольш дакладна адлюстроўваць рэальную фізічную прастору. Таму што хоць кропкі, прамыя, паверхні і не існуюць рэальна, тым не менш нейкія фізічныя аб'екты і з'явы, якія падводзяць пад гэтыя паняцці, безумоўна існуюць. Напрыклад, геаметрычных шароў у прыродзе не бывае; пры тым гарбуз у меншай ступені шар, чым футбольны мяч. Узнікае

пытанне: якая з аксіём Еўкліда ці Лабачэўскага больш дакладна апісвае ўяўленні аб структуры рэальнай фізічнай прасторы, якая адлюстроўваецца ў геаметрычных вобразах?. Адказ – невядома. Для меншых участкаў прасторы прыймальна адна геаметрыя, а для большых – другая. Для складання плана мясцовасці няма патрэбы ўлічваць шарападобнасць Зямлі – менавіта таму, што ўчастак невялікі. Адсюль і вынікае, што Зямля плоская; пры больш «тонкіх» разліках вялікіх участкаў вынікае, што Зямля ёсць эліпсоід.

Літаратура

1. Плятон. Пармэнідэс. Мэнон = Parmenides. Меню: Выбраныя дыялогі (3 грэцкага тэксту на беларускую мову пераклаў, папярэдзіў уводзінамі і агледзіў камэнтарамі Ян Пятроўскі) / Наклад Беларускае друкарні ў Злучаных Штатах Паўночнае Амэрыкі; Byelorussian Charitable Educational Fund. – Florida, U.S.A., 1976.
2. Браун, Дж.Р. Может ли математика объяснять? // Эпистемология. Философия науки. – М., 2009. – С. 16–33.
3. Успенский, В. Апология математики, или о математике как части духовной культуры // Новый мир. – 2007. – № 12. – С. 123–150.

ЭКСПЛИКАЦИЯ НАУЧНОЙ АРГУМЕНТАЦИИ В НЕОРИТОРИКЕ

М.Р. Дисько-Шуман

Согласно логическим идеям неопозитивизма рациональным является утверждение, которое либо верифицируется посредством эмпирических наблюдений, либо дедуктивно выводится посредством правил формальной логики. Тем не менее, замечает Перельман, всякий пользователь языка, в том числе и юрист, очень редко приводит формальное доказательство для своего вывода, в большинстве же случаев он просто старается его оправдать, прибегая к помощи оценочных суждений. Это затрагивает любую повседневную беседу и особенно характерно для правовой практики.

Но деятельность по оправданию своего утверждения, согласно Перельману, должна все же считаться рациональной. Отсюда, замечает он, существует настоятельная необходимость в создании теории аргументации, которая бы дополнила уже разработанную математическую (формальную) логику. Такая теория должна иметь дело с дискурсами, использующими ценностные суждения, т.е. дискурсами, которые не могут быть разрешимы ни эмпирической верификацией, ни формальным доказательством, ни их совмещением. Новая риторика Перельмана и Ольбрехт-Тытеки стала одним из первых вариантов этой теории.

По мнению авторов новой риторики, предметом неформальной логики являются конкретные примеры аргументации, имевшие место в естественнонаучном и правовом дискурсе. Исходя из такого определения предмета исследования, в качестве своей цели они усматривают описание тех схем аргументации, которые могут успешно применяться на практике. Вследствие этого неориторическая теория аргументации является деятельностью моделью и не носит нормативного характера – не устанавливает нормы и правила, по которым должна протекать аргументация. Данное обстоятельство является несомненным достоинством концепции Перельмана даже по сравнению со многими последующими разработками.

С точки зрения современной методологии, новая риторика по своей сути является феноменологической теорией. В своих исследованиях авторы «Новой риторики» не устанавливают *a priori* схемы аргументации, а извлекают их из опыта посредством анализа случаев успешной аргументации.

Название, выбранное авторами для обозначения своей концепции, призвано акцентировать два аспекта. Во-первых, новая риторика представляет собой не просто модернизированный вариант классической, а современную версию теории аргументации. Во-вторых, данная теория наследует основное содержание классической риторики, своими корнями восходящей к трактату Аристотеля «Риторика». Это выражается, с одной стороны, в понимании

риторики как отрасли знания, описывающей то, какими способами аргументативные (по Аристотелю – диалектические) техники могут быть использованы для убеждения конкретной аудитории, т.е. определенных слушателей. С другой стороны, это выражается в постулировании того, что аргументация всегда имеет своей главной целью оказание воздействия на тех, кому она собственно и была предназначена (это воздействие состоит в формировании убеждения у аудитории или в побуждении ее к деятельности). Отсюда правильность и рациональность аргументации являются функциями исключительно факта ее успешности в рамках аудитории, которой она и была адресована. Таким образом, в обеих риториках (аристотелевской и перельмановской) понятие аудитории является фундаментальным и имеет особое значение для всех концептуальных построений.

В неориторической концепции аргументации предполагается существование двух различных типов убеждения. Первому типу соответствует аргументация, которая считается приемлемой для каждого. Ко второму типу необходимо относить случаи аргументации, в которых процесс приведения аргументов оказывается успешным и эффективным лишь по отношению к определенному человеку или группе людей. По мнению авторов «Новой риторики» различие двух типов убеждения обусловлено различием аудиторий, которым данная аргументация адресована и на которую она должна воздействовать. Поэтому в связи с данным делением убеждений вводится и два типа аудитории. Один тип представляет собой любую локально организованную группу людей (ситуация, когда такая группа включает в себя только одного человека, не исключается). Другой тип аудитории определяется через идеальный конструкт «универсальная аудитория», предполагающий включение абсолютно всякого разумного существа в подобную обобщенную группу слушателей. Конструкт «универсальная аудитория» является неким гарантом рациональности аргументации.

Возвращаясь к типам убеждения, необходимо отметить, что именно первый тип убеждения включает в себя случаи, когда аргументатор так выстраивает свое обоснование, что оно может оказывать воздействие на любого слушателя, т.е., в общем-то, на универсальную аудиторию. В каждой конкретной ситуации аргументатор способен сам решать, рассматривать ли ему свою аудиторию как воплощение «универсальной аудитории» или же нет; его решение при этом будет зависеть от конечной цели аргументации. Вместе с тем не следует забывать, что представления об «универсальной аудитории», т.е. содержание этого идеального конструкта, может расходиться как у разных аргументаторов, так и в различных аудиториях.

На основании отмеченного различия между двумя типами убеждения, Перельман, с одной стороны, выделяет эвристические диалоги, с другой, – эристические или полемические диалоги. Первые он обозначает термином «дискуссия» (*discussion*); вторые – термином «дебат» (*debate*). Первый вид диалогов обладает аксиологически позитивным значением, а второй – уже негативными смысловыми оттенками. Различие между данными видами сводится к следующему. В ходе эвристического диалога аргументатор, используя рациональные методы убеждения, стремится удостоверить своих собеседников в правильности некоторого тезиса, при этом собеседники рассматриваются им как воплощение универсальной аудитории, т.е. как рациональные судьи. В эристическом же диалоге аргументатор стремится повлиять на мнение аудитории, убедить ее в правильности своей точки зрения или же побудить к некоторому действию, используя любые аргументы и схемы аргументации, т.е. не рассчитывая на позитивную оценку своих действий со стороны рационального судьи. В данном случае аргументация адресована определенной группе людей, конкретной локальной аудитории.

Итак, Перельман и Ольбрехт-Тытека различают два типа убеждения: во-первых, чисто логическое, приемлемое для универсальной аудитории, во-вторых, ценностно-окрашенное, приемлемое только для локальных аудиторий. В соответствии с этой классификацией научная аргументация должна быть лишена ценностной составляющей, поскольку она всегда направлена на универсальную аудиторию. В действительности же, как мы знаем, научная аргументация изобилует примерами воздействия ценностей на принятие научных решений; в

частности, в ней также встречаются содержательные топы. Следовательно, идеальный концепт «универсальная аудитория как рациональный судья» нуждается в существенной корректировке. В нашем диссертационном исследовании будет, поэтому, использоваться другой концепт – *рефлексия как рациональный судья*. Механизм рефлексии предполагает логикодискурсивное прояснение когнитивных оснований собственной деятельности, так что рефлексия не может быть оценочной, прагматически индивидуальной – в противном случае она должна перестать быть самой собой. Рефлексия всегда строится на логическом убеждении.

Всякий ученый для создания серьезной научной работы должен как бы «уйти в себя», а именно, заняться такой деятельностью, которая во многом является виртуальной – в ней механизм рефлексии призван тестировать на корректность любой шаг и даже замысел, соответственно данная деятельность не может быть механической (подобно обычной материальной деятельности). Научная деятельность всегда идеальна, она невероятно перегружена дополнительными смыслами на любом своем уровне. И действительно, решение научной проблемы непосредственно связано с прояснением всех ее аспектов посредством особых рефлексивных актов. Лишь в научной деятельности можно обнаружить, поэтому, рефлексию как таковую.

Нужно не забывать, что результаты научного исследования необходимо транслировать в научное сообщество только после того, как это исследование завершено, и вот здесь особую роль начинают играть топы как специфические оценочные суждения. Вместе с тем, чем обширнее аудитория по количеству своих слушателей, тем большее воздействие на научную аргументацию оказывают топы. В этом плане в наибольшей степени подвержена оценочным суждениям именно универсальная аудитория как обозначение всего цивилизованного человечества. Следовательно, для анализа ценностных регулятивов научной аргументации необходимо вначале прояснить рефлексивную деятельность ученого, а затем выявить роль ценностей в трансляции результатов этой деятельности.

ВОПРОС КАК ПОКАЗАТЕЛЬ ЗНАНИЯ

М.А. Тарахтей

В учебно-образовательной сфере существуют разные формы контроля знаний, которые, несмотря на их разнообразное содержание, имеют одну-единственную форму, – форму вопроса. Принципиально других форм контроля знаний не существует; даже в свободной беседе, как своеобразной форме проверки знаний. Какой бы она ни была демократическо-либеральной и дружественной, все равно, невозможно обойтись без вопросов. Это – классическая схема: *преподаватель → студент*. Именно ответ на вопрос, как показатель знания учащегося «взвешивается» преподавателем на весах адекватности, то есть вычисляется степень соответствия предоставленной учеником информации по отношению к «объективным» данным преподавателя, и, на основе такого сравнения выставляется оценка знаний ученика. Но классический подход к ответу, как к единственно возможному показателю знаний, не является корректным, поскольку не только ответ может быть показателем знания, но и вопрос.

Известно, что вопрошание присуще лишь человеку. Но вопрос по отношению к произвольной вещи возможен лишь тогда, когда у человека уже имеется какое-то знание, «...но знание это чувствуется, или осознается человеком как неполное, ущербное, – неполноту или неопределенность которого необходимо устранить» [1, с. 54]. Понятно, что такое знание рождает, скорее, ощущение неполноты, информационного вакуума, или интеллектуального дискомфорта. В результате чего и появляется вопрос, указывая на эту неполноту посредством вопросительных слов: «кто?», «что?», «когда?», «почему?» и так далее. Из чего следует, что на почве абсолютной неосведомленности, незнания, вопрос не возможен. Этот тезис, в свою очередь, имплицитно подразумевает следующее положение: вопрошание возможно лишь тогда, ко-

гда есть какие-то знания. Иначе, как возможно спрашивать о том, о чем не имеешь никакого понятия и никакого представления. Например, австралийскому аборигену никогда в жизни не придет в голову вопрос приблизительно такого характера: «сколько световых лет от Крабовой туманности до Магеллановых облаков?» и т.п. Чем основательнее знания, тем более серьезный вопрос они в состоянии генерировать. А.А. Ивин приводит общую классификацию вопросов, в которой вопросы разделяются на два вида: уточняющие, которые содержат в себе обороты «правда ли», «нужно ли», «на самом ли деле, что» и т. д. («правда ли, что Петров с успехом сдал экзамен по математике?»); и дополняющие – «Какой город является столицей Португалии?», «Что означает слово «филистер»?» и т. д. [1, с. 54]. Таким образом, никакой вопрос никогда не зарождается, так сказать, на голом месте. «Любой вопрос появляется на почве какого-то начального исходного знания» [1, с. 54]. Кроме того, известно, что в педагогике традиционная практика контроля знаний сосредоточивается на анализе именно его дискурсивного слоя. Но в то же время также известно, что дискурсивному знанию всегда предшествует знание внедискурсивное, фоновое, личностное; те латентные структуры знаний, которые и формируют дискурс, и в дальнейшем влияют на его развитие [2]. Сочетая этот гносеологический факт с фактом педагогическим, видя приоритет дискурсивного знания, а не фонового, получаем вывод: в педагогике классическая практика формы контроля знаний сосредоточивается исключительно на дискурсивном арсенале познавательной сферы. В свою очередь, это значит, что такая педагогическая практика неявным образом отбрасывает (или просто игнорирует) огромный слой внедискурсивного знания, структуры которого содержат творческий потенциал, необходимый для плодотворных научных поисков и новых открытий. Вообще, возникает вопрос: если фоновое знание предшествует дискурсивному знанию, и если оно, кроме того, непосредственным образом влияет на дискурс, детерминируя и формируя его, тогда почему же в педагогике до сих пор оценивается исключительно логико-дискурсивное знание? Ведь, принимая во внимание только это явное знание, и тем самым оценивая лишь какую-то часть когнитивного потенциала учащегося, творческие, фоновые структуры его знаний, как уже было сказано, выпадают из поля зрения педагога. Следовательно, объективно появляется актуальная необходимость стимулировать развитие личностного, творческого знания, а сделать это можно лишь через соответствующий контроль именно фоновых, внедискурсивных структур знаний. Словом, во время экзамена будет требоваться демонстрация не только явного, дискурсивного, эксплицитного знания, как это делается сейчас, но и внедискурсивного, творческого потенциала знаний. Тогда эта креативная сфера будет соответствующим образом получать свое, надлежащее развитие. Кроме того, адекватно оценив фоновое знание экзаменуемого, педагог будет иметь более объективную картину также и о состоянии логико-дискурсивной сферы знания, поскольку оценка (анализ) фонового знания студента выявляет его собственное отношение к образовательному процессу вообще и к предметному полю конкретной дисциплины в частности. Возникает вопрос: как можно проверить фоновое знание, что для этого нужно?

Отметим сразу, что непосредственно фоновое, внедискурсивное знание невозможно никак проверить. На то оно и фоновое, неявное, что его невозможно «схватить» логическими понятиями, бросив на матрицу вербальных эксплицитных и интерсубъективных структур; но заставить (студента) «показать» такое знание и насколько его допустимо объективировать, – все же можно. Для того, чтобы «увидеть» фоновое знание существует, на наш взгляд, лишь один единственный метод – студент должен оказаться в роли ученого (изобретателя). Поскольку именно научный работник во время поисков работает преимущественно именно с фоновыми гносеологическими структурами, то, ставя студента в роль научного работника, преподаватель, таким образом, вынуждает его объективировать свое личное, фоновое знание. А для этого надо, чтобы уже не преподаватель, а именно сам студент ставил вопрос, и вопрос именно научного вида, – формулировал проблему. Качественный уровень этого вопроса будет соответствующим показателем его личностного знания. Учащийся (субъект познания), «привязан» к (объекту познания) дискурсивному знанию, в то же время изобретатель имеет дело больше с внедискурсивным знанием. Требование очертить, пусть гипотетическое,

условное или возможное проблемное поле (то есть увидеть и сформулировать проблему) конкретной дисциплины, переводит ученика в роль научного работника. Таким образом, происходит изменение гносеологических приоритетов: ученик в роли научного работника теперь уже «привязывается» к фоновому, внедискурсивному знанию, а сформулированный им вопрос эксплицирует качество его фоновых структур знаний, отношение студента к знаниям данной дисциплины.

Такой подход, по нашему мнению, плодотворно дополнит существующие практики контроля знаний, поскольку его применение, обеспечивает контроль всей области знаний: и в рамках дискурса, и вне дискурса. Кроме того, это позволяет выявить отношение субъекта познания к определенной дисциплине, его конкретную дисциплинарную добросовестность и стремление приобрести знания. Теоретическими фундаментами такого метода предусматривается, что все вопросы субъекта познания различают по качеству, мощности и обоснованности тех знаний, которые их порождают. То есть концептуальной опорой отмеченного подхода является градационная познавательная структура вопроса. Ведь, именно *какое-то* знание порождают вопросы, а не его отсутствие, а эти вопросы, в свою очередь, и ограничивают проблемное поле. Подчеркиваем, что именно это какое-то ущербное знание (в науке) формулирует вопрос, именно оно предопределяет освещение проблемы. А, если это так, тогда именно этот проблемный вопрос и выявляет качество того знания, которое его, это вопрос, и повлекло.

Таким образом, появляется возможность по качеству вопроса охарактеризовать качество знания. Соотношение знания и вопроса выглядит следующей цепочкой: *знание* → *вопрос*, что означает: в области научного поиска, – в отличие от педагогики, с ее ориентацией на дискурс, – знание первично по отношению к вопросу. Вопрос же не возникает на «голом» месте – ему обязательно предшествует какое-то знание: если имеем знание, тогда обязательно имеем и вопрос. Кроме того, дискурсивное знание, всегда конкретно, это – аксиома гносеологии. Ведь, если знание не владеет атрибутами: обоснованности, конкретности, определенности, общезначимости, рефлексивности и т.д., оно не может называться «знанием», в традиционном смысле этого слова [3, с. 18–20]. Вопрос же, может быть как конкретным, хорошо сформулированным, так и неконкретным, расплывчатым и туманным. В свою очередь, это значит: если есть вопрос, то не обязательно должно быть дискурсивное знание; ведь наличие вопроса может свидетельствовать и о наличии каких-то нерациональных ментальных образований, квазизнаний или, – как отмечает, Цофнас А.Ю. – сателлитов знания – веры, убеждения, фантазии, предчувствия, внушений, интуиции, фоновых структурных элементов знания [там же с. 29]. По-нашему мнению, это – существенный недостаток классического подхода проверки знаний, который оставляет без внимания так называемое «фоновое (вне дискурса) знание», интересуясь лишь явным, дискурсивным знанием. Исследовав сам вопрос, мы определяем степень овладения предметным полем. На практике это значит, что нам необходимо оценить, озвученный вопрос учащегося. Например, подвергнуть его системному анализу и, таким образом, определить уровень (степень, качество) понимания исходных знаний.

Литература

1. Ивин, А.А., Никифоров А.Л. Словарь по логике. – М., 1997.
2. Полани, М. Личностное знание: На пути к посткритической философии. / Пер.с англ., под общ. Ред. В.А. Лекторского, В.И. Аршинова. – М., 1985.
3. Цофнас, А.Ю. Гносеология: учебное пособие. – Одесса, 2005.

ІНТЕГРАЦІЯ ТА ДИФЕРЕНЦІАЦІЯ НАУКОВОГО ЗНАННЯ ЯК ЧИННИКИ НАУКОВИХ РЕВОЛЮЦІЙ У ПОСТНЕКЛАСИЧНІЙ НАУЦІ

Ф.А. Тихомірова

Однією з центральних проблем філософії науки є проблема зростання, розвитку наукового знання. Сучасна постнекласична наука характеризується низкою важливих особливостей, наприклад, поряд з дисциплінарними, достатньо вузькими дослідженнями на перший план все більше висуваються міждисциплінарні і проблемно-орієнтовані форми дослідницької діяльності.

Посилення інтегративних тенденцій у постнекласичній науці сприяє підвищенню інтересу до проблеми інтеграції та диференціації наукового знання у вітчизняній та іноземній літературі. Актуальною залишається проблема змін, перетворень в науці, піднята американським філософом науки Т. Куном у відомій роботі «Структура наукових революцій» [3]. Залишається відкритим цілий ряд питань, наприклад, скільки революцій слід виділяти в історії науки, як розрізняти революції за ступенем їхньої масштабності. Типологію наукових революцій детально розглянуто в працях російських філософів В.В. Казютінського [1], Н.І.Кузнецової та М.А. Розова [2], М. І. Родного [4], В.С. Стьопіна [5].

Представники одеської системної школи послідовно розглядають проблему формалізації поняття «парадигма», введеного у філософію науки Т. Куном, яка знову набуває актуальності у зв'язку із інтенсивним перебігом процесів інтеграції та диференціації у сучасному науковому пізнанні. Фундатор одеської школи системних досліджень А.І. Уйомов зосереджує увагу саме на другому терміні – «дисциплінарна матриця», вважаючи її системою передумов будь-якого наукового дослідження. Найважливішими елементами «дисциплінарної матриці» є символічні узагальнення, визначення основних понять, законів, онтологічні припущення – «метафізичні частини» та «цінності», до яких належать вимоги стосовно змісту та структури знання. А.І. Уйомов наголошує на тому, що «в процессе научного исследования можно исходить из первых трех элементов дисциплинарной матрицы, не имея образца, или же, наоборот, от образца, парадигмы в узком смысле слова, четко не представляя принципов, на основании которых строится парадигма.» [7, с. 192].

На наш погляд, саме таке, розширене тлумачення дає можливість конкретизувати та формалізувати уявлення про парадигму. Привертає увагу думка відомого українського методолога, представника одеської системної школи, А.Ю. Цофнаса: «С тех пор, как Т. Кун запустил идею парадигмы в методологический оборот, терминологически само это понятие не стало более определенным. Особенно нечетким оно стало выглядеть тогда, когда, несмотря на сомнения самого Куна, им стали широко пользоваться в гуманитарных областях. Эта неопределенность – следствие того, что идея парадигмы была введена не адекватными средствами, т.е. не с помощью выражения в каком-либо ином, кроме натурального, языке. Размывание исходного смысла, рост полисемии понятия были неизбежны» [8, с. 260]. А.Ю. Цофнас наголошує на тому, що «Кун много раз говорит, что парадигма – это модель постановки и решения проблем. Однако модель – это всегда *система*, которая позволяет переносить информацию с нее самой на прототип. По-видимому, рассуждения о парадигмах могли бы успешно вестись в терминологии общей параметрической теории систем (ПТС)» [8, с. 262].

А.В. Чайковський, поєднуючи параметричний варіант ОТС школи А.І. Уйомова і ряд ідей Т. Куна, інтерпретував парадигму науки як систему та виділив три взаємопов'язаних елемента дисциплінарної матриці: концептуальну субпарадигму Р, методологічну субпарадигму R та об'єктну субпарадигму m. З метою створення формальної типології процесів інтеграції та диференціації він запропонував використовувати апарат параметричного варіанту загальної теорії систем школи А.І. Уйомова [9]. На кафедрі філософії природничих факультетів проведено дослідження механізмів інтеграції і диференціації наукового знання на основі запропонованої методології. У ряді праць були детально розглянуті характеристики вихідних і результуючих систем, отриманих в результаті операцій системного компонування та

декомпонування. Складено формально-логічні схеми, які дозволяють проаналізувати не тільки описані в літературі типи інтеграційних процесів, але й прогнозувати можливі в майбутньому варіанти. Доведено, що в результаті диференціації або інтеграції наукового знання дисциплінарна матриця (парадигма) змінюється [6]. Отже, диференціацію та інтеграцію наукового знання можливо розглядати як впливові чинники наукових революцій будь якого масштабу.

Литература

1. Казютинский, В.В. Революции в системе научно-познавательной деятельности // Научные революции в динамике культуры: Сб. статей / Отв. ред. В.С. Степин. – Минск, 1987.
2. Кузнецова, Н.И., Розов М.А. О разнообразии научных революций // Традиции и революции в истории науки. – М., 1991. – С. 35–42.
3. Кун, Т. Структура научных революций / Пер. с англ.; 2-е изд. – М., 1975.
4. Родный, Н.И. О научных революциях и формах их проявления // Очерки по истории и методологии естествознания. М., 1975. – С. 197.
5. Стёпин, В.С. Научные революции как «точки бифуркации» в развитии знания // Научные революции в динамике культуры. – Минск, 1987. – С. 76.
6. Тихомирова, Ф.А. Логико-системные основания механизмов интеграции и дифференциации научного знания в современной экологии // Культура народов Причерноморья: Научный журнал. – Симферополь. – 2007. – № 106. – С. 111–117.
7. Уёмов, А.И. К проблеме оценки перспективности научных исследований // Творческая природа научного познания. – М., 1984. – С. 189–221.
8. Цофнас, А.Ю. Уточнение понятия парадигма в языке тернарного описания // Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке". Материалы XI Международной научной конференции – СПб, 2010. – С. 260–262.
9. Чайковский, А.В. К проблеме исследования процессов дифференциации и интеграции науки // Філософські пошуки. – Вип. XI–XII. – Львів; Одеса; Хмельницький, 2001. – С. 292–295.

1.3. ОБРАЗОВАТЕЛЬНО-ВОСПИТАТЕЛЬНАЯ СИСТЕМА В КОНТЕКСТЕ ПРЕДПОСЫЛОК ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

ФИЛОСОФИЯ – ВОСПИТАНИЕ ДЛЯ БУДУЩЕГО

Войцех Сломский

В среде философов можно часто столкнуться с мнением, что современная философия занимается отдельными, специальными проблемами, о которых рассуждает на собственном, понятном лишь немногим языке, а «великие» вопросы философии ее совсем не интересуют. Особенно искусно она уходит от ответов, которых от нее ожидает философски необразованная часть общества, в том числе ответа на вопрос о смысле жизни. Три известных вопроса Канта (что я могу знать? что я должен делать? чего я могу ожидать?) вообще не интересуют современных философов, сосредоточившихся, в основном, на решении логических загадок или интерпретации сложных фрагментов из творений классиков.

Философам, трактующим философию именно таким, исключительно академическим образом, можно дать ответ с помощью нескольких разных и часто используемых аргументов. Философу обычно не безразлично, в каком мире он живет, и поэтому он должен стараться по мере своих возможностей этот мир формировать. Общество содержит философов и имеет право надеяться, что философы оправдают или, по крайней мере, будут пытаться оправдать ожидания, связанные с философией. Философ опирается на опыт своих предшественников, которые верили в смысл формирования мира философии, поэтому он морально обязан вложить в формирование окружающей его действительности такое же усилие, как и то, плодами которого он воспользовался.

К выше приведенным аргументам можно добавить еще один, может быть, самый существенный. Поскольку одним из предметов философии является человек, то это всегда некий человек, человек, сформированный типом созданного определенными историческими условиями окружения. Человек как предмет философии, по сути, всегда является одним и тем же человеком, однако никогда не является одинаковым человеком. Также и проблемы, над которыми на протяжении веков работает философия, изменяются одновременно с изменением контекста, в котором они выступают. Философы, в определенном смысле, всегда размышляют о человеке, каждое поколение это делает снова и снова, а целью этого философствования является дефиниция человека и проблем, связанных с его существованием так, чтобы они стали понятны в новом, ранее неизвестном контексте. Поэтому кажется, что философия по своей природе сориентирована в прошлое не только с точки зрения ее педагогических задач по отношению к будущим поколениям, но также и в чисто познавательной перспективе. Одной из принципиальных детерминант состояния человека является осознание собственной ситуации. Философия, которая распознает и объясняет человеку эту ситуацию (даже если она и не решает важнейших проблем человека), меняет эту ситуацию самим фактом существования философской рефлексии, причем фундаментальным образом. С этой точки зрения, нельзя заниматься философией (это относится ко всей философии, а не только философии, выбирающей человека предметом своей рефлексии), которая бы не формировала человека и тем самым не оказывала педагогического воздействия.

Нельзя не заметить, что само философское мышление несет в себе педагогическое начало в той степени, в какой оно является мышлением диалогическим. Истину можно искать в диалоге и через диалог истину открывать, даже если это диалог с самим собой, основанный на критической оценке собственных суждений. Конечно же, эта констатация отнюдь не означает, что из самой сути философского мышления вытекает возможность обучения философии в том смысле, в каком понимается обучение математике или химии, но, может быть, из этого вытекает возможность воспитания философией.

Философия не ставит и не может ставить своей целью ни раздачу готовых рецептов, ни вооружение человека универсальным оружием, защищающим его от угроз современного мира. Единственное, что философия в состоянии сделать, – это формировать в человеке умения самостоятельной формулировки суждений и самостоятельной оценки, за которые приходится нести самостоятельную ответственность. Это не пустой постулат. При чтении работ таких философов, как Кьеркегор или Виттгенштейн создается впечатление, что их выводы не ориентированы на то, чтобы дать читателю готовые объяснения чего-нибудь, а склоняют его к тому, чтобы он самостоятельно делал выводы. Эту цель нельзя признать единственной или хотя бы самой важной целью философии, однако она, наверняка, является самой важной целью философии, понимаемой как педагогическая деятельность.

ЛИЧНОСТНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО КАПИТАЛА

А.И. Лойко

Социальное развитие не является естественным процессом. Оно предполагает креативную деятельность людей, посредством которой создаются новые образы современности в форме торговли, колонизации и деколонизации, промышленности и связанной с ней инфраструктуры, коммуникаций, гражданских и политических структур и движений, научно-технических инноваций.

Современность (модерн) предполагает границы и внутреннюю динамику с определенными механизмами перехода к разнообразию качеств. Эта внутренняя динамика с характерными для нее механизмами осовременивания обозначается как модернизация социокультурной реальности.

До конца XIX века модернизация являлась прерогативой западноевропейской социо-

культурной системы. Преимущество Запада выражалось в бурном росте промышленности. На этот вызов отреагировали другие социокультурные системы в форме индустриализации. В результате выросло антропогенное давление на биосферу и возникла угроза ее разрушения (омницида).

Человеческий капитал функционирует в условиях смены поколений, поэтому образование на базе научных, инженерных, управленческих школ играет важную роль. Эта база формирует качество человеческого капитала. Либерализация вводит в содержание образования компетентностно-личностный подход, поскольку обществу нужны не только высококвалифицированные исполнители, но и организаторы дела – предприниматели.

Личностные характеристики человеческого капитала формируются в процессе изучения дисциплин социально-гуманитарного цикла, идеологической и воспитательной работой.

В структуре личностных характеристик человеческого капитала необходимо выделить стабилизационное сознание, излучающее жизненный оптимизм, патриотизм, творчество, ответственность, инициативность, предприимчивость, законопослушность.

Жизненный оптимизм формируется в процессе изучения опыта человечества, связанного со стремлением к полноте жизни, конструктивной методологии. В курсе философии есть немало примеров целеустремленности человечества, креативности. Для сравнения в курсе философии рассматриваются примеры кризисного сознания, связанная с ним атмосфера ненависти, неудачи, нигилизма. Либерализация актуализирует роль в формировании духа предпринимательства экономической философии, логики, методологии. Это важно еще и потому, что речь идет о развитии Беларуси как постиндустриального общества. В этом обществе важную роль играет управление знаниями. Важно чтобы студенты овладели понятиями организационного знания и интеллектуального капитала.

Капитализация знаний на уровне компаний стала учитываться с конца 50-х годов XX века. Речь идет о работниках компаний способных приобретать и применять теоретические и аналитические знания. В данном случае средство труда неотделимо от человека. Подобные люди создают конкурентноспособный актив компаний. Информация и явные знания стали считаться ресурсом организации. В результате управление знаниями методически оформилось в мировоззрение компании, находящейся в постоянном поиске знаний, стремящейся к накоплению и увеличению ресурсов путем самообучения. Значимость знаний резко возросла, поскольку ими стала обозначаться совокупность патентов, навыков, процессов, технологий, информация о клиентах и поставщиках, накопленный опыт. Явные знания были дополнены аспектом использования неявных знаний. С точки зрения управленческой методологии речь идет о создании научной среды компании, условий для людей продуцирующих знания, управлении формализованными знаниями организации. Управленческие методики решают задачи повышения престижа, рейтинга компании, оперативного реагирования на информационные потребности, формирования научно-информационных баз знаний, целевого использования знаний, сокращения периода адаптации новых сотрудников к условиям работы организации, пополнения знаний сотрудников, методологической ориентации на новые знания.

Модернизация Беларуси происходит в русле мировых тенденций, связанных с усилением роли человеческого капитала в экономическом росте. С точки зрения обеспеченности собственным природным промышленным сырьем в 6% для страны эта тенденция созвучна с национальным контекстом. Человеческий потенциал должен обеспечивать 70% рентабельности. Эти интеллектуальные ресурсы содержатся в качественно новом требовании к менеджменту, переориентации на оказание инженерных, управленческих, социальных, таможенных услуг. Новое видение задач предполагает рассмотрение образовательных стандартов с точки зрения усиления междисциплинарных связей в структуре подготовки. Если раньше акцент был на подготовку инженера, то сейчас речь должна идти о подготовке инженера-конструктора-менеджера, инженера-технолога-менеджера, инженера-механика-менеджера.

Таким образом, студент должен уметь сочетать задачи освоения конкретных знаний в объеме вузовского образования с освоением методологии управления знаниями. Это сформирует навыки работы со знаниями в режиме целевого решения задач, непрерывного образо-

вания.

СТОИМОСТЬ, СЕБЕСТОИМОСТЬ И ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ КАПИТАЛ

Д.В. Ермолович

Самое рентабельное производство – производство человека

Г.В. Лобастов

Переживание современных «человеколюбивых» антропологов по поводу недопустимости прагматистско-утилитарно-экономического восприятия действительности и возможности, только поэтому, постичь «истинную», «чистую» сущность человека удивительно наивны. И дело не в том, что вместе с настойчивым отрицанием всего материального, экономического и в целом материалистического отрицается и теоретическое осмысление социально-экономического и культурно-исторического содержания действительности.

Полагается необходимость обращения к символике марксова «Капитала», но не буквальное применение «практического и низменного» языка, а обращение к логике «Капитала», с ее «теоретическим и возвышенным» языком, с целью выявления существенных показателей проблемы становления человека и человеческого в современной культуре. Все-таки о людских проблемах необходимо говорить на понятном языке.

При желании можно поупражняться в «переводе» с языка «Капитала» на язык «развития и творчества»: увязать прибавочную стоимость и творческий результативный акт, наличный капитал и наличное знание, прибыль и новое знание, товар и интеллект, обращение товара и деятельность интеллекта и т.п.

Дело в том, что «себестоимость» человека в современной культуре и в известной нам истории всегда превышала и превышает его «стоимость». Эту «несправедливость» человек и человечество чувствует (в своем развитии) достаточно рано. Неудовлетворенность таким состоянием дел в собственной жизни и истории человечества толкает и человека, и человечество к активным действиям: внутри социума это ведет к конфликту поколений, в истории человечества – к социальным революциям.

Конфликт поколений, хотя и привычная уже реальность, однако не снимает социального противоречия, тем более не устанавливает справедливости, а более того, эту несправедливость культивирует в духе банальной «дедовщины». Конечно, остается надежда на социальную революцию, но из теории известно, что требуется сведение необходимых и достаточных условий для такой революции, т.е. когда верхи не могут, а низы не хотят. Если же глянуть в окно, то легко обнаруживается либо обратное – и верхи якобы могут и низы якобы хотят, либо всеобщее безразличие – всем все равно.

Ну, а то, что касается «человеческого капитала», в заданной логике предполагает устойчивое превышение «стоимости» человека над его «себестоимостью». Что же мы имеем на деле?

В производстве «человеческого капитала» современное общество сталкивается с тем, что, будучи обществом с высоким уровнем потребления и преобладанием сферы услуг над сферой производства товаров, наблюдается деградация базовых ценностей. Служение (в первую очередь в таких сферах как медицина, педагогика, армия, церковь) трансформируется в услугу. И, например, в близкой мне сфере формируется такой образ учителя и педагога как ретроград, утопист, «психопат» (оценка российских исследователей).

Сам же процесс образования, производства «человеческого капитала» в XX веке распадается на несколько автономных, но все-таки мало результативных технологий:

- образование как процесс угнетения и отчуждения, невежество учеников оправдывает существование учителей (П. Фрейре);
- образование как ритуал и священнодействие, прилежное высиживание аттестатов и

дипломов (И. Иллич);

– образование как суррогат науки, т.е. школа должна быть отделена как от религии, так и от науки (Т. Кун, П. Фейерабенд);

– образование как самообразование, хочешь помочь человеку – не будь учителем, т.е. образование без системы образования (К. Роджерс).

По мнению Г.М. Маклюэна, канадского коммуниколога, на смену левополушарному или правополушарному мышлению приходит мозаичное мышление, снижающее логико-интеллектуальные способности, способности к критическому осмыслению (воспроизводству) получаемой информации. Развитие электронных средств определяется как «ампутация» человеческого сознания.

С чем можно столкнуться в отечественной педагогике – авторитаризмом школьной педагогики, конечно от бессилия ума, вынужденной, «обученной» беспомощностью, например в математике; настойчивому научению факту, а не деятельности.

Просвещенное такими обстоятельствами беспокойство толкает наш ум не вперед, в перспективу – оно пугает, а чаще всего в разного рода авантюры очередного социально-образовательного эксперимента. А складывающиеся нежелательные проблемы высшей школы в определенной мере связаны с изменением структуры набора студентов – количество платных студентов растет и уже составляет большинство поступающих в вузы, судя по всему, эта тенденция сохранится. Но известно, что у студентов-платников успеваемость ниже до 3-х баллов по 10-балльной шкале, и это не столько наследие средней школы, сколько не сформированность мотивации на социальную ответственность. Непопулярные меры понятны: сделать «кредитным» образование (специальное и высшее) во имя благородной цели – уравнивать студентов. Доступность банковских кредитов на обучение и формы его возврата или погашения должны быть увязаны как с качеством обучения, так и интересами общества. Сама же профессиональная подготовка должна аттестовываться и / или лицензироваться. Но это меры только по спасению существующей системы образования, чего недостаточно.

Нужна программа формирования образа человека противостоящего обстоятельствам. С разработкой такой программы не справится *университет-бюрократия* – основная форма государственных образовательных учреждений, к *университету как конфликтная организация* наше общество еще готово, а вот на модель *университета как коллегиальное сообщество* падет бремя разработки новой образовательной программы.

Порекомендовать коллегиальному университетскому сообществу можно следующее:

– высшая школа в качестве объекта образования выбирает *профессиональную зрелость*, обеспечивая должную трансформацию роли студента на протяжении обучения в вузе («Недоученный хуже неученого. Переученный хуже недоученного» – народная мудрость);

– средствами формирования профессиональной зрелости на основе оптимизации процесса обучения, должны становиться рефлексивное мышление как атрибут системы высшего образования, исследовательская деятельность и проблемное обучение;

– высшая школа превращается в социальный институт, где формируется толерантность, интеллигентность и просвещенность, в процессе обучения достигается адекватность притязаний, самооценки и способность к самоконтролю, персональной социальной ответственности.

Для прояснения заявленной позиции можно предложить краткий этимологический экскурс. Пракрити (pracriti – санскрит) – природа, то, что порождает в английском языке трансформировалось в procreate – порождать, и потому креатика (create) тождественна критике (criti), т.е. критика и есть креатика (творчество), истинное просвещение (по Канту). Как настаивает Э.В. Ильенков: «Школа должна учить мыслить», конечно, не только высшая. «Личность всегда исторична, – продолжает Ильенков, – ибо закономерно повторяет в своем формировании логику культурного развития», а альтруизм выгоден исторически, что в педагогике, вполне естественно, и обнаруживается. Поэтому учитель должен быть поставлен на такую высоту, и далее по В.И. Ленину, чтобы постиндустриальная перспектива цивилизации вообще была возможной, а ее антропогенность будет базироваться на системе всеобщего,

креативного (критического) образования.

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ФАКТОР ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРОЦЕССА

И.И. Акинчиц

Мировоззрение – это не только система взглядов на мир и место человека в нем, но также жизненная позиция. Оно влияет на характер наших устремлений, интересы, поведение, представляя собой своеобразную духовную призму, через которую мы воспринимаем все окружающее. В то же время мировоззрение является доминирующим фактором образования. В свою очередь, образование дает мировоззренческое обоснование господствующей в обществе системе духовных ценностей.

В связи с этим вызывает определенное беспокойство рост влияния религиозного мировоззрения на образовательный процесс в нашей республике. Конституция Республики Беларусь и Закон «О свободе совести и религиозных организациях» гарантируют свободу совести. Но в стране официально признается определяющая роль православия в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа, а также подчеркивается неотделимость от отечественной истории не только католицизма и протестантизма, но и иудаизма и ислама. Данная официальная государственная позиция расширяет возможность утверждения мировоззренческого релятивизма, согласно которому богословская концепция креационизма имеет такое же право на существование, как и научная теория эволюционизма.

Такая возможность усилиями многих преподавателей ныне довольно активно превращается в действительность. Они преподают научные дисциплины, в содержании которых нет места идее креационизма. Но в то же время эти преподаватели открыто демонстрируют свою приверженность тому или иному вероучению. Причем речь идет не только о тех работниках высшей школы, которые преподают такие, на первый взгляд, нейтральные в мировоззренческом отношении дисциплины как языкознание, педагогика, методика преподавания и т.д. Сейчас даже отдельные преподаватели философии, религиоведения, социологии религии и других в этом ряду находящихся дисциплин открыто демонстрируют свою религиозность.

В этой связи возникает важная нравственная проблема. Если такой преподаватель на лекциях придерживается эволюционного учения, а за пределами учебной аудитории демонстрирует свою приверженность тому или иному вероучению, то на самом деле он является лицемером. Если же он не только вне учебного заведения, но и в процессе преподавания отстаивает идею креационизма, то ему не должно быть места на вузовской кафедре. Высоконравственный преподаватель должен руководствоваться принципом несовместимости науки и религии.

Наука представляет собой сферу человеческой деятельности, функцией которой является выработка и теоретическая систематизация объективных знаний о действительности. Религия же представляет собой мировоззрение и мироощущение, а также соответствующие действия, которые основываются на вере в реальное существование сверхъестественных феноменов. Поэтому наука и религия – несовместимые понятия. Во-первых, они различаются по своему происхождению. Религия возникает в доклассовом обществе по причине бессилия нашего далекого предка перед стихиями природы (социальные корни), неадекватного отражения действительности (гносеологические корни), накопления отрицательных эмоций, довлеющих над человеком (психологические корни). В этом отношении следует согласиться с латинским поэтом Стацием (40–95 гг.н.э.), утверждавшим, что именно страх создал богов. Наука возникает лишь в классовом обществе в условиях относительно высокого уровня развития производства, что привело к разделению физического и умственного труда и появлению возможности проведения научных исследований.

Во-вторых, они различны по содержанию. Содержание фундаментальных наук со-

ставляют законы, управляющие взаимодействием базисных структур природы, общества и мышления. В прикладных науках применяются результаты фундаментальных наук для решения познавательных и социально-практических проблем. Основное содержание религии составляет вера в сверхъестественное. Эта вера рассматривается либо как неотъемлемое свойство нашей души, либо как дарованная богом благодать, т.е. как феномен, имеющий трансцендентную природу.

В-третьих, они различаются по методам объяснения действительности. В науке главный вопрос – «почему?», а в религии – «как?», т.е. в науке устанавливаются причинно-следственные связи, а в религии, в конечном итоге, констатируется упование на всемогущего бога. Методологическая роль философского материализма состоит в том, что он срывает завесу сверхъестественности с феноменов природы, человеческого общества и сознания и ориентирует науку на раскрытие естественных связей, а также обязывает ученого оставаться на почве достоверно установленных фактов. А философской основой религии является идеализм, который, по меткому замечанию Д. Дидро, является «самым абсурдным из всех систем». Можно даже утверждать, что одним из условий возникновения философского идеализма было концептуальное выражение религиозного мирозерцания.

В-четвертых, они, как правило, выполняют разные социальные роли. Научные открытия объективно направлены на ускорение общественного прогресса. Важно при этом подчеркнуть, что гуманистический потенциал науки ныне используется не в полной мере, что именно ее средствами можно и должно решать главные проблемы общественного развития. В данном случае можно согласиться с одним из основателей науковедения Дж.Берналом, утверждавшим, что науку следует рассматривать как «важный фактор поддержания и развития производства, как один из наиболее сильных факторов, формирующих убеждения и отношения к миру и человеку».

В религии лишь иллюзорно восполняются недостающие стороны познания и социальной практики. Такое восполнение происходит не в действительности, а лишь в воображении верующего. Научный опыт приобретается в результате изучения и познания окружающей действительности, путем накопления знаний о ней. А религиозный опыт приобретается в основном благодаря культовым действиям. Причем в объяснении реального мира богословы исходят из Священного Писания, не допуская при этом его критики. Так, один из основателей христианского богословия К. Тертуллиан был сторонником концепции «чистой веры», не нуждающейся в рациональных доказательствах. Именно он обратился к приверженцам христианства с вопросом «Что общего может быть у Афин и Иерусалима?», отвергая попытки рационального обоснования веры. Однако неизбежное столкновение веры с рационалистической критикой приводит к одной из следующих позиций. Во-первых, догматы веры могут предлагаться как аксиомы. «Верую, чтобы понимать» – такова максима Августина, а затем и Ансельма Кентерберийского. Во-вторых, может быть умозрительное обоснование этих догматов, зачастую с их рационалистическим переосмыслением. «Понимаю, чтобы верить» – такова максима П. Абеляра. В-третьих, возможна декларация несовместимости религиозной веры с разумом. «Верую, ибо нелепо» – такова максима К. Тертуллиана. Этот христианский богослов писал: «Сын Божий распят – не стыдно, потому что постыдно. И умер Сын Божий – это вполне достоверно, потому что нелепо. И погребенный воскрес – это верно, потому что невозможно».

Современные богословы в отличие от своих предшественников активизируют попытки примирить науку и религию. Если, например, Ф. Аквинский считал, что основной задачей разума является обоснование и утверждение истин религиозной веры, а М. Лютер даже называл разум «блудницей дьявола», то нынешние теологи акцентируют внимание на то, что новейшие научные разработки якобы подтверждают основные религиозные догматы. При этом они не испытывают угрызения совести, фальсифицируя выводы науки. Они постоянно напоминают об опасных последствиях глобализации, генной инженерии, вмешательства в психику человека и т.д. и призывают ученых «смирить свою гордыню».

Несомненно, историческое противостояние научного и религиозного мировоззрения

закончится обязательной победой науки, освобождением человечества от оков религиозной веры. В данном случае следует согласиться с белорусским академиком Н.М. Никольским, который писал о том, что «сумерки богов уже наступили, дело идет к их вечной ночи». Но в наше время, в условиях системной трансформации белорусского общества необходимо давать решительный отпор обскурантизму и фидеизму, который по инициативе ряда преподавателей расцветает махровым цветом в вузовских аудиториях. Не только учебный процесс, но и вся вузовская атмосфера должна быть очищена от этих реликтовых феноменов. Это также будет соответствовать Болонской декларации, направленной на обеспечение высокого качества обучения с учетом требований современного общества. Участвуя в Болонском процессе, мы не можем пойти на снижение качества подготовки специалистов. Ведь образовательный уровень населения становится одним из наиболее важных стратегических ресурсов нашего государства.

ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО ДИАЛОГА

С.А. Данилевич

В настоящее время задача формирования философско-рационального мировоззрения становится особенно актуальной, учитывая, что социокультурная ситуация, сложившаяся на постсоветском пространстве, делает проблематичным сам разговор о систематизированном рационалистическом мировоззрении. Эта проблематичность вытекает отчасти из видимого плюрализма политических, экономических, философско-религиозных концепций, которые широко предлагаются в качестве готовых мировоззренческих решений, что ставит непростую задачу выбора собственных оснований жизни и деятельности современной личности.

Современное образование находится под сильным влиянием концепций, которые утверждают в качестве основной задачи образовательной деятельности полное и точное усвоение базовых, наиболее необходимых знаний, составляющих каркас той или иной науки. Причем, если при изучении естественных наук такой подход отчасти оправдан, то те дисциплины гуманитарного цикла, которые напрямую связаны с формированием устойчивых представлений о мире в целом, о смысле жизни и критериях ее оценки, – философия, этика, эстетика, культурология, – теряют при такой организации обучения свой воспитательный мировоззренческий потенциал. Даже в том случае, если, например, преподаватель философии требует точного воспроизведения единственно верной, по его разумению, оценки результатов деятельности великих мыслителей прошлого и (или) настоящего, то у студента уже не возникает желания самому творчески разбираться в философских проблемах. Его приучают к готовым, стандартным решениям, избавляют от необходимости мыслить творчески и самому определять основные направления строительства собственной жизни.

Монологические приемы обучения (особенно гуманитарным дисциплинам) не способствуют развитию навыков творческого мышления и самостоятельного принятия нестандартных решений. Следовательно, основным принципом формирования мировоззрения современной личности может и должен стать *диалогизм*, понимаемый как всестороннее использование креативного и когнитивного потенциала двусторонней смысловой связи, возникающей в условиях равноправного заинтересованного общения субъектов образовательного процесса. Отсюда вытекает необходимость использования особых подходов не только к организации межсубъектных взаимодействий ученика и учителя, но создания ситуации диалога внутри сознания индивида (солилоквиума) в целях поиска мировоззренческих оснований формирующейся личности. Внутренний диалог здесь является важнейшим условием саморазвития личности, основанного на столкновении различных взглядов, позиций и логик в рамках одного сознания, придающем формирующемуся мировоззрению особую критичность и необходимую отрефлексированность. Для участия в таком диалоге требуется уже определенная подготовка, которую будущий интерпретатор философского текста должен получить

предварительно в коммуникации с тем, кому философская проблематика и методы ее освоения уже знакомы. Для организации такого рода образовательного взаимодействия представляется необходимым использовать специальные формы обучения, основанные на принципах как внешнего, так и внутреннего диалога. В практике современного мировоззренческого образования, основанной на продуктивном синтезе огромного числа теорий, концепций, мнений, имеющих смысложизненное значение для субъекта, использование разнообразных форм мировоззренческого диалога является существенной предпосылкой решения задачи формирования убеждений современной личности.

Успешно реализовать эту задачу на практике можно путем применения диалогических технологий, основанных на целенаправленном создании условий для продуктивного междисциплинарного общения и глубокого мировоззренческого солилоквизма.

Концепция образовательного мировоззренческого диалога предполагает внедрение принципа диалогизма непосредственно в учебный процесс путем использования новых форм учебных занятий. К их числу относятся диалогическая игра и обучающий диалог. Использование диалогической игры позволяет углубить понимание сути рассматриваемого вопроса, помещая учащихся в проблемную ситуацию квазиреальности, решение которой требует от субъекта максимальной самоотдачи. Ситуация личностного экзистенциального выбора, определяющая необходимость приложения всех сущностных сил учащихся; особая игровая динамика, требующая прогностичности мышления, движения мысли на опережение; стремление учесть эмоционально-психологические особенности и специфику ценностных ориентаций всех участников – все это делает диалогическую игру одним из важнейших средств развития креативности.

Написание эссе-диалога с автором актуального для решения значимой мировоззренческой проблемы текста – это та форма работы, которая обеспечивает включение механизмов внутреннего диалога. Особое значение здесь имеет образность и эмоциональная яркость поставленной преподавателем задачи. При этом необходимо вдумчиво подходить к отбору текстов для их диалогического осмысления учащимися. Базой солилоквизма становится личностный эмоционально окрашенный подход к осмыслению затронутых автором текста проблем и стремление учащегося вербально выразить свою мировоззренческую позицию. Составляя диалогическое эссе, индивид осуществляет творческую самореализацию путем создания собственного произведения, а также совершенствуется в презентации своей мировоззренческой позиции. Психологи полагают, что солилоквизм позволяет студентам не только переосмыслить предложенную автором концепцию, но и органично проникнуть в сущность решаемой задачи, отказаться от стереотипных решений проблемы, обогатив тем самым свой личный мировоззренческий опыт [1]. Кроме того, написание эссе-диалога способствует воспитанию ответственности за свою мировоззренческую позицию, так как автору необходимо учитывать мнения потенциальных читателей, которые выступают в роли предполагаемых оппонентов.

Наиболее эффективными с точки зрения активизации познавательного интереса за счет создания эмоционального напряжения выступают методы творческой игры и дискуссии. Здесь применяется междисциплинарная коммуникация студентов, которая предполагает примерное равенство их интеллектуальных потенциалов, а, значит, делает диалог равноправным и эффективным в свете решения задачи развития коммуникативных способностей. Соревновательный характер такого межличностного взаимодействия способен обеспечить высокую степень эмоциональности и личной заинтересованности каждой стороны в аргументированной, логически выверенной защите своих мировоззренческих позиций. Полилог предусматривает активное включение значительного числа субъектов в диалогическое по форме и духу коммуникативное взаимодействие. По мнению ряда исследователей, в результате применения методов обучения, основанных на полилоге, осуществляется как решение конкретных познавательных задач, так и совершенствование личной мировоззренческой позиции учащихся посредством их включенности в процессы коллективного творчества [2, 3, 4].

Практическая реализация рассмотренной выше методики предполагает не только

усвоение субъектами мировоззренческого диалога необходимой информации из арсенала основных гуманитарных дисциплин, но и предоставляет возможность проявить себя в процессах личностного культурного и мировоззренческого творчества.

Литература

1. Семенов, И.Н. Рефлексия в организации творческого мышления и саморазвитии личности / И.Н. Семенов, С.Ю. Степанов // Вопросы психологии. – 1983. – № 2. – С. 35–42.
2. Джонсон, Д. Методы обучения: Обучение в сотрудничестве / Д. Джонсон, Р. Джонсон, Э. Джонсон–Холубек. – СПб.: Экономическая школа, 2001.
3. Лийметс, Х.Й. Групповая работа на уроке. – М.: Знание, 1975.
4. Селевко, Г.К. Дискуссия как эффективный метод познания // Школьные технологии. – 2004. – № 5. – С. 106–114.

РЕЛИГИОЗНЫЙ КОМПОНЕНТ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ

О.В. Дьяченко

Соглашение о сотрудничестве Министерства образования Республики Беларусь и Белорусской православной церкви создало условия для развития православного теологического образования в средней общеобразовательной школе. Специалистами было разработано несколько образовательных программ – «Духовно-нравственное воспитание дошкольников», «Культура и религия», «Основы православной культуры», «Основы православной культуры. Православные святыни восточных славян», которые в той или иной мере ориентированы на формирование у обучающихся основ религиозного мировоззрения. Посредством обращения к *«духовному потенциалу»* религии предполагается воспитывать у них *«высокую духовность, нравственность, патриотизм»*.

Православные священнослужители надеялись, что в ходе визита в сентябре 2009 года в Беларусь Патриарха Московского и всея Руси Кирилла (Гундяева) и его переговоров с Президентом А.Г. Лукашенко, вопрос о преподавании религии в школе будет решен положительно [1]. В феврале 2010 года программа для школьников 1–11 классов «Основы православной культуры. Православные святыни восточных славян» получила одобрение Белорусской православной церкви. В апреле 2010 года Белорусская православная церковь направила в Палату представителей Национального Собрания, в Администрацию Президента Республики Беларусь предложения по изменению законодательства об образовании. Предлагалось, что «для эффективного использования в просвещении и образовании учащихся духовного потенциала традиционных для Республики Беларусь религий учреждения образования могут взаимодействовать в сфере научных исследований и учебно-воспитательной деятельности с зарегистрированными религиозными организациями с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа. Участие учащихся и других субъектов образования в таком взаимодействии является добровольным. Порядок и условия взаимодействия определяются Правительством Республики Беларусь по согласованию с Президентом Республики Беларусь, а его содержание и формы определяются соглашением о сотрудничестве между Советом министров Республики Беларусь или отраслевым министерством и республиканским органом управления религиозного объединения» [2]

Таким образом, церковь предприняла очередную попытку получить правовые преимущества, которые бы позволили ей участвовать в формировании образовательного пространства, оказывая воздействие на учебно-воспитательный процесс. Одним из обоснований служило утверждение о том, что внедрение *«традиционными религиями»* теологических образовательных программ внесет *«вклад в гуманитарную безопасность страны»* и противодействует влиянию *«тоталитарных и экстремистских религиозных сект и движений»* [2]

Еще на стадии разработки Кодекса Республики Беларусь «Об образовании» Митрополит Минский и Слуцкий Филарет (Вахромеев) в мае 2010 года выступил с инициативой о

включении в систему образования религиозной культуры, обозначив ее как курсы *«истории религии»* и *«религиоведения»*, соответственно, для средней и высшей школы. При этом была оговорена необходимость не факультативного, а обязательного преподавания этих дисциплин.

В средствах массовой информации развернулась дискуссия по вопросу религиозного образования. Однако широкого обсуждения проблемы не получилось. Этой теме в октябре 2009 года была посвящена программа ОНТ «Выбор» и несколько публикаций в газете «Звязда» весной-летом 2010 года. Окончательное решение по программе «Основы православной культуры. Православные святыни восточных славян» должно было принять Министерство образования Республики Беларусь. Однако в результате проведения экспертизы Научно-методический совет выявил несоответствие содержания разделов программы выводам исторической науки и законодательству Республики Беларусь о свободе совести и религиозных организаций. Также в программе не были выдержаны принципы светскости и научности. Многие положения образовательной программы носили открытый религиозный характер [3]

Например, уже в первом классе учащиеся должны сформировать представления о Библии, о боге и его свойствах, сатане, ангелах, загробном (духовном) мире, о райском саде, грехе и грехопадении, раскаянии, о потопе и Ноевом ковчеге, Аврааме и Сарре, об Иисусе Христе и богородице и т.п. Младшим школьникам предлагалось усвоить знания об основных христианских праздниках, познакомиться с православной иконографией, культом святых, креста, сакральным пространством православной церкви, молитвами, крестным знаменем и т.п. Закреплять полученные знания предлагалось в ходе *«экскурсий в местные храмы»* [4]

В ноябре 2010 года программа была возвращена на доработку, а в декабре 2010 года был принят Кодекс Республики Беларусь «Об образовании», в котором законодатели частично учли интересы православной церкви и в части 4 статьи 2 зафиксировали следующее: «учреждения образования в вопросах воспитания на основании письменных заявлений обучающихся (законных представителей несовершеннолетних обучающихся) во внеучебное время могут взаимодействовать с зарегистрированными религиозными организациями с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа. Порядок, условия, содержание и формы такого взаимодействия определяются Правительством Республики Беларусь по согласованию с Президентом Республики Беларусь» [5]. Как видно из содержания статьи, религиозные организации получили право реализовывать воспитательные программы во внеучебное время и только по заявлению самих обучающихся либо их законных представителей. Вопрос о преподавании в той или иной форме и под любым видом религиозных дисциплин, законодателем был решен отрицательно, указав в части 1.10 статьи 1 указанного Кодекса, что государственная политика основывается на принципе «светского характера образования».

Процесс клерикализации государственной системы образования, вроде бы, остановлен. Однако в системе образования по-прежнему функционируют структуры, преследующие цель внедрить под любым предлогом религиозную компоненту в образовательные программы средней школы, чтобы таким образом обеспечить приоритет в социальном развитии только для одной религиозной системы.

В заключение необходимо отметить, что разработчики религиозного компонента не учитывают ряд важных факторов. Во-первых, белорусская система образования изначально формировалась на светской, научной основе и внедрение образовательных программ религиозного содержания порождает комплекс проблем педагогического, правового и этического характера. Во-вторых, образовательные программы религиозного содержания противоречат программам по естественным и социально-гуманитарным наукам, а это непременно провоцирует возникновение в сознании учащихся мировоззренческого конфликта. В-третьих, дальнейшее игнорирование поликонфессиональных реалий современной Беларуси в конечном итоге создаст предпосылки для развития религиозно обусловленных дезинтеграционных процессов в белорусском обществе. Каждая религия претендует на обладание абсолютной истиной. Попытки использовать систему образования в целях религиозной социализации

личности содержат в себе мощный межконфессиональный конфликтогенный потенциал.

Вывод очевиден. Государственная система образования не должна превратиться в средство воспроизводства и сохранения религиозности, какой бы та ни была – «традиционной» или «нетрадиционной»; оказала она влияние «на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа», или ей еще предстоит это сделать.

Литература

1. Шило, М. Визит Патриарха активизировал Белорусскую Православную Церковь – протоиерей Сергей Гордун // Белорусский православный информационный портал СОБОР.by [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.sobor.by/idnews.php?id=2009-Oct-14-15:03:04>. – Дата доступа: 20.10.2010.
2. Шило, М. Митрополит Филарет предлагает государству определиться с формой включения элементов религиозной культуры в белорусскую систему образования / М. Шило // Белорусский православный информационный портал СОБОР.by [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.sobor.by/videonews.php?id=mitr_Filaret_o_prepodavanii_religii-5-2010. Дата доступа: 03.06.2010.
3. Митрополит Филарет: «Лишь через преобразование души подрастающего поколения мы преобразим к лучшему наше благо», 3 ноября 2010 года // Официальный портал Белорусской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.church.by/resource/Dir0301/Dir0302/Page3068.html>. – Дата доступа: 14.11.2010.
4. Основы православной культуры. Православные святыни восточных славян. Учебная программа факультативных занятий. I–XI классы. Под редакцией С.Е. Рассадина. – Минск, НМУ НИО Министерства образования Республики Беларусь, 2010 // Белорусский православный информационный портал СОБОР.by [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.sobor.by/programma_fakultativa_osnovy_pravoslavnoy_kultury.htm. – Дата доступа: 29.08.2010.
5. Кодекс Республики Беларусь «Об образовании», 2010.

ЭКОНОМИКА И АКСИОЛОГИЯ КАЧЕСТВА ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ В СОВРЕМЕННЫЙ ПЕРИОД

Р.Н. Шматков

Начало 90-х гг. XX в. ознаменовалось коренными изменениями экономико-политического строя российского общества. Следуя модели общественно-экономических формаций (ОЭФ), можно говорить о том, что наше общество стало на путь капиталистического развития экономики, ориентированной на рынок свободной конкуренции, при котором основной особенностью производственных отношений является *общественный* характер производства и *частнокапиталистический* характер присвоения результатов труда. Таким образом, базис нашей общественно-экономической формации претерпел коренные изменения в части производственных отношений. Поскольку образование, являясь одним из общественных институтов надстройки, призвано обслуживать базис, который изменился коренным образом, то, в соответствии с основными положениями модели ОЭФ, образование также подлежит коренному изменению. Указанные изменения содержания и качества образования, прежде всего, затронули общественные дисциплины: социологию, политологию, юриспруденцию и другие дисциплины гуманитарного цикла. В качестве стратегий развития отечественного образования в современный период провозглашены: демократизация, интеграция, гуманизация и гуманитаризация, компьютеризация, индивидуализация, дифференциация, спецификация, раннее обучение, тенденции перманентной творческой деятельности. Все указанные стратегии призваны повысить творческую самоотдачу студентов.

В то же время, в указанный переходный период смены общественных отношений происходит существенное изменение системы образовательных ценностей, в том числе – требования общества к качеству образования. Б.Т. Лихачёв отмечает: «В общественном и индивидуальном сознании образуется духовно-идейный вакуум, который неизбежно заполняется безыдейным хаосом пропаганды, случайных верований, слухов, массовой культуры, а

также растерянностью, потерянностью <...> и даже цинизмом. Новые власти придерживающиеся политики и чиновники строят свое отношение к идеологии и воспитательным ценностям либо в зависимости от особенностей и исторической значимости поставленных ими идеологических задач, либо руководствуясь соображениями, обусловленными уровнем собственного интеллектуального и нравственного развития» [1, с. 26].

Следуя терминологии В.В. Боброва [2], можно утверждать, что система ценностей в сфере образования в последнее время переместилась с общегосударственного на социально-групповой и индивидуальный уровни. Резкое изменение системы образовательных ценностей в нашей стране происходит под действием изменения общей системы ценностей в общественном сознании. Люди стали ориентироваться на ценности и идеалы, которые качественно отличаются от ценностей и идеалов, не только советской эпохи, но и от традиционных российских ценностей и идеалов. В современных условиях на первое место выдвигается экономический индивидуализм как основной жизненный ориентир поведения человека. Указанный ориентир предполагает стремление человека к предпринимательству, оценке рисков и способность рисковать, создавать свой бизнес и распоряжаться другими индивидами. Человек, ориентированный на экономический индивидуализм, оценивает свою деятельность и поведение с позиции рыночных критериев. По справедливому замечанию Б.Т. Лихачёва: «В основном, внешние ценностно-воспитательные, индивидуально-личностные ориентиры группируются в областях социально-психологической адаптации. Воспитательной индивидуально-личностной ценностью в социальной сфере для ребят становится нечто вроде "американской мечты": стремление поймать за хвост свою удачу, стать "новым русским", разбогатеть, добиться успеха, иметь коттедж, машину и свое дело. В числе ценностных средств обеспечения социального благополучия и такие, разрешенные законом или криминальные, но оправдываемые в буржуазно-демократическом обществе свободой выбора, как проституция, игорный бизнес, торговля детьми и наркотиками, рэкет, киллерство, ограбление банков и магазинов. Кстати заметить, что именно эти асоциальные и аморальные, но объективно воспитательные и ценимые детским романтическим воображением антиценности, пользуются наибольшей популярностью в кино и телевидении» [1, с. 75].

Проблемы качества отечественного образования всегда по самой своей сути являются «человекоразмерные», а потому предполагают необходимость не только условно корректных решений, но и включения аксиологических факторов в содержание теорий, направленных на повышение качества отечественного образования. Достаточно глубокое понимание указанных проблем невозможно без учета этических и социально-политических аспектов, без применения неклассической гуманитарной модели исследовательской деятельности, связанной с преодолением рамок строгой рациональности и учетом субъективного момента познавательных процессов. Необходимо постоянно помнить, что система отечественного образования – это как раз та область, которая теоретически и функционально связана с важнейшими структурными элементами нашего общества, она является одним из основополагающих факторов научно-технического, экономического, социального прогресса, областью, где существуют наибольшие возможности вмешательства в будущее человека, в формирование его системы ценностей и установок поведения, поскольку биологическое совершенствование человека невозможно, а возможно только социальное его совершенствование в ходе обучения, общения, труда и творчества. Следовательно, нравственная, духовная составляющая должна обязательно включаться в качество современного отечественного образования. Таким образом, можно сделать вывод о том, что качество образования, участвуя в формировании системы ценностей молодого поколения, прежде всего, должно обеспечивать национальную безопасность нашей страны. Образование должно быть нераздельно с воспитанием человека, специалиста, патриота нашей страны. Любовь к своей Родине должна прививаться молодому поколению с самых ранних этапов образования и основой этого должно стать семейное воспитание. Однако, любовь к своему народу, его истории, религии, обычаям и традициям должна сочетаться в патриотическом воспитании с уважением к другим народам, населяющим нашу страну, к их ценностям и традициям. Патриотизм должен стать объединяющим фактором для

народов нашей многонациональной страны, а не разделяющим эти народы. Необходимо сразу проводить четкие грани между патриотизмом и национализмом, которые не имеют между своими ценностными основаниями ничего общего. *Патриотизм* должен заменить в системе ценностей современной молодежи такие фальшивые ценности, как *национализм* и *космополитизм*. Патриотизм должен быть неотъемлемым элементом формируемой в процессе образования-воспитания системы ценностей молодого поколения, направленной на качественную подготовку отечественных специалистов, укрепляющую национальную безопасность нашего государства.

По результатам социально-философского анализа аксиологических аспектов проблем качества высшего профессионального образования в современный период можно сделать следующие основные выводы.

1. Качество образования в любом обществе определяется господствующей в нем системой ценностей, целями и стратегией развития общества. Безнравственные и бездуховные люди, имеющие качественное высшее образование, представляют большую общественную опасность.

2. Советская система образования опиралась на основные ценности русской культуры – это духовность, нравственность и соборность. В то же время, основными ценностями западно-европейской культуры являются активная деятельность, успех и индивидуализм. Следовательно, русская и западно-европейская культуры имеют различные ценностные основания.

3. В современный переходный период смены общественных отношений происходит существенное изменение системы образовательных ценностей, в том числе требования общества к качеству образования. Отечественная система образования-воспитания в современный период находится в кризисной ситуации и одним из основных аспектов его проявления является кризис системы отечественных образовательных ценностей, отображающий современный кризис российского общества, элементами которого являются кризисы в экономической, политической, правовой, демографической и других сферах. В первую очередь указанный кризис обусловлен духовными причинами.

4. Решение проблемы качества высшего образования в современный период перехода к рынку должно быть направлено в сторону развития всесторонне развитой личности, сочетающей в себе творческие способности и высокую духовность, теоретические познания и нравственное поведение, практические навыки и культуру общения. Только всесторонне развитая личность, обладающая высокими нравственными качествами, сочетающая в себе любовь к своему Отечеству с уважением к представителям других народов и культур, способна эффективно послужить на благо современного российского общества.

Литература

1. Лихачёв, Б.Т. Введение в теорию и историю воспитательных ценностей (теоретико-исторический анализ воспитательных ценностей в России в XIX и XX вв.). – М., 1996.
2. Бобров, В.В. Южный рубеж: мифы и реальность. – Новосибирск, 2002.

УНИВЕРСИТЕТЫ КАК ФАКТОР НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ И УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНОЙ «ЗАПАДОФИКАЦИИ»: ОПЫТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА МИРОВОЙ ИСТОРИИ

В.П. Шалаев

1. Современная форма глобализации может быть рассмотрена в качестве экономической, политической и культурной пирамиды иерархически конструируемого человечества в его современной истории, сопоставимой по своему масштабу и влиянию с мировыми духовными революциями христианства и ислама, но в материально-ориентированной, потреби-

тельской форме.

2. Современная форма глобализации может быть рассмотрена в качестве экономической, политической и культурной воронки современного человечества, сопоставимой с духовными революциями христианства и ислама, но в материально-ориентированной, потребительской форме.

3. Современная форма глобализации может быть рассмотрена в качестве масштабного бизнес-проекта западного капитала и политики, западного производства ради мирового потребления, мирового потребления как условия роста западной прибыли и западного благосостояния. А потому западная форма глобализации это еще и западноцентричный проект развития мира.

4. Современная форма глобализации может быть рассмотрена именно как процесс общественного развития запада за счет остального мира (потребление природных и человеческих ресурсов незападного мира). Тем самым это потребительский проект развития мира в интересах запада.

5. Современная форма глобализации может быть рассмотрена в качестве западофикации мира (уподобление, чтобы подчинить, подчинить, чтобы использовать), как доведение западной системы ценностей и модели организации общественной жизни народов до размерности человечества, то есть превращения мира в соединенные западные штаты мира.

6. Западофикация именно как мировая вестернизация (экономическая, политическая и культурная), в передаче, навязывании, уподоблении и подчинении незападных ресурсов мира для реализации западных геополитических интересов и целей в мире.

7. В ситуации западофикации, западная модель университета может быть рассмотрена в качестве сетевого аттрактора западного влияния на незападный мир и как фабрика фактального воспроизводства западной цивилизации и культуры в незападном мире, тем самым как продление влияния западной политики на незападный мир культурно-образовательными средствами.

8. Западная сетевая модель университета может быть рассмотрена в качестве фабрики воспроизводства, передачи и распространения западной системы ценностей, мышления, западной системы деятельности, западного стиля жизни во всемирном масштабе, мягкими средствами.

9. Западная система ценностей, западный стиль жизни может быть рассмотрен как саморазрушение в качестве потребительского индивидуализма и эгоизма (жить, чтобы «иметь и обладать», вопреки «быть» и альтруизма – Э. Фромм).

10. Западофикация незападных университетов мира может быть рассмотрена как фактор западного влияния и потенциальная угроза национальной безопасности незападных стран мира (угроза экономике, политике, культуре, образованию, науке и т.д.), с точки зрения падения самостоятельности и самоорганизации незападных стран мира.

11. Западофицированные университеты могут быть рассмотрены в качестве зоны западного влияния, актуальной и перспективной угрозы национальной безопасности России, а значит ее сохранению и устойчивому развитию в мире.

12. Западофицированные незападные университеты как зоны западного влияния, фабрики дешевой образованной интеллектуальной рабочей силы и как социальные трамплины интеллектуального вещества и ноу-хау на запад.

13. Западофицированные университеты мира как угроза национальной безопасности самого запада, в силу роста унификации и разрушения фундаментального образования населения западного и незападного мира.

14. В целом глобализация в ее западной форме может быть рассмотрена как завершающий этап развития западной культуры и цивилизации, как гистотический процесс ускорения темпов растраты ее наличных внутренних потенциалов, следовательно, как процесс ускоренного саморазрушения через ускоренную саморастрату, а значит, как завершающий этап западной оси мировой истории.

15. Но конец западной оси истории есть условие начала какой-то другой незападной

оси мировой истории, на иной культурной и цивилизационной основе. Может быть, восточной?

16. В этих условиях современные университеты могут быть рассмотрены как потенциальная мировая сетевая структура влияния и устойчивого развития западной модели глобализации, но и как мировая сетевая структура, являющаяся фактором ускоренной растраты внутреннего потенциала и саморазрушения западной формы культуры и цивилизации в современном мире. Парадоксально, но диалектично, не правда ли?

SZKOLNICTWO WYŻSZE W POLSCE W 2011 ROKU

Magdalena Czajka

Rzeczpospolita Polska po przemianie ustrojowej w 1989 r. wkroczyła w okres transformacji polegający na gruntownych reformach całego systemu politycznego i społecznego. Poprzedni system, w którym państwo było jedynym organizatorem wszystkich procesów społecznych i ekonomicznych zastąpił system rynkowej regulacji procesów gospodarczych. Pluralizm polityczny i prywatyzacja gruntownie zmieniły zarówno scenę polityczną jak i warunki funkcjonowania gospodarki (szerzej patrz: [1] [2] [3]).

W nowej sytuacji możliwa stała się prywatyzacja szkolnictwa wszystkich szczebli. W krótkim czasie powstało w Polsce wiele prywatnych szkół podstawowych i średnich oraz szkół wyższych. Rozwój tego segmentu edukacji okazał się ogromnym sukcesem. Obecnie w Polsce w 458 uczelniach, – 132 publicznych i 326 niepublicznych, kształcą się prawie 2 miliony studentów (w 1990 r. było ok. 400 tys. studentów), co daje Polsce jeden z najwyższych na świecie wskaźników skolaryzacji oraz największą liczbę instytucji szkolnictwa wyższego w Europie [4].

Rok akademicki	Szkoły wyższe ogółem	Szkoły wyższe niepubliczne
1992 / 93	124	18
1995 / 96	179	80
2000 / 2001	310	195
2005 / 2006	445	315
2008 / 2009	458	326

Tab. 1. Dynamika wzrostu ilości szkół wyższych w Polsce [4]

Ta ilościowa zmiana dokonała się bez nakładów ze strony państwa i została sfinansowana z prywatnych środków założycieli niepublicznych szkół wyższych. Tak dynamiczny rozwój niepublicznego szkolnictwa wyższego świadczył o ogromnych potrzebach w zakresie kształcenia uniwersyteckiego w Polsce po 1989 r. Należy również podkreślić, że w tym sektorze powstało wiele nowych miejsc pracy związanych z obsługą procesu dydaktycznego. W tym sektorze pracuje prawie 17 tys. naukowców oraz duża liczba pracowników administracyjnych, laboratoryjnych, informatyków i PR-owców. Wybudowano i znakomicie wyposażono nowoczesne budynki dydaktyczne, audytoria, laboratoria. Zainicjowano szereg nowatorskich form i kierunków edukacji jak e. learning czy bioinformatyka. W sektorze szkolnictwa niepublicznego większość stanowią uczelnie kształcące na poziomie studiów pierwszego stopnia (licencjackie). Wiele z nich posiada uprawnienia do kształcenia na poziomie drugiego stopnia (studia magisterskie). Nieliczne kształcą na poziomie studiów doktoranckich (Phd), a tylko kilka ma uprawnienia do przeprowadzania procedury uzyskiwania najwyższego w Polsce stopnia naukowego: doktora habilitowanego (stopień naukowy dr habilitowany istnieje tylko w niewielu krajach europejskich – głównie postkomunistycznych, w większości, poza Polską, nie jest obligatoryjny). Proces uzyskiwania uprawnień do prowadzenia studiów na określonym poziomie regulowany jest ustawą i

pozwoleniami Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Uczelnie muszą spełniać określone wymagania związane z zatrudnieniem kadry naukowej, realizacją standardów programowych ustalonych w 2007 r. dla wszystkich kierunków i poziomów studiów [5] oraz prowadzeniem działalności dydaktycznej i naukowej.

Według statystyk Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa wyższego «obecnie w Polsce studenci kształcą się na ponad 200 kierunkach, w tym unikatowych oraz makrokierunkach. Najwięcej studentów studiuje na kierunkach ekonomicznych oraz administracyjnych – 23%, społecznych – 13,9%, pedagogicznych – 12%, humanistycznych – 8,8%, inżynierijno-technicznych – 6,8%, medycznych – 5,8%, informatycznych – 4,9%, usług dla ludności – 3,7%, prawnych – 3,1% oraz ochrony środowiska – 1,4% (kategoria "pozostałe kierunki" to 16,4%)» [6].

	Ogółem	W tym kobiety	Na studiach			
			stacjonarnych		niestacjonarnych	
			razem	w tym kobiety	razem	w tym kobiety
Ogółem	1 927 762	1 098 351	928 133	520 026	999 629	578 325
Szkoły publiczne	1 268 366	708 178	807 615	449 039	460 751	259 139
Szkoły niepubliczne	659 396	390 173	120 518	70 987	538 878	319 186

Tab. 2. Studenci według formy kształcenia

	I-go stopnia		II-go stopnia (mgr)		Razem	
	ogółem	w tym stacjonarne	ogółem	w tym stacjonarne	ogółem	w tym stacjonarne
ogółem	436 732	242 147	138 631	43 710	575 363	285 857
Szkoły publiczne	303 632	216 393	95 646	41 619	399 278	258 012
Szkoły niepubliczne	133 100	25 754	42 985	2 091	176 085	27 845

Tab. 3. Rekrutacja na studia na rok akademicki 2009/ 2010

Października 2011 r. wejdzie w życie ustawa reformująca szkolnictwo wyższe w Polsce. Jej główne założenia to zwiększenie konkurencyjności oferty dydaktycznej oraz dostosowanie polskiego systemu studiów do standardów UE. Istotnym elementem reformy jest także zmiana dotychczasowej struktury rekrutacji na studia prowadząca do zwiększenia ilości studentów na kierunkach ścisłych i technicznych. Służy temu m.in. wprowadzenie specjalnego systemu stypendialnego dla studentów tych kierunków oraz wspieranie tworzenia takich kierunków w uczelniach. Podjęte wcześniej przez Ministerstwo Nauki działania spowodowały zwiększenie zainteresowania naukami ścisłymi i technicznymi wśród studentów. W zakończonej w lipcu 2011 r. rekrutacji na I rok studiów najpopularniejsze kierunki to: zarządzanie, budownictwo, pedagogika, prawo, informatyka, ekonomia, finanse. Na dalszych miejscach znalazły się filologie, dziennikarstwo, turystyka, geodezja, biotechnologia. Po raz pierwszy najbardziej popularne były uczelnie techniczne. I rok studiów w październiku 2011 r. w Polsce w podjęcie ponad 600 tys. studentów [7].

Literatura

1. E. Sawa-Czajka, System polityczny RP 1989–2010 (wybrane problemy), Krasnystaw 2010
2. M. Murat, Społeczeństwo polskie w okresie transformacji europejskiej – wstępna analiza zagrożeń // Zamojskie studia prawnie – ekonomiczne. – Zamość 2000. – S. 137–148
3. M. Dudek, Poradnictwo psychologiczno-pedagogiczne w kontekście zmian edukacyjnych w Polsce // Pedagogia na dziś. – Stalowa Wola, 2007. – S. 208–214.

4. Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego [Elektroniczny zasób]. – Tryb dostępu: <http://www.mnis.gov.pl>. – Data dostępu: 10.06.2011.
5. Standardy kształcenia dla poszczególnych kierunków studiów i poziomów kształcenia [Elektroniczny zasób]. – Tryb dostępu: http://www.bip.nauka.gov.pl/bipmein/index.jsp?place=Lead07&news_cat_id=117&news_id=982. – Data dostępu: 01.08.2011.
6. Dane statystyczne o szkolnictwie wyższym [Elektroniczny zasób]. – Tryb dostępu: <http://www.nauka.gov.pl/szkolnictwo-wyzsze/dane-statystyczne-o-szkolnictwie-wyzszym>. – Data dostępu: 01.08.2011.
7. Najpopularniejsze kierunki studiów 2011 [Elektroniczny zasób]. – Tryb dostępu: <http://www.studia.net/kierunkach-studiow/3533> – najpopularniejsze – kierunki – studiow – 2011. – Data dostępu: 01.08.2011.

К ВОПРОСУ О МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ ФУНКЦИИ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ В УСЛОВИЯХ ЕГО ИНФОРМАТИЗАЦИИ

М.Н. Шматков

Актуальность исследования методологической функции философии образования в контексте его информатизации на постсоветском пространстве обусловлена тем, что широкомасштабная и массовая информатизация высшего профессионального образования, будучи в настоящее время одним из магистральных направлений развития системы образования, является в то же время для российской социальной действительности сравнительно новым и малознакомым явлением, слабо изученным, в том числе, и в философском аспекте. Между тем, вся история человеческого общества прослеживается через призму процесса накопления и преобразования информации. Процесс познания также можно охарактеризовать как процесс получения, преобразования и накопления информации в форме знаний.

Наблюдаемые в настоящее время процессы резкого повышения информационной насыщенности всех сфер жизни общества и отдельного человека, бурного развития технологий, массового выпуска и внедрения средств информационно-коммуникационных технологий во все сферы общественной жизни в научной литературе принято называть *информатизацией общества*, а современный этап развития общества – *информационным обществом*.

Проведенный анализ существующих в литературе точек зрения на процессы *информатизации образования* позволил выявить следующие важные методологические положения. Во-первых, информатизация образования как социальное явление развивается в контексте взаимодействия более широких явлений, таких как информатизация общества, зарождение и внедрение инноваций в различные социальные институты в сочетании с традиционными элементами этих институтов, в том числе и образование, а также процессы модернизации общества и образования. Во-вторых, исследование информатизации образования предполагает применение системного и междисциплинарного подходов в исследовании. Наконец, в-третьих, имеет место сложный характер взаимодействия различных явлений социальной реальности, так или иначе связанных с информатизацией образования, что проявляется в неизбежной ограниченности исследовательских подходов, основанных на выявлении различных аспектов одностороннего влияния одних явлений на другие в рамках данной проблематики. Представляется возможным сформулировать *методологический принцип исследования информатизации образования*, согласно которому социально-философский анализ информатизации образования необходимо осуществлять, как минимум, в трех аспектах:

1) в аспекте «информатизации образования» с акцентом на образование, предполагающем исследование информатизации в качестве особенной тенденции в рамках образования как общего явления. Исследование данного аспекта предполагает обращение к педагогической науке, в которой установленные факты связаны между собою органической необходимостью научного метода, а само научное знание есть упорядоченная система информации. Наука вообще и педагогическая наука, в частности, развивается согласно своему собственному закону, внутренней необходимости присущего ей метода. Именно на данном пути воз-

никает философский уровень в теории педагогики, когда исследователь вышел на более высокий уровень рефлексии, поставив вопрос о существовании самого предмета педагогики ради его же познания, связывая тем самым свое исследование с выявлением целей образования. В данном аспекте исследования информатизации образования важно отметить, что цель образования состоит не только в передаче обучаемым некоторой суммы знаний, умений и навыков, но направлена на всестороннее развитие их личности, включая тем самым определенные культурные ценности, необходимые человеку в его социальном развитии и адекватные тому или иному типу общества. Именно поэтому представляется методологически верным выделение отдельного аспекта исследования с акцентом на образование как сложный социальный феномен, активно формирующий духовно-нравственные и мировоззренческие установки новых поколений;

2) в аспекте *«информатизации образования»* с акцентом на информатизацию, предполагающем исследование особенной составляющей информатизации как общего явления применительно к такой части социальной реальности, как образование. Принципиальным здесь является тот факт, что информатизация образования (рассматриваемая в данном аспекте как информатизация *в сфере образования*) является отражением в системе образования тенденций и процессов информатизации общества в целом. Последние, будучи обусловленными многочисленными переплетающимися тенденциями современной социальной динамики, связаны, в первую очередь, с резким повышением в последние годы информационной составляющей во всех сферах общественной жизни и профессиональной деятельности, с переходом общества к информационной фазе своего развития. В таких условиях образование как социальный институт, развиваясь в контексте тенденций информатизации общества, призвано обеспечить адаптацию и социализацию подрастающих поколений к новым условиям жизни и профессиональной деятельности в информационном обществе;

3) в аспекте *«информатизации образования»*, предполагающем исследование взаимодействия и взаимного влияния информатизации и образования, рассматриваемых как самостоятельные явления социальной реальности. В данном аспекте исходным пунктом выступает то обстоятельство, что как информатизация, так и образование как социальные феномены, развиваясь под действием во многом различных факторов социальной реальности, все же имеют достаточно много общих оснований в своем генезисе и последующем развитии. Так, оба данных явления социальной реальности связаны с определенными этапами цивилизационного развития, когда знания в обществе, возрастая количественно, переходят в некоторое новое качественное состояние. Именно поэтому в данном аспекте информатизацию образования следует рассматривать не только и не столько как сугубо объективный или субъективный процесс, но как процесс *объективно-субъективный*, предполагающий как наличие некоторых внешних условий и тенденций, так и осмысленное влияние самого субъекта на развитие данного процесса путем обращения к активной обратной связи.

Необходимо отметить, что в настоящее время существенно повышается актуальность правового образования и его информатизации. Такой интерес связан с той важной ролью, которую юридическая профессия, а, следовательно, и правовое образование, играют в современный переходный период развития нашей страны, взявшей курс на построение правового государства и гражданского общества. Кроме этого, определенные особенности вызваны пограничным статусом правовой науки между гуманитарными, социальными и точными науками. Данные обстоятельства определяют специфику сферы правового образования в высшей школе с точки зрения исследования направлений ее развития, включая ее информатизацию.

Анализ историко-философских особенностей развития и методологических оснований междисциплинарных связей таких областей знаний, которые в современных условиях приобретают особую актуальность в контексте информатизации правового образования в высшей школе, позволяет заключить, что между педагогикой, правом и математикой, в частности математической логикой, в контексте информатизации правового образования в высшей школе наблюдаются тесные междисциплинарные связи, которые, прослеживаясь еще у исто-

ков этих областей знаний, не утратили своей актуальности и в настоящее время.

История применения аналитических методов в праве восходит своими корнями ко временам античности. Хорошо известно, что многие юристы того периода (например, Цицерон, Демосфен, Аристотель, которые, кстати, также известны как выдающиеся философы) применяли аналитические методы современной им логики в своей юридической практике и теоретических исследованиях. Однако, как и вся их деятельность, анализ этот носил казуальный характер, то есть применялся к конкретным случаям. Кроме этого, не обладая аппаратом символической записи суждений, римские юристы не смогли вывести свои аналитические методы на надлежащий уровень абстракции.

Тем самым, применение методов логики в праве можно считать традиционным со времен античности. Однако если в период античности уровень применяемого в праве аналитического (в частности, логического) аппарата соответствовал как уровню развития правовой науки, так и уровню развития логики, то в настоящее время наблюдается качественно иная картина. А именно, как право, так и логика (в том числе и математическая) в своем развитии ушли далеко вперед и превратились в самостоятельные области знания. В то же время, применение аналитических методов в праве осталось на уровне, близком к уровню времен античности, что не соответствует современным потребностям как общества, так и развития правовой науки. В этом заключается противоречие в совместном развитии логики и правовой науки, своеобразный методологический разрыв, устранение которого в настоящее время является императивом времени, соответствует запросам к правовой науке со стороны общества и объективной реальности и значительно актуализируется в контексте информатизации правового образования.

ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ Д.И. МЕНДЕЛЕЕВА

М.Т. Авсиевич

Как видно из «Заветных мыслей», свои философские убеждения Менделеев считал реалистическими. По его мнению, истинный реализм и истинный материализм – это продукты древности, реализм же – дело новое, сравнительно с длиною исторической эпохи. Идеалисты и материалисты видят возможность перемен лишь в революциях, а реализм признает, что действительные перемены совершаются только постепенно, путем эволюционным. Для идеалистов нужны школы исключительно философские, для материалистов – только ремесленные или профессиональные. Современные учебные заведения должны избегать этих двух крайностей и сочетать знания с умением. Образование, утверждает Д.И. Менделеев, есть приобретенный капитал, отвечающий затрате времени и труда и накоплению людской мудрости и опытности.

Все считают Д.И. Менделеева выдающимся ученым-химиком. Его же идеи о просвещении малоизвестны. Среди многочисленных научных трудов Менделеева большое количество статей именно об этом: «Заметки по вопросу о преобразовании гимназий», «Заметки о народном просвещении», отдельные главы в трудах «Заветные мысли», «К познанию России» и др. Многие идеи Д.И. Менделеева злободневны и сегодня. Он считал, что заведению школами и вообще всему делу народного образования положено находиться в ведении местных органов власти (земств) и общественных организаций, государство же должно нести главным образом материальные расходы. Фактически он считал не нужным Министерство народного просвещения.

Д.И. Менделеев был убежденным сторонником бесплатного образования. Любопытно, что в его трудах речь идет о просвещении и образовании, понятие же обучения не употребляется вовсе. Можно утверждать, что Д.И. Менделеев разделял взгляды передовых мыслителей, например, И. Канта, о том, что «механизм обучения, постоянно принуждая ученика к подражанию, несомненно, оказывает вредное действие на пробуждение гения». К сожалению,

нию, сегодня в системе образовательных учреждений многих стран мира и нашей республики господствует обучение.

Менделеев считал, что должны существовать учебные заведения для первоначально-го, среднего и высшего образования. По его мнению, за начальной школой идет гимназия, которая должна быть единой и общеобразовательной. Высшее же образование дает профессиональную подготовку.

Большое место в учебном плане он отводил гимнастике, хоровому пению, ремесленному труду, опытам в кабинетах и т.д. Все эти занятия были обязательными и проводились в соответствии с определенным расписанием, чем преследовались следующие цели: дать отдых детям от умственного труда, укрепить их здоровье и увязать теоретические знания с конкретной практикой.

Особое значение Д.И. Менделеев придавал подготовке учителей и профессоров, будучи сам талантливым лектором и воспитателем научной смены. По его мнению, в начальном и среднем образовании должно преследоваться преимущественно личное развитие, а в высшем образовании – общественное и государственное. Он поясняет эту мысль следующим образом. Личное проще общего, и поэтому с него надо начинать передачу того, чего люди достигли. Об общем в средних учебных заведениях не следует заботиться особенно много, ибо всякое школьное обучение само по себе общественно, так как в школе – своя большая семья, в ней, как в жизни, есть свои родители и свои братья, сама необходимость заставляет здесь часто, много и ближе касаться всего родного, общего, Отечества. Главная задача среднего образования, следовательно, состоит в личном развитии учеников, в росте их сознательного отношения к окружающему и в развитии личных свойств: наблюдательности, внимания, обсуждения и трудолюбия.

Д.И. Менделеев выступает противником классического образования, т.к., по его мнению, классический первообраз, оставшийся в уме с детства, привел народы, а за ними приводит и классиков к индивидуализму и мистицизму, диалектике и самообожанию – до разлада между словом и делом. Типичный недостаток западноевропейского образования заключается в том, что знание отождествляется с говорением или изложением. Разговор и слова нужны, но они только начало, вся суть жизни – в делах, в умении перехода от слова к делу, в их согласовании. Начальное и даже все среднее общее образование должны иметь дело преимущественно со словом, высшее же – с делом, с жизнью, с общественными, так сказать, внеиндивидуальными отношениями. И лучший возраст для получения высшего или специального образования – 16–20 лет.

Порядок переводных и окончательных экзаменов по отметкам или баллам, по мнению Д.И. Менделеева, должен быть заменен простым *приговором Совета учителей* (подчеркнуто мною – М.А.). Экзамены отнимают много времени как у учеников, так и у учителей. Д.И. Менделеев говорил, что учитель должен знать каждого ученика, а доверие к учителям составляет основу всякого образования. Уничтожение классных отметок подаст добрый по-чин к уменьшению формализма, губящего много живого и талантливого. «Меня самого, – писал он, – перевели из четвертого в пятый класс и из пятого в шестой при многих недоста-ющих баллах, без сомнения, в виду того, что общая подготовка и должное развитие все же у меня были и оставление в классе только бы испортило, вероятно, всю мою жизнь».

Дело обучения, считает Д.И. Менделеев, лежит на совести учителей, а потому перво-очередной заботой должна стать подготовка самих учителей и лиц, пекущихся об образова-нии. И далее он подробно излагает проект училища для учителей. Высшие педагогические заведения, по его мнению, следует создавать закрытого типа, т.е. учащийся должен нахо-диться на полном государственном обеспечении. К педагогическому делу надо призвать тех, кто чувствует к нему и к науке призвание, «понимает общую надобность». Считая, что учи-тель – это высокооплачиваемый работник, Д.И. Менделеев утверждает, что прибавки к окла-дам должны определяться ходатайством Совета учителей, ибо введение сразу больших окла-дов приведет к тому, что на них «позарятся» многие, как зарятся на дипломы люди, непри-годные к педагогической работе.

Большое значение для будущих педагогов, считал Менделеев, имеют философские знания. И сегодня не менее актуально звучат следующие слова великого русского ученого. Специалистов прикладных предметов, в особенности реальных (медицины, техники и т.д.), можно представить (хотя это представление и не будет отвечать на сегодняшний день должной высоте понимания) знающими «кое-что обо всем и все о чем-нибудь», но не имеющими общего философского представления о направлении общественной жизни. Но педагог, лишенный такого представления, не обладающий общим философским мировоззрением, не может производить того плодотворного действия, какое от него ожидается. Сама философия не должна преподаваться в отрыве от жизни и науки. Для надлежащего философствования нужны реальности, подобные языку, истории, величинам, предметам природы и т.п., и без них философия – не что иное как мысленное брожение, стремящееся заменить потребности веры, ибо истина, в ее целостности, разуму не досягаема, а по частям, как показывает опыт, может постигаться. Поэтому наставник тогда только будет надлежащим педагогом-философом, возбуждающим чистое стремление к постижению истины самой по себе – через правду жизни, – когда он лично со всеми своими силами пойдет в область одной из тех наук, которым придается название философских. Сюда относятся, прежде всего, науки филологические и исторические. Ни богословие, ни медицина, ни юридические предметы не относятся к разряду философских наук, потому что их сущность составляет польза. Философские же науки не ставят своей целью отыскание полезного, хотя последнее неизбежно должно опираться на философское понимание действительности.

Литература

1. Кант, И. Сочинения. Т.6. – М., 1966.
2. Менделеев, Д.И. Заветные мысли. – М., 1995.

HUMANISM AND HUMANITARIANISM OF MEDICAL EDUCATION

I.S. Ogorodnyk, I.V. Ryzhenko

In history of its appearance, the notion ‘humanism’ is inseparable from education and its problems, as well as it is closely connected with humanities knowledge. Medical education is not only an exception, but to greater extent requires humanism and humanitarianism approaches in solving its problems, as it always works with the most valuable possession that a human being has – with his life and its qualitative state – his health.

Humanism, as humaneness to people and social activity, as sensible human attitude of people to others which doesn’t depend on the level of education, is formed and works in the medical sphere of education. Humanistic world view is formed by a range of subjects (ethics, culture studies, history, deontology). But they have no effect on humanisation of the given education, in spite of the fact that listed above subjects belong to social sciences and humanities cycle. Hence, let us consider problems of humanities in medical higher educational institutions.

Modern growth of technical and computer spheres, applied in medicine, makes the raising interest to humanities component topical. It is displayed in the fact that technologies used in medical sphere become a kind of barrier for a doctor and patient. Undoubtedly, technologies open our opportunities and raise objectivity in diagnosing and treating on the one hand, but on the other, a doctor turns into a robot that in searching of the effective methods of somatic treating, underestimates psychic and psychological effect on somatics and state of a patient.

Doctor’s principle «Do no harm» should be carried out appropriately in all spheres of medical activity, but the most ‘dangerous’ profession from that point of view is psychotherapy which is a branch of psychiatry. This complexity of psychotherapy consists in its closest relations to culture, ideology and world view comparing with other medical branches and, hence, it is the closest one to humanities knowledge. Such patients’ states as anxiety, depression, etc. demand from doctors not

only medical treatment, but sympathy and empathy. And a patient is required to work on himself more thoroughly from psychological point of view with the purpose of working out new value guidelines and adequate estimation of his new state. As doctor's responsibility is to relieve patient's state, to aid with what a patient came to him, to treat him, doctors, regardless the field they specialize in, should have knowledge skills and methods of helping a patient to overcome such state. Therefore, speech, intonation, words, said by a doctor play an important role in treatment: whether a patient would trust his doctor or not, whether methods and ways of treatment would sound convincing or not.

Every historical epoch had its own psychotherapy. From our point of view, the present time sets the problem of synthesis of medical and humanities knowledge that gives opportunity to medical students to obtain skills of humanities psychotherapy and to apply them while practicing. Humanities accent in education will raise the effectiveness of treating as the subject of humanities sciences is 'expressive and talking being' (M.M. Bakhtin). Along with medical and surgical treatment, a patient needs psycho-therapeutic aid which is represented not so much by technologies but by philosophy as a treatment by word and speaking. Such aid is necessary not only in treating neuroses, deviations and drug addiction, but for all patients. In the past, people addressed to priests with such problems; today he can and addresses to doctors. Hence, any doctor has to be a kind of a medical priest, to carry out functions of humanities psychotherapist. Such problems can arise in practice of any doctor: physicians can diagnose an incurable disease, surgeons have to amputate, orthopedists work with disabled patients, gynecologists diagnose infertility and recommend artificial fertilization or, on the contrary, perform abortions, neonatologists warn parents about any possible pathology of their child, etc. Telling diagnosis to a patient, doctor acts as a judge when sometimes a diagnosis sounds like a death sentence after which patient's life loses any sense and a patient does not see his future. That is why a doctor has to be a humanities psychotherapist that can choose appropriate words while talking with his patient.

The increasing growth of innovation technologies both in educational and medical process leads to depersonification and dehumanisation of relationship that sets new problems for humanities such as starch of the new forms of interpersonal communication. Medical education as all natural sciences works with the facts that require rational analysis, and humanities education affects heart, senses and feelings that make them individual, close to a human being. Hence, treatment in combination with spiritual sphere, with a therapy by words has and will have best result and per cent of recovery.

ПАРЛАМЕНТСКИЕ ДЕБАТЫ КАК СПОСОБ ФОРМИРОВАНИЯ ГРАЖДАНСКОЙ АКТИВНОСТИ МОЛОДЕЖИ

О.В. Забирова

Статью хотелось бы начать словами Президента РФ Д.А. Медведева: «Молодежь – наиболее активная часть населения, самая сильная и здоровая». Поэтому важно, в какое русло пойдет эта активность, куда молодое поколение России направит свои силы. Очевидно, что за молодым поколением будущее, и выражаясь метафорично, «какой фундамент будет заложен, такой и получится дом», то есть какие приоритеты изберет для себя современная молодежь, так в будущем и будет развиваться Россия. Однако в настоящее время наблюдается тенденция потери интереса молодежи к социально-политическим процессам, в основном молодые люди не чувствуют своей значимости, возможности повлиять на ход развития событий, пропадает молодежная гражданская и политическая инициатива.

Остановим внимание на проблеме аполитичности молодежи. Чтобы не быть голословными приведем статистику Фонда общественного мнения: результаты опроса населения в 100 населенных пунктах 46 областей, краев и республик России, который проводился в мае 2008 г. и охватил 1500 респондентов.

Возраст респондентов	Интересуются многие	Внимание ей уделяют немногие	Безразлична вообще
18–35 лет	14	63	13
От 55 лет и старше	7	42	28

Таблица 1. Интересуются ли люди до 25 лет политикой? (%)

Из данных таблицы следует, что интерес молодежи к политике не слишком велик. Однако люди старшего поколения (в возрасте от 55 лет) еще ниже оценивают политическую активность молодежи. Возможно, это связано с низким доверием к власти, с наличием других жизненных установок, и целей, но вероятно, многие молодые люди просто плохо представляют с чего начать, не верят в свои силы. Порой прямолинейное наставление, приобщение молодежи к политике оказывает негативное воздействие – молодой человек начинает действовать в противовес получаемой информации, отказывается ее воспринимать, что несет за собой нежелание развиваться в политической сфере.

В некоторых случаях причиной такого поведения может послужить некорректная подача информации (перегруженность понятиями, фактами, задачами), но в иных ситуациях, возможно, лучше всего будет отказаться именно от излишней прямолинейности в формировании гражданско-политического сознания молодежи. Иными словами, не стоит сводить гражданско-политическое образование молодежи только к специализированным курсам, программам, можно действовать по-другому, прогрессивнее и эффективнее. Например, в игровой форме.

В детстве мы познаем окружающий мир через различные игры, так формируется интерес к определенным вещам и предметам, с которыми мы сталкиваемся во время игры. Игровая форма подачи информации не только более доступна для восприятия, но и способна повышать процент заинтересованности, как известно, игроки – люди азартные. В данном контексте азарт берем как положительную мотивацию в развитии и реализации человеком своего потенциала.

Из всего вышесказанного следует, что необходима игра, обладающая характеристиками моделей жизненных ситуаций. Как например, игра в парламентские дебаты.

Дебаты – один из интерактивных видов деятельности, для которого характерно столкновение позиций, одна из которых получает предпочтение в результате обмена аргументами.

Дебаты появились в Древней Греции, в демократических Афинах, где граждане дебатировали о недостатках и преимуществах законов. В Средние века в Европе дебаты стали частью системы образования и основой для развития ораторского искусства. В наше время большое распространение дебаты получили в демократических странах. Вехой в истории дебатов стали первые телевизионные дебаты между кандидатами в президенты США Никсоном и Кеннеди в 1960 г [2].

Что же касается России, то здесь первый клуб «Дебаты» был основан в марте 1998 г. Сейчас в России клубы парламентских дебатов есть более чем в 40 городах, количество ВУЗов, в которых существуют аналогичные клубы, превышает 100. Клубы взаимодействуют между собой и благодаря этому проводят встречи по обмену опытом, городские, российские и международные чемпионаты по ораторскому искусству. В 1999 году была зарегистрирована Международная Образовательная Ассоциация «Дебаты» (IDEA), в которую вошли представители 26 стран, в том числе и Россия [3].

Сегодня проходит большое количество региональных, национальных и международных турниров по парламентским дебатам. Самым крупным является Чемпионат мира. В этих соревнованиях принимают участие около 300 команд более чем 100 университетов из примерно 70 стран.

Кратко рассмотрев историю дебатов и форматы игр, вернемся к основному вопросу: насколько игра в парламентские дебаты способна сформировать активную гражданскую по-

зицию молодого поколения. Обратимся к характеристикам дебатов. Во-первых, игра это своеобразное моделирование ситуации, когда формулируется проблема и разрабатываются альтернативы ее решения. В процессе игры прорабатывается технологии решения социально значимых проблем, формулируются способы и формы гражданского участия в социально-политических процессах.

Во-вторых, это возможность коллективного обсуждения социально-политических событий и процессов, стоит подчеркнуть – не просто обсуждения, а критически осмысленного обсуждения, поскольку дебаты предполагают дискуссию. В процессе такой дискуссии молодые люди повышают уровень социально-политических знаний, гражданско-политической грамотности, получают знания о собственных возможностях участия в социально-политических процессах.

В-третьих, это развитие коммуникативных навыков и ораторского мастерства молодых людей, что повышает уровень гражданской самооценки и, как следствие, гражданской активности [1].

В-четвертых, в процессе работы школы парламентских дебатов формируются такие ценности, как толерантность к мнениям других, образ социально-политического будущего страны, ценность свободы выбора мнений и гражданской позиции, таким образом формируется неотъемлемый элемент гражданской культуры современной молодежи – культура парламентаризма.

Таким образом, парламентские дебаты – это не просто игра, не только новые знакомства и не только получение навыков ораторского мастерства. Это способ формирования активной гражданской позиции молодежи: получение знаний и формирование навыков выражения гражданской позиции, формирование понимания необходимости критического восприятия социально-политической информации, в тоже время формирование толерантности к мнениям других, способности идти на компромисс, согласованно принимать решения, и наконец, воспитание заинтересованного, равнодушного, инициативного гражданина.

Литература

1. Все о дебатах / Дебатный центр г. Алматы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ndc.ucoz.org>. – Дата доступа: 01.06.2011.
2. Основы ораторского искусства // Официальный сайт независимого педагогического издания [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ug.ru/archive/7021>. – Дата доступа: 01.06.2011.
3. Что такое дебаты? // Официальный сайт МАИ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.debate-mai.narod.ru/chto.htm>. – Дата доступа: 01.06.2011.

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ОРИЕНТАЦИЯ ШКОЛЬНИКОВ С ОГРАНИЧЕННЫМИ ВОЗМОЖНОСТЯМИ

Н.А. Бочарникова, П.А. Васильева

По данным директора департамента медико-социальных проблем семьи, материнства и детства Министерства здравоохранения и социального развития Российской Федерации Ольги Шараповой за последние десять лет количество детей-инвалидов в возрасте до 18 лет увеличилось в России в два раза. Сегодня количество детей-инвалидов в России возраста до 18 лет составляет 642 тысячи.

Общее число людей с инвалидностью в России более 11 миллионов, и многие из них, даже при наличии квалификации и желания работать, испытывают сложности при поиске работы. Большие трудности также испытывают школьники с ограниченными возможностями и молодые инвалиды при выборе будущей профессии и подготовке к будущей карьере.

Государство гарантирует инвалидам необходимые условия для получения образования и профессиональной подготовки. В то же время, анализ состояния и перспектив получения профессионального образования лицами с ограниченными возможностями здоровья по-

казывает наличие определенных трудностей и проблем, заметно влияющих на реализацию конституционного права на получение профессионального образования данной категории людей. Несовершенство государственной системы образования, пробелы в системе социальной поддержки, архитектурная недоступность образовательных учреждений, «особое» отношение к инвалидам – это те проблемы, которые не позволяют людям с ограниченными возможностями чувствовать себя полноценными гражданами Российской Федерации. В том числе, в вопросах профессионального образования.

В.Е. Шудегов в своей книге «Образование лиц с ограниченными возможностями» отмечает, что из всего количества этой категории населения только 6% получают начальное профессиональное образование, 4% – среднее профессиональное образование и 2,5% – высшее профессиональное образование [1].

Проблема профессионального самоопределения стоит перед инвалидами не просто остро, а очень остро, потому, что выбора практически нет. И.Н. Вачков в своей работе «Школьный психолог» указывает на то, что существует настоятельная необходимость в расширении круга доступных для инвалидов профессий и специальностей. В настоящее время идет процесс создания благоприятных условий для глубоких изменений в организации и содержании профессионального образования инвалидов в Российской Федерации. Это обусловлено укреплением социально-экономического базиса страны, достижениями науки, техники и технологий, наличием накопленного опыта (отечественного и зарубежного) в области профессионального образования лиц с ограниченными возможностями здоровья и осознанием обществом необходимости и целесообразности цивилизованного решения данной проблемы [2].

В городе Чите функционирует две специализированные школы-интерната, где обучаются глухонемые и слабослышащие дети. Используя методику рисунка и метод интервьюирования, мы выяснили, что важным является для детей в выборе профессии в 8–11 классах. Данные показали, что 70% опрошенных детей хотят продолжить свое образование после окончания школы, 20% имеют желание найти работу, 10% еще не определились. Анализ рисунков детей показывает, что они не видят барьеров, которые могут помешать им в освоении выбранной профессии. Большинство школьников выбирают профессии, при которых необходимо наличие слуха, зрения, грамотной и четкой речи. Опрошенные предпочли такие профессии, как менеджер, парикмахер, водитель такси, тренер карате, повар, учитель. Для данных детей при выборе профессии главное – непосредственное общение с людьми, а так же работа с высокой заработной платой, так как в будущем они хотят иметь полноценную семью и детей.

В настоящее время первоочередной задачей для инвалида с детства является первичный выбор профессии. Есть необходимость разработки дополнительных методик в профориентационной работе данной категории выпускников. Уже в школах для инвалидов проводятся занятия по начальному профессиональному образованию. Как отмечает Е.В. Смолина в статье «Выбор профессии инвалидами», в процессе профессиональной реабилитации детей с ограниченными возможностями здоровья важную роль играет профориентационная работа. В 13–15 лет наступает период развития профессионального самосознания, когда происходит формирование у школьников личностного смысла выбора профессии, умений соотносить общественные цели выбора сферы деятельности со своими идеалами, представлениями о ценностях с их реальными возможностями. Для этого учащиеся должны овладеть максимумом знаний, умений по научным основам выбора профессии, которые приобретаются в процессе изучения специальных курсов [3].

В результате трансформации общества, кардинального изменения профессиональной среды, изменения социальных условий, кризис в экономической и социальной среде нашего общества, детям с ограниченными возможностями некому сформулировать профессиональную направленность. Из-за низкого образовательного уровня детей-инвалидов, а также невостребованности специальностей, они вынуждены преодолевать появившиеся многочисленные трудности на рынке труда.

Крайне необходимо поэтому на этапе профессиональной подготовки проводить целенаправленную работу в данном направлении. В работе Красковой В.А. «Профессиональное образование инвалидов» утверждается, что на этом этапе работы профориентационная деятельность приобретает диагностический характер (выясняются желания ребенка, его интересы и профессиональные склонности, сравниваются с личностными и индивидуальными особенностями). Далее работа педагога носит информационный характер, которая позволяет на этом этапе не просто ознакомительные с миром профессий задачи, а предоставляет воспитанникам знания об обществе, в котором им предстоит строить свою жизнь, о рынке труда, современных профессиях и роли образования в достижении профессиональных успехов [4]

Ученые Е.А. Мартынова, Д.Ф. Романенкова в своих исследованиях обращают внимание на перспективность довузовской подготовки людей-инвалидов. По мнению авторов, процесс довузовской подготовки инвалидов должен быть организован таким образом, чтобы создать оптимальные условия для раскрытия и реализации потенциальных возможностей каждого слушателя в соответствии с его особенностями, ограничениями, возможностями, уровнем развития с целью дальнейшего трудоустройства [5]

В наше время, особенно в период финансового кризиса, на многих предприятиях нашей страны происходит сокращение рабочих мест и в первую очередь для людей с ограниченными возможностями. В современных экономических условиях работодатели выдвигают новые требования к работникам: более высокий уровень образования, высокая квалификация, мобильность человека. Эти требования наименее всего подходят для человека с ограниченными возможностями, что и переводит инвалидов в категорию, не пользующуюся спросом рабочей силы.

Профессиональное обучение и трудовая деятельность для инвалидов с детства в большой степени зависит от полученного начального и среднего образования. Необходимо создавать условия для обучения инвалидов не в специализированных учреждениях, а развивать практику их обучения в обычных учебных заведениях, рядом со здоровыми людьми [6].

Проведение психологических консультаций инвалидов детства необходимо для развития и поддержания в инвалидах желания и умения войти в трудовую жизнь, а также помощь в выборе профессии, доступной по физическому состоянию и пользующейся спросом на рынке труда. Для инвалидов нужно создавать условия для обучения в учебных заведениях общего типа. Для облегчения учебы и подготовки к трудовой жизни инвалидов с детства необходимо обеспечить специальными приспособлениями, помогающими в приобретении необходимых навыков и облегчающих учебный процесс. Каждый человек, как здоровый, так и инвалид, надеется на равный доступ к широкому кругу рабочих мест. Кроме того, должны существовать равные условия и доступность обучения и переподготовки, равные гарантии занятости. Инвалидов необходимо обеспечить условиями получения полной информации, социального консультирования и социально-психологической поддержки, которые бы позволили им осуществлять трудовые взаимоотношения.

Литература

1. Шудеков, В.Е. Образование лиц с ограниченными возможностями здоровья. – М., 2006.
2. Вачков, Е.Н. Инвалид закончил школу // Школьный психолог. – СПб., 2003.
3. Смолина, Е.В. Выбор профессии инвалидами. – Минск, 2001.
4. Краскова, М.А. Профессиональное образование инвалидов. – М., 2005.
5. Мартынова, Е.А., Романенкова Д.Ф. Концепция системы довузовской подготовки лиц с ограниченными возможностями здоровья: материалы научно практической конференции, 2009.
6. Данилова, Е.В. Инклюзивное образование как долгосрочная стратегия // Инклюзивное образование: повышение доступности образования для детей с ограниченными возможностями. – М., 2007.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА – АЛЬФА И ОМЕГА ИННОВАЦИОННОЙ СИСТЕМЫ

Е.М. Бабосов

Вступление современного общества в стадию развития информационной цивилизации актуализирует необходимость философского осмысления интеллектуальной культуры в ее фактической сопряженности с инновационной деятельностью и инновационным менеджментом. *Интеллектуальная культура в ее современном философском истолковании предстает как культура мышления и речи, воплощенная в креативном сознании и деятельности.*

Интеллектуальная культура – многокомпонентный и сложноструктурированный социальный феномен. Ее структурную архитектуру можно схематично изобразить в виде многоступенчатой лестницы движения от знания к инновационному действию (см. Рисунок 1).

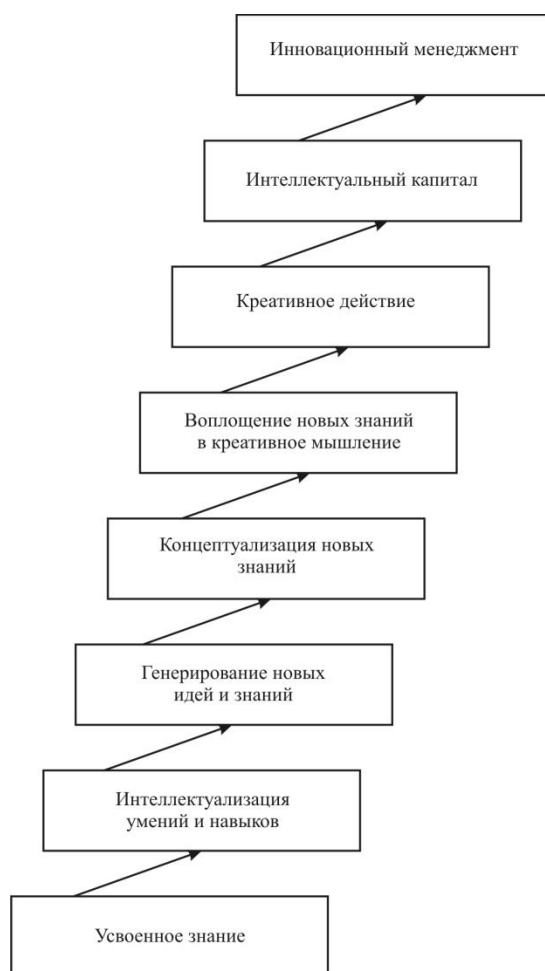


Рисунок 1. Структурная архитектура интеллектуальной культуры

Интеллектуальная культура обретает свою эвристическую мощь и эффективную деятельность только в том случае, когда она воплощается в творческой инновационной деятельности. Поэтому важное значение приобретает аутентичная философская интерпретация инновационного процесса.

Ни в коей мере не отвергая принципиальной важности и значимости внедрения инноваций в производство новых товаров и услуг с целью получения экономического, социального и иных видов эффекта, на что чаще всего акцентируют внимание многие экономисты и социологи, мы вместе с тем отметим, что инновацию как процесс новаторской творческой деятельности следует понимать и интерпретировать в более широком философско-социальном контексте.

Сошлемся на авторитетное в современном деловом мире мнение известного специалиста в области теории и практики менеджмента П.Ф. Друкера. В своей знаменитой «Энциклопедии менеджмента» он подчеркивал: «Мы... вступили в эпоху инноваций, и это ни в коей мере не сводится к практическому внедрению технических или технологических изобретений. По сути, именно социальные инновации... намного важнее, чем любые научные или технические изобретения».

С учетом этого рассматриваемый социальный феномен можно определить следующим образом: инновация представляет собой основанное на новых идеях и научных знаниях создание новых технологий и технических новшеств, их воплощение в новых видах товарной продукции и услуг, способствующее росту их эффективности и удовлетворения различных запросов потребителей, а также совершенствованию социальных процессов.

Такая трактовка дает возможность выделить основные отличительные черты инновации. Ими являются:

- а) целенаправленный характер инновационной деятельности;
- б) наличие новизны получаемых результатов (идей, методов, технологий, продукции и т.п.), т.е. их качественное отличие от ранее существовавших аналогов;
- в) завершенность и практическая применимость полученных результатов;
- г) повышение конкурентоспособности создаваемых товаров и услуг и получение преимуществ рыночного позиционирования на внутренних и внешних рынках;
- д) получение более высокого экономического, социального, экологического, научно-технического, образовательного, социокультурного и управленческого эффекта.

Процесс создания и распространения инновации обладает довольно сложной структурой, основные компоненты которой показаны на рисунке 2.

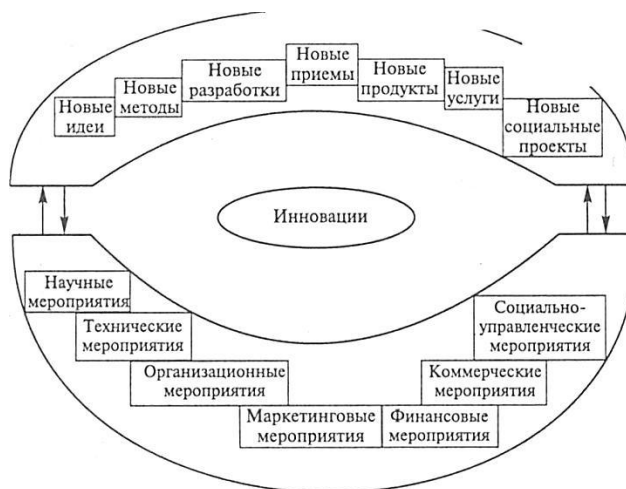


Рисунок 2. Модель основных компонентов инновационной деятельности

На рисунке отчетливо видно, что исходным началом любой инновации всегда является новая идея. Но, создавая необходимые предпосылки для появления и практической реализации тех или иных новшеств, в определенной сфере деятельности: научной, производственной, образовательной, коммерческой и т.п., – следует помнить, что идея сама по себе, без сопровождающих ее разработок новых методов, технологий, приемов активных практических действий не в состоянии привести к возникновению новых видов продукции и услуг. Чтобы

создать конкурентоспособную продукцию, имеющую высокую степень наукоемкости и новизны, или усовершенствованный технологический процесс, используемый в практической деятельности, новая идея должна трансформироваться в целый ряд взаимосвязанных компонентов инновационной деятельности (в соответствии с рисунком 2, верхняя дуга). А для практической реализации всех этих компонентов необходим определенный набор эффективно и последовательно осуществляемых мероприятий (нижняя дуга). Из этого вытекает, что инновация представляет собой основанное на научных знаниях создание новых технологий, видов товарной продукции и услуг, способствующее росту их эффективности. Основным источником инновационной деятельности является возникновение новых научных, технологических, инженерно-конструкторских, организационных и других идей, воплощаемых в новые методы, разработки, приемы трудовой деятельности, в новые продукты и услуги, ориентированные на удовлетворение различных потребностей. Чтобы эта деятельность привела к желаемому результату, необходима эффективная управленческая деятельность, базирующаяся на социальной инноватике.

На представленном рисунке инновационный процесс изображен в виде двух сходящихся в его начальном и конечном пунктах дуг без каких-либо зигзагов и флуктуации. Однако в данной модели, как и всякой другой теоретической модели, выделены основные характеристики рассматриваемого процесса без отвлечения от его деталей, что значительно упрощает его. К тому же внимательное рассмотрение данной модели убеждает, что при решающей изначальной роли в инновационной деятельности творческой научной элиты и инженерно-технических работников, прежде всего конструкторского персонала, она не может воплотиться в реальную высокоэффективную продукцию либо услуги помимо и без активной включенности в нее менеджеров (управленцев), предпринимателей (включая фермеров), рабочих и крестьян, интеллигенции и служащих, т.е. без всех категорий экономически активных социальных групп.

Все изложенное позволяет сделать вывод, согласно которому инновационная деятельность представляет собой многогранный, многокомпонентный процесс, включающий в себя семь взаимосвязанных элементов (в соответствии с рисунком 3).

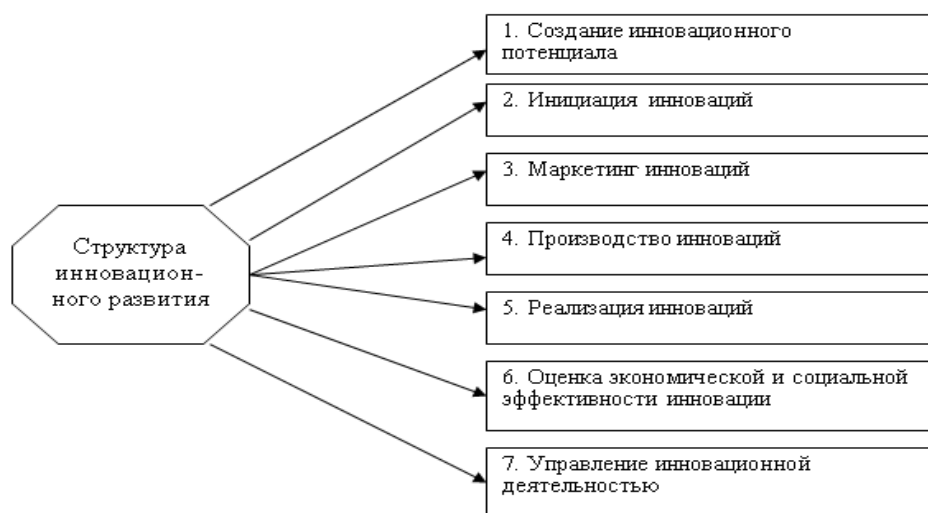


Рисунок 3. Структурная архитектура инновационного процесса

Представленная на данном рисунке структурная матрица инновационного процесса является инвариантной конфигурацией такого процесса, не зависящей от конкретных его проявлений в той или иной сфере общественной жизни. Однако в реальной действительности инновационный процесс, скажем, в сфере науки, протекает с определенными особенностями, отличающими его от инновационного процесса в сфере торговли или строительства. Поэтому существенное значение имеет типологизация инновационных процессов, которая

может быть осуществлена по нескольким основаниям: по типу новизны, по сфере применимости, по глубине изменений и по месту инноваций в управляемой социальной системе. Сконструированная по этим основаниям типология инноваций принимает вид, изображенный на рисунке 4.



Рисунок 4. Основные типы инноваций

Такое понимание сущности и типологии инновации приводит к выводу, согласно которому инновационная деятельность представляет собой целенаправленный комплексный процесс, а реализация предприятием (организацией) инновационных разработок требует совместного согласованного участия всех его подразделений. Под таким углом зрения становится более понятной и осязаемой сложность и многогранность инновационного менеджмента как специфического способа управления фирмой, а также предупреждения и разрешения возможных конфликтов, возникающих в управленческой системе (организации, предприятии и т.п.). Структурная архитектура инновационного менеджмента как многозвенного процесса может быть представлена таким образом, как это изображено на рисунке 5.



Рисунок 5. Типовая структура инновационного менеджмента

Представленная на данной схеме типовая матрица последовательности ключевых этапов осуществления инновационного менеджмента должна восприниматься не как отражение линейности процесса инновационной деятельности, а интерпретироваться как упрощенная схема сложноструктурированной системы действий, все звенья которой связаны между собой многогранным комплексом прямых и обратных связей, позволяющих осуществлять управленческую корректировку любых промежуточных результатов данного процесса – от выявления и поддержки новаторской идеи до ее воплощения в новой продукции и совершенствования инновационного управления.

Поскольку в любом звене инновационной деятельности могут возникнуть трудности его реализации, способные обернуться столкновением мнений и конфликтами между заинтересованными сотрудниками и их организационными структурами, руководитель или менеджер должен обладать достаточной конфликтологической компетенцией для успешного и эффективного разрешения возникающей проблемы.

Все изложенное подводит к выводу, согласно которому инновационный менеджмент представляет собой сложноструктурированную управленческую систему, в которой различные структурные компоненты органично связаны с определенными функциями, направленными на достижение стратегической цели организации (предприятия). Совокупность таких функций изображена на рисунке 6.



Рисунок 6 – Основные функции инновационного менеджмента

Выявление многокомпонентности структурной архитектуры инновационной деятельности и полифункциональной ориентированности инновационного менеджмента пред-

полагает необходимость разработки и реализации целевых программ инновационного развития предприятия. Эти программы должны соответствовать главной стратегической цели страны. Эта стратегическая цель состоит в создании инновационной, конкурентоспособной на мировом рынке, наукоемкой, ресурсосберегающей, экологозащитной, социально ориентированной экономики Беларуси, обеспечивающей устойчивое социально-экономическое развитие и повышение качества жизни белорусского народа.

В этом ключе разработана и осуществляется инновационная политика белорусского государства. Она ориентирована на решение ряда взаимосвязанных задач, среди которых первоочередное значение имеют задачи, представленные на рисунке 7.



Рисунок 7. Важнейшие задачи инновационной политики белорусского государства

Но чтобы эти задачи в поисках средств и способов их решения обрели более конкретную направленность, они должны быть скорректированы в различных вариантах стратегического управления инновациями. Эта стратегия является в своей сущности синергетической и включает в себя целостную взаимосвязанную систему нескольких типов стратегического управления: научно-исследовательской, проектно-инструментальной и производственной деятельности. Первая из таких стратегий – *интеллектуальная*, предусматривает выявление и

поддержку новых идей и инновационных ресурсов, внедрение интеллектуального продукта в сферу производства и управления. Вторая – *мобилизационная* – включает в себя мобилизацию и концентрацию интеллектуальных, трудовых, сырьевых и финансовых ресурсов для инновационного развития всех сфер жизнедеятельности – научной, образовательной, социокультурной, производственной, управленческой и т.п. Третья – *интеграционная* – базируется на интеграции всех видов инновационного развития на региональном и межрегиональном уровнях. Четвертая – *кооперационная* – предполагает развитие взаимовыгодных кооперационных взаимодействий научно-исследовательских и хозяйствующих субъектов на основе выявления, поддержки и практического использования различных типов и форм инновационной деятельности. Пятая – *инвестиционная* включает в себя привлечение различных источников внутренних и внешних инвестиций для создания нового инновационного продукта, для модернизации действующих и создания новых предприятий и производств. Шестая – предусматривает *технологическая* – достижение нового качественного уровня производства на основе использования новейших технологий пятого и шестого технологических укладов. Седьмая – *маркетинговая* – представляет собой использование маркетинговых инноваций в целях расширения и поиска новых рынков приобретения источников сырья и сбыта произведенной продукции. Восьмая – *управленческая* – это разработка и внедрение новых высокоэффективных социальных технологий управления исследовательской, инженерно-конструкторской, производственной, социокультурной и образовательно-воспитательной деятельностью. Схематично эту целостную систему инновационных стратегий можно представить в следующем виде (в соответствии с рисунком 8).

Определение и реализация основных задач инновационной политики предполагает в качестве своего непреложного условия объединение принципов стратегического управления и инновационного менеджмента. А это означает необходимость разработки и практической реализации *стратегического менеджмента инноваций*. Стратегия инновационной деятельности исходит из того, что сосредоточение усилий научно-исследовательских центров, образовательных учреждений, производственных и иных предприятий, фирм и организаций на развитии инновационной деятельности составляет важнейшее направление деятельности государства, его органов на местах, предприятий, фирм, организаций разного типа.

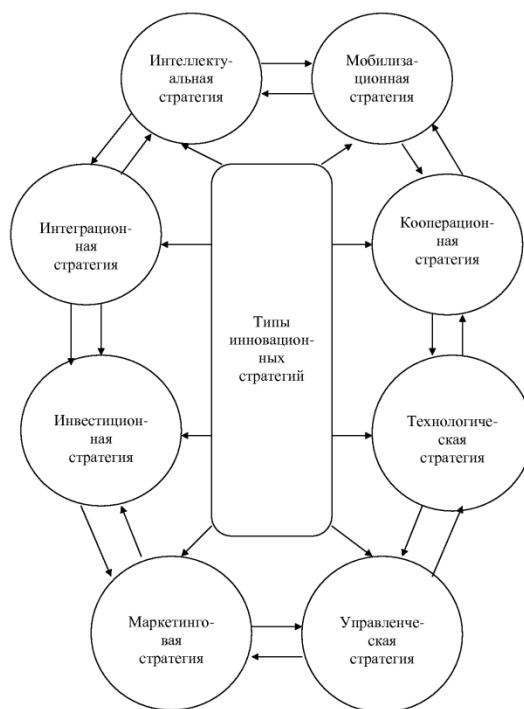


Рисунок 8. Типология инновационных стратегий

Чтобы практическая реализация всех компонентов инновационной стратегии приносила желаемый эффект, необходимо решить ряд взаимосвязанных задач. Среди них наиболее важными являются две. Первая из них состоит в том, чтобы повысить мотивацию по всей цепочке осуществления инновационной деятельности, начиная от разработки новых идей и заканчивая реализацией новых технико-технологических разработок в производстве качественно более совершенных, привлекательных для потребителей продуктов и услуг. Особое внимание здесь следует обратить на мотивацию управленческих кадров всех уровней, чтобы у них возникла и укреплялась материальная и нравственно-психологическая заинтересованность в модернизации производства, его организационно-управленческих форм, производимой продукции. Вторая, еще более масштабная задача заключается в том, чтобы добиться качественного сдвига в реальном повышении инновационной восприимчивости предприятий. Ведь самое главное в инновациях – добиться, чтобы экономика их воспринимала и впитывала в себя, претворяя в реальный инновационный продукт. В этом и состоит основное предназначение интеллектуальной культуры – заставить даже дурака, который завершил свое интеллектуальное развитие тогда, когда еще не смог разобраться в процессе усвоения школьного курса физики, почему в соответствии с законом Ома, сила тока *прямо* пропорциональна напряжению и *обратно* пропорциональна сопротивлению проводника. Итак она заставит этого дурака, входящего в магазин «Умные вещи» и покупающего одну из них, чувствовать свою обреченность поступать в соответствии с прилагаемой инструкцией, т.е. действовать умно.

О МОДЕРНИЗАЦИИ И НЕКОТОРЫХ ПРОБЛЕМАХ НАУКИ

Ильхам Мамед-Заде, Земфира Мамед-Заде

Модернизация любой страны требует от ученых осмысления ее проблем, смысла, рисков. Если же несколько стран с весьма разной историей, обычаями и традициями выбирают в определенный период истории курс модернизации, то потребность в подобной работе ученых возрастает. У нас имеются некоторые материалы о модернизации России, Казахстана и т.д., но данные тезисы мы хотели бы посвятить проблемам модернизации Азербайджана и некоторым проблемам науки, что, на наш взгляд, может представлять интерес и для Беларуси.

Во-первых, модернизацию начинают лидеры стран, обладающие доверием граждан. Опыт независимости Азербайджана свидетельствует о том, что домодернизационный период требует политического лидера, способного стабилизировать ситуацию в стране, создать климат общенационального доверия. Таким был Президент Азербайджана Гейдар Алиев, которого называют в стране общенациональным лидером. Именно достигнутая им стабилизация рождает понимание потребности в креативном сознании. Лидер нашей страны Ильхам Алиев считает, что модернизация – это прорыв к современности, масштабные реформы и она должна привести страну к информационному обществу, обществу знаний и т.д. Она будет многоэтапной, что означает, что модернизация имеет несколько социо-культурных этапов и неразрывно связана с сознанием общества, его отношением к образованию, науке, культуре.

Во-вторых, нынешняя модернизация в отличие от прежних осуществляется в условиях глобализации, известной открытости мира, а потому она – не внутреннее дело страны, ее элиты, а соревнование. Фиксация этого тезиса связана с тем, что условия открытости и соревновательности предъявляют особые требования ко всем участникам процесса модернизации. Так, к примеру, первый этап модернизации требует серьезных экономических решений, которые предполагают, одновременно, и информационно – управленческое переоснащение страны. Социо-культурный этап модернизации приводит к пониманию того, что модернизация – это постоянное усложнение задач, стоящих перед страной, когда решение предыдущей, не отменяет необходимость решения этой задачи уже на новом этапе. Одновременно, следу-

ет иметь в виду, что социокультурный этап модернизации может привести к идеологическим размежеваниям в стране (смена элит), а потому требует своей идеологии – национальной и объединительной. Причем она нужна не только в политике, но и образовании, культуре, воспитании подрастающего поколения и т.д. Учитывая, что наша страна в силу различных причин – страна многоконтекстуальная, – ее содержание и распространение определяют многое.

В-третьих, модернизация Азербайджана, как и других стран СНГ, Китая, в отличие от модернизации США, – догоняющая. Азербайджану надо догнать другие страны, а США стремится не отстать от самой себя, или все-таки других стран, являющихся лидерами в отдельных сферах, направлениях. На наш взгляд, любая модернизация – это обгон других стран с обновлением задач, участников процесса, перенацеливанием, измерением новых рисков и т.д. Модернизация – это постоянная готовность страны к новым, изменяющимся условиям существования. Поэтому модернизация – это всегда готовность изменить себя, свои институты, общество, свою идеологию и этику, сохранив, наверное, самые глубинные особенности того, что у нас называется «азербайджанство», идеология азербайджанства. Понимая, что эти особенности, эти смыслы сами также меняются, заново интерпретируются.

В-четвертых, мы сегодня среди множества стран выделяем четыре типа государств: если хотите, то четыре типа взаимосвязей между государством и обществом, властью и наукой. Государства высокоразвитые, среднеразвитые, сырьевые и «квазигосударства». Высокораствитые государства получают «ренту» за уровень развития своей науки. Причем не имеет особого значения то, как и кем финансируется та или иная отрасль науки, развивается она в университетах или академиях. Главное, что во всех этих странах функционируют научные центры, которые поддерживаются государством и обществом. Важно и то, что они понимают, что наука влияет на образование, культуру, сознание самых креативных групп общества, которые нуждаются в экспертном знании, которые понимают, что без такого знания страна не может сохранить свои позиции. Как правило, такие высокоразвитые страны имеют развитую общественную науку. Подчеркнем здесь то, что многие страны из бывшего Советского Союза, также как и Китай, Индия, имеют черты каждого из типов государств, наличествующие, естественно, в разной пропорции и хотели бы сократить свою зависимость от «сырьевой экономики». Здесь ученым модернизирующейся страны важно осмыслить, что приближает их к развитым и среднеразвитым странам, какие конкретные шаги надо предпринять, чтобы сократить те моменты, которые роднят ее с сырьевыми и квазигосударствами. Речь должна идти не только о количественных показателях, но и о качественных. Для обществоведов, к примеру, важно понять различия в обществах, где доминируют традиционные сознания, от обществ с доминированием креативных сознаний. Для философской науки в этой сложной работе следует быть готовой к проведению междисциплинарных исследований с привлечением и использованием данных других наук. Задача трудная, требующая переосмысления задач философии, ее языка, функций и т.д. Одновременно, необходимо изменить отношение к философии со стороны представителей других наук, привлечь их к сотрудничеству.

В-пятых, следует учесть то, что на постсоветском пространстве гражданское общество только формируется и оно само нуждается в помощи государства, в нем доминируют традиционные типы сознаний и оно не готово понять потребность в креативных сознаниях. Поэтому эту роль должна взять на себя наука. У нас эта задача возложена на Академию наук Азербайджана, которая в своих лучших образцах в лучших своих представителях способна поддержать амбициозные цели и ориентиры лидера, объяснять и пропагандировать их. Поэтому в Указе Президента Азербайджана «О национальной стратегии развития науки в 2009–2015 гг» поддержана необходимость развития науки и принят ряд решений, поддерживающих курс на развитие Академии наук.

В-шестых, на наш взгляд, идея нашего Президента о том, что социокультурная модернизация есть неотъемлемая часть любой модернизации в современную эпоху не только верна, но требует определенных усилий, ломки некоторых стереотипов. Так, например, ее смысл в том, что в общественном сознании должны доминировать креативность, информа-

ционная культура и преемственность с национальными ценностями. Задача эта сложная, и добиться ее, кроме экономических и политических решений, можно лишь с помощью общественных наук, путем «перевода» предложенных ими путей решения проблемы в плоскость конкретных решений в сфере идеологии, культуры и образования. В нынешних демократических условиях Азербайджана – это очень трудная проблема, причем эта проблематичность не дает оснований отказаться от того уровня демократии, который есть в стране. И более того, элитой понимается, что социокультурная модернизация должна привести к более развитым формам демократии и правового государства.

В-седьмых, процессы модернизации в стране уже показали, что она ведет к доминированию среднего класса, хотя сама эта социальная страта бывает не готова к этому. Труды известных американских ученых, к примеру, Д. Белла, Ф. Фукуямы четко показывают, что ценности среднего класса могут быть обывательскими, негероическими, а сама модернизация требует героических, мобилизационных усилий. Причем современная история Азербайджана, агрессия со стороны Армении и Нагорно-Карабахский конфликт лишь подчеркивают сложность модернизационных усилий в стране.

Как представляется из осмысления опыта нынешнего Азербайджана, в мировой истории будет еще немало борьбы, идеологических столкновений, неопределенностей и сложностей, и еще не раз потребуются мобилизация усилий. Но, наверное, в основе этих усилий должны быть положены рациональность, наука, точный расчет и т.д. И тот факт, что современный образованный человек нередко удовлетворен стандартами потребления, сидением у компьютера и одобрением самого себя за толерантность и отсутствие фанатизма, не свидетельствуют о том, что он не хочет развития своей страны, безразличен к патриотизму и т.д. Нельзя и упрощать обозначенную проблему, так как и на самом деле очень трудно найти модус сосуществования между трудно сочетаемыми образцами морали и моделями поведения. Во всяком случае, нам уже видно, что в эпоху Интернета и доминирования среднего класса продолжают формироваться, причем активно, индустриальные и даже доиндустриальные типы сознания с их представлениями о современности.

В-восьмых, на наш взгляд, ключом социокультурной модернизации является умение сочетать несочетаемое и, прежде всего, примирение доминирования и диалога, идеального и реального, традиционного и рационального и т.д. Можем предположить, что ключ к модернизациям развитых и среднеразвитых государств лежит «где-то» в другом месте. Однако, к сожалению, эта трудность нами все еще теоретически не осмыслена. Диалог нередко все еще воспринимается как разговор, не более чем средство языковой коммуникации, а истина все еще не столько объединяет, сколько разделяет. Вместе с тем, доминирование, конкуренция не исключают диалога, а предполагают его, принятие определенных правил, этики поведения, а профессиональной этики здесь не всегда хватает.

В девятых, на наш взгляд, для того, чтобы общественная наука смогла изучать действительно процессы в стране, минимизировать риски – то есть сама стала современной, – необходимо переосмысление отношения к философии, и самой философии к понятиям, без которых не понять историчности сознания любой современной общности.

В итоге хотелось бы подчеркнуть, что модернизация Азербайджана – это процесс серьезных изменений в стране, который требует своего исследования. Существует глубокая потребность в развитии науки, в том числе и общественной, без которой невозможен прорыв в современность, общество развитых технологий, минимизированного риска. Общественные науки, в свою очередь, исследуя проблемы современного социума, тенденции его развития, может быть, прогнозируя ближайшее будущее (если, конечно, они способны на это), должны и объяснять, и пропагандировать цели и средства модернизации.

ПРОБЛЕМА ЗНАНИЯ В МИРОВОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ И ОПРЕДЕЛЕНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ПОЛИТИКИ ИННОВАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ СТРАНЫ

А.И. Левко

Вся мировая интеллектуальная культура так и или иначе обязана тем знаниям, которыми располагает человечество. По существу многообразие имеющихся знаний: обыденных, мифологических, религиозных, философских, научных и других, определяет и многообразие существующих культур. С обретением, трансляцией и реализацией этих знаний неразрывно связана инновационная деятельность как отдельно взятых стран, так и всего мирового сообщества. Каждый тип знания с одной стороны определяет тип мировоззрения живущих в настоящее время поколений людей, а с другой – тип инновационной деятельности или деятельности, направленной на изменение реально существующей действительности. Например, мифологическому представлению о мире духов соответствовала и определенная духовная практика преобразования этого мира. Создавая те или иные художественные, хореографические и иные образы древний человек искренне верил в то, что между образом и его прообразом существует внутренняя духовная связь. Стоит изменить виртуальную реальность в виде образов и знаний, как измениться и существующая реальность. Успех такой «инновационной» деятельности обеспечивался всем многообразием технологий магии. Религиозному мировоззрению соответствуют свои принципы, методы и технологии конструирования социальной реальности по образу и подобию Божьему. В приоритетности духовного начала над материальным ни в одном, ни во втором случае никто не сомневался. Современные технологии духовного развития неразрывно связаны с искусством, о мифологических и религиозных основах которого часто предпочитают не вспоминать. Однако, от того что искусство исследуется научными методами, духовно-нравственные и иные его основы не меняются. Просто искусство уступает место искусствоведению, литература – литературоведению, а нравственность как форма социального общения – технологиям морализаторства и педагогической дидактики. Выражаемые искусством национальные и другие ценности подменяются сугубо рациональной схемой, а реальная духовная жизнь уступает место рациональной форме этой жизни, ритуальным и другим действиям. Однако такие метаморфозы сознания и поведения человека становятся возможными лишь на уровне философского и научного мировоззрений, когда видение одного и того же явления осуществляется под различным углом зрения.

С момента зарождения философского мировоззрения зарождается и противоречие относительно природы знания. Что лежит в основе этого знания: сознание человека или его бытие и что следует делать, чтобы изменить существующую действительность? Ответы на этот вопрос на протяжении тысячелетий давались прямо противоположные. Платон и его последователи не сомневались в том, что социальный мир конструируется благодаря трансляции и реализации философских категорий, идей. Аристотель и сторонники его философии полагали, что основой знания и преобразования мира является бытие человека, существующий материальный мир. Методологической же основой этого преобразования выступают, по Аристотелю, физика или комплекс естественнонаучных дисциплин и метафизика или то, что следует после физики. Что такое философия по Аристотелю? Познание высших «принципов» или «причин» бытия. Таких причин он выделял четыре: сущность («усилия» здесь синоним формы) – морфе, эйдос) или чтойность, материя (материал или подлежащее (субстрат), источник движения и «то, ради чего», благо или цель [6, с. 363].

Не связанная ни с субъективностью человека (как науки поийетические), ни с человеческой деятельностью (как науки «практические»), метафизика, по Аристотелю, является самой ценной из наук, существуя не как средство, а как цель человеческой жизни и источник наслаждения.

Как самостоятельный метод метафизика обнаруживается уже у Платона. Не предпринимая формального расчленения «мудрости» Платон дал в ряде диалогов описание высшего типа знания, восходящего от эмпирической реальности к бестелесным сущностям «идеям»

по иерархической «лестнице» понятий и нисходящий обратно к чувственному миру.

Античная метафизика явилась образцом метафизики вообще, однако на протяжении истории западно-европейской философии существенно меняются как оценка метафизического знания, так и положение метафизики в системе философских наук. Средневековая философия признавала Метафизику высшей формой рационального познания бытия, но подчиненной сверхразумному знанию, данному в откровении. Схоластика считала, что метафизика доступно богопознание, осуществляемое по аналогии с познанием высших родов сущего (благо, истина и т.п.). Средневековая метафизика дала детальную трактовку таких проблем, как соотношение свободы и необходимости, природа общих понятий и других, и существенно обогатила понятийный и терминологический словарь философии.

Метафизика нового времени вышла из границ, очерченных теологией, и, пройдя этап пантеистической натурфилософии Возрождения, сделала объектом своего исследования природу. На смену авторитету богословия пришла наука, подчинившая себе метафизический метод и знание [3, с. 362].

Представления о научности все больше связываются с отражением объективной действительности и «преодолением» сверхъестественной, духовной основы знаний. Акцент смещается с метафизики на физику, порождая тем самым не только проблему естествознания и гуманитарного знания, но и проблему развития интеллектуальной культуры вообще. Сведение всего знания к естествознанию по существу вело к игнорированию всякой инновационной деятельности. Поскольку все определяется законами объективного развития, то изменить мир возможно лишь постольку, поскольку мы будем соотноситься с этими законами. Поэтому идеология и политика инновационного развития в данном случае есть ничто иное, как выражение соответствующей концепции или теории трансформации того, что уже имеется. Сведение же всего знания к философским категориям по существу ставило знак равенства между волюнтаризмом и инновационной деятельностью.

Выход, казалось бы, был найден в диалектическом методе гегелевской гносеологии и его распространении К. Марксом на онтологическую действительность. Рассматривая истину и бытие как процесс, Гегель создал систему, в которой истина выступает как поступательное развитие разума, а противоречие – его необходимым моментом. Он переосмыслил кантовское различие рассудка и разума и сделал последний носителем истинного познания, а диалектику – методом постижения противоречий и развития понятий. Рассудок, согласно Гегелю, апеллирует конечными однозначными определениями и является хотя и необходимым, но недостаточным условием познания. Источник метафизического метода он видел в ограничении познавательной деятельности сферой рассудка. Таким образом, Гегель впервые противопоставил метафизику и диалектику как два различных метода. Вместе с тем он оценивал свою философию как «истинную» метафизику и традиционно понимал ее как «науку наук».

Его диалектика имела характер всеобщего метода познания и духовной деятельности. Разработанные Гегелем категории и законы диалектики образовали тот мыслительный аппарат, который позволил под принципиально новым углом зрения исследовать взаимосвязи, противоречия и развития бытия и мышления. Важнейшую роль в методологии Гегеля играет принцип восхождения от абстрактного к конкретному. Восхождение от общих и бедных содержанием форм – к расчлененным и наиболее богатым содержанием, к системе понятий, позволяющей постичь предмет в его существенных характеристиках.

Диалектический метод претерпел в марксизме коренные преобразования: из метода форм анализа знания самих по себе – безотносительно к реальности и объективным закономерностям ее развития – он стал методом наиболее полного и содержательного исследования этого развития, орудием не только теоретического познания, но и революционного преобразования действительности

От теории познания, исследующей процесс познавательной деятельности в целом и, прежде всего – его содержательные основания, методологию отличает акцент на методах, путях достижения истинного и практически эффективного знания [8, с. 365–366].

Основная особенность диалектико-материалистической теории познания определяется тем, что ее развитие осуществляется на основе материалистически истолковываемого тезиса о единстве диалектики, логики и теории познания. Диалектика здесь и есть теория познания. Это означает, что в системе марксистско-ленинской философии не существует ни «чистой онтологии», ни чистой гносеологии»: во всякой крупной философской проблеме диалектический материализм рассматривает онтологические и гносеологические аспекты в их единстве. Вместе с тем при решении любой проблемы теории познания марксизм-ленинизм исходит из определенных представлений о структуре объективной реальности, о месте познавательного процесса в системе действительности.

Сущность и природа познания, согласно марксизму, носят социальный характер и, следовательно, не могут быть поняты в изоляции от предметно практической деятельности.

Казалось бы, многовековая проблема познания, приобретшая в марксизме-ленинизме статус основного вопроса философии, была, наконец, благополучно разрешена. Наука стала рассматриваться как основная производительная сила, а вера в научно-технический прогресс постепенно вытеснила веру в иные духовные ценности, в том числе и моральные. «С точки зрения марксистской философии познание есть ни что иное диалектический процесс отражения человеком свойств и отношений предметов и явлений материального мира на основе общественно-исторической практики» [4, с. 12].

Общественно же историческая практика представляется здесь как исторический процесс экономического развития, связанный с удовлетворением человеком своих потребностей, благодаря эффективности которого и можно судить об истинности или ложности тех или иных знаний. Однако сама эта практика, как и любая деятельность невозможна без соответствующих знаний, которые могут иметь не только форму научных истин, но и религиозных, мифологических и других заблуждений. «Все более становится ясным, что вненаучные идеи могут пробить себе дорогу в обществе не с меньшей вероятностью, чем научно обоснованные, и что могут утверждаться такие представления, которые вообще не допускают научного обоснования» [9, с. 13].

Среди этих вненаучных идей особая роль принадлежит обыденным знаниям или здравому смыслу. «Здравый смысл – совокупность общепринятых, часто неосознанных способов объяснения и оценки наблюдаемых явлений внешнего и внутреннего мира. Здравый смысл суммирует значимые, необходимые каждому человеку в его повседневной жизни фрагменты исторически доступного опыта. Наряду с информацией о природе и общественных отношениях весьма значительную роль в здравом смысле играют представления, касающиеся межличностных взаимодействий. В естественном языке, выражающем содержание здравого смысла, имеются тысячи слов, обозначающих черты личности, психические состояния человека, мотивы его поведения и т.д.» [5, с. 102].

В настоящее время все больше выясняется значение повседневности как граничного условия познания и практики. Именно, повседневность и здравый смысл указывают на опасные пределы деятельности за этой границей (повседневность может быть разрушена теоретическим притязанием на переделку жизни или насильственной – бесчеловечной практикой). Как вера во всемогущество науки, так и отказ от представлений об истине могут быть репрессивны по отношению к повседневной жизни. Мы можем безжалостно ломать ее, веря, что наука «учит» жить иначе. Но это можно делать и утверждая, что науке безразлично, какой вид повседневности будет реализован, и что «естественная» повседневность, выросшая из самой жизни, равноценна любым вариантам «искусственной». По крайней мере, инновационная деятельность не может сегодня по-прежнему основываться лишь на методе восхождения от абстрактного к конкретному, или реальному, и на единстве диалектики, логики и теории познания. *Что является реальным? Откуда это нам известно?* Это один из наиболее древних вопросов не только чисто философского исследования, но и человеческого мышления как такового. Можно сказать, что социологическое понимание «реальности» и «знания» находится где-то посередине между пониманием их рядовым человеком и философом. Рядовой человек обычно не затрудняет себя вопросами, что для него «реально» и что он «знает», до

тех пор, пока не сталкивается с проблемой того или иного рода. Он считает свою «реальность» и свое «знание» само собой разумеющимися. Конкретное же или действительное, не – тождественно естественному началу жизни. Да и не все может быть познано. Язык и знаки, например, усваиваются, а не познаются. Они имеют иную природу, в отличие от природы естественной. Для того, чтобы понять их роль в познании, следует рассматривать мышление человека не как выражение его физиологии и психологии, а как феномен развития культуры.

Вопрос природы культуры, считал Г.П. Щедровицкий, не может быть решен на основе психических методов анализа и в рамках собственно психологии, а необходимо требует перехода в область логики и семиотики, где «культура» знания рассматривается как элемент социальной организации безотносительно к отдельным людям и их психике» [10, с. 48].

Знание долгое время понималось в единстве с его предметом. Исходя из того, что знание есть своеобразная копия предмета, античная философия, например, преимущественно изучала процесс, посредством которого предмет переводится в состояние знания. Ум человека связывался здесь с его способностью к логическому мышлению, а не со способностью к той или иной социальной деятельности. Общей чертой гносеологического и психического подходов изучения культурных феноменов является то, что оба они пытаются вывести смысловое значение из их генетических корней в субъекте.

Гносеология оперирует этим индивидом, как будто он от века обладает по существу всеми характеризующими его способностями, в том числе и способностью к чистому знанию. Психологи изучают эволюцию индивида, исходя из того, что становится таким как есть благодаря тому, что неизбежно проходит определенные стадии своего развития, в процессе которого внешняя естественность и социальная среда выполняют только одну функцию, выявляют изначально существующие способности индивида.

Обе эти теории сложились на почве гипертрофирования теоретического индивидуализма, характерного для эпохи Возрождения и индивидуалистического либерализма, который мог возникнуть лишь в такой социальной ситуации, где основной ценностью являлась индивидуальная самостоятельность, основанная на рациональной логике мышления отдельного человека.

Последние же достижения феноменологической социологии знания убедительно свидетельствуют о том, что, наряду с рациональной логикой индивидуального мышления, существует и социальная логика коллективного бессознательного или логика здравого смысла. Сущность и природа познания носит здесь социальный характер и, следовательно, не могут быть поняты в изоляции от предметно практической деятельности. Сама же предметно-практическая деятельность невозможна вне мыследеятельности и вне формируемых лишь в обществе духовных ее начал, имеющих как сознательные, так и бессознательные формы своего выражения.

Эту особенность человеческого мышления подметил еще один из основоположников социологии знания немецкий философ и социолог Карл Манхейм. «Нельзя не считаться, – писал он, – с аномалиями нашей эпохи и теми обстоятельствами, что те методы мышления, с помощью которых мы принимаем самостоятельные для нас решения, пытаемся понимать и направлять нашу социальную и политическую судьбу, остались непознанными и недоступными рациональному мышлению и критике... Методы мышления, с помощью которых мы принимаем самые важные для нас решения, пытаемся понимать и направлять нашу социальную и политическую судьбу остались неосознанными и недоступными рациональному контролю и критике» [7, с. 7].

Например, донаучный, не точный тип мышления нельзя постигнуть посредством только классического анализа. 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. Становится все более очевидным, что, что существуют типы мышления, которые не могут быть адекватно поняты без выявления их социальных корней. Верно, что мыслить способен только индивид. Однако верно было бы вывести из этого умо-

заклучения, что все идеи и чувства, движущие индивидом, не коренятся только в нем самом и не могут быть адекватно объяснены только на основе его жизненного опыта. Подобно тому, как нельзя понять природу языка, выводя ее из наблюдения за отдельным индивидом, который ведь говорит не на своем собственном языке, а на языке своих современников и предков, проложивших для него путь, так нельзя правильно определить во всей ее полноте и какую-либо точку зрения, основываясь только на том, как она сформировалась в интеллекте отдельного человека. Лишь в весьма ограниченном смысле индивид сам создает тип языка и мышления, который мы осваиваем с ним. Он говорит языком своей группы, мыслит в формате мышления своей группы.

«Социология знания, – считал К. Манхейм, – стремится понять мышление в его конкретной связи с исторической и социальной ситуацией, в рамках которой лишь постепенно возникает индивидуально-дифференцированное мышление» [7, с. 9].

Мыслят не люди как таковые и не изолированные индивиды, осуществляют процесс мышления, мыслят люди в определенных группах, которые разработали специфический стиль мышления в ходе бесконечного ряда реакций на типичные ситуации, характеризующие общую для них позицию. В действительности утверждение, что миру противостоит индивид с более или менее определенными абсолютными способностями и что в своем стремлении к истине он создает из данных своего опыта представление о мире, считал он, совершенно неверно.

«Напротив, значительно правильнее считать, что знания с самого начала складывались в процессе совместной жизни группы, в которой каждый обретает свое знание в рамках общей судьбы, общей деятельности и преодоления общих трудностей (причем далее участие каждого в этом индивидуализировалось)» [7, с. 31].

Индивид, утверждал К. Манхейм, лишь участвует в некоем процессе мышления, возникшем задолго до него. Он обнаруживает себя в исследовательской ситуации, в обладании соответствующей данной ситуации моделями мышления и пытается разработать исследовательские типы ответа или заменить их другими для того, чтобы более адекватно реагировать на новые вызовы, являющиеся следствиями преобразования данной ситуации. «Исследование объекта не есть изолированный акт, оно происходит в определенном контексте, на характер которого влияют ценности и коллективно бессознательные волевые импульсы» [7, с. 10].

Строго говоря, утверждение, что индивид мыслит, вообще не верно. Значительно вернее было бы сказать, что он лишь участвует в некоем процессе мышления, возникшем задолго до него. Таким образом, тот факт, что каждый индивид живет в обществе, создает для него двойное предопределение, во-первых, он находит сложившуюся ситуацию, во-вторых, обнаруживает в ней уже сформированные модели мышления и поведения.

Люди, живущие в группах, сосуществуют не просто физически, в качестве конкретных индивидов. Они воспринимают предметы окружающего мира не на абстрактном уровне созерцательного разума и не только в качестве отдельных индивидов. Многое здесь зависит от той социальной ситуации, которая складывается на данный момент, от идеологии и политики государства и тех социальных технологий, которыми оно пользуется для изменения данной ситуации. Одно из фундаментальных положений социологии знания гласит, что процесс, в ходе которого коллективно бессознательные мотивы становятся осознанными, может происходить не в любую эпоху, а лишь в определенной социальной ситуации.

Для того, чтобы адекватно реагировать на вызовы своего времени, следует, прежде всего, иметь четкое представление о доминирующих в данный момент ценностях и нормах. Так, многообразие форм мышления не может стать проблемой в периоды, когда социальная стабильность служит основой и гарантией внутреннего единства мировоззрения» [7, с. 11]. В обществе, где каждый член группы с детских лет привыкает к одинаковому смыслу слов, одинаковому постижению логического построения, отклоняющиеся процессы мышления не возникают. Они возникают, как правило, во времена социальных перемен. Господствующее в статичном обществе мнение о неизменном характере мышления может разрушить лишь

ускорение социальной мобильности. «Только тогда, когда к горизонтальной мобильности присоединяется интенсивная вертикальная мобильность, т.е. быстрое движение между национальными слоями, социальное восхождение и нисхождение, вера в общую и вечную значимость естественных форм мышления начинает колебаться. Вертикальная мобильность является тем решающим фактором, который порождает в людях неуверенность и сложности по отношению к традиционным представлениям о мире» [7, с. 12].

Заслуга М. Вебера, считал К. Манхейм, состоит в том, что в своей социологии он отчетливо показал как одна и та же религия зачастую различно воспринимается крестьянами, ремесленниками, торговцами, знатью и интеллигенцией.

Так, например, в древней Греции мифология являлась стимулом мышления аристократии, а более аналитический метод мышления был характерен для низшего слоя. Обе эти формы объяснения мира вошли в мышление софистов. Два нормативные стандарта породили известные сложности и кризис мысли. Мир бытия и мир ценности или норм постепенно начал занимать центральное место.

Фундаментальная переделка мышления в новое время стала возможной только после устранения интеллектуальной монополии духовенства.

Исчезновение единого представления о мире знаменовало собой начало новой эры и возникновение гносеологии. Гносеология пыталась устранить эту неопределенность, отправляясь не от догматического учения о бытии, не от миропорядка санкционированного высшими типами знания, а от анализа познающего субъекта.

В периоды, когда объективный образ мира более или менее непоколебим, в эпохи, когда удобно создать единообразное представление об устройстве мира, господствует тенденция, согласно которой существования познающего субъекта и его интеллектуальных возможностей основывается на объективных факторах. Так в средние века, когда люди не только верили в однозначность мира, но и полагали, что им ведома «экзистенциальная ценность» каждого объекта внутри иерархии вещей, господствовало то учение о ценности человеческих способностей и человеческого мышления, которое отправлялось от объективного мира. Однако после того, как рухнул средневековый миропорядок, стало проблематичным гарантированное господство церкви, учение о порядке в объективном мире, и единственной альтернативой стал противоположный метод – отправляется в определении природы и значимости познавательного акта от субъекта и попытаться тем самым найти опору для объективного существования в познающем субъекте

По мере возникновения филологических и исторических наук в анализе мышления появилась возможность рассмотреть концепцию мира в их историческом развитии. Обращение гносеологии к субъекту способствовало возникновению психологии, использовавшей все более точные методы, в частности, психологическое мышление. Однако, чем больше точности достигала эта эмпирическая психология, чем более высокую оценку получали возможности эмпирического наблюдения, тем более очевидным становилось, что субъект ни в коей мере не является столь надежной отправной точкой для создания новой концепции мира, как предполагалось раньше.

Психика со всеми ее непосредственно воспринимаемыми внутренними переживаниями есть только сегмент реальности. И знания об этих переживаниях предполагает теории реальности, онтологию. «Только тот, кто погружается в свое «Я» таким образом, что не уничтожает личностных элементов значения и ценности, еще способен найти ответ на вопросы о смысле бытия» [7, с. 20].

Одни ценности, господствовавшие в одно время, сменяются другими ценностями. Без ценностных концепций, без каких-либо, пусть даже минимально – осмысленных целей, мы никогда не постигнем социальный тип в психологической сфере. Обретение смысловых значений будь-то истинных или ложных, играет необходимую роль. Оно социализирует события для группы.

«Именно в политической борьбе, – считал К. Манхейм, – люди впервые обнаружили бессознательные коллективные мотивации, которые всегда определяли направление мышле-

ния». Эти мотивации выражаются в форме идеологии.

«В слове «идеология» имплицитно содержится понимание того, что в определенных ситуациях коллективное бессознательное определенных групп скрывает действительное состояние общества, как от себя, так и от других, и тем самым стабилизирует его» [7, с. 40].

Таким образом, определение национальной политики инновационного развития страны начинается с определения той социальной реальности, в которой мы сейчас живем, того коллективного бессознательного, которое направляет нашу социальную активность, и соотношения его с теми социальными ценностями и нормами, которые сегодня являются господствующими, и которые необходимо изменить в соответствии с вызовами времени. Такая политика и идеология возможны лишь в контексте мировой интеллектуальной культуры. Когда один из элементов социальной системы модифицируется, это вызывает модификацию и других элементов. С таким же успехом можно говорить о планетарной системе, как и о системе философской или социальной. По этой причине, Т. Парсонс, например, изучал общество с точки зрения системы, что и привело его к выделению в границах «глобального общества» многочисленных систем, среди которых имеется и политическая. «Политическую систему можно определить как комплекс взаимодействий, через которые ценности властным путем передаются в обществе» [3, с. 23].

Однако сама политика и транслируемые с ее помощью политические ценности не являются результатом теоретической интеллектуальной деятельности. Политика неотделима от менталитета народа, отражаемой в соответствующей государственной идеологии. «*Менталитет* не идентичен категориям «сознание», «поведенческие установки» и т.п. Он характеризует глубинные, *критериальные основания* личностных и общественных отношений к различным сторонам жизни, поведения и поступков. Можно утверждать, что менталитет представляет собой *критериальную основу личностного и общественного сознания*» [1, с. 126].

Проблема философского знания в мировой интеллектуальной культуре и определении национальной политики инновационного развития страны всегда имеет форму противоречия между господствующим в данное социальное время мировоззрением и менталитетом народа, различных социальных групп и личности. Имея глобальный характер, она, тем не менее, всегда обретает конкретные национальные формы и форму личностного знания. В этом знании одновременно проявляется как социальная тотальность, так и интеллектуальная свобода самовыражения.

Литература

1. Гершунский, Б.С. Философия образования для XXI века (В поисках практико-ориентированных образовательных концепций). – М., 1998.
2. Доброхотов, А.Л. Метафизика // Философский энциклопедический словарь. Гл. редакция Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов. – М., 1983.
3. Дзбаш, Ш. Уводзіны у палітыку / Ш. Дзбаш, Ж.-М. Пат'е. – Мінск, 1996.
4. Заботин, П.С. Преодоление заблуждения в научном познании. – М., 1979.
5. Краткий психологический словарь / Сост. Л.А. Карпенко; Под общ. ред. А.В. Петровского, М.Г. Ярошевского. – М., 1985.
6. Лебедев, А.В. Метафизика // Философский энциклопедический словарь. Гл. редакция Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов. – М., 1983.
7. Манхем, К. Диагноз нашего времени. – М., 1994.
8. Спиркин, А.Г. Методология / А.Г. Спиркин, Э.Г. Юдин, М.Г. Ярошевский // Философский энциклопедический словарь. Гл. редакция Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалев, В.Г. Панов. – М., 1983.
9. Федотова, В.Г. Метатеория – макросоциальный контекст // Социальные знания и социальные изменения. – М., 2001. – С. 4–38.
10. Щедровицкий, Г.П. Очерки по философии образования. – М., 1993.

ИННОВАЦИОННОЕ РАЗНООБРАЗИЕ В ОСВОЕНИИ ГАРМОНИИ И МЕРЫ КАК ИМПЕРАТИВ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Э.М. Сороко

Развитие мировоззрения, философии, науки философии и философии науки совершалось философами, начиная с античных времен, по двум направлениям, которые получили название «линия Платона» и «линия Демокрита». Их разделяет характер решения возникающего при формировании мировоззрения т.н. основного вопроса философии – что первично, идея или материя? В первом случае отдавали примат идее, во втором – материи. Соответственно, первых, при всей гамме их оттенков и уклонов («объективные», «субъективные», «пантеисты» и др.), называют идеалистами, вторых, разнообразие коих в истории не менее внушительное – «научные» (в основном приверженцы марксизма), «вульгарные», «стихийные», «механистические», «последовательные», «непоследовательные» и т.п. – материалистами.

В обоих случаях философские учения создавались в условиях и под воздействием самодовлеющей власти логоцентризма. Был социальный заказ: удовлетворить потребность общества и государства в оснащении властных полномочий по принципу «Разделяй и властвуй!». Логика с ее вертикалью внутреннего действия и стала универсальным средством проведения в жизнь этого принципа. На ее основе выстраивались все властные иерархии: в государстве, в церкви с ее автократической структурой, а впоследствии и в научном упорядочении всего животного и растительного царств, да и самих наук (универсальная десятичная классификация – УДК, – действующая и поныне).

«Линия Демокрита» укреплялась также тем, что логоцентризм вошел в основу всех наук, которые востребовала формирующаяся индустриальная эпоха, производственные необходимости которой обеспечили механике доминантные позиции. Став, таким образом, основой научного обеспечения этой эпохи человечества, логоцентризм «пришелся по душе» материализму – в основном своей сращенностью с принципом иерархии, как очень удобным инструментом застройки управленческих, партийно-государственных, разного рода функциональных структур; и он, ввиду своей структурной простоты, и поныне «у властей всех мастей» продолжает быть используемым, что называется, «по полной», – уже по инерции, в то время как «реальный социализм» с его реально вульгарно-материалистической идеологией канул в Лету.

Логоцентризм «эпатажным образом» господствовал в культуре развития европейской философской и научной мысли вплоть до XX столетия, пока его же аппаратными средствами (к примеру, теоремами Гёделя) не была продемонстрирована эпистемологическая ограниченность логико-анализа, на которую, впрочем, указывал еще Кант. Стало ясно, что он, как сопутствующий становлению власти империй, автаркии правлений, исчерпал свой организующий ресурс: общество проявило иные черты, качества, устремления, потребовав для адекватной этому реформации управления им иных средств. Моноцентристское, однородное, унитарное, автократическое проявило тенденцию сдачи позиций союзному, кооперативному, ассоциативному, синергийному. При этом, ввиду стремления субъектов государственности объединиться в сообщество, возникла необходимость проблемы создания и обеспечения устойчивого функционирования многомерной социальной целостности решать на существенно ином поприще. Причем – в условиях быстро растущего числа внутренних степеней свободы формирующейся глобальной системы, мирового сообщества, и делать это ради самого дорогого, самого святого и самого важного – обеспечения жизни на Земле, дальнейшего прогресса культуры. Выдвинутый Марксом и Энгельсом, тезис о социальном прогрессе как «пути из царства необходимости в царство свободы» неожиданно приобрел новый смысл и масштабное реальное осуществление. Таким образом, удовлетворяя социальный заказ, логоцентризм естественным образом стал уступать свое доминирующее место системоцентризму. Мир, как сообщество государств, потребовал иной политики управления его развитием.

Со временем усилиями Декарта принцип «Разделяй и властвуй!» лег в основу логиче-

ского аналитизма. Суть его проста: познавая мир, исследуя сложное, разделяй его на простые составляющие и далее исследуй каждую из них по отдельности, повторяя при необходимости *последовательно* эту процедуру вновь и вновь, и тем самым достигая предельной простоты, когда априори воцаряется полная ясность. Что же здесь есть логика, как не последовательность необходимостей? И если человек сделает ее единственным орудием прокладывания своего пути в жизни, то он превратится в антропное существо-автомат, чуждое «всему человеческому», эволюционно возникшему на тернистом пути становления цивилизации и выстраданному ею. «Ничто человеческое мне не чуждо», – говорил К. Маркс. Высказываясь так, он, разумеется, не мог причислять себя к картезианцам, жизненное кредо которых – «*Cogito ergo sum*» («Мыслю, значит существую»). Мыслить у картезианцев означает приближаться к истине, выстраивая последовательность необходимостей. И если, руководствуясь обозначенными логическим аналитизмом и детерминизмом ориентирами, сделать это единственным путем возвышения себя и формирования своей жизненной стратегии, то это и станет вырождением человеческого в человека с превращением его в машину, либо еще хуже – в «бесчувственное животное». Не это ли имел в виду Шекспир, вложив в уста одного из персонажей своего «Короля Лира» фразу: «Сведи к необходимым всю жизнь и человек сродняется с животным»? [1, с. 489]. «Детерминизм есть карикатура на науку», – лапидарно высказался Нобелевский лауреат Илья Пригожин, выразив позицию ряда видных физиков своего времени. И Запад, достаточно вкусивший «прелестей» абсолютного рационализма, которым перенасыщены все властные структуры – и государственные, и финансовые, и экономические, и структуры рынка, бизнеса, управления, – уже полвека осуществляет трансформацию эдукологической политики: в технических университетах до 40 процентов учебного времени занимают гуманитарные циклы, где будущие инженеры, физики, химики постигают основы этики, эстетики, социологии, где учат философскому мышлению.

Абсолютизм картезианства и его претензии на универсализм отверг даже Гегель, чья «Логика», представляет собою шедевр философской мысли. Он забраковал метод познания целого путем разбиения его на части. Сложное целое, а это, прежде всего, живые организмы, сам феномен жизни, так не познать, ибо, как сказал он, «части лишь у труп». К слову, его Большая Логика есть не собственно логика как таковая, а реализация когнитивного проекта – прежде всего языком абстракций, особым образом соотносящихся между собой и являющих единое целое, из которого нельзя изъять ни одной части, репрезентации процесса возникновения и эволюции всего сущего. Это высокоорганизованная система всеобщих категорий, методов, законов, в различных взаимосвязанных фигурах которых лишь силой рефлектирующей философской мысли запечатлен этот тотальный процесс. Гегель показал, что неотъемлемым и необходимым атрибутом этого процесса является цель – стремление к мере и гармонии, которые завершают и венчают эволюционное движение мира как единого целого. Из диалектичности этого процесса следует: во-первых, то, что в динамике своего взаимодействия крайности соединяются в мере, а по совокупности всех отношений, – в гармонии, ибо, солидаризуясь с Гегелем, «мир есть гармония гармоний и дисгармоний»; а во-вторых, то, что в ходе эволюционной смены качеств каждому из них соответствует своя мера на узловой линии мер, причем их последовательные переходы правит *закон развития меры как закон степеней* (по признанию Гегеля, «развитие меры... есть один из самых трудных предметов исследования» [2, с. 422]), что адекватно смене фазовых состояний эволюционирующей системы.

Вслед за идеей (сознанием) и материей как основаниями застройки мировоззрений, известных в качестве идеализма и материализма, в XX веке появилось новое, третье независимое основание для такой застройки – информация, в своих двух «ипостасях»: как сведения, передаваемые по каналам связи и управления и как ограниченное разнообразие. В первом случае она – типичный атрибут логоцентризма, иерархий с их вертикальными связями, субординационных отношений; во втором – атрибут системоцентризма с его координационными связями, модульными структурами, кооперацией субъединиц целого, соразмерностью мер. *Гармонизованное ограниченное разнообразие* и есть тот предел, или та цель, к которой в

своем саморазвитии или самодвижении устремляются самоорганизующиеся и эволюционирующие системы, обретая структурную гармонию и ровный неравновесно-устойчивый режим самовоспроизводства. *Гармонизация разнообразия – основа системоцентрированного действия.* Объективный контроллер этого процесса здесь в обеспечении должного уровня системного качества – интегральные меры. И потому, учитывая объективность всех эволюционных процессов, включая и социальные, а также смысл эволюции как движения к обретению гармонии и меры, – наступивший вслед за периодом формирования идеализма и материализма новый корпус знаний и соответствующий ему, основанный на доминирующей роли информации в становлении современных общественных отношений *новую фазу формирования мировоззрения и философской интерпретации картины мира уместно назвать гармонизмом.*

Идеи гармонии ныне «пошли в рост» на государственном и межгосударственном уровнях. Так, Китай на последнем съезде КПК объявил о *программе* строительстве социально ориентированного гармоничного общества. На ее основе Китай увязал эту внутривнутриполитическую стратегию с внешнеполитической стратегией создания «гармоничного мира». По словам заведующего Отделом международных связей ЦК КПК Ван Цзяжуя на встрече с министром иностранных дел Норвегии Я. Петерсеном, Китай тщательно изучает и намерен перенимать у Норвегии опыт строительства гармоничного общества (russian.china.org.cn/china/txt/2005-03/30/content_2165900.htm).

20 октября 2010 года, на своем 34-м пленарном заседании, Генеральная Ассамблея признала настоятельную необходимость диалога между разными конфессиями и религиями в деле укрепления взаимопонимания, согласия и сотрудничества между людьми, а также что моральным долгом во всех религиях, убеждениях и вероисповеданиях является стремление к миру, терпимости и взаимопониманию, к социальной гармонии. В своей резолюции 65/5 Генеральная Ассамблея провозгласила первую неделю февраля каждого года Всемирной Недели гармоничных межконфессиональных отношений между всеми религиями, вероисповеданиями и конфессиями. «Я рассчитываю, – говорится в послании Генерального секретаря ООН по случаю начала этой Недели, – на продолжение совместной работы с представителями всех вероисповеданий, с тем, чтобы встать выше трений и заблуждений, которые столь часто разделяют нас, и найти путь гармонии и достоинства для всех». Генеральная Ассамблея также призвала все государства на добровольной основе поддерживать в течение этой Недели распространение идей межконфессиональной гармонии и доброй воли в церквях, мечетях, синагогах, храмах и других молитвенных домах во всем мире – на основе любви к Всевышнему и любви к ближнему или почитания добра и любви к ближнему, в зависимости от собственных религиозных традиций или убеждений. На одном из своих выступлений Генеральный секретарь ООН Пан Ги Мун по существу констатировал, что основные идеи концепции устойчивого развития в «традициях Рио» помогли осознать необходимость обеспечения комплексной увязки трех составляющих, – экономической, социальной и экологической, и объединить развитые и развивающиеся страны, правительства, предприятия и гражданское общество, научные знания и государственную политику, город и деревню, нацелив их на решение проблемы укрепления нового порядка в мире.

Говоря словами Маркса, «управление есть искусство мягкого дирижирования». Сделать его достоянием всех индивидуальных и коллективных субъектов способен единственный, на наш взгляд, «дирижер» – императив гармонизма. И чтобы обеспечить всю полноту и целостность данного процесса, важно ориентироваться на инновационное разнообразие подобного рода управленческих воздействий, адекватно трактовке гармонии информационных структур как структур ограниченного разнообразия.

Работа подготовлена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г11Р-022 от 15.04.2011 г.

Литература

1. Шекспир, В. Король Лир // Соч.: В 8 т. – М., 1960. – Т. 6.

О ВОЗМОЖНОСТИ ПОСТРОЕНИЯ ОБЩЕЙ ТЕОРИИ ЭВОЛЮЦИИ СИСТЕМ

Л.А. Сосновский

Ввиду ограниченности объема статьи обзор теорий эволюции, разработанных многими исследователями, здесь не дается.

Сделаем лишь одно замечание: по имеющимся сведениям, к настоящему времени общая теория эволюции систем не создана. В самом деле: в механике попытка разработать такую теорию не увенчалась успехом, поскольку уравнения движения (механического состояния) систем не различают прошлое $(-t)$ и будущее $(+t)$; в термодинамике она прогнозирует тепловую смерть Вселенной, что не соответствует современным научным воззрениям; в синергетике ограничиваются (главным образом) исследованиями самоорганизации систем, находящихся в различных неравновесных состояниях; в диалектике сформулированы только самые общие качественные закономерности.

Мы делаем новую попытку построить *основы общей теории эволюции* на базе развиваемых в трибофатике фундаментальных представлений о повреждаемости систем и оригинальной концепции *L-риска*, органически связанного с *золотыми пропорциями*. Здесь речь может идти о любых системах – неорганических, органических, живых и разумных.

Принимаются следующие основные положения.

1. *Необратимая повреждаемость* (при движении во времени и в пространстве) – фундаментальное свойство и обязательная функция любой системы, обусловленные неизбежными взаимодействиями: а) системы как целого – с окружающей средой; б) элементов системы – между собой и средой; в) любых частиц (структурных составляющих) элементов – между собой.

2. *Повреждение* – *всякое необратимое нарушение* (любое отклонение от «нормы») состава, строения, размеров и формы (объема), массы, сплошности и, следовательно, функций системы и ее свойств (физико-механических, биохимических, интеллектуальных и др.). Повреждения $(\omega_1, \omega_2, \omega_3, \dots)$, обусловленные различными воздействиями (например, механическими нагрузками, тепловыми полями, излучениями, стрессом и т.д.), реальны: в принципе их можно обнаружить (увидеть), пощупать (измерить) и зарегистрировать.

3. *Необратимые повреждения ω_{ij} диалектически взаимодействуют между собой* (функция взаимодействия $\Lambda_{ij} \geq 1$) и *формируют комплексное (общее, или интегральное) повреждение $\omega_\Sigma(\omega_{ij}, \Lambda_{ij})$* . При этом в условиях, когда $\Lambda_{ij} > 1$, наступает (обнаруживается) ускоренное развитие процесса повреждаемости (его называют *разупрочнением* системы); если же, напротив, $\Lambda_{ij} < 1$, имеет место замедление (уменьшение скорости) повреждаемости (т.е. *упрочнение* системы), а при $\Lambda_{ij} = 1$ наблюдается *стабильное соотношение* механизмов упрочнения-разупрочнения. Постулируется, что упрочнение всегда конечно ($0 < \Lambda_{ij} < 1$), а разупрочнение может быть «бесконечно» большим (например, разложение материала при ядерном взрыве: $\Lambda_{ij} \rightarrow \infty$).

4. *Рост степени поврежденности системы* (таблица 1) неизбежно ведет ее к гибели: разложению на части – сколь угодно малые (например, атомы, элементарные частицы и др.). Следовательно, эволюция данной системы по поврежденности $0 < \omega_\Sigma(t) \leq \infty$ в конечном счете «перерастает» в эволюции формирования новых систем (в частности, за счет указанных частиц разложения). Это означает, что *общая эволюция систем в принципе нескончаема (веч-*

на), поскольку материя, как и движение, неуничтожимы. В этой связи может быть введено представление о *гистерезисе эволюции*, который описывает «новую жизнь» продуктов распада «старых систем».

Состояния поврежденности			А-эволюция: характерные состояния системы по поврежденности и ситуации по безопасности ↓	Ситуации по безопасности	
А-состояние	Неповрежденное	$\omega_{\Sigma} = 0$		Абсолютная безопас- ность	$S_p = 1$
В-состояние	Поврежденное	$0 < \omega_{\Sigma}(t) < 1$		Ограниченная безопасность	$1 > S_p > 0$
С-состояние	Критическое (предельное)	$\omega_{\Sigma} = 1$		Нулевая без- опасность	0
Д-состояние	Закритическое (запредельное)	$1 < \omega_{\Sigma}(t) < \infty$		Отрицательная безопасность	$0 > S_p > -\infty$
Е-состояние	Разложение	$\omega_{\Sigma} = \infty$		Абсолютная опасность	$-\infty$

Таблица 1. Характеристики А-эволюции систем

Таким образом, эволюция систем является однонаправленной и характеризуется стрелой времени и поврежденности

$$0 \geq \vec{\omega}_{\Sigma} \xrightarrow{t} \infty.$$

5. Эволюция системы может быть изучена в интервале *единого относительного (безразмерного) времени*

$$0 \leq \frac{t}{T_{\otimes}} = \Theta \leq 1.$$

Здесь $T_{\otimes}$ – продолжительность (в единицах реального времени) существования (эволюции) изучаемой системы.

6. *Граничные условия эволюции* данной (конкретной) системы: начало $t_0 = \Theta_0 = 0$, $\omega_{\Sigma} = 0$ и конец $t = T_{\otimes}$, $\Theta = 1$, $\omega_{\Sigma} = \infty$.

Применительно к живому организму (например, человеку) на основании изложенных положений разработана концепция трибофатической жизни, согласно которой *жизнь – это особый способ накопления повреждений* ($\omega_{\Sigma}(t) > 0$). Повреждения образуются и накапливаются во времени под воздействием *жизненной нагрузки* – сложнейшей совокупности механических, биохимических, экологических, социально-экономических, нравственно-психологических и иных явлений и факторов; предложена и реализована (в первом приближении) процедура количественной оценки подобных нагрузок. Введено представление о *поле жизни*, которое «должен» пройти всякий организм – от рождения до смерти. *Прожить жизнь – значит*, по нашей концепции, «перейти поле», одно измерение которого – время, а другое – *необратимые повреждения*. И тогда смерть любого организма представляется «все-го лишь» событием, когда достигается критическая величина повреждений. Поле жизни организм может пересечь разнообразными путями; выявлены характерные «дороги» – по типу обломовской, рахметовской, смешанной и реальной жизни. И «хождение» организма по полю жизни поддается, в рамках развиваемого подхода, сравнительному количественному анализу, поскольку предложены (пусть и простейшие) *модели жизни*. И оказывается, что некоторые дороги жизни описываются золотыми пропорциями и характеризуются золотыми числами. Установлено, что выбор той или иной дороги жизни управляется двумя параметрами: *пессимистическим* (обусловлен неблагоприятными явлениями, событиями, факторами) и *оптимистическим* (обусловлен, напротив, благоприятными явлениями, событиями, факторами). А их соотношение дает возможность охарактеризовать разнообразные условия жизни. Сделана попытка учесть влияние социальных условий и сопутствующих им форс-мажорных

обстоятельств на течение жизни – количественно это влияние описывается *диалектической функцией*. В данной функции «в борьбе схватываются» противоположные параметры смуты и благополучия. И показано, что «смута» – процесс более сильный, чем «благополучие»; в этом и состоит суть форс-мажорных обстоятельств в реальной жизни. Их частным проявлением является *эффект толпы*, сила (энергия) которого может быть оценена количественно.

Далее введено представление о *поле судьбы*, одно измерение которого – продолжительность жизни, а другое – жизненные нагрузки; последние и определяют «*трудность*» судьбы. Предложена простейшая *модель судьбы*, согласно которой «*нормальная жизнь*» становится короткой, когда жизненные нагрузки, выпавшие на долю организма, чрезмерно велики, а *долголетие* – это, в сущности, процесс жизни в условиях щадящих нагрузок. Однако модель указывает на существенную роль *внутренних сил сопротивления организма* нагрузкам; оно, это сопротивление, заложено в организмах изначально, может изменяться во времени и, со своей стороны, в значительной степени обуславливает реализуемую продолжительность жизни. Количественный анализ разнообразных дорог по полю судьбы приводит к заключению, что, похоже, существует всеобщий закон для смертных: *чем меньше скорость накопления повреждений, тем продолжительнее жизнь*.

В трибофатике проведены обширные экспериментальные и теоретические исследования состояний и повреждаемости механических, термодинамических и механотермодинамических систем (с использованием методов теоретической и прикладной механики, механики деформируемого твердого тела, теории упругости, механики сплошной среды и др.). Они, в частности, показали, что основные положения развиваемой теории эволюции не противоречат современным научным воззрениям и являются плодотворными.

Далее возникает естественный вопрос: существует ли некая общая цель эволюции разнородных систем, например, живых и неорганических?

Будем искать ответ на этот вопрос при помощи известных *концепций L-риска и S_p -безопасности* систем.

Пусть $P(\omega_\Sigma) = P(A_1, A_2, \dots, A_n) = P(A_i)$ – вероятность повреждения системы, обусловленная неблагоприятными событиями, ситуациями, явлениями (A_i), а $P(1-\omega_\Sigma) = Q(B_1, B_2, \dots, B_n) = Q(B_i)$ – вероятность противоположных событий, ситуаций, явлений (B_i). Определим L-риск получить некоторое повреждение как долю «плохого» в «хорошем», т.е.

$$0 \leq \rho(A_i, B_i) = \frac{P(A_i)}{Q(B_i)} \leq \infty$$

при условии, что имеет место своеобразный закон сохранения противоположностей

$$P(A_i) + Q(B_i) = \text{const} = 1,$$

так что ни $P(A_i)$, ни $Q(B_i)$ не исчезают, но, взаимодействуя, переходят друг в друга

$$P(A_i) \Leftrightarrow Q(B_i), \quad \Lambda(A_i = B_i) \geq 1, \quad i \geq j.$$

Поскольку безопасность S_p – это противоположность риска ρ , то

$$S_p + \rho = 1 \quad \text{и} \quad -\infty \leq S_p \leq 1.$$

Взаимосвязь поврежденности систем с риском (безопасностью) ее существования представлена на рисунке 1 и в таблице 1.

Теперь, используя прямое и обратное соотношения безопасность / риск и риск / безопасность, построим *два возможных типа эволюции* – ее *стратегии* (I) и (II) (рисунок 2); их базовой моделью послужила степенная функция $f(S_p, \rho, \Theta) = 0$.

По рисунку 2 можно высказать некоторые общие суждения.

Похоже, что стратегия (I) соответствует представлению Больцмана о том, что в начале эволюции Вселенная была идеально упорядоченной равновесной системой, т. е. ее энтропия была максимальной (в нашем случае это A-состояние: $\rho = 0$, $S_p = 1$). А стратегия (II), по всей

видимости, учитывает представление Пригожина о возможности «чудовищного взрыва энтропии», и это отражается на ее функции как «чудовищно большой скачок» $C'C''$ от $+\infty$ до $-\infty$. Заметим: если принять известную концепцию Большого взрыва, то и она может соответствовать скачку CC' на рисунке 2. Что касается завершения эволюции, то в обеих стратегиях оно описывается *единым фундаментальным условием*

$$\frac{S_p}{\rho} \ll T_{\oplus} \gg \frac{\rho}{S_p} \ll T_{\oplus} \gg -1,$$

которое можно отождествить с «*предельным хаосом*» для системы (или, наоборот, с «*абсолютно равновесным состоянием*» сразу после ее гибели?): эта ситуация характеризуется параметрами $S_p = -\infty$, $\rho = +\infty$.

Таким образом, согласно нашему представлению, эволюция – это длительная схватка диалектически взаимодействующих явлений, событий, ситуаций, часть из которых (мы называем их благоприятными) обуславливают состояние безопасности, а другие (мы называем их неблагоприятными) – состояние риска существования системы по критерию поврежденности.

Совместим графики эволюции двух типов (см. рисунок 2) на едином временном интервале (рисунок 3). Изучая его, обнаруживаем характерную область $ABCDE$ (затемнена), важная особенность которой состоит в том, что она располагается под обеими стратегиями (I) и (II) эволюции одновременно, а ее характерные точки A, B, C, D, E соответствуют состояниям системы по поврежденности (см. таблицу 1). Площади под этой функцией ($F+$ и $F-$) характеризуют *энергетические состояния* системы во времени. По рисунку 3 нетрудно установить три основных этапа обобщенной эволюции, определяемых *золотыми пропорциями* (золотые числа Φ). Подробный анализ рисунка 3, как и рисунка 2, выходит за рамки данной публикации ввиду ограниченности ее объема.

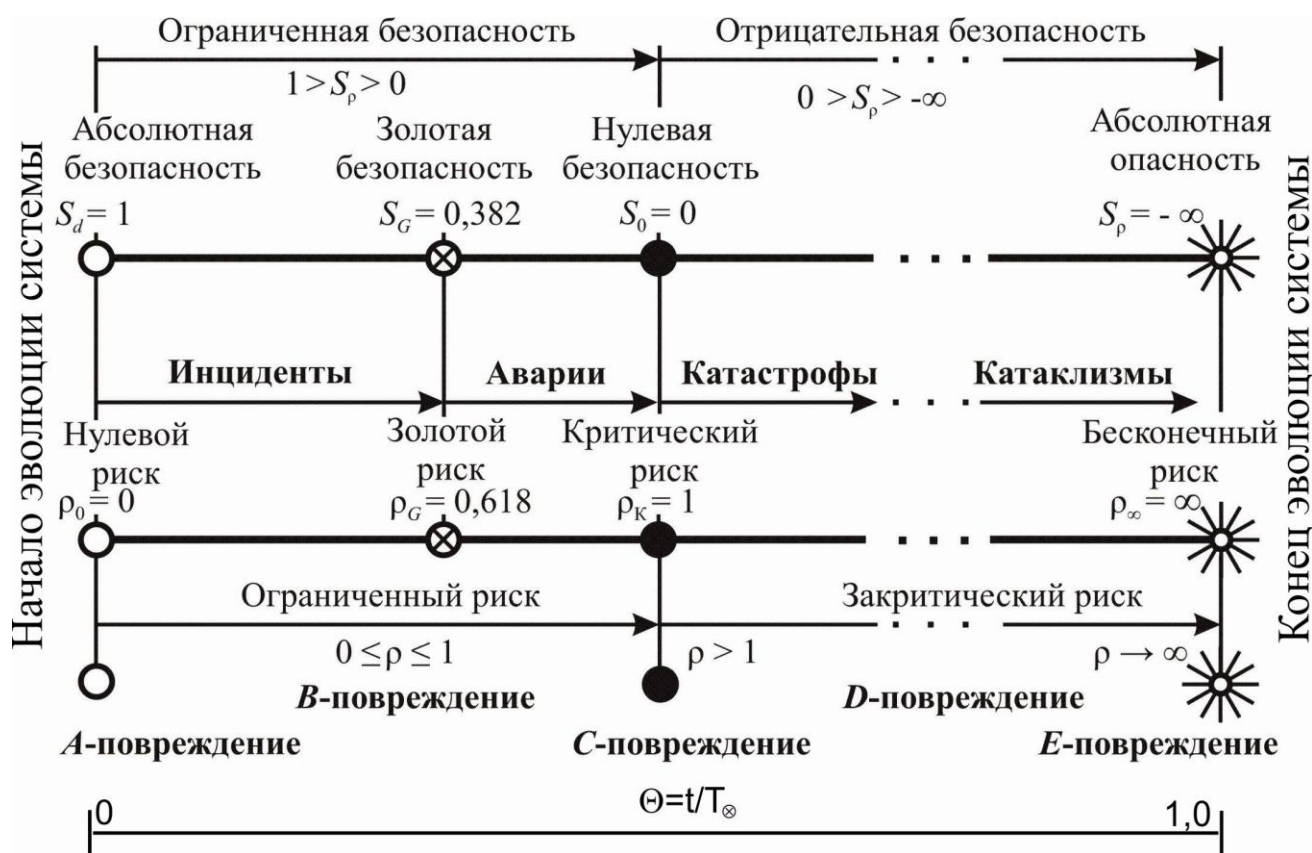


Рисунок 1. Взаимосвязь повреждений системы с риском (безопасностью) ее существования

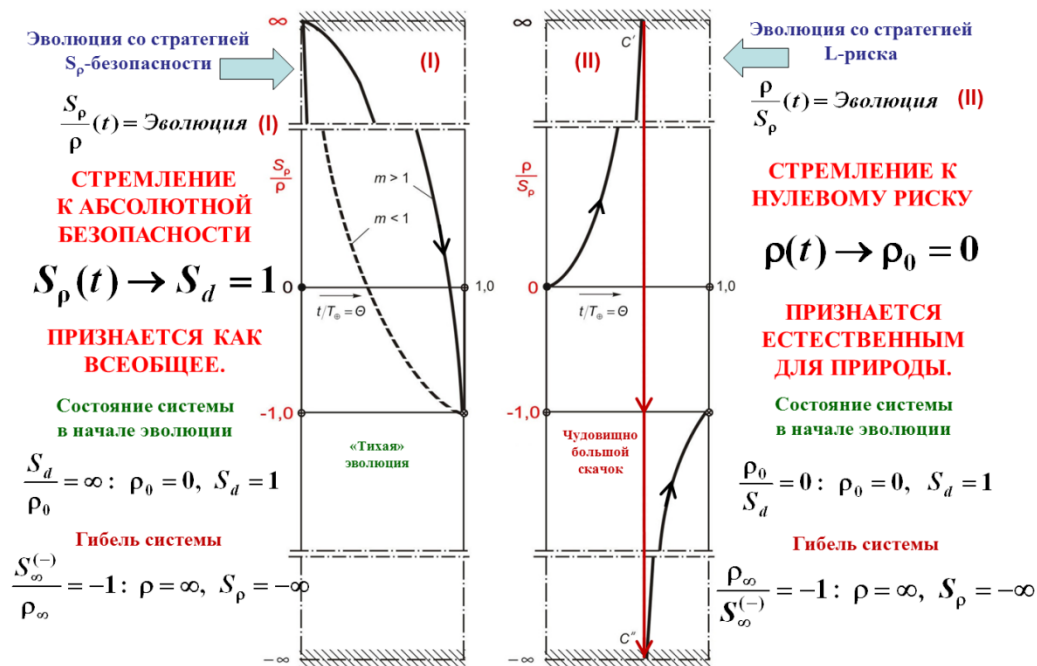
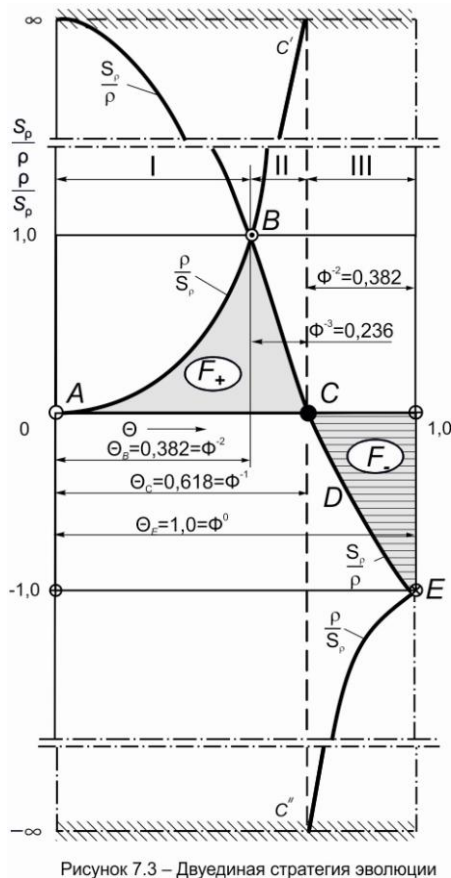


Рисунок 2. Два типа эволюции

Специальные исследования динамического поведения системы позволяют установить взаимосвязь ее движения, повреждения и информации (рисунок 4), а специфический анализ изменения качества информации при движении и повреждении системы позволяет предложить гипотезу о возникновении (в процессе эволюции) элементов разума (здесь не изложено по указанной выше причине).



Функции физического состояния

$$\hat{R}(\theta) = \frac{\rho}{S_p}(\theta) \text{ на участке AB,}$$

$$R(\theta) = \frac{S_p}{\rho}(\theta) \text{ на участке BCDE.}$$

$$\left. \begin{aligned} 0 \leq \theta \leq 1; \\ -1 \leq \hat{R}(\theta) \leq +1. \end{aligned} \right\}$$

Характеристика этапов эволюции

Этапы	Физические состояния	Энергетические состояния	Состояния поврежденности
Этап I	$0 < \hat{R}(\theta) \leq 1$	$F_+ > 0$	$0 \leq \omega_{\Sigma B} < 1$
Этап II		$F_- < 0$	$1 < \omega_{\Sigma B} \leq \infty$
Этап III	$-1 \leq R < 0$	$F_- < 0$	$1 < \omega_{\Sigma B} \leq \infty$

Энергетические функции действия

$$\hat{F}(\theta) = \int \hat{R}(\theta) d\theta.$$

Показатель гибели любой системы

$$\Psi_F = \left| \frac{F_+}{F_-} \right| = 1 \pm \Delta_c, \Delta_c \rightarrow 0.$$

Рисунок 3. Двумерная стратегия А-эволюции

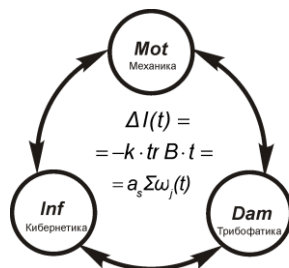


Рисунок 4. Взаимосвязь движения, повреждений и информации

Обобщая тезисно изложенные выше и имеющиеся результаты исследований, можно прийти к следующему заключению. Если Природа, как и Человек, исповедует стратегию риска и безопасности, то она, как и он, естественно, должна обладать тем, что мы называем *разумом*. Форма и содержание разума природы, конечно, кардинально отличаются от разума человека – и в этом неизбежная трудность его познания нами, теми, кто живет на Земле и наделен сознанием определенного типа.

О разуме написано немало. Быть может, я первый, кто угадал, зачем он нужен: поддерживать необходимый баланс между безопасностью и риском по критерию повреждаемости любых систем: больших и малых, живых и неживых, – чтобы их существование во времени подчинялось золотым соотношениям. Насколько верна эта гипотеза, покажут будущие исследования.

Все мы вертимся вокруг истины, но дело состоит в том, чтобы приближаться к ней, а не удаляться от нее. Автор надеется, что в данной работе сделан шаг приближения.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕРЕОРИЕНТАЦИЯ МЫШЛЕНИЯ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НА ПУТИ К ОБЩЕСТВУ ЗНАНИЯ

В.М. Крюков

Существует немало причин для того, чтобы говорить сегодня об особом отношении к феномену знания, известному, казалось бы, каждому сколь-либо просвещенному человеку. Среди главных причин, сознаваемая все в большей мере, тенденция ноосферизации общественной жизни, которую предвидели В. Вернадский, Т. де Шарден и другие мыслители. Не менее важной, но более очевидной причиной нарастающего внимания к функционированию знания в жизнедеятельности современного общества является его осязаемая экспансия в качестве определяющего фактора во всех наиболее значимых изменениях, подвижках, благоприобретениях образа жизни и деятельности людей в последние два-три десятилетия. Это касается любых сфер жизни: материальной и духовной, экономической и политической, нравственной, правовой, религиозной и т.д. Необходимость нового особого отношения к знанию достаточно отчетливо прослеживается сегодня в трудах представителей самых разных сфер научной деятельности в разных странах. В частности, академик НАН Беларуси, экономист П.Г. Никитенко пишет о начавшейся переориентации образовательного процесса, понимавшего знание, прежде всего, как идеальный образ действительности, идеальный ее фактор, на понимание знания в качестве особого экономического ресурса, экономического фактора деятельности. Академик Российской Академии Наук, философ В.С. Стёпин призывает к переосмыслению наших знаний о знании в свете инновационных вызовов XXI века, замечает, что знание – это то, к чему мы все настолько привыкли, что очень редко задаем себе знаменитый фаустовский вопрос: Что значит знать? А между тем, привычка – это вовсе не знание. Американский социолог и футуролог Элвин Тоффлер в рамках развиваемой им концепции «Трех волн цивилизации», последнюю – современную цивилизацию – полностью

опирает на знаниевый фундамент. Он пишет в этой связи: «Геоэкономические рассуждения, как бы они ни грели нам душу, неадекватны: они слишком просты и они устарели. Просты, поскольку пытаются описать действующие в мире силы всего двумя факторами: экономика и военная мощь. Устарели, поскольку полностью игнорируют возрастающую роль знания, в том числе науки, техники, культуры, религии и ценностей – что теперь стало главным ресурсом любой развитой экономики» [1, с. 44]. По Тоффлеру мы входим в эру не геоэкономическую, а геоинформационную.

Правомерно утверждать, что на наших глазах рождается новый тип общества, новая культура, основанная на моделях, изображениях, мысленных пейзажах, вызывающая необходимость возникновения новой *«информационной грамотности»*. Это обуславливает необходимость такой переориентации прежнего образа мышления, деятельности мышления, отношения к феномену знания, которая позволила бы выявить и привести в действие скрытый энергетический потенциал знания. Тип общественной организации, базирующейся на производстве, преобразовании, хранении и использовании знания, канадский социолог Н. Штерн называет «обществом знания». Отличительной чертой последнего является, по мнению Штерна, то, что в таком обществе преодолено различие дискурсов науки, технологии, культуры и социума. Штерн видит в *обществе знания новую социальную реальность*, которую характеризует множество черт, таких как рост значения фундаментальной науки в качестве непосредственной производительной силы, возрастание роли знания как основания индивидуальных и коллективных действий, появление политической экономии знания, повышение статуса экспертов и экспертных групп и пр.

Выделение общества знания как особой реальности находится в ряду воззрений, к которым принадлежит известная концепция трех миров К. Поппера: мира физических явлений, мира субъективных состояний сознания и мира объективного содержания мышления и предметов человеческого сознания вне познающего субъекта. «Третий мир» – это мир книг, библиотек, географических карт, мир произведений живописи, он вполне объективен и осязаем, но своеобразен и загадочен в качестве объекта исследования. В этой связи В.С. Стёпин, В.Г. Горохов и М.А. Розов считают, что «третий мир» выделяется К. Поппером именно для того, чтобы знанию как особому феномену найти место в цепи других явлений существующего. Сегодняшнее философское мышление стремится предвосхитить, выявить и исследовать те аспекты во взаимодействии и взаимовлиянии общества, продуцирующего знания и мира знания как такового, которые угадываются в потребностях общественного развития, актуализируются в свете этих потребностей и реализуются в качестве предварительных или прямых способов удовлетворения этих потребностей.

Принимая данное Н. Штерном определение общества знания в качестве рабочего, и отдавая отчет в том, что за инновационистскими и модернизаторскими лозунгами стран на постсоветском пространстве скрывается неявное признание этими странами, что общество знания есть для них в большей мере желаемая цель, нежели наличная реальность, зададимся вопросами: какого рода изменение, переориентация в мышлении вообще и научном мышлении, в частности, необходимы в качестве предпосылки перехода от желаемого к действительному? Какие аспекты нетрадиционного видения феномена знания и неразрывно связанных с ним феноменов сознания и мышления могли бы способствовать овладению все более объективирующейся и ноосферизирующейся реальностью – миром знания? На наш взгляд, необходимо осмысление глубинных изменений, происходящих в общественном сознании на этапе перехода развивающегося общества от его постиндустриального состояния к состоянию информационному, к обществу знания. Это осмысление, во многом являющееся прерогативой философии, не может не возвращать нас к пониманию сущности сознания, мышления, мысли как таковых.

Однако есть другой, не менее важный для решения выше поставленных вопросов аспект. Именно он обретает сегодня особый смысл и особое практическое значение как выражающий существо искомой переориентации. Речь идет о мысли (знании) как феномене бытия, обладающем энергетикой изменения, преобразования действительности. Эту энергетику

отмечали многие мыслители, выделяя, подчеркивая тем самым не только гносеологический, но и онтологический характер знания, его включенность в материальные изменения, происходящие в мире. «Мыслю, следовательно существую» – писал Декарт, подчеркивая идеалистическую предпосылку существования человека, отождествляя существование человека с его умственной деятельностью. Мыслить, значит действовать. Деятельная сторона сознания, а значит и деятельностьная сторона знания, являющегося способом существования сознания (Маркс) разрабатывалась по преимуществу идеализмом. Это мы находим и у Фихте, и у Канта, и у Гегеля. Позже – у Гуссерля, Хайдеггера и других исследователей. Относительно известного афоризма «знание есть сила» Алекс Бэтлер возражает, что «знание не есть субъект предиката силы. Знание и сила – тождество. Измеряя знание, мы измеряем силу, а значит и силу человеческого мышления» [2, с. 280]. Несколько иначе силовую, энергетическую, деловую сущность мысли, а значит и знания представляет В.В. Биbihин. В предисловии к книге Хайдеггера «Бытие и время» он пишет: «Как это так – мысль дело? Разве мысль дело? Мы ведь давно привыкли считать, что как раз мысль это одно, а дело – совершенно другое. Теория это одно дело, практика совсем другое дело. Правда у Аристотеля, в «Этике Никомаховой» стоит: «Совершенное счастье есть некая теоретическая действительность», т.е. такая «теория», которая одновременно полнота действительности, «энергия». По Плотину, который еще больше заостряет эту мысль, практика есть то, во что сползает человек, обессилевший душою для теории: «Люди, когда у них перестает хватать силы для мысли, начинают заниматься тенью мысли – практикой» [3, с. 10]. Но подобные суждения относятся как раз к непопулярным в истории философии. Во всяком случае, мы их даже не начали по-настоящему осмысливать. Дело и мысль, поступок и мысль для нас пока не только разные, но и противоположные вещи. Уйти от традиционного противопоставления мысли и дела, знания и вещи, теории и практики – значит, осуществить гносеологическую и методологическую переориентацию сознания в его отношении к знанию. В рамках такой переориентации акцент делается на ином понимании мысли и знания: на понимании, в котором мысль, знание «оказывается делом в исходном, сущностном, безобманном смысле» [3, с. 11]. И тогда мысли, знания – это уже начатые дела, которые способны разворачиваться, реализовываться в самых неожиданных направлениях, во всю свою потенциальную мощь, но часто остаются незавершенными. Именно нераскрытый потенциал знания, несовершенные дела есть то богатство, тот ресурс, которым общество владеет столь же расточительно, сколь расточительно оно владеет ресурсами природы.

Привычно пользуясь в повседневности самыми разнообразными знаниями, человек во многом растерял способность должным образом ценить и использовать их. Выделение же научного знания в общей массе продуцируемых обществом знаний, естественное и необходимое на определенном этапе общественного развития, не решало раньше и не решает сегодня потребности эффективного использования всего деятельностного потенциала наличествующего человеческого знания. На интуитивном уровне издавна это схватывалось и реализовывалось в виде собирания знаний «впрок»: организации библиотек – хранилищ знания. Сейчас, видимо, настало особое время, время извлечения когнитивной энергии, находящейся в этих далеко не в полной мере разработанных и использованных недрах. Л.Н. Гумилёв, исходя из представления о неравномерном распределении биохимической энергии живого вещества, пришел к выводу о том, что эта неравномерность не могла исторически не сказаться на поведении этнических коллективов в разные эпохи и в разные времена. По аналогии можно говорить о неравномерном распределении и использовании в современном мировом сообществе когнитивной энергии (потенциальной энергии знания), что не может не сказываться на характере, направленности, степени развития различных стран (чего стоит, например, так называемая «утечка мозгов», приносящая колоссальную выгоду тем народам, которые создают условия для привлечения специалистов). Эту зависимость развития общества от его способности производить, преобразовывать, хранить и использовать когнитивную энергию, т.е. энергию знания, можно было бы назвать когнитивной потенциальностью или просто потенциальностью общества. В свете сказанного, суть интеллектуально-методологической

переориентации мышления и деятельности на пути к обществу знания состоит в возвращении в социальную практику культа знания, в повышении степени когнитивной потенциарности общества.

Литература

1. Тоффлер, Э. Война и антивоина: что такое война и как с ней бороться. Как выжить на рассвете XXI века / Элвин Тоффлер, Хейди Тоффлер. – М.: АСТ: Транзиткнига, – 2005.
2. Бэтлер, Алекс. Диалектика силы: онтобия. – М.: Едиториал УРСС, – 2005.
3. Бибихин, В.В. Дело Хайдеггера / Хайдеггер М.// Время и бытие: Статьи и выступления; Пер. с нем. – М.: Республика, 1993.
4. Современная западная философия: Учеб. пособие/ Т.Г. Румянцева, А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко, М.А. Можейко и др.; Под общ. ред. Т.Г. Румянцевой. – Минск: Выш. шк., 2000.

ИННОВАЦИОННАЯ ВОСПРИИМЧИВОСТЬ РУКОВОДИТЕЛЯ КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ

В.В. Позняков

Особенность управленческой деятельности состоит в том, что субъект управления должен владеть, как минимум двумя видами знаний: знанием об управляемой системе и знанием об управлении. Отсюда профессиональная компетентность, характеризующая субъекта управления со стороны меры его развития как специалиста, выражается в конкретных компетенциях.

Под инновационной восприимчивостью мы понимаем такое профессиональное состояние руководителя, которое характеризует его ориентированного на достижения науки и передового опыта с целью осуществления конструктивных (например, рисков минимизирующих) преобразований в управляемой системе. Инновационная восприимчивость представляет собой системное образование и включает весь комплекс отношений руководителя к объекту управления, опосредованных деятельностями и их средствами. В качестве основания для определения восприимчивости к новациям мы берем саму инновационную деятельность как процессуальную структуру по переводу управляемого объекта в новое состояние в соответствии с целью. В структурном представлении в инновационной восприимчивости мы выделяем ряд минимально достаточных элементов. Выделим и раскроем их сущность с позиций минимизации риска.

1. *Объект инновационной восприимчивости.* Для инновационно, творчески ориентированного руководителя важно решить две принципиальные задачи: 1) определить объект инновационного отношения; 2) определить его инновационный ресурс, т.е. место и возможности в получении проектируемой инновации. Следовательно, формируя объект инновационного отношения, руководитель опирается на три вида знания, которым он должен обладать. Во-первых, на знание реального опыта работы со схожими инновационными объектами. Во-вторых, руководитель должен обладать знанием идеального объекта, которое формируется как на основе осмысления приобретенного опыта, так и в результате знакомства с достижениями науки в данной области. В-третьих, опыт эмпирического и теоретического изучения объекта позволяет руководителю более полно и реально представить собственный профессиональный объект инновационного отношения с позиций развития управляемой системы.

2. *Способность руководителя к инновационной деятельности.* Под способностью к инновационной деятельности будем понимать комплекс субъективных предпосылок руководителя организации (предприятия), позволяющих ему осуществлять нововведения. Субъективная предрасположенность к творческой деятельности характеризуется осознанием руководителем себя в качестве субъекта, способного к инновациям.

3. *Поиск и отбор инновационных идей.* Отбор идей осуществляется на основе соотне-

сения реального состояния деятельности организации с идеальным образом его будущего состояния. На основе сопоставления сущего и должного формируется идея желаемого состояния, что и получает выражение в конкретной цели. Исходя из вышеизложенного руководитель формирует особые «организованности» (упорядоченности, системные отношения) творческого характера. Таковыми являются: 1) формирование и формулирование актуальной и перспективной потребности в решении назревших проблем; 2) организация субъектов творческого поиска (специалистов, ученых), работающих на инновацию; 3) оптимизация организационных форм непосредственного творческого поиска (селекция продуктивных идей, их дискурсивная апробация и отбор наиболее перспективных, семиотическое представление); 4) материальное обеспечение креативного процесса; 5) оптимизация управления творческим поиском (координация планов и деятельности творческих групп, управление по принципам единства цели, стимулирования по реальному вкладу в достижение цели и т.д.).

4. *Концентрация ресурсов на ключевых направлениях инновационного развития организации.* Руководитель должен прежде всего осознавать сами приоритеты как предпочтительные направления инновационного развития. В соответствии с ними определяются ресурсы: интеллектуальные (прежде всего знания в области инновационной теории, преломленные через призму конкретной профессиональной деятельности); организационно-управленческие (обеспечение инновационного процесса – области целеполагания и задачепостроения, формирования организационных структур, мониторинга и стимулирования, прогнозирования); материальные ресурсы; методические (комплекс научно-, и организационно-методического и информационного обеспечения преобразований; владение эффективными методами организации и управления «на материале» производственного процесса). Содержание каждого из приоритетов будет существенно определять характер конкретного ресурса, формы и методы его использования.

Возникает необходимость в овладении методологией системного анализа как объекта управленческой деятельности, так и самой деятельности. В качестве примера приоритетных областей инновационной деятельности приведем два направления: 1) *внедрение в управленческий процесс креативных методов*; 2) *создание условий для развития научно-производственных комплексов (объединений) и профессионально ориентированной исследовательской деятельности.*

5. *Поддержка инновационных инициатив.* Этот аспект инновационной восприимчивости характеризует руководителя как профессионала, способного опираться на творческий потенциал специалистов, создавать условия для его развития. Поддерживая инновационные стремления, руководитель исходит из следующих принципов: а) определение характера инициативы; б) соотнесение ее с приоритетными тенденциями инновационного развития системы (страны, конкретной сферы, отрасли); в) сопряжение перспективной инициативы с основными направлениями развития организации; г) формирование банка идей для инновационных проектов и ресурсов для их разработки и реализации; д) использование инициатив и идей в опережающей подготовке специалистов и руководителей к инновационной деятельности; е) стимулирование творчески работающих специалистов и руководителей.

6. *Формирование системы, способствующей творческому развитию специалистов.* Наиболее предпочтительными и «малозатратными» формами такого развития будут: 1) актуализация в сознании указанных субъектов современных достижений науки и передовой практики, подлежащих внедрению в организации; 2) разработка комплексного целевого инновационного проекта (например, программы развития организации); 3) активизация системы методологического и методического сопровождения инновационной деятельности в основных секторах функционирования или деятельности организации (например, для учреждения образования таковыми будут учебно-, научно-, организационно-, информационно-методическое обеспечение деятельности и управления методической работой как обеспечивающей структуры образовательного процесса); 4) координация деятельности субъектов и структур, причастных к преобразованиям; кооперация достижений специалистов и кадров управления, их творческое переосмысление и внедрение; 5) разработка системы учетных по-

казателей и контроля; 6) формирование эффективной системы материального и морального стимулирования; 7) определение прогнозных показателей и прогнозирование развитие изменяемой системы; 8) рефлексивно-методологическая и методическая деятельность руководителя «по поводу» инновационной деятельности как процесса и его результата.

7. *Саморазвитие руководителя в инновационном процессе.* Прежде чем начинать преобразования руководитель должен определить меру собственной *предрасположенности к инновационной деятельности* в аспекте минимизации актуальных и возможных угроз, опасностей, рисков. Субъективная способность нередко является решающим фактором конструктивных изменений. Ее можно определить по следующим признакам: явно выраженная ориентация руководителя на инновационную модель развития организации; эффективное использование достижений науки и передового опыта организации и управления; способность концентрироваться на приоритетах инновационного и рискованного развития; стимулирование подчиненных как субъектов инновационной деятельности; внедрение эффективных методов управления инновационными процессами.

8. *Рефлексивно-методологическая культуры руководителя как субъекта инновационной деятельности.* Она выступает мерой его культурного развития в области практикоориентированной методологии и таким образом представляет комплекс базовых метапредметных компетенций, т.е. тех, вне которых невозможен как инновационный процесс в целом, так и отдельные инновационные преобразования. На ее основе возможны многочисленные динамические компетенции, свойство которых состоит в адаптивности профессионального поведения руководителя к изменяющимся условиям инновационной деятельности. Необходимо знание современных методологий, в частности, таких, как системный анализ, системно-деятельностная методология, культурологический подход к анализу социальных систем, программно-целевое управление, методология социального конструирования и др. Применение методологий в практической деятельности носит, как правило, избирательный характер и существенно определяется особенностями управляемого объекта.

Соотнесение методологических знаний с целе-ценностными приоритетами развития. Принципиально важно развивать способность формировать организационные структуры инновационной деятельности. Проблема значима при том понимании, что организационное обеспечение инновационного проекта представляет собой предпосылку его реализации. Следовательно, инновационная компетентность представляет качественное состояние руководителя, ориентированного на саморазвитие в контексте инновационных процессов.

СИСТЕМНЫЙ ПОДХОД В УПРАВЛЕНИИ КАК РЕАЛИЗАЦИЯ СТИЛЯ МЫШЛЕНИЯ ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОЙ ЭПОХИ

В.Н. Сокольчик

Современная эпоха – эпоха постиндустриальная, информационная – предъявляет к современному человечеству новые требования. Ускоренный ритм жизни, инновационность, возведенная в абсолют, непредсказуемость сценариев будущего порождают необходимость адаптироваться к новой жизни, изменяя ценностные prerogatives, представления о пространстве и времени и формируя новое мышление, опирающееся на системное видение мира.

Понятие системности (целостности) развивалось еще в философском мышлении древних культур. Здесь системность воспринимается как организующее начало Вселенной (дао, брахман, логос), телеологический принцип, детерминирующий существование микро – и макрокосмоса. Однако этот основополагающий принцип развивающейся наукой фактически не рассматривался вплоть до исследований знаменитого прародителя междисциплинарного направления теории систем Л.Ф. Берталанфи. В 21 веке изучение мира вне учета системного эффекта взаимодействия сущностей становится абсолютно бесплодным и бесперспективным [1]. Ученые и политики, управляющие и бизнесмены обнаружили, что пробле-

мы, с которыми они имеют дело, крайне сложно дезагрегировать на простые составные части, невозможно абстрагироваться от влияния внешнего мира (среды) на управляемый (изучаемый) объект, а взаимодействие решений, найденных для частных проблем гораздо важнее, чем сами такие решения.

В XXI веке системный подход, разработанный в науке и философии, дополненный идеями синергетики и глобального эволюционизма, распространяется на все без исключения сферы деятельности человечества и становится основой нового мировосприятия и стиля мышления, стержнем новой рациональности постиндустриального мира.

Одна из наиболее востребованных сфер деятельности современного общества – управление – максимально рельефно проявляет необходимость использования и изучения системного подхода как междисциплинарной методологии и стиля мышления. В управленческой деятельности на основе новой рациональности объединяется компетентностный подход, целеполагание, прогнозирование будущего, организация адаптации и дальнейшего развития. Применение системного подхода в управлении способно модернизировать управление в соответствии с вызовами современного мира.

Системный подход в управлении требует рассмотрения любого процесса (организации) как целенаправленной системы, которая, с одной стороны является частью одной или более внешних систем, а с другой – в основе рассматриваемой системы находятся люди, имеющие свои цели и приоритеты. Таким образом, ориентируясь на системный подход в управлении, необходимо при постановке целей, формулировании политики, организации деятельности сопрягать три основных уровня – социетальный (общественный), собственно системный (сам процесс или организация) и индивидуально-личностный (люди, объединенные процессом / организацией). Соответственно в управлении можно выделить три независимых уровня ответственности – ответственность за достижение собственных целей управляемой системы, ответственность за гуманизацию системы (реализация целей людей, являющихся частью системы), и, наконец, ответственность за стремление к идеалам (или равновесным состояниям) окружающей систему среды («энвайронмент») [2].

Особенно важно, что управление в современном мире уже не исчерпывается только достижением собственных целей системы (что скорее характеризовало управление в индустриальном обществе), но требует выполнения целей, выходящих за рамки собственно управляемой системы (гуманизация и «энвайронмент»).

Организация планирования (неотъемлемой части процесса управления) также невозможна вне системного подхода. Здесь важно помнить основной принцип – если каждую часть системы заставить функционировать с максимальной эффективностью, система как целое еще не будет в результате этого действовать с максимальной эффективностью. Функционирование системы больше зависит от того как взаимодействуют друг с другом ее части, чем от того как работает каждая из них независимо. Этот фактор необходимо учитывать при реализации процессов постановки целей и определения показателей эффективности для частей системы. При игнорировании системного подхода в процессе планирования для частей системы могут устанавливаться показатели эффективности, противоречащие друг другу. Итогом, как правило, становится значительное снижение рентабельности управляемой системы, потеря ее управляемости, внутренняя дезорганизация и даже полная дисфункция.

Особенностью планирования при управлении, опирающемся на системный подход, становится сопряжение основных состояний системы – прошлого, настоящего и желаемого будущего – в едином перспективном плане. При этом совокупность имеющихся (и имевшихся!) проблем опять-таки рассматривается системно. Соответственно в основе планирования, базирующегося на системном подходе, находятся принципы интеграции (взаимодействие единиц одного уровня), координации (взаимодействие структур разного уровня), холизмы (планирование взаимозависимое и одновременное по разным уровням), а также принцип стратегии (закладывает долгосрочную стратегию действий и ориентацию на идеал) [3].

Важно, что применение системного подхода в управлении продуцирует механизмы, обеспечивающие гибкость системы и способность ее к подвижности и изменениям. Жизнен-

ный цикл принятых решений в свете ускоряющихся перемен становится все более коротким, человеческий фактор многократно усложняет прогнозирование реализации поставленных задач, к тому же внешнее окружение постоянно усиливает или, наоборот, ослабляет эффективность предпринятых действий. Абсурдно предполагать, что в 21 веке управление системой, являющейся частью окружающего мира, может опираться исключительно на сформированный план. Неизбежные коррективы, уточнения и даже изменения целей и показателей эффективности становятся прерогативой современного стиля управления.

Контроль функционирования системы в процессе управления необходимо опирается на системный анализ. Системный анализ призван определить характер и способ решения каждой функциональной частью системы поставленных задач, а также связать полученные данные с данными о функциональном разделении труда между частями, данными по координации действий частей (подсистем). Параллельно анализируются «внешние» данные (внешние связи системы) и «внутренние» ресурсы – адаптационная способность системы, ее обучаемость и способность к изменениям. Применение системного анализа позволяет организовать полноценный контроль и текущий анализ действия системы, позволяет не только предвосхищать проблемы, выявляя недостаточно контролируемые или малоэффективные процессы, но также устранять препятствия развития системы и, как следствие, повышать ее адаптационный уровень.

В целом, системный подход в управлении тем более эффективен и результативен, чем больше точек зрения (углов зрения) он сопрягает – соответственно у управляющего формируется более целостная и реальная картина, позволяющая разрабатывать и применять новые эффективные методы управления [4].

Таким образом, система управления, опирающаяся на широкоизвестный цикл «планирование – организация – мотивация – контроль», в современном мире не реализуема вне современного стиля мышления, позволяющего на основе системного подхода сопрягать случайность и изменчивость с планированием и координацией всех процессов, происходящих в современном обществе. Системный подход, базирующийся на методологии глобального эволюционизма, сегодня формирует основы новой рациональности, в которой интегрировано отражается стиль деятельности и мышления современной эпохи.

Литература

1. Блауберг, И.В., Садовский В.Н., Юдин Э.Г. Философский принцип системности и системный подход // Вопросы философии. – 1978. – № 8. – С. 39–52.
2. Акофф, Р.Л. Системы, организации и междисциплинарные исследования// Исследования по общей теории систем. Сборник переводов.– М., 1969. – С. 143–164.
3. Акофф, Р.Л. Планирование будущего корпорации. – М., 2002 г.
4. Корогодина, В.И., Соснин Э.А., Пойзнер В.Н. Рабочая книга по социальному конструированию (Междисциплинарный проект). – Ч.1. – Томск, 2000.

РИСКИ КАК ОСОБЕННОСТЬ ИННОВАЦИОННОГО ПУТИ РАЗВИТИЯ

И.Н. Браницкая

Под термином «инновация» принято понимать, прежде всего новые технические решения, изобретения, поэтому нововведение и инновация по праву считались синонимами. В настоящее время этот термин применим не только в области экономических дисциплин, но имеет более широкое значение, включающее методы управления и стратегического планирования не только на уровне компании или организации, но и в области государственного управления.

Инновационный путь развития – знаменует собой переход к интеллектуальному труду, создающему новое, ранее не существовавшее [1].

В странах с высоким уровнем инноваций усиливается и роль структур, обеспечиваю-

щих появление, распространение и внедрение новых знаний. В настоящее время в мировой экономике выделяют основные модели инновационного развития: американская, европейская, японская. Важную роль в инновационном развитии должно играть государство, дабы обеспечить комфортные условия для повышения экономической отдачи от вложений в инновацию.

Инновационные стратегии могут функционировать как на горизонтальном – это внутриотраслевой и межотраслевой, так и на вертикальном уровнях – это отношения между крупными и малыми компаниями [2, с. 42]. Конкуренция, возникающая между компаниями внутри отрасли, способствует распространению инновационного продукта, а межотраслевое взаимодействие инновационных компаний благоприятно отражается на преодолении множества ведомственных барьеров, пересмотре отраслевых границ.

Инновационный путь развития по вертикальному уровню подразумевает процесс трансфера технологий, продвигаясь в двух противоположных направлениях: от мелких венчурных компаний к крупным производителям, далее – в малый бизнес, использующий инновационные технологии.

Примечательно, что инновации, где в большей мере используется интеллектуальный капитал, часто несут в себе нематериальные преимущества, никогда не существовавшие ранее. В данном случае технологические инновации рассматривают не в узком смысле, как объект промышленной собственности, но как инновации структурного и управленческого уровней, инновации процесса работы с потребителями и собственным персоналом, инновационные методы работы с информацией.

Инновационный путь развития требует вложения в инновационное развитие огромных сумм крупнейшими исследовательскими организациями и производственными корпорациями. Инновационные денежные вложения опережают уровень инфляции, при этом в перспективе промышленные компании рассчитывают на прибыль.

Под инновационным риском принято понимать вероятность потерь при вложении средств в разработку и производство новых товаров или услуг, которые не найдут ожидаемого спроса на рынке [3]. Вложение средств как таковое подразумевает несение рисков, инновационная деятельность увеличивает такие риски, поскольку реакцию потребителя на продукт такой деятельности трудно спрогнозировать.

Выделим следующие типичные ситуации возникновения инновационных рисков:

- внедрение экономически более выгодного (дешевого) метода производства товара или услуги по сравнению с уже используемыми. Такие вложения будут приносить компании временную сверхприбыль до той поры, пока она будет единственным обладателем такой технологии. В данном случае компания сталкивается с таким риском, как неправильная оценка спроса на производимый товар или услугу;

- создание нового (уникального) товара или услуги на устаревшем оборудовании. В данной ситуации к риску неправильной оценки спроса на товар добавляется риск несоответствия качества товара из-за использования для производства старого оборудования;

- производство нового товара или услуги с использованием новой техники и технологии. В данном случае инновационный риск заключается в том, что компания рискует не найти покупателя на новый товар или услугу. Это в свою очередь может повлечь за собой невозможность продажи оборудования, которое планировалось использовать для инноваций.

В целом хочется отметить, что инновации необходимы любой компании для успешной работы на протяжении длительного времени. Однако инновационный путь развития компании несет в себе не только перспективу роста показателей работы фирмы, но и угрозы, выраженные как в финансовых потерях, так и неопределенности существования и развития компании.

Литература

1. Ливанов Д., Рогачев М. Инновации: Путь развития.// Ведомости, 30.06.2010, № 118 (2636). С. 4.
2. Райзберг Б.А., Лозовский Л.Ш. Словарь современных экономических терминов. – М., 2009. 480 с.

1.5. СТАНОВЛЕНИЕ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТИРЫ

СЕТЕВЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ В СТРУКТУРЕ СОЦИАЛЬНОЙ ДИНАМИКИ

Д.И. Широканов

С середины 80-х гг. XX века традиционный оптимизм в отношении к формирующемуся обществу уступает место критическим оценкам. Новое общество квалифицируется не только как общество знания, информации и услуг, но и как общество риска. Риск приобретает более широкое значение: носителем риска выступает не только рискующий человек. Природно-социальная действительность как носитель риска не подвластна человеку. Производство богатства неотделимо от производства рисков. Последние выходят на передний план. Исчезают или трансформируются традиционные социальные формы, размываются социальные связи.

Центральным звеном рассматриваемых процессов становится демонтаж или деконструкция в странах «государства всеобщего благоденствия», которое выступало как гарант экономического роста и социального прогресса и воспринималось до недавнего времени как главная опора общества и привилегированный вектор социальной интеграции.

Если в период расцвета экономики социальной защиты под воздействием государственного регулирования, труд как товар был отчасти выведен из-под власти рыночной логики, то с 1980-х гг. рыночная логика все глубже проникает внутрь трудовых отношений. Происходит рекоммерциализация труда, риск потерять работу возрастает практически для всех. Стоимость труда как товара падает. Коммерциализация культуры, образования, науки также свидетельствует об усилении социального неравенства и углублении противоречий, распространении логики рынка на все новые области культуры. Имеет место культурная глобализация, которая приобретает черты массовой культуры. Но все больше средства массовой информации используются в интересах демократизации и прогресса в формировании социокультурных ценностей, доступности национальных культурных ценностей в целях развития интереса к высокой культуре, к историческому и культурному достоянию человечества.

Переход к проведению инновационной политики, организации исследований в области новейших технологий, подготовки специалистов для предприятий новой информационной экономики обусловлен, во-первых, значительным финансовым давлением вследствие растущих объемов социальных выплат, а во-вторых – необходимостью устранения разрыва между наличием вакантных мест в области информационных и коммуникационных технологий.

Сетевые трансформации в современной культуре отличает, прежде всего, отказ от иерархического принципа организации и структурирования социальных институтов на разных уровнях общественных взаимодействий – от семьи и школы до экономики, политики и государственного управления. Такая тенденция – следствие постиндустриальных трансформаций, утверждения принципиально нового способа общественного воспроизводства материальных и духовных благ, становления информационной цивилизации в глобальном масштабе.

Социальное построение новых форм пространства и времени ведет к развитию метасети, обесцениванию целых территорий. Выступая в качестве нового социального порядка, общества сетевых структур видятся как метасоциальный беспорядок, как произвольная по-

следовательность событий, следующая неконтролируемой логике рынка, технологии, геополитических факторов или биологической детерминанты.

Сетевая парадигма включает такое понимание целостности, которое связано с целенаправленным мышлением и раскрытием механизмов асистемного целеполагания и поведения человека, порождающих дисбаланс и хаос. При этом человек не понимает, что хаос это продукт его собственного действия, возвратившегося к нему через петли обратной связи. Вектор ценностных трансформаций может быть интерпретирован как следствие сетевых процессов в экономике, технологии, культуре и политике.

Вместе с тем, конкретно-исторические конфигурации последнего во многом определяются практически воспроизводимыми сетевыми взаимодействиями, ставшими неотъемлемой частью повседневной жизни современного человека.

Моделирование такой устойчивой системы производственных, трудовых, социальных и политических связей – далеко не тривиальная задача: работоспособная модель не может быть получена путем копирования или экстраполяции механизмов, эффективных в рамках отдельно взятого региона, на социально-экономическую и социально-культурную целостность масштаба цивилизации.

Производство материальных благ и научных знаний, технологии коммуникаций, здания, техническая вооруженность в системе человеческой жизнедеятельности составляют неотъемлемую сторону последней, ее материальную базу. Вместе с духовными ценностями и духовной деятельностью она образует ту систему целого, культурную сферу, ту живую нить развития общества, которая связывает прошлое и настоящее, устойчивые структуры и формы с неустойчивыми, амбивалентными компонентами, наполняет жизнь творчеством, переживаниями, наполняет и возможностями, которые сопровождают ее развитие.

Переосмысление роли логики и методологии науки в понимании исторического процесса, обосновании нравственного совершенствования человечества, прогресса форм социальной организации и коммуникации было начато диалектической концепцией развития немецкой классической философии, получившей свое дальнейшее развитие в XX веке на основе достижений современной науки и культуры. Существенную роль в расшатывании стереотипов односторонне-рационалистического мышления и расширении его горизонтов сыграло выявление диалектики исторического и логического в современной философии истории.

Работа подготовлена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г10МЛД–028 от 01.01.2011 г.

ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Ю.В. Никулина

Проблемы глобальных изменений в современном обществе, особенно в последней четверти XX – начале XXI века – среди наиболее актуальных и горячо обсуждаемых. Все чаще речь идет не просто о системных трансформациях, обусловленных технико-технологическими, производственными, научными открытиями, но о переходе социума в качественно новое состояние. Современное общество осмысливается с точки зрения претензионных понятий «великого перехода», «великой метаморфозы», «мутации» и т.п. Неслучайно поэтому говорят, о «глобальной суперкультуре» (К. Болдуинг), о «веке бифуркации» (Э. Ласло), о вступлении в «фазу новой метаморфозы всей человеческой истории» (З. Бжезинский), о переходе к новой антропогенной цивилизации, психозойской эре и т.д.

Одной из ключевых характеристик современного этапа общественной динамики, вызывающей к жизни многие изменения, является стремительное возрастание роли информационных и телекоммуникационных технологий. Их глобальное развитие в конце XX – нача-

ле XXI века привело к масштабным изменениям в социально-экономической и социокультурной практике. Увеличение роли информации и знаний в жизни общества, возрастание доли информационных технологий, продуктов и услуг в валовом внутреннем продукте детерминировали создание и развитие глобального информационного пространства. Всеобщая компьютеризация, информатизация социума, интеллектуализация хозяйства создают принципиально новую общественную ситуацию.

Изменение цивилизационных оснований динамики современного мира – переход к постиндустриальному развитию, становление «общества знания», глобализационные процессы и т.п. – обусловили необходимость социально-философского анализа происходящих процессов в меняющихся политических, экономических и социокультурных условиях. Постиндустриальное, электронно-информационное развитие, которое сегодня идет полным ходом имеет свои закономерности и тенденции – экономического, социокультурного, территориально-пространственного свойства и порядка. Научные разработки социологии и философии являются необходимым фундаментом для развития социальных, правовых и экономических механизмов регулирования новых общественных отношений.

Обширный блок концепций, повлиявший на современные представления о типе общества, связан с понятием «информационное общество». В научной литературе его широкое использование связано с именами Ф. Махлупа, Т. Стоуньера, М. Умесао, С. Нора и А. Минка. Об информационном обществе сегодня пишут экономисты, психологи, специалисты в области информации. Приверженность определенным подходам, разным сферам научного знания влияет на расстановку акцентов и находит выражение в разнообразии предлагаемых трактовок нового состояния общества.

Рассматривая общественное развитие как «смену стадий», сторонники теории информационного общества связывают его становление с доминированием «четвертого», информационного сектора экономики, следующего за сельским хозяйством, промышленностью и экономикой услуг. При этом утверждается, что капитал и труд как основа индустриального общества уступают место информации и знанию в информационном обществе. Революционное действие информационной технологии приводит к тому, что в информационном обществе классы заменяются социально недифференцированными «информационными сообществами» (Е. Масуда). Традиционным громоздким корпорациям О. Тоффлер противопоставляет «малые» экономические формы – индивидуальную деятельность на дому, «электронный коттедж». Выдвигается проект «глобальной электронной цивилизации» на базе синтеза телевидения, компьютерной службы и энергетики – «телекомпьютерэнергетики» (Дж. Пелтон). «Компьютерная революция» постепенно приводит к замене традиционной печати «электронными книгами», изменяет идеологию, превращает безработицу в обеспеченный досуг (Х. Эванс). Социальные и политические изменения рассматриваются в теории информационного общества как прямой результат «микроэлектронной революции». Перспектива развития демократии связывается с распространением информационной техники. Главная роль в этом отводится телекоммуникационной сети, которая обеспечит двустороннюю связь граждан с правительством, позволит учитывать их мнение при выработке политических решений.

В современной философии и других социальных науках понятие «информационное общество» быстро развивается в качестве концепции нового социального порядка, существенно отличающегося по своим характеристикам от предыдущего. Философская традиция наработала подходы и представления, позволяющие сформулировать понятийный аппарат, отражающий новое качество социального, новый тип общества.

Концепции информационного общества эволюционировали от идей постиндустриализма (Д. Белла, О. Тоффлера, А. Турена и др.), акцентирующих внимание на экономическом анализе нового общества, через традиции французской критической социологии, рассматривающих технологические и социальные аспекты информационного общества до современных исследований общества знания (Knowledge – based Society), приобретающих социально-философскую направленность. В первых теоретических концепциях, посвященных анализу информационного общества Д. Махлупа, Д. Белла, А. Турена главным предметом исследова-

ния являлась экономика как сфера общества, наиболее явно демонстрирующая характер произошедших в результате становления информационного общества изменений. Трансформация традиционного социального порядка в новый, возникающий вследствие эволюции информации в ведущую производительную силу социума, приводит к изменению дискурса по данной проблематике: экономические и технологические концепции информационного общества дополняются социологическими и социально-гуманитарными исследованиями.

Можно констатировать, что трансформации основных теорий информационного общества происходят в направлении от индустриальной к постиндустриальной и, далее, к информационной парадигме. Такое обстоятельство детерминирует и последовательное изменение научного дискурса по данной проблеме: каждому этапу эволюции общества (индустриальному, постиндустриальному, информационному) соответствует свой тип дискурса по проблеме возникновения и развития информационного общества. Синтезировав данные положения, можно типологизировать научные дискурсы по проблеме на традиционный (Д. Белл, А. Махлуп и др.), посттрадиционный (Е. Масуда), французскую социологическую школу, «сетевой» и информационный (общество знания). Причем имманентной чертой теоретической эволюции является тенденция перехода от формирования теоретических представлений на основе технологического, экономического, социологического подходов, к социально-философскому анализу [1, с. 11].

Следует также отметить, что, несмотря на все различия, для подавляющего большинства современных концепций характерна идея «иног», еще небывалого общества, «нового мира». Наряду с понятием «информационное общество» существует множество различных определений современного состояния общественного развития: «постбуржуазное» (Дж. Лихтайм), «посткапиталистическое» (Р. Дарендорф), «постцивилизационное» (К. Боулдинг), «постэкономическое» (Г. Кан). Эти названия отталкиваются от уже достигнутого человеком, несут в себе переходный оттенок, рождая ощущение «конца истории», артикулированного Ф. Фукуямой. Префикс «пост», активно используемый в гуманитарном дискурсе последних лет, свидетельствует об определенной методологической установке по отношению к общественной истории. Эта установка пересматривает историческое значение традиции в сторону его уменьшения. С другой стороны, в данном калейдоскопе определений мы имеем дело с плюралистической широтой представлений о будущем обществе, а также с неопределенностью и обилием проектов его возможного развития. Все это актуализирует значимость социально-философского анализа полиструктурных общественных трансформаций, наблюдаемых в социальных институтах и обществе в целом.

Таким образом, становление общества, основанного на развитии информационно-коммуникационных технологий, ознаменовало появление новых социальных идей, связанных с понятием информационного общества. Само выделение информационного общества как особого объекта исследования имеет общенаучное значение. Это понятие стало работающим и формирующим новые подходы к интерпретации общественного развития, широко обсуждаемые рядом социально-гуманитарных наук. Синтезирующий вектор социально-философского анализа информационного общества должен быть направлен на прогнозирование его дальнейшего развития, на поиск стратегических решений глобальных проблем и новых концепций цивилизационного развития.

Литература

1. Бутенко, Е.В. Эволюция теории информационного общества: автореф. дис. ... канд. философ. наук: 09.00.11. – Томск, 2004.

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ЗАЩИТЫ ИНФОРМАЦИИ

О.П. Пунченко

Совершая экскурс в богатую 80-летнюю историю научной мысли Института философии НАН Беларуси, можно утверждать, что она всегда реально пребывала в эпицентре исследований не только белорусской, но и европейской, и мировой философии. Огромен вклад ученых Института в концептуальное обоснование проблем истории философии, теории познания, категориальных структур науки. Особое направление составляет научная разработка системно-структурного анализа, синергетического подхода, возникшей трибофатики, связывающих методологически воедино философские разработки с разработками проблем современного естествознания и технических наук.

Не остались в стороне от «столбовой» дороги развития философской мысли и проблемы социальной философии. Одной из новейших таких проблем явилось обращение коллектива научных сотрудников Института к исследованию процесса становления информационного общества, обоснованию его сущностно-структурных характеристик, глобальных мегатрендов его развития (культуры, образования и др.). И это закономерно. Однако экспоненциальный рост информационного производства в условиях информационно-компьютерной и нанотехнологической революций, вызвал необходимость корреляции его с техническими возможностями государства по защите информации.

Анализ новейших концепций общественного развития и прежде всего информационного общества показывает, что какие бы концепции информационного общества не разрабатывались наукой – глобальное коммуникационное общество, в котором выделены две его фундаментальные сущности – информация и взаимодействие (А.А. Лазаревич); сетевое общество (М. Кастельс); новое индустриальное общество (Дж. Гэлбрейт); постэкономическое общество (В. Иноземцев) и другие его варианты – все они явно или неявно отражают аспект необходимости защиты, производимой обществом информации. Сегодня ведущие страны мира из выделяемых бюджетных средств на процесс развития новейшей информации и информатизации общества, треть из них тратят на защиту информации. Роль защиты информации, которая используется в системах управления государством, экономикой, обороной, культурой значительно возросла, но одновременно увеличилась уязвимость от разного рода угроз.

Эффективность систем защиты информации существенно зависит как от технических факторов, так и в значительно решающей мере от человеческого (антропогенного) фактора. Это ставит проблему более внимательного изучения роли персонала, пользователей и в целом человека в процессах работы с информацией, обеспечения информационной безопасности деятельности личности, общества, государства, его экономики и производства на всех уровнях.

Проблема защиты открытой информации поставлена совсем недавно и часто игнорируется. Ранее считалось, что защитой секретной информации и ее отдельными ограничениями можно обеспечить национальную безопасность страны. Однако гигантские массивы открытой информации, важной для общества и государства также требуют своей защиты.

Существующие системы защиты информации ориентированы, в основном, на ее защиту с ограниченным доступом. Но в защите нуждается и большой массив открытой информации. Он постоянно растет, его трудно классифицировать с позиций применения средств защиты. Массив этой информации предстает как открытая система, ее нельзя скоррелировать линейно, а следовательно, методы и средства защиты должны носить неординарный, специфический характер.

Анализ необходимости защиты открытой информации раскрывает причинную обусловленность этого процесса. В нем можно выделить, по крайней мере, пять основных причин:

– внедрение в процесс управления социально-экономическим и политическим развитием систем «электронного правительства»;

- бурное развитие электронной торговли;
- применение электронного документального оборота и цифровой подписи;
- расширение операций в системе информационных войн;
- расширение психологической составляющей в структуре социальной информации.

Первая причина объясняется возникновением посредника в отношениях между государственными органами управления, а также органами самоуправления и населением, в виде сети передач данных или Интернета. Информация может утратить в сетях свои свойства целостности, доступности и объективности вследствие технических недостатков оборудования, природных помех, ошибок персонала и преднамеренных атак злоумышленников на сеть и информацию. Это может привести к серьезным негативным последствиям: утрате доверия к правительственным учреждениям, учреждениям управления социальными процессами, нарушением общественного порядка.

Поэтому необходима разработка нормативно-правовых документов, где должны быть четко выделены составные государственного информационного ресурса, которые составляют государственную или другую, предусмотренную законом, тайну и подлежат защите. В защите нуждается также и открытая информация, которая является собственностью государства.

Вторая причина вытекает из потребности безопасности электронной торговли, которая используется в коммерческих отношениях не только для торговли электронными товарами или электронных платежей, но и торговли физическими товарами. Выбор товаров, заказ и платежи осуществляются электронными средствами, а доставка товара – физическими средствами. В данном случае, кроме защиты коммерческой тайны есть необходимость защиты информации, которая по своему статусу относится к открытой.

В электронных коммерческих отношениях опасными являются нарушения правильности идентификации и аутентичности объектов и субъектов этих отношений, утрата целостности и доступности информации и других информационных ресурсов.

Третья причина связана с применением электронного документального оборота и цифровой подписи, которые охватывают не только конфиденциальные, но и открытые документы. Речь идет о придании электронному документу той же юридической силы, что и собственноручно подписанному бумажному документу с «мокрой» печатью, заверенного нотариусом.

Задачи поддержания целостности, доступности электронного документа, не отказа от авторства и не отказа от его получения, взаимной идентификации и аутентичности должны объективно решаться на всех этапах передачи – приема, получения, преобразования электронных документов в конкретную форму, применимую для восприятия и хранения их.

Четвертую причину можно отнести к наиболее важной, поскольку в XXI веке информационная война стала основным средством современной мировой политики, доминирующим способом достижения политической и экономической власти, способом организации ноосферы и мирового информационно-психологического пространства в интересах конкретных государств.

Массовая компьютеризация, внедрение и развитие информационных технологий способствуют росту информационного противоборства в политической сфере. Управление информационными потоками преобразовалось в решающий фактор завоевания, сохранения и удержания власти. Информация является основным инструментом власти.

Информационная война имеет в своем арсенале и аморальные методы: обман, вранье, полуправду, подтасовку, умолчание и искажение фактов.

Целью информационного противоборства выступает нарушение информационной безопасности государства, являющегося объектом информационного нападения; подрыв целостности и стойкости системы ее государственного и военного управления; эффективное информационное влияние на руководство, политическую элиту, систему формирования общественной мысли, а также обеспечение собственной информационной безопасности для завоевания информационного превосходства в информационном пространстве.

Это позволяет утверждать, что в сфере мировой политики в информационном проти-

воборстве защита информации (и открытой, и закрытой) является решающим фактором этого процесса. И можно согласиться с мнением китайского теоретика информационной войны Шень Вей Гуана, что, чтобы защитить политическую безопасность страны, необходимо научиться вести информационную войну с использованием разных средств массовой информации и технологий ее защиты от несанкционированного, неблагоприятного информационно-психологического влияния.

В структуре информационной войны можно выделить два ее основные вида: информационно-техническую и информационно-психологическую. В информационно-технической войне главными объектами влияния и защиты являются информационно-технические системы: системы связи, телекоммуникаций, радиоэлектроники.

В информационно-психологической борьбе главными объектами влияния и защиты является психика политической элиты; персонал стратегически важных объектов и населения, системы формирования общественного сознания, а также социальные объекты, такие как отдельные индивиды, социальные группы, государство, социум, мировые политические, экономические и военные содружества.

Информационная борьба ведется на трех уровнях: стратегическом (поле деятельности органов политической власти); оперативном (борьба спецслужб, большого капитала и т.п.); тактическом (объектом выступает руководство и подразделения общественных и производственных формирований).

Вышеотмеченное позволяет сделать вывод, что здесь защита информации выступает детерминирующим фактором обеспечения конструктивной деятельности социума по решению своих конкретных задач.

Пятая причина защиты открытой информации тесно связана с предыдущей причиной и возникновением в структуре социальной информации психологического феномена. Девизом информационного общества выступает интеллектуальная конкурентная способность. Поскольку это общество характеризуется экспоненциальным ростом информации, то результатом этого роста является усиление коммуникативности, ускорения информационных процессов, что повышает факторы жизнедеятельности индивида, общества, различных социальных систем, но в то же время обостряет психологическую составляющую. Эта информация также нуждается в защите не только потому, что она отражает ментальные ценности социума, но и вырабатывает психологический иммунитет.

Несомненно, средств и способов защиты информации сегодня разрабатывается много. Но законодательствами ряда ведущих стран закреплены два: криптографический и технический.

Криптографический способ защиты информации реализуется путем преобразования информации с использованием новых специальных (ключевых) данных с целью скрытия / обнажения содержания информации, подтверждения ее истинности, целостности, авторства. Этот способ применяется к информации, которая передается по каналам связи или сохраняется в базах данных, рабочих станциях, содержится в парольных и ключевых данных систем аутентификации и разграничения доступа. Потребителями услуг системы криптографической защиты информации (КЗИ) являются субъекты органов государственного управления, обороны, чрезвычайных ситуаций, правопорядка, национальной безопасности, разведки.

Техническая защита информации (ТЗИ) – это вид защиты информации, направленный на обеспечение с помощью конкретных мер и / или программных и технических средств сделать невозможным уничтожения или блокировки информации, нарушения ее целостности и режима доступа к ней.

Система ТЗИ представляет собой совокупность организационных структур, нормативно-правовых документов и материально-технической базы. В последнюю входят защитные технические средства и способы контроля за эффективностью всей системы технической защиты информации.

Класс систем ТЗИ используется в информационно-технической войне с целью защиты

информационной среды общества и защиты объектов информационной деятельности по принципу «круговой обороны». Потребителями услуг системы ТЗИ являются в основном подразделения, которые защищают информацию с ограниченным доступом, коммерческие структуры, банки.

Анализ проблемы защиты информации показывает, что сегодня идет бурное развитие третьей системы – социально-психологической защиты информации (СЗПИ). Из многочисленных статистических данных следует, что до 60% инцидентов у информационной безопасности связаны с человеческим фактором:

- ошибки или некомпетентность персонала и потребителей;
- злоумышленные или незлоумышленные действия;
- подкуп персонала;
- нарушения корпоративной солидарности.

Этот вид защиты информации обеспечивает проведение организационно-психологических подходов к защите информации. Системы СЗПИ могут функционировать на объектах информационной деятельности органов государственного управления и самоуправления в структуре национальной безопасности, системах жизнедеятельности, экологической и экономической безопасности, а также энергетической и производственной.

Все системы – КЗИ, ТЗИ, СЗПИ – взаимосвязаны между собой и обеспечивают общую стратегию их основной функции – защиты информации.

Политика безопасности информации предусматривает решение следующих задач:

- поддержание свойств целостности и доступности социальной информации;
- упреждение негативного влияния информации с позиции информационного противоборства;
- информационное обеспечение процессов воспроизводства социального капитала а стране.

Таким образом, построение информационного общества, как глобальная проблема человечества XXI века, связана не только с производством, обработкой, передачей, хранением информации, но и развитием средств и способов защиты ее как интеллектуальной собственности конкретного общества, конкретной личности.

НИ-ТЕСН И СРЕДА ОБИТАНИЯ

М.А. Дедюлина

Сегодня в научной литературе и в жизни мы встречаемся с технологиями о существовании, которых еще в середине XX века мы, и 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. На наш взгляд, чтобы Hi-Tech были осмыслены и изучены важно исследовать их как среду обитания человека и социума.

Сегодня мы можем констатировать факт, что современный социум способен не только оценивать последствия высоких технологий, но предвидеть пути их развития. «Полюбив технологию, мы будем очень осторожно к ней относиться» [1, с. 9]. Тогда возникает вопрос, как научиться любить технологию, которая, с одной стороны приносит блага человечеству, а с другой вполне может стать угрозой и вполне возможно привести ее к гибели.

Так, одной из основополагающих в концепции бытия в буддизме является «среда обитания» (включающая природу как таковую) и которая подчеркивает принципиальное единство человека (как живого существа) и природы (как «среды обитания»). В русле буддийского понятия личности, последняя включает в себя и то, что она осознает, и то, что переживает, т.е. окружающий мир [2, с. 66–67]. В школах дзэн-буддизма отношение к «среде обитания» определялось принципом, согласно которому природа – это «друг, которому, как и нам,

предназначено достичь состояния Будды» [2, с. 67]. «Дзэн, – отмечает Д. Судзуки, – признает, что наша Природа едина с объективной (objective, т.е. внешней. –М.А.). Природой, но не в математическом смысле, а в том смысле, что Природа живет в нас, а мы в Природе» [3, с. 351]. Поэтому, если технологии это вторая природа, то они живут в нас, а мы в ней. «Теперь, во второй половине XX в., технология перестала быть средством достижения человечеством своих целей и превратилась в нечто совершенно иное. 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» [4, с. 73–82]. Например, Томонобу подвергает философскому анализу термин «автомат», который сегодня окружает нас со всех сторон, 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» [4, с. 73–82]. Неслучайно, наблюдаются все больше и больше автоматизма в жизнедеятельности человека.

Трактовка окружающего мира как среды было введено в западноевропейскую философию и социологию И. Тэнном. Его теория среды признавала человека зависимым от среды и потому неотвественным за свои действия и поступки. В работах немецкого антрополога Плеснера достаточно основательно раскрывается отношение человека к окружающей среде. Если животное относится к среде амбивалентно, т.е. «сознавая себя только как тело, как единство чувственных сфер и – в случае централистской организации – сфер действия в собственном теле, естественное место которого есть скрытая для него середина его существования. Человек как живая вещь, поставленная в середину своего существования, знает эту середину, переживает ее и потому преступает ее» [5, с. 125]. Современный немецкий философ П. Слотердайк 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» [6, с. 24–25]. «Еще никогда люди не жили непосредственно в так называемых природных условиях...; их бытие всегда протекала только в уже одушевленном, расчленном, расчерченном, возделанном пространстве» [6, с. 43]. В связи с этим Слотердайк выделяет три сферические оболочки у среды обитания: микросферология, изучающая «пузыри» (амедияльные 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. Процесс складывания универсальных сфер философ определяет как метафизическую глобализацию» [6, с. 149–150].

В русской философской традиции XX века философ П. Флоренский, предложил идею органопроекции, согласно которой «мир есть раскрытие человека, проекция его» [7, с. 39]. В биотехнологии 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. Внутри ядра ДНК содержится информацию в триллионы раз больше, чем в компьютерном чипе [8].

С появлением высоких технологий рождается новое знание. В недрах философии также складываются новые направления. Так, современный германский философ Г.В. Штегмайер предлагает создать новую философию – «философию ориентирования» [9, с. 20]. основополагающей задачей этой философии станет социальная экспертиза последствий высоких технологий, а также оценка воздействия науки и техники на экзистенцию че-

ловека. Ученый убежден, что эта философия станет своеобразным ответом философии на риски и опасности времени. Идеи осмысления ориентирования в мире прослеживаются и у Ясперса. Эту проблему можно исследовать по Ясперсу двумя путями научно-исследовательски и философски. Иными словами философия ориентирования – есть философская рефлексия, обращенная на жизненный мир, который трансформируется под воздействием достижений науки и технологий.

Литература

1. Нейсбит, Дж. Высокая технология, глубокая гуманность: Технологии и наши поиск смысла.– М.: АСТ: Тразиткнига, 2005.
2. Розенберг, О.О. Проблемы буддийской философии. – Пг., 1918. – С. 250–258.
3. Suzuki D. Zen and Japanese Culture. – Princeton, 1973.
4. Томонобу, Имаичи. Кризис морали и проблемы метатехники // Вопросы философии. – 1995.– № 3.– С. 73–82.
5. 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.: Прогресс, 1988.
6. Слотердайк, П. Сферы. Микросферология. Пузыри. – СПб., 2005.– Т.1.
7. Флоренский, П. Органопроеция. // Декоративное искусство, 1969. – № 12. –С. 39.
8. Grosberg, A.Y., Nechaev S.K., Shakhnovich E.I., Phys J. France 49, 2095 (1988). 3-D Structure Of Human Genome: Fractal Globule Architecture Packs Two Meters Of DNA Into Each Cell //ScienceDaily (Oct. 11, 2009)
9. Штегмайер, В. Основные черты философии ориентирования./ Стратегии ориентации в постсовременности / Под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б.В. / В. Штегмайер – СПб, 1996.

НИ-ТЕСН И ТРАНСФОРМАЦИИ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ: ПРОБЛЕМА ВЗАИМОСВЯЗИ

Е.А. Жукова

Под воздействием высоких технологий в сфере науки происходят необратимые, но далеко не всегда очевидные изменения, что требует адекватной философской рефлексии в виду значимости науки и технологий в развитии и существовании современного общества.

Под высокими технологиями (Hi-Tech) мы понимаем условное обозначение наукоемких, многофункциональных, многоцелевых технологий, способных вызвать цепную реакцию нововведений и инициирующих процессы самоорганизации социокультурных систем. В первую очередь это информационные технологии (ИТ), нанотехнологии и биотехнологии, являющиеся базовыми технологиями феномена Hi-Tech.

Под действием Hi-Tech серьезные изменения претерпевают не только взаимосвязи между наукой и технологической сферой, но и сама наука: ее организация, способы получения научного знания, научный этос и многое другое [1]. Методологической базой исследования динамики Hi-Tech и науки стал разработанный И.В. Мелик-Гайказян информационно-синергетический подход [2], в рамках которого представлены концептуальные модели, позволившие проанализировать создание технологии как многостадийный процесс, выявить механизмы выбора высоких технологий в ситуации неустойчивых состояний, вскрыть механизмы воздействия Hi-Tech на социокультурные системы, в том числе на науку и образование [1, 3–4]. Обозначим основные, с нашей точки зрения, тенденции изменений науки под воздействием Hi-Tech.

1. Установлено [3], что динамика Hi-Tech вызывает двойные положительные обратные связи: рост значимости высоких технологий в развитии общества ведет ко все большему финансированию исследований и разработок сферы Hi-Tech, что способствует расширению фундаментальных и прикладных исследований в данной сфере, имеющему следствием рас-

ширение Hi-Tech-производств и увеличение числа соответствующих специалистов. Это ведет к созданию и внедрению все новых высоких технологий, дальнейшему расширению Hi-Tech-производств и перестройке системы образования в сторону увеличения количества подготавливаемых специалистов для данной сферы, и ко все нарастающему воздействию высоких технологий на социум и культуру [4].

2. Высокие технологии оказывают непосредственное влияние на формирование постнеклассической науки, становление которой началось с последней трети XX в [5], что, в свою очередь, совпало по времени с широким распространением ИТ на базе автоматизированной вычислительной техники и в целом с формированием феномена Hi-Tech. В науке нарастают интегративные процессы, приводящие к ее дисциплинарной перестройке, проявляющейся в формировании новых междисциплинарных научных отраслей, таких как информатика, бионика, синергетика и многих других, что способствует решению сложных комплексных проблем. Компьютеризация науки и появление сложных приборных комплексов, основанных на информационных технологиях, позволяют организовать комплексные исследовательские программы, в которых принимают участие специалисты различных областей знания [5, с. 627, 666]. Исследования становятся все чаще не просто междисциплинарными, но и проблемно-ориентированными.

При этом меняется удельный вес и значимость технических и технологических наук. Из прикладных отраслей механики, физики, химии, биологии, математики и ряда других наук выделяются и начинают быстро развиваться такие технологические науки, как биотехнология, нанотехнология, информатика и другие, становясь самостоятельной группой наук, решающих сложные комплексные междисциплинарные проблемы и выполняющих функции познания, конструирования и объяснения функционирования искусственно созданной принципиально новой технической среды. С нашей точки зрения, принципиальная новизна этой среды заключается в способности высоких технологий инициировать эффекты самоорганизации социокультурных систем [1].

3. Именно в этих научных сферах изучаются преимущественно сложные системные объекты, которые исторически развиваются и которые по большей части сегодня включают в систему и человека [5, с. 631]. Речь идет об объектах постнеклассической науки, например, таких как объекты биотехнологии, системы «человек»–«наноробот», «человек»–«Интернет». Успехи вышеназванных наук позволяют технологиям сегодня, образно говоря, «приближаться к человеку не только извне, но и как бы изнутри, проектируя не только для него, но и его самого» [6, с. 590]. Практика проведения исследований с участием человека в качестве испытуемого приобретает все более широкие масштабы, что актуализирует проблемы биоэтики и требует особых стратегий исследования. Именно благодаря применению высоких ИТ в научном познании стали разрабатываться методы исследования, позволяющие избежать негативных воздействий на объект исследования, например, метод вычислительного эксперимента.

4. Убыстряются процессы взаимопроникновения научного и инженерного мышления, чему способствует и то, что в высокотехнологичной сфере сегодня часто трудно четко отграничить лабораторию от производства: они не только совпадают территориально, но часто одни и те же люди создают и новое фундаментальное знание, и новые технологии на его основе.

5. Роль фундаментального знания значительно возросла с появлением высоких технологий, без него невозможно создание новых подрывных инноваций и критических технологий. Это подтверждает и рассмотренная нами эволюция вычислительной техники, которая лежит в основе развития высоких ИТ [1, с. 98–156], которые являются системообразующими технологиями для феномена Hi-Tech в целом.

Анализ механизмов взаимодействия фундаментальной науки, технологической сферы и бизнеса [1, с. 159–170] показал, что хотя идеи Hi-Tech и генерируются фундаментальным знанием, отбор исследовательских программ осуществляется не научной элитой, а бизнес-элитой. В системах взаимодействия фундаментальной науки, технологической сферы и бизнеса целью исследовательских разработок сегодня становится не столько установление

научной истины, сколько создание продукта, отвечающего потребностям технологического развития социума, а ведущими критериями отбора – соответствие научной идеи требованиям технологичности и комфортности потребления. Другими словами, целью данных систем становится стремление к получению максимальной прибыли от развития фундаментальной науки, что ускоряет процессы формирования технауки (от англ. *technoscience*), коммерциализации науки и деформации научного этоса. Конкуренция в современной науке все чаще сводится к борьбе за размеры и длительность финансирования научных исследований, что способствует формированию «поп-науки». Коммерциализация науки привела к тому, что и фундаментальное научное знание приобретает вид рыночного товара, например, патентованию подлежат геномы целой нации [7, с. 67–68]. Секретность и новые права собственности распространяются не только на прикладные исследования, но и на фундаментальные. Символом признания в коммерциализированной технауке становится не публикация, а патент. Происходит трансформация самоидентичности науки и ученых. Развитие технауки вызвало к жизни идентичность «ученого-бизнесмена» [7, с. 67], т.е. ученого, самостоятельно занимающегося реализацией своих открытий и изобретений, так как это может приносить наиболее существенные доходы.

6. Необходимость контроля дорогостоящих финансовых вложений в сферу Hi-Tech со стороны инвесторов, а также проникновение в науку, создающую высокие технологии, морального и экологического контроля со стороны общества, привели к тому, что экспертиза научного знания стала зависеть от неспециалистов. Формируемое гражданское общество, демократическое законодательство и развитая доступная сеть средств массовой информации и коммуникации позволяют это осуществлять тем или иным образом.

Итак, трансформации современной науки во многом обусловлены высокими технологиями.

Литература

1. Жукова, Е.А. Выбор релевантных методологических средств для исследования динамики науки // Труды Института теории образования ТГПУ; под ред. В.И. Ревякиной. – Вып. 4. – Томск, 2009. С. 10–50.
2. Мелик-Гайказян, И.В. Информационные процессы и реальность / И.В. Мелик-Гайказян. – М., 1998.
3. Жукова, Е.А. Hi-Tech: феномен, функции, формы / Е.А. Жукова; под ред. И.В. Мелик-Гайказян. Томск, 2007. – 376 с (Серия: Системы и модели: границы интерпретаций).
4. Жукова, Е.А. Вызов высоких технологий содержанию образования // Высшее образование в России. – 2008. – № 9. – С. 94–98.
5. Стёпин, В.С. Теоретическое знание: Структура, историческая эволюция / В.С. Стёпин. – М., 2000.
6. Юдин, Б.Г. Знание как социальный ресурс // Вестник РАН. – 2006. – Т. 76. – № 7. – С. 587–595.
7. Тищенко, П. Геномика: новый тип науки в новой культурной ситуации / П. Тищенко // *Biomediale: Современное общество и геномная культура* / сост. и общ. ред. Д. Булатова. – Калининград, 2004. – С. 60–72.

ФЕНОМЕН МЕДИАРЕАЛЬНОСТИ: ПРОБЛЕМЫ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ДИСКУРСА

И.В. Чельшева

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

Размышление о реальности и создаваемой картине мира всегда было частью общественно-исторического развития и важной составляющей философского знания. Соответ-

ственно, на каждом историческом этапе складывались свои представления о социальном и моральном общественном идеале. Интенсивное развитие новых информационных технологий и повсеместное распространение медийной продукции порождает новые проблемы, связанные с осмыслением медийной реальности, того, как происходит взаимодействие человека с миром масс-медиа, каким образом осуществляется социальный, моральный, нравственный выбор в мире, где масс-медиа воспринимаются как неотъемлемая часть жизни. Это сделало возможным зарождение и развитие общества массового потребления, массовых ценностей, массовых праздников, массовых эмоций общества XX столетия, средой обитания которого выступает медийная реальность.

В реальности, создаваемой кинематографом и телевидением, конструировался новый мир зрительных образов, где фантазия существует наряду с предлагаемыми изображаемыми объектами. В условиях постиндустриального общества человек получил возможность самостоятельно моделировать совершенно новые конструкты медиареальности, в которой у каждого есть право видеть и конструировать собственную медиареальность.

Именно поэтому произведения медийной культуры становятся в современных условиях социокультурной средой, жизненным пространством человека. «Непрерывно расширяющиеся медиа стали настоящей средой обитания – пространством, таким же реальным и, по всей видимости, незамкнутым, каким был земной шар пятьсот лет назад» [1, с. 8]. Мир масс-медиа все чаще связывается с потреблением, в том числе – потреблением социальным, культурным, духовным: по выражению Ги Дебора, «реальный потребитель становится потребителем иллюзий» [2, с. 14]. В мире иллюзий и медийных манипуляций пресыщенному готовыми мозаичными образами медиамира человеку трудно понять, «как можно сопротивляться потреблению информации, которая ежедневно искушает повышением градуса сенсации, скорости предъявления события, катастроф и ужасов? Этот градус повышается до точки кипения, то есть точки невосприимчивости и мы становимся безразличны ко всему окружающему нас непосредственно, но зависимыми от того, что происходит далеко, за гранью видимости, чувств, переживаний» [3, с. 227].

М. Маклюэн, рассматривая средства коммуникации как своеобразное продолжение органов чувств и расширения возможностей нервной системы, одним из первых обратился к рассмотрению процессов массовой коммуникации в мире культуры. Жан Бодрийяр, развивая мысль М. Маклюэна о расширении человека в пространстве при помощи технологических «протезов», писал: «все, что есть в человеческом существе – его биологическая, мускульная, мозговая субстанция, – витает вокруг него в форме механических или информационных протезов» [4, с. 46–47]. Таким образом, человек медийной эпохи постиндустриального мира, прежде использующий протез для «расширения», сам становится протезом – протезом тела и протезом сознания.

В свою очередь, медийное поле создает вокруг современного человека особый мир, основой которой становится публичность. По определению М. Хайдеггера публичность особым образом «правит всем толкованием мира и присутствия и оказывается во всем права. И это не на основании какого-то исключительного и первичного бытийного отношения к «вещам», не потому что она имеет в своем распоряжении отчетливо адекватную прозрачность присутствия, но на основании невхождения «в существо дела», потому что она нечувствительна ко всем различиям уровня и подлинности. Публичность замутняет все и выдает скрытое за известное и каждому доступное» [6, с. 79]. При этом «беспочвенность толков не запирает им доступа в публичность, но благоприятствует ему. Толки, которые всякий может подхватить, не только избавляют от задачи настоящего понимания, но формируют индифферентную понятливость, от которой ничего уже не закрыто» [6, с. 81].

Одновременно с накоплением опыта общения с медийной реальностью у медиапотребителя растет и самоуверенность в искушенности и полноте понимания информационного медийного поля, позволяющая, по мнению М. Хайдеггера, распространять «растущую ненуждаемость в собственном понимании. Мнимость людей, что они поддерживают и ведут полную и подлинную «жизнь», вносит в присутствие успокоенность, для которой все состо-

ит «в лучшем порядке» и которой распахнуты все двери» [6, с. 88]. Действительно, зачем силиться понять что-либо, когда все события предельно ясно показаны, уже поняты за тебя, прокомментированы и проанализированы? А если что-то там не показали то ТВ, так может, этого и не было вовсе? Иллюзорная реальность, создаваемая масс-медиа, позволяет современному потребителю медиа «грезить и знать, что ты грезишь» (Ф. Ницше), но ничего не делать для того, чтобы очнуться ото сна (или не знать, что делать в случае пробуждения?).

В медиареальности находят отражение все стороны существования медиасубъектов, а взаимодействие человека с миром медиа определяет сознание, чувства, жизненные стратегии и ценностные ориентации общества в целом. В условиях острой борьбы происходит столкновение альтернативных видеопроектов, изображающих прошлое, настоящее и будущее, авторы которых пытаются убедить зрительскую аудиторию в том, что показанное на экране полностью соответствует объективной истине.

Трансформационные процессы отношения к медиареальности в постиндустриальном обществе приводят к пониманию, что цель создателей медиапроизведений уже не состоит в изображении непосредственно наблюдаемой реальности с претензией на объективность. Все более значимая роль в телепроектах, кинематографическом искусстве отводится личности автора, толкователя, интерпретатора, выстраивающего картину видеореальности. Иными словами, на первый план выходит не только и не столько то, что показывается, а кто комментирует видеоряд. Одним из центральных пунктов понимания структуры медиареальности и осмысления процессов, происходящих с человеком, «освобожденным от пут реальности» (П. Слотердаjk), живущим в эпоху медиатехнологий, становится анализ произведений медиакультуры – метод исследования медийного текста путем изучения его отдельных сторон, составных частей, художественного своеобразия, социокультурного контекста и т.д.

Медiateкст, представляющий собой сложный знаковый комплекс, несет не только информационную нагрузку, но и является результатом общения и творческого осмысления его сущности субъектами, вовлеченными в процесс создания и восприятия медиаинформации. В связи с этим творческое осмысление медиареальности немыслимо без критической оценки произведений медийной культуры, выявления их свойств и характеристик, составных частей и элементов в контексте личной, социокультурной и авторской позиции, предполагающей умение группировать факты, свойства и явления, классифицировать их, раскрывать существенные стороны изучаемого медиапроизведения, его внутреннюю структуру. Только на основании системообразующей характеристики медiateкста адресат может сделать самостоятельные и осознанные выводы, являющиеся основой для интерпретации и рефлексии медийной информации, формирования собственных позиций по отношению к медiateксту и к медиакультуре в целом.

Статья написана при финансовой поддержке Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 годы по мероприятию 1.1 (III очередь) «Проведение научных исследований коллективами научно-образовательных центров», лот 5 – «Проведение научных исследований коллективами научно-образовательных центров в области психологических и педагогических наук»; проект «Анализ эффективности российских научно-образовательных центров в области медиаобразования по сравнению с ведущими зарубежными аналогами», руководитель проекта – А.В. Федоров).

Литература

1. Рашкофф, Д. Медиавирус. Как поп-культура тайно воздействует на ваше сознание. – М., 2003.
2. Дебор, Г. Общество спектакля. – М., 2000.
3. Савчук, В.В. Медиареальность. Медиасубъект. Медиафилософия (интервью) // Медиафилософия II. Границы дисциплины / Под ред. В.В. Савчука, М.А. Степанова. – СПб., 2009.
4. Маклюэн, М. Понимание медиа: Внешнее расширение человека. – М., 2003.
5. Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла / Пер. с франц. Л. Любарской, Е. Марковской. – М., 2000.
6. Хайдеггер, М. Бытие и время. – М., 1997.

МЕДИАКУЛЬТУРА И ФИЛОСОФИЯ ЭЛЕКТРОННОГО ОБЩЕСТВА

Т.М. Смоликова

Специалист XXI века любого профиля должен владеть философией электронного общества и новой технологической культурой. Медиакультура – это одна из наиболее крупных информационных сред, в которых находится современный человек и современное общество. Информационные потоки современной виртуальной и мультимедийной реальности представляют различные виды и формы информации в синкретичном виде. Медиакультура открывает новые грани в гуманитарном и информационном образовании, формировании поколения XXI века – поколения информационного постиндустриального общества.

Разнообразные медиа становятся доминирующим фактором формирования мировоззрения современного человека. Сегодня медиа фактически представляют собой систему неформального образования и просвещения различных слоев населения. Современное общество пронизано прямыми и обратными коммуникативными связями, это пространственно-временные проявления взаимосвязанных, но различающихся видов деятельности человека. Современная медиакультура характеризуется интенсивностью информационного потока (прежде всего аудиовизуального: телевидение, кино, видео, компьютерная графика, Интернет). Все это является средством комплексного освоения человеком окружающего мира в его социальных, нравственных, психологических, художественных, интеллектуальных аспектах.

Термин Медиа (от латинского «media», «medium» – средство, посредник) – это термин XX века, его первоначально ввели для обозначения любого проявления феномена «массовой культуры», поэтому у исследователей появилась возможность пересмотреть историю и теорию культуры, используя новую терминологию. Появление нового феномена повлекло за собой формирование современной «арт-критики», функции, статус и сфера деятельности которой становятся гораздо более разнообразными, нежели это было раньше. Вместе с тем, не существует единой принятой во всех странах мира терминологии. Как правило, не только национальные научные школы, но и отдельные ученые разных стран предлагают свои варианты формулировок таких ключевых понятий, как «медиасреда», «медиакультура», «медиаобразование», «медиаграмотность», и др.

Специфика медиакультуры определяется ее техническими возможностями, которые формируют социокультурные функции медиакультуры. Это и высокая информационная емкость, легкость и убедительная чувственность передаваемого, восприятие этой чувственности, скорость, широта трансляции и тиражирования, массовость и доступность. По мнению французского социолога Пьера Будье в трактовке понятия «медиакультура» упор делается на пространство и способ конвертирования разного рода «капиталов» при посредстве «символического капитала» [1]. По словам теоретика, посредником между адресатом и адресантом может выступать некое медиа, обладающее популярностью и публичным авторитетом у публики. Речь идет о технологиях, где отлаженный механизм «серийного производства, позволяет формировать общественное мнение и жизненную позицию общества. Оригинальный взгляд на медиа можно увидеть в работах Славоя Жижека. Он считает, что человек, захваченный и погруженный в медиакультуру, сам становится продуктом новых медиа. Медиатизация – это процесс превращения реального объекта в искусственный: «тело, которое почти полностью «медиатизированно», функционирует с помощью протезов и говорит искусственным голосом» [2, с. 125].

Можно сказать, что медиа – это не только массовые коммуникации, но и средства массовых информаций, это своего рода платформа культурно-информационных монополий, без которой трудно обойтись современному обществу. Исходя из сказанного, правомерным является следующее определение данного феномена: *«Медиакультура – это совокупность информационно-коммуникативных средств, выработанных человечеством в ходе культурно-исторического развития, способствующих формированию общественного сознания и социализации личности»* [4, с. 18].

Экспансия всех сфер и направлений деятельности в виртуальную среду (бизнес-

процессов, науки, образования, культуры, социально-культурной деятельности, межличностных коммуникаций и т.п.) предъявляют новые требования к современному человеку. Тенденции развития информационного общества определяют изменения приоритетов в сфере высшего образования и переход к подготовке специалистов нового поколения, которые наряду с комплексом профессиональных знаний, умений и навыков овладевают новыми компьютерными и другими цифровыми технологиями, знаниями в области программирования, понимания внутренних процессов проектирования, функционирования и использования программных приложений.

Необходимо отметить, что в современных условиях взаимодействия медиакультуры и личности появились новые средства коммуникации такие как, сетевая книга, веб-кино, фан-арт, интеллект-карты (мозговое картографирование), учебный портал, многопользовательские онлайн-игры, основными характеристиками которых является иммерсия (погружение в виртуальный мир), трансмедиа – сложное единство множества медийных форматов, образующих единую тематическую «вселенную». Все перечисленные функции медиакультуры осложнены фрагментацией, возможностью манипулирования, вариантностью медиаформ, новым опытом индивидуального и социального восприятия времени и пространства. Медиакультура ориентирована на личность-пользователя, через функционирование онлайн-сообществ и социальные сети, но пользователь не просто находится в виртуальном мире, ему все чаще приходится иметь дело с виртуальным образом человека, с которым не было встреч в реальном пространстве. Эта техническая амбивалентность с одной стороны проявляется в активизации интеллектуальной деятельности личности, а с другой – является отправной точкой формирования и развития его ценностно-целевых позиций в информационно-коммуникативном пространстве.

Медиакультура не может существовать в современном мире без технического развития, но это больше чем технология компьютерных имиджей и звуков. Идея медиакультуры гораздо шире: она в культурном разнообразии и в развитии тех изменений, которые происходят в человеке под воздействием мультимедиа. Доступ к средствам коммуникации всегда был индикатором социального и экономического неравенства. М. Кастельс в своей работе «Информационная эпоха: экономика, общество и культуры» убедительно доказывает, что «компьютеризированные коммуникации могут быть мощным средством усиления сплоченности космополитической элиты, которые в противовес основной массе населения в различных странах мира, не имеющей доступа к этим средствам связи, прочно интегрируются в новый мир коммуникаций, связанный с развитием мультимедиа как системы, считающейся оружием власти, потенциальным источником огромных прибылей и символом сверх современности» [3, с. 108].

Компьютеризация и информатизация общества происходят параллельно с утверждением новых стилей труда, новых ценностей, информационного разнообразия, и эти изменения не сводятся только лишь к технической сфере, они носят глобальный характер, проникая во все области жизнедеятельности людей. Развитие современной медиакультуры через изменчивость, инновационность, быструю смену форм, динамичность структуры, полифонию функций, множественную трактовку смыслов формирует особую философию электронного общества. Современное общество – не столько «информационное», сколько «знаниевое», что подтверждают и его обобщающие характеристики, выявляемые современными научными исследованиями: ориентация на знание, понимаемое как главный возобновляемый ресурс социально-экономического развития; глобальная информационная инфраструктура, в которой обмен информацией не имеет ни временных, ни пространственных, ни политических границ; возрастание роли знаний, инфокоммуникаций, информационных продуктов и услуг в валовом внутреннем продукте; становление «молекулярной» (Д. Тапскотт) структуры (распад административно-командной иерархии, переход к мобильным – «бригадным» – формам), межсетевое взаимодействие, конвергенция ключевых отраслей экономики и другие новые явления в сферах технологии, занятости, организации и управления, образования и культуры.

Литература

1. Бурдьё, П. Рынок символической продукции // Социологическое пространство Пьера Бурдьё [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://bourdieu.narod.ru>. – Дата доступа: 22.10.2007.
2. Жижек, С. Киберпространство, или Невыполнимая замкнутость бытия // Искусство кино. – 1998. – № 1. – С. 123–126
3. Кастельс, М. Информационная эпоха: Экономика, общество и культуры / под ред. О.И. Шкаратана. – М., 2000.
4. Кириллова, Н.Б. Медиакультура: от модернизма к постмодерну. – М., 2005.

СТАТУСНЫЕ РИСКИ ПРОЦЕССОВ КОНФИГУРИРОВАНИЯ ИНФОРМАЦИОННОГО ПРОСТРАНСТВА

Л.С. Яковлев

Информатизация современного мира произошла столь быстро, что далеко не все социальные подсистемы сумели к новым реалиям адекватно адаптироваться. Естественно, среди таких проблемных подсистем находятся и призванные обеспечивать правовые аспекты становления информационного общества. В данном случае нас интересуют не юридические, а философские аспекты проблемы. Прежде всего, речь идет об интерпретациях рисков, возникающих в связи с борьбой интересов относительно соблюдения авторского права в условиях тотальной дигитализации.

Действующие нормы авторского права, регулируемые как международными соглашениями, так и национальными законодательствами, сложились в доцифровую эпоху, и не могут адекватно описывать новые отношения по поводу не существовавших ранее ценностей. При этом принципиально важно, что внесенные, на протяжении последних двух десятилетий, коррективы, осуществлялись при активном лоббировании со стороны, прежде всего, правообладателей в областях, связанных с производством программного обеспечения и медиа-контента. При этом, в обоих случаях производитель воспринимает свой товар в качестве конечной продукции, предназначенной непосредственно потребителю, и обладающей очевидными стоимостными характеристиками.

В отношении музыки и фильмов такое понимание, в основном, адекватно, поскольку их аудитория, за небольшим исключением, ориентирована именно на культурное потребление. Но уже в отношении программных продуктов, как показывает интенсивная полемика вокруг деятельности FSF (Free Software Foundation, всемирная организация, действующая с 4 октября 1985 года), подобный подход оказывается недостаточным [4] [5]. Хотя программисты составляют относительно небольшую долю пользователей компьютеров, смартфонов, коммуникаторов, демократическое общество не может пренебречь их позицией, выраженной в документах, связанных с практиками применения GPL (Универсальная общедоступная лицензия GNU, на основе которой распространяется не проприетарное программное обеспечение). В то же время, существуют аспекты проблемы, значимые отнюдь не только с позиции учета конкретных интересов тех или иных социальных групп, но и для самоидентификации общества в целом.

Ежедневно тысячами пользователей принимаются лицензионные соглашения, предоставляющие им право пользоваться программными продуктами. При этом одной стороной перечисляются, тем или иным способом, но окончательно, реальные деньги, а другой предоставляется продукт по формуле «as is», причем без права для покупателя пытаться выделить исходный код, внести изменения, перенести на другой носитель, зачастую даже без права на downgrade. Иными словами, плата вносится не за приобретение собственности, а за владение. Разумеется, подобные практики не уникальны, и их юридическое оформление не представляет особой проблемы; однако, в философско-историческом смысле, они возвращают нас в эпоху до великих революций XVIII столетия, к феодальным отношениям. На протяжении последних двух столетий шло неуклонное вытеснение рентных отношений из всех сфер

жизни, причем тем интенсивнее, чем быстрее обновлялась та или иная отрасль технологически. Если в поземельных отношениях аренда занимает достаточно весомое место, в автомобильных парках развитых стран доля машин, не находящихся в собственности, а предоставляемых в аренду, минимальна. Еще меньше доля персональных компьютеров или коммуникаторов, находящихся в аренде. С программными продуктами, однако, дело обстоит иначе. И благодаря этому создается очевидное смысловое противоречие, порождающее аномию: ни в одной другой области мы не встречаем столь легкого отношения большинства людей к присвоению чужой собственности.

На личностном уровне выделенная проблема находит отражение в формировании коллизии иерархии прав. Согласно статье 27 Всеобщей декларации прав человека, ратифицированной абсолютным большинством государств, каждый гражданин имеет право на информацию. И в документах ЮНЕСКО, Совета Европы, обозначаются связанные с этим проблемы, ставятся задачи преодоления цифрового разрыва, обеспечения доступа к знаниям и культурным ценностям, развития соответствующих инфраструктур и образования. Но, за исключением проведенной в Окинавской хартии [2] и ряде других документов идеи о необходимости поддержки свободного программного обеспечения, практически нет попыток определить соотношение права на информацию с правом собственности на продукты культуры, научной деятельности. Вопрос не о том, что, абстрактно, важнее, право на знание, или право на прибыль, а каково должно быть предметное соотношение этих прав [1]. В настоящее время повсеместно законодательство по этим вопросам разрабатывается ситуативно, на его развитие сильно влияет лоббирование, в то время как желательное наличие у государств и международных организаций четких принципов, позволяющих избежать хаотичности норм, неизбежно возникающей, когда эти нормы соотносятся с чьими-то интересами.

На уровне государственной организации отражением рассматриваемой проблемы выступают коллизии суверенитетов. На первый взгляд, абсурдным представляется вопрос, действуют ли на территории Беларуси, или России, законы штата Калифорния, где базируется Apple, или штата Вашингтон, в котором размещена штаб-квартира Microsoft. Но, опять-таки, ежедневно тысячи пользователей выражают свое согласие принять связанные с использованием программных продуктов соглашения, в которых с полной ясностью прописано именно соответствие законам соответствующих штатов. И имеют место судебные процессы, инициированные в связи с нарушением этих соглашений. Конечно, реальной предпосылкой для судебных практик служат принятые международные соглашения и соответствующие подзаконные акты. Но эти спонтанные практики оптимальными полагать никак нельзя, поскольку они строятся в условиях полной зависимости от доброй воли участников взаимодействий, что никак не может быть достаточным для разработки стабильных правовых норм.

На уровне межгосударственных отношений проблема форматируется в системе категорий, позволяющих описывать единое информационное пространство. При этом происходит не слишком логичное соединение, по одну сторону, практик, продуцируемых как идеологиями антиглобализма (П. Треанор [3]), так и прагматического национально-политического интереса («великий красный брандмауэр»), а по другую – сугубо корыстных интересов ТНК, достаточно абстрактных гуманистическим идеям, доктрин постиндустриализма и постмодернистских концептуализаций. Картина образуется слишком пестрая, чтобы можно было говорить о наличии обоснованных критериев оценки тех или иных позиций.

Представляется, что единственным продуктивным критерием, на основании которого можно делать попытки упорядочивания выделенных противоречий, может быть системная оценка перспективы развития, поиск решений «с позиций будущего». Нужно осмысление линий формирования потенциальных ценностей будущего общества, разумеется, сегодня не получающих достаточной поддержки.

Литература

1. Бачило, И.Л. Государство социальное или сервисное? (информационно-правовой аспект) // Госбук. 18.03.2011 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.gosbook.ru/document/18490>. – Дата доступа: 01.06.2011.
2. Окинавская хартия глобального информационного общества // Межрегиональный центр библиотечного сотрудничества [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.mcbs.ru/data/documents/Documents/charter_inf_obschestvo.pdf. – Дата доступа: 01.06.2011.
3. Треанор, П. Интернет как гиперлиберализм // Русский журнал. – 1998. – № 12.
4. Stallman, R. The GNU Manifesto [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.gnu.org/gnu/manifesto.html>. – Дата доступа: 10.06.2011.
5. Williams, S. Free as in Freedom (2.0): Richard Stallman and the Free Software Revolution. – Boston, Massachusetts. – 2010.

ТЕНДЕНЦИИ И ВЫЗОВЫ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

И.А. Шебанова

До сих пор в философии не сложилось четкого разделения понятий постиндустриальное и информационное общество. Если первые аналитики нового состояния общества, такие как Д. Белл, Э. Тоффлер, взяв за основу производственную составляющую, использовали термин «постиндустриальное», то в дальнейшем для характеристики природы современных социальных трансформаций исследователи чаще всего обращаются к понятию «информационное общество».

Несмотря на все различия в терминологическом смысле, общей задачей, стоящей теперь перед гуманитарным познанием является осмысление сущности новых производственно-экономических и социокультурных тенденций, оказывающих влияние на функционирование социума в планетарном масштабе. Что же является движущей силой такого развития и как должно отреагировать человечество – вопрос сложный, требующий комплексного осмысления и открытого обсуждения. Но главной задачей человечества становится целенаправленный переход от техногенного мышления и техногенной (пусть даже информационной) цивилизации к антропогенной, где главной ценностью является человек и человечество, руководимое экологическим и нравственным императивами.

Термин «постиндустриализм» был введен в научный оборот в начале XX века ученым А. Кумарасвами, который специализировался на доиндустриальном развитии азиатских стран. Более известными являются работы профессора Гарвардского университета Дэниела Белла. На таких же позициях, и не трудно заметить, что все они восходят к традиции исторического материализма К. Маркса. Заслуживают внимание модели ученых из Канады – Ахима Бюля и из Германии – Артура Крокера и Майкла Вэйнштейна, которые первыми стали анализировать информационное общество с социологических позиций. Все они исходят из того, что рост производительных сил (новых технологий) влияет на систему общественных отношений: появляются новые виды собственности, новые социальные классы, новые формы политической власти, идеологии, искусства и т.д. Эти тенденции продолжают процесс отчуждения человека, растворения его в потоках электронной информации, что приводит к порождению нового типа квази-реальности – виртуального капитала и виртуальных отношений.

В качестве признаков информационного общества проф. А.Д. Еляков выделяет следующие: включенность любого региона в глобальную информационную сеть; возможность получить бесплатно любую информацию по личному или общественно значимому вопросу; функционирование информационных технологий, позволяющих создавать, поддерживать и развивать гигантский комплекс информационных ресурсов, обеспечивающих развитие общества; формирование высокой информационной культуры; интенсивное накопление и концентрация теоретического знания; формирование новой интеллектуальной технологии, поз-

воляющей осуществлять математическое моделирование, применять системный анализ, осуществлять управление в экономической и социальной сферах; генерация новой социальной группы – производителей знания и превращение ее в научно-техническую элиту; обучение на протяжении всей жизни, новые формы обучения посредством новых обучающих технологий с использованием электронных средств коммуникации и Интернета [1].

Для определения рейтинга развития информационно-коммуникационных технологий (ИКТ). Международный союз электросвязи пользуется 11 показателями для сопоставительного анализа на глобальном, региональном и национальном уровнях. В их числе общая грамотность населения, количество пользователей мобильной связи на 100 жителей страны, количество компьютеризованных и подключенных к интернету домашних хозяйств, количество стационарных телефонов, число абонентов фиксированного широкополосного доступа в интернет и так далее. Таким образом, параметры условно можно разделить на две части: 1) наличие доступа к средствам связи, 2) желание и умение жителями той или иной страны ими воспользоваться [2].

23 февраля 2010 года в Женеве Международный союз электросвязи в своем отчете «Измерение информационного общества, 2010 год» проиндексировал 159 стран в зависимости от уровня развития их ИКТ и сравнил количественные показатели за 2007 и 2008 годы. Регион СНГ занимает 5 место из 6, а Республика Беларусь заняла второе место после Российской Федерации.

Регион СНГ	Место страны по индексу ИКТ
Российская Федерация	48
Беларусь	55
Украина	58
Казахстан	69
Молдова	73

Согласно результатам опроса Независимого института социально-экономических и политических исследований (НИСЭПИ), проведенного в декабре 2009 года в Беларуси Интернетом пользуются 41,4% жителей страны (3,99 млн жителей) [3].

В стремлении обеспечить повсеместный доступ к информационно-коммуникационным сетям следует обратить серьезное внимание на существующие опасности такой общедоступности. Уже в конце 90-х годов многие политики и ученые увидели, что в результате лавинообразного роста информатизации могут появляться не только положительные, но и отрицательные проблемы глобального характера для человечества. В ноябре 1999 года в рамках ЕЭС проходила конференция, на которой политические и экономические лидеры стран Западной Европы стали говорить о появившихся опасных тенденциях, связанных с распространением Интернета. Хотя надо признать, что до сих пор налицо отставание многих стран в осмыслении сущности и последствий информатизации в качестве возможной глобальной угрозы. И это отставание может привести к серьезным последствиям, наравне с другими глобальными проблемами человечества.

Конечно, негативная информация есть не только в сети, она присутствует и в обычной жизни. Взрослая личность со сложившимися ценностными установками подходит избирательно ко всему происходящему, что-то принимая, а что-то отбрасывая как ненужное или опасное. Но в настоящее время большая часть пользователей компьютерных сетей – это молодые люди с не вполне сформировавшимися взглядами на Добро и Зло, а с огромным любопытством, активным потенциалом, как губка все пробующие и впитывающие.

Вряд ли в ближайшее время (если вообще это возможно) появится цензура в Интернете и в других информационно-коммуникационных технологиях. Интернет тем и привлекателен, что дает широчайшие и мгновенные возможности доступа к любой интересующей информации, будь то новости, наука, музыка или кино.

Представляется крайне актуальным и необходимым использования широчайших возможностей глобальной сети по созданию нравственной мотивации поведения, пропаганды гуманистических средств, привлекательных образов и идеалов для молодых пользователей,

что предполагает привлечение к сотрудничеству максимально возможного количества заинтересованных лиц – философов, социологов, психологов, юристов, политиков.

Одним из важнейших глобальных процессов, влияющих на человеческую цивилизацию, является информатизация. Последствия этого процесса во всех областях – военной, политической, культурной, экономической – нельзя недооценивать, а необходимо осмыслить, адекватно оценить, своевременно отреагировать.

Литература

1. Еляков, А.Д. Информационный тип социального неравенства // СОЦИС. – 2003. – № 10. – С. 95–101.
2. Измерение информационного общества, 2010 год [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.un.org/ru/ecosoc/itu/idi.shtml>. – Дата доступа: 10.03.2011.
3. В Беларуси увеличивается количество интернет-пользователей и меняется их структура [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.volk.by/content/v-belarusi-uvelichivaetsya-kolichestvo-internet-polzovatelei-i-menyetsya-ikh-struktura>. – Дата доступа: 14.10.2009.

К ВОПРОСУ О ЧЕЛОВЕКОМЕРНОСТИ СОВРЕМЕННЫХ ИНФОРМАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ

Т.А. Капитонова

Проблема человеческой размерности технологий имеет давнюю историю. Еще античные философы решительно высказывались как за, так и против протагоровского «человек – мера всех вещей». В современной философии свойство науки иметь человеческую размерность, определенное как понятие человекомерности, было введено в трудах двух советских философов – М.К. Мамардашвили и М.К. Петрова. В частности, проблема человекомерности науки и технологий является ключевой для оригинальной философско-антропологической и культурологической концепции М.К. Петрова [1]. Объективность и человекомерность научного знания рассматриваются и в работах Т.Б. Романовской [2]. Исследование философских аспектов современного техникoзнания сквозь призму понятия человекомерности проводится в работах российских исследователей И.Н. Бережной, А.А. Богомолова. Импульс к дальнейшей разработке данной проблематики дал В.С. Стёпин, который ввел представление о «человекомерности» в естественно-научные постнеклассические стратегии, обозначив необходимость «антропологического поворота» как в философии, так и в науке. Данный термин используется В.С. Стёпиным в контексте междисциплинарного анализа сложных систем, включающих человека и его деятельность в качестве составного компонента [3]. В.С. Стёпин показывает, что определение стратегии и возможных направлений преобразования человекомерных систем непосредственно затрагивает аксиологические, гуманистические аспекты и часто предполагает необходимость проведения гуманитарной экспертизы [4].

Определенные аспекты проблемы человекомерности техники затрагиваются в инженерно-психологических исследованиях взаимодействия человека и техники. Имеются в виду: антропоцентрический подход, разрабатываемый А.Н. Леонтьевым, Н.Д. Заваловой и др.; идеи проектирования деятельности человека-оператора, сформулированные Б.Ф. Ломовым; концепция включения А.А. Крылова, структурно-психологическая концепция анализа и многоуровневой адаптации человека и техники В.Ф. Венды, концепция социальной организации деятельности человека в сложных системах В.Я. Дубровского и Г.П. Щедровицкого, и др.

С философских позиций проблема взаимодействия человека и высоких технологий в информационном обществе исследуется в концепциях М.Г. Абрамова, И.Ю. Алексеевой, К.К. Колина, Г.Л. Смоляна, А.Н. Чумакова и др. Оценка возможностей и перспектив модификации природы человека под влиянием современных технологий содержится в работах П.С. Гуревича, Л.В. Жарова, В.Е. Малюгина, Л. Стевенсона, Э. Фромма, Ф. Фукуямы,

Ю. Хабермаса, Б.Г. Юдина и др. В то же время, комплексное исследование проблемы человекомерности информационных технологий в контексте современных социокультурных трансформаций отсутствует.

В последние десятилетия в Республике Беларусь происходит бурное развитие передовых информационно-интеллектуальных технологий, процессы информатизации постепенно пронизывают все сферы жизни общества. Принятая в этом году Правительством «Стратегия развития информационного общества в Республике Беларусь до 2015 г.» предполагает еще более интенсивное развитие инфраструктуры информационного общества, т.е. передовых информационных и коммуникационных технологий, которые, в силу их отнесенности к отдельному человеку (иначе говоря, человекомерности), выступают сегодня в качестве доминанты научно-технического прогресса. Согласно данной стратегии, определяющим фактором развития белорусского общества становятся человеческий потенциал, социальный капитал, научные знания. На смену идеологии экономоцентризма и технологического детерминизма приходит идеология антропоцентризма в качественно новом ее воплощении: экономика и техника признаются средством, а человек, его материальное, физическое и нравственное состояние, становятся основным социальным индикатором прогрессивности происходящих процессов.

На сегодняшний день антропологическая составляющая активно развивается не только в общей системе социально-гуманитарных наук, где она связана с усилением интереса гуманитариев к глубинным проявлениям феномена человека, к его месту и роли в динамике социокультурных процессов. Проблематика человекомерности пронизывает всю современную постнеклассическую науку, предметом которой выступают процессы эволюции и самоорганизации человекомерных систем – сверхсложных объектов, включающих человека и его деятельность в качестве составного компонента. Примерами подобных систем в сфере информационных технологий выступают сложные информационные комплексы «человек – информационно-интеллектуальная система», системы искусственного интеллекта и т.п.

Бытие человека в современном мире все больше опосредуется информационными технологиями. Расширяя физические и интеллектуальные возможности человека, позволяя преодолевать ему многие естественные ограничения, современные информационные технологии делают его жизнь содержательнее и богаче. В то же время, возникает ряд проблем, связанных с человеческим измерением информационно-интеллектуальных технологий, созданием целостной методологии их разработки и поиском наиболее эффективных форм их внедрения в реальную жизнь общества, в процессы социального управления и самоорганизации. В свете данных проблем человек становится тем важным компонентом, учет характеристик которого представляет собой существенное условие как для решения ряда технических задач проектирования, управления и контроля, так и для теоретического обоснования технологической политики государства, исходя из примата человекомерности.

С одной стороны, современные информационные технологии отличаются человекомерным характером (т.е. несут в себе след человека и соответствуют его масштабам) в силу их проектирования и создания человеком. С другой стороны, под активным воздействием информационно-коммуникационных технологий на природу человека, происходит ее модификация, под которой мы понимаем изменение некоторой мерности человека: способов его поведения, его ощущений, потребностей, а также самих критериев человеческого. Результатом диалектической взаимосвязи данных процессов является коэволюционное развитие человека и современных информационно-интеллектуальных технологий.

Проблема человекомерности информационных технологий особенно остра для нашего типа культуры, где научно-техническая революция, вызванная массированным технологическим приложением научного знания, поражая темпами и масштабами изменений, отодвинула человеческие проблемы на второй план как несущественные на фоне «глобальных» процессов и событий и мало что в них определяющие. В то же время, игнорирование данной проблематики ведет к постепенной дегуманизации общества, нарастающему кризису как культуры в целом, так и технологической культуры в частности. Чем могущественней стано-

вится современная информационная техника, чем сильнее ее воздействие на отдельного человека и на общество в целом, тем важнее внедрение гуманитарных начал в деятельность научно-технического сообщества, тем более систематический и технологически проработанный характер должна носить гуманитарная экспертиза, имеющая своей отправной точкой критерий человекомерности технологий. Подобная экспертиза предполагает, прежде всего, выявление механизмов обратной связи и взаимной корреляции технологических и социокультурных инноваций, анализ их структурной сопряженности и конвергенции.

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г11М-016 от 15.04.2011 г.

Литература

1. Петров, М.К. Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность / М.К. Петров. – М.: Росспэн, 1995.
2. Романовская, Т.Б. Объективность науки и человеческая субъективность, или в чем состоит человеческое измерение науки / Т.Б. Романовская. – М.: Эдиториал УРСС, 2001.
3. Стёпин, В.С. Теоретическое знание / В.С. Стёпин. – М.: Прогресс-Традиция, 2000.
4. Философия науки. Вып.8: Синергетика человекомерной реальности. – М.: ИФ РАН, 2002.

МИФ ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА И МАРКСИЗМ

И.В. Купряшкин

Глобальные проблемы современности, вставшие перед человечеством и неспособность элит справиться с ними, в очередной раз возвращают актуальность марксизму. Несмотря на этот очевидный факт, теоретики постиндустриального общества не желают признавать теоретическое поражение и усиливают идеологический натиск. Кратко рассмотрим проблему. Концепции постиндустриального или информационного общества возникают и формируются во второй половине XX века. К ним относятся Э. Тоффлер, Д. Белл, Ж. Фурастье, Р. Хейлбронер, М. Кастельс и другие [10, с. 78]. Теоретики постиндустриального общества называют себя постмарксистами, претендуя на преодоление марксизма [1, с. ХСІ]. В России популяризатором теории постиндустриального общества стал В.Л. Иноземцев. Ученый даже утверждает, что «теория постиндустриального общества стала фактически единственной социологической концепцией XX века, в полной мере подтвержденной исторической практикой» [8, с. 4]. В.В. Орлов не разделяет подобного оптимизма и предлагает называть теорию постиндустриального общества цивилизационной концепцией и феноменологией, но не теорией объясняющей фундаментальные тенденции. Автор приводит три основных положения теории постиндустриализма: [10, с. 78–79]

– Источником производительности и роста нового этапа общественного развития являются знания, распространяемые на все области экономической деятельности через обработку информации.

– Экономическая деятельность смещается от производства товаров к производству услуг. Сфера услуг выделяется как новая крупнейшая сфера экономической деятельности, состоящая в воздействии на человека, а не на природу.

– В новой экономике все возрастающую роль играют профессии, связанные с высокой насыщенностью знаниями и информацией. Ядро новой социальной структуры составляют профессионалы и техники.

Не вдаваясь в различия среди отдельных авторов, следует отметить большую популярность концепций постиндустриального общества. На основе сложившихся тенденций в отношении к идеям постиндустриального общества Бузгалин А.В. даже приводит классификацию работ на эту тему [3, с. 191]. Сам автор считает, что рождение креатосферы происходит сейчас неравномерно. В развитых странах уровень развития производительных сил уже достаточен, а в развивающихся зарождаются лишь отдельные элементы [4, с. 90].

Д. Белл утверждал, что переход к постиндустриальному обществу будет ознаменован глубокими социальными изменениями, главными из которых он считал смягчение социальных, и прежде всего классовых, антагонизмов, обеспечение «социального мира и порядка в изобилии» [11, с. 219]. Этот оптимистический сценарий остался нереализованным, и Д. Белл беззаботно поменял свое мнение почти противоположным. «Я называю наше время эпохой разобщенности. В современных условиях в мире уже не существует единого фактора или даже узкой группы факторов, которые оказывают определяющее влияние на направление мирового развития» [2, с. 48]. Нет никаких правил, нет «стандартных ситуаций» – продолжает Д. Белл. «Мы и сегодня пытаемся – отдавая дань нашему складу ума – найти некие общие объяснения происходящему, описать его в рамках единой теории. Но эти попытки порочны. Единого контура процесса не существует. Пытаясь его найти, вы обрекаете себя на ошибку. Поэтому время, в котором мы живем, если охарактеризовать его одним словом, – это эпоха разобщенности. Самые разнопорядковые элементы и процессы взаимодействуют друг с другом непредсказуемым образом, и возникающая картина не описывается с позиций четкой системы методологических постулатов и не укладывается в рамках теории» [2, с. 48–49]. Белл, таким образом, отрекается не только от своей теории, но и от всякой возможности понять действительность вообще. Подобный агностицизм означает гибельное для общественной науки торжество постмодернизма. Не трудно судить о концепции, авторы которой сами сводят ее эвристический потенциал к нулю. Готтога А.В. раскрыл ошибочность методологических оснований теорий постиндустриального общества [6, с. 68–74]. Это связано с основанием данных теорий на «технократическом подходе» и признанием их авторами «контейнерной» теории общества и опорой на нее.

Сегодня стало нормой, что эксплуататоры живут в одних странах, а эксплуатируемые в других [5, с. 72]. В первом случае растет сфера услуг, досуга и развлечений, во втором – детская смертность, преступность, голод и незащищенность. Несмотря на свою обособленность и кажущуюся самостоятельность, существование и функционирование торгового и финансового капитала обусловлено материальным производством [9, с. 51]. Именно нищий «индустриальный» мир делает возможным существование блестящего «постиндустриального». Еще Э.А. Араб-Оглы отмечал, что в концепции постиндустриального общества содержится явное стремление подменить социальные революции технологически переворотами, противопоставить коммунизму иной социальный идеал [5, с. 70]. А ее представители, готовые декларативно отречься от капитализма, но вместе с тем отказываются признать, что его историческим преемником является коммунизм [5, с. 71]. Вульгаризация и пропаганда идей постиндустриального, информационного общества привела к тому, что много работать стало считаться отклонением, нехорошей привычкой, а такие люди получили название «трудоголиков», и высмеиваются словно больные [7, с. 17–18].

Э.А. Араб-Оглы несомненно прав, что концепция постиндустриального общества фактически пытается увековечить антагонистические общественные отношения, ибо в постиндустриальном обществе сохраняются социальная неоднородность, неравенство и отчуждение личности, деление на правящую элиту и управляемые массы, частная собственность и политические конфликты. В конечном счете, постиндустриальное общество не «новая стадия» в общественном прогрессе, но всего лишь спроецированный в будущее, модернизированный, рационализированный и идеализированный капитализм [5, с. 70]. Претензия приверженцев теории постиндустриального общества на теоретическое преодоление марксизма не выдерживает проверки. В отличие от них К. Маркс рассматривал общество как органически целостную развивающуюся систему. Концепция Маркса, отражающая социальную реальность не только на уровне явлений, но и сущности, имеет неоспоримое преимущество, ибо позволяет получить объективную и более полную картину общественной жизни [9, с. 48]. Встав на марксистскую позицию можно уверенно сказать, что оазисы «постиндустриального общества» – это результат эксплуатации периферии в капиталистической системе.

Литература

1. Белл, Д. Грядущее постиндустриальное общество. – М.: Академия, 1999.
2. Белл, Д., Иноземцев В.Л. Эпоха разобщенности: Размышления о мире XXI века. – М.: Центр исследований постиндустриального общества, 2007.
3. Бузгалин, А.В. Так что же такое постиндустриальный капитализм? // Свободная Мысль, 2007. – № 4.
4. Бузгалин, А.В., Колганов А.И. Глобальный капитал. Изд. 2-е, стереотипное. – М.: Едиториал УРСС, 2007.
5. Валянский, С.И. За какие идеи мы умираем. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2005.
6. Готнога, А.В. Прогнозирование истории: теория и методология. – М.: Гуманитар. Изд. Центр Владос, 2007.
7. Гринин, Л.Е. Феномен информационного общества: «люди известности» // Философия и Общество. – 2004. – № 2.
8. Иноземцев, В.Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы. – М.: Логос, 2000.
9. Мусаелян, Л.А. Марксово учение об историческом процессе и теория постиндустриального общества // Философия и Общество. – 2005. – № 2.
10. Орлов, В.В. Постиндустриальное общество и Россия // Философия и Общество. – 2003. – № 3.
11. Современная западная философия. Энциклопедический словарь. – М.: Культурная революция, 2009.

ФИЛОСОФСКО-КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ УРОВЕНЬ СТРУКТУРНОГО ПРОЕКТИРОВАНИЯ НОВЫХ КОМПЬЮТЕРНЫХ СИСТЕМ

Н.В. Михайлова

Базовым понятием системного подхода к проблеме обоснования компьютерной математики является понятие структуры, характеризующее специфику системного подхода и его организации. Структура задает способ связи различных элементов в системе, как со стороны анализа свойств составляющих ее элементов, так и со стороны изучения целостных свойств системы. Развитие системных исследований повлияло на методологию и способы познания, которые стали рассматриваться как элементы системы общей программы обоснования математики, в рамках которой они ставятся в зависимость от других программ обоснования, составляющих основу этой системы.

В связи со второй теоремой Гёделя о неполноте методологический вопрос, касающийся непротиворечивости арифметики, приобретает в наше время вполне практический интерес, который связан с известным вопросом: могут ли компьютеры мыслить? В духе некоторых интерпретаций теорем Гёделя, выходящих за сферу методологии и философии математики, из них вытекает несоизмеримость формы и содержания нашего мышления, неустранимость интуитивной компоненты мышления и, соответственно, невозможность искусственного интеллекта. «Согласно Гёделю, – напоминает физик Роджер Пенроуз, – само по себе понятие формальной системы аксиом не подходит для передачи даже самых элементарных математических понятий» [1, с. 181]. Многие трактовки подобного рода создавались и поддерживались самими учеными, однако такие интерпретации мало что оставляют от программы Гёделя для определенного класса формальных систем как математических теорий.

Но есть и позитивные примеры. Например, алгоритмическая теория информации, которая представляет собой не истинно новое развитие, а по существу продолжение взглядов Гёделя. Теоремы Гёделя о неполноте не противоречат созданию компьютеров или их преемников, которые смогут манипулировать символами примерно с тем же успехом, что и мозг человека. Возможно ли доказать превосходство человеческого разума над компьютером, в общенаучном и философском контексте проблемы искусственного интеллекта, а также в сфере решения математических задач? Концептуальный уровень структурного проектирования систем, способных к самоорганизации, все более обретает свойства системной триады,

которая в философской проблеме искусственного интеллекта складывается, например, из расчетно-логических, экспертных и информационно-поисковых систем. Для любой формальной системы, в том числе и мощной вычислительной машины, всегда найдется математическое утверждение, которое машина не сможет ни опровергнуть, ни доказать.

На подобное высказывание, доказанное Гёделем, ссылаются при попытках обоснования превосходства человеческого разума над компьютером. Сам Гёдель не исключал возможности построить машину, сравнимую с человеком в математических способностях, что демонстрируют, например, современные шахматные программы. Из теорем Гёделя, по существу следует, что мы не сможем строго доказать, что построили именно требуемую машину, и даже то, что она доказывает только правильные теоремы. Но это с некоторой долей вероятности не мешает утверждать, что машина гипотетически может обладать требуемыми свойствами. Но что означает словосочетание «мыслящее физическое устройство»? Оно, скорее всего, представляется физическим объектом и поэтому строго математически его существование не может быть доказано.

С точки зрения современной математики нет ничего удивительного в том, что существует семейство функций, которые не могут быть вычислены. Причина такого положения математически довольно тривиальна – существует гораздо больше функций, чем путей их вычисления. «Объяснением служит то, – считает специалист по прикладной математике Д. Агаронов, – что множество машин Тьюринга счетно, тогда как множество семейств функций – нет. Несмотря на простоту этого довода (который может быть формализован с помощью диагонального рассуждения), он оказался совершенной неожиданностью в 1930-х годах, когда был впервые обнаружен» [2, с. 420]. Мы, как правило, судим о качестве компьютера лишь по полезным для нас функциям. Даже если появится новая модель компьютера, объем памяти и число логических ячеек которого больше, чем у человеческого мозга, трудно поверить в то, что компьютер мыслит, если даже компьютер ведет себя точно так же, как и мыслящий человек в момент глубоких раздумий над нестандартными ситуациями.

В теории вычислений математиков интересует не только вопрос о том, какие именно классы функций могут быть вычислены, но, в контексте стремительного роста компьютерного обеспечения нового поколения, также и цена их вычисления. Эта стоимость, точнее вычислительная сложность естественно измеряется физическими ресурсами, затраченными на решение соответствующей математической задачи. Это чрезвычайно актуальный сейчас предмет в современной математике и физике, так как процессы передачи и переработки информации происходят по физическим законам, и уже установлены принципиальные ограничения на допустимую сложность поддающихся решению задач, так называемой полиномиальной сложности. Современные вычислительные процедуры являются убедительным примером того, как возможности современных вычислительных машин оказали существенное влияние на развитие современной математики в рамках интуиционистской, а точнее ее конструктивистского направления, и формалистской программ обоснования математики.

В настоящее время обнаружен целый класс математических задач, которые можно было бы эффективно решить с помощью квантовых вычислений, так как для всех известных классических методов они являются труднообрабатываемыми. Одной из таких математических задач является задача разложения на множители больших чисел, эффективный метод решения которой, разработал Питер Шор. Алгоритм Шора чрезвычайно прост в том смысле, что для его реализации, возможно, потребуется более скромное аппаратное обеспечение, чем теоретически требуемое для квантового компьютера. Такого рода алгоритмы имеют принципиально важные приложения в криптографии. Этот алгоритм был не только эффективен при его реализации на квантовом компьютере, чем это было ранее возможно посредством любого классического компьютера, но также он был использован для решения основной математической задачи информатики – разложению на множители целых чисел.

Различные современные методологические идеи квантовых вычислений, использующих свойства квантовых систем, используются для решения такой важной задачи криптографии, как «защита», то есть сохранение секретности информации во время связи. В общих

чертах описание «квантового протокола передачи ключа» является методом, в котором для определения случайного секретного ключа для криптографии используются квантовые состояния. Вообще говоря, криптографическая система считается безопасным способом передачи информации, если подслушивающая сторона не сможет за достаточно приемлемое время извлечь наиболее существенные сведения из секретного послания. Современный математизированный подход к такого рода практической информации возник сравнительно недавно, а именно, во второй половине XX века в связи со значительным прогрессом в вычислительной технике.

Но, как отмечает специалист по квантовым вычислениям Эндрю Стин: «Криптография обладает одной необычной чертой, заключающейся в том, что невозможно экспериментально доказать защищенность процедуры: никогда неизвестно, удалось ли шпиону или мошеннику взломать систему. С другой стороны, конфиденциальность пользователей должна опираться на математические доказательства защиты связи, и именно в этой области был произведен значительный объем работ» [3, с. 61]. Сказанное очень напоминает похожую ситуацию, сложившуюся, например, с программами обоснования современной математики, которые включают в себя строгий формализм, практический конструктивизм и дарящий математикам веру платонизм. Из них важнейшей программой обоснования в контексте квантовых вычислений является конструктивизм, поскольку квантовая информация не может быть продублирована и поэтому она не может быть легко защищена математической избыточностью.

Для реального стиля компьютерно-математического мышления характерно то, что он не выражает истину о внешнем мире, а связан с нашими умственными построениями. Поэтому никогда нельзя быть вполне уверенным в том, что нас поняли без ошибок. Это свойственно и другим способам познания. Поэтому, если кто-то считает компьютерную математику по этой причине догматичной, то тогда придется назвать догматичным любое рассуждение. Тем не менее, поскольку в первоначальных фазах развития истории науки и техники социальные факторы непосредственно вытекали из человеческой природы, то их можно использовать, не пренебрегая при этом глубоким философским анализом.

Литература

1. Пенроуз, Р. Тени разума: в поисках науки о сознании. Ч. I. – М., Ижевск, 2003.
2. Агаронов, Д. Квантовые вычисления // Обзор прикладной и промышленной математики. – 2001. – Т. 8, Вып. 2. – С. 418–486.
3. Стин, Э. Квантовые вычисления. – Ижевск, 2000.

1.6. ФИЛОСОФСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКОМ РЕГИОНЕ: АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ

АКТУАЛЬНОСТЬ ФИЛОСОФИИ И ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

М.И. Вишневский

Современные ситуации в философии и в искусстве во многом похожи. Сегодня почти никто не пишет в стиле классики, но классические произведения ценятся очень высоко. Странно было бы встретить в книжном магазине произведения современного философа, создавшего новую всеобъемлющую систему понятий о человеке и мире его бытия. Но мы, как и прежде, внимательно вчитываемся в работы Канта, Гегеля, Маркса, не обязательно соглашаясь с ними, но оправданно ожидая, что их размышления, выводы и даже просто мнения окажутся поучительными. Нас не смутит при этом то обстоятельство, что мы имеем дело именно с мнениями – хорошо продуманными, но во многом вовсе не обязательными для че-

ловека, по-иному истолковывающего окружающую действительность. Все попытки придать тому или иному философскому построению исчерпывающую научную строгость и общеобязательность, а их было немало, оказываются безуспешными. Более того, строгая наука, на которую равнялись многие философы, за последнее время отчасти утратила былую безапелляционность, приблизившись тем самым к философии и искусству, а может быть, к жизни.

Религиозный ренессанс, наблюдаемый на постсоветском пространстве, а также утвердившаяся общедоступность самых различных видов информации, имеющей при этом почти неустрашимую и для большинства пользователей вполне приемлемую фрагментарность и бессистемность, ведут к падению авторитета последовательного понятийно-логического мышления, в том числе и мировоззренческого. Повсеместно распространяется «детское» сознание и мировосприятие – легковверное, падкое на сенсацию и яркие картинки, не склонное к ответственному самоконтролю. В этих условиях миссия философии и ее высокая актуальность состоит в поддержании и, по возможности, развитии такого феномена культуры, как доказательность, последовательность и ответственность рефлексивной мировоззренческой мысли.

Угрозы и препятствия на пути реализации данной установки исходят не только из внешних для философии форм духовной деятельности; они скрыты также в протекающих в ней самой процессах, укоренившихся подходах. Особенно наглядно это проявляется в сфере философского образования, которое весьма сложно привести к одобряемому всеми участниками состоянию. Философское образование по своей сути является мировоззренческим. Конечно, к формированию личности причастны и все другие ветви или подразделения образовательной деятельности. Но философия здесь играет особую роль, ибо она вырабатывает средства и показывает образцы осуществления теоретического, понятийно-логического мировоззренческого синтеза.

Правда, эти образцы и реализованные в них средства весьма неодинаковы в различных философских направлениях и учениях. Если исходить из того, что стержневая проблема мировоззрения – это отношение человека и мира, и структурировать данное отношение, выделив в нем онтологическую, антропологическую, гносеологическую, праксеологическую, аксиологическую и иные сопряженные с ними проблемы, то изучение философии можно было бы выстраивать как последовательное движение от одной такой проблемы к другой, предлагаемое общими рассуждениями о сущности философии и о месте философии в системе культуры. Так, собственно говоря, и строится у нас философское образование. На этом пути сделано немало, но возникают и некоторые серьезные вопросы.

Необходимо прежде всего разобраться с основаниями отбора материала, полагаемого обязательным для изучения и знания студентами вузов. Данный вопрос решался легко и просто в те времена, когда существовала идеологическая монополия на мировоззренческую истину. Теперь этой непрерываемой определенности уже нет, но привычка к установлению таковой, кажется, осталась. Оправдать ее можно, например, ссылкой на то, что в строгих и точных науках есть четкие различия между истиной и заблуждением, наблюдается очевидный прогресс в познании соответствующих явлений. Такие науки закладывают основы для создания тех средств, использование которых позволяет людям достигать намеченных целей. На уровне средств прогресс действительно возможен, хотя его последствия далеко не во всем бесспорны. Но когда мы обращаемся к мировоззрению, речь идет уже не о средствах, а о целях.

В разное время, в разных условиях и у разных людей жизненные цели и установки тоже разные, что и выражается в специфике их мировоззрения. Многообразие философских учений выражает тот факт, что теоретическое мировоззрение претерпевает изменения со сменой социально-культурных обстоятельств и зависит от жизненной позиции его субъектов. Каждая новая философская концепция выражает под определенным углом зрения свою эпоху, ее духовный мир. Только последующий ход событий может выявить степень и формы влияния определенных философских учений и идей на историю, культуру. Переживаемая нами современность имеет корни, уходящие в далекое прошлое. Действительно современной

является та философия, которая помогает людям выработать конструктивную ориентацию в мире их бытия. История философии свидетельствует о том, что некоторые идеи и подходы к решению мировоззренческих проблем, представлявшие долгое время чисто архивными феноменами, в новых обстоятельствах обретают неожиданную злободневность и плодотворность.

Сегодня мы с некоторым огорчением констатируем, что многие новейшие публикации по философии не блещут глубиной мысли и не выдерживают в данном отношении сравнения с философской классикой. Поскольку пути решения ключевых проблем нашего времени во многом не ясны, мы просто вынуждены обратиться к истории философской мысли в надежде на то, что там мы найдем поучительные примеры или подсказки. Поэтому можно утверждать, что основой современного философского образования является конструктивное освоение базовой философской традиции. С этим связан вопрос об оптимальной организации изучения курса философии, в частности, с обоснованностью выделения его модулей.

Всякая жесткая фиксация содержания, обязательного для изучения в курсе философии, лишена серьезных оснований. С этим по существу согласны составители действующей типовой программы по философии для вузов. В ней отмечается, что «учебная программа по дисциплине отражает специфику профиля вуза, специальности, собственных научно-методических предпочтений и профессионального опыта профессорско-преподавательского состава» [1, с. 8]. Тем не менее, составители данной программы сочли возможным зафиксировать в ней такое выделение модулей курса философии, которое представляется не вполне оптимальным. Кроме введения и заключения, к таким модулям здесь отнесены онтология, философская антропология, теория познания и философия науки, социальная философия и, в одном ряду с ними, сразу после введения, «философия в исторической динамике культуры».

Тем самым предлагается сначала вкратце ознакомить студентов с историей философии, а затем еще четыре раза «пробежаться» по ней, обсуждая соответствующие общие проблемы философии. Краткость историко-философского введения не позволяет дать в нем сколько-нибудь последовательное освещение даже тех философских учений, значимость которых является общепризнанной, побуждая ограничиваться декларативными общими оценками и немногочисленными цитатами. В последующих модулях цитаты и фрагменты komponуются уже несколько по-другому, и все это вынужденно делается в крайней спешке, ибо на лекционную часть курса отводится 40 часов, и 36 часов – на практические занятия. Надо ли удивляться тому, что после такого изучения философии студенты ее по существу не знают, и в преподаваемом магистрантам и аспирантам курсе философии и методологии науки все надо начинать с самого начала.

Полагаю, что состав модулей курса философии нужно изменить, приняв за основу выделение основных этапов развития философской мысли. Современный ее этап, начинающийся со второй половины XIX в., характеризуется специализацией подавляющего большинства философов на разработке одной-двух теоретико-мировоззренческих проблем, и здесь оправданным является выделение проблемно ориентированных модулей. Так можно минимизировать издержки, связанные с фрагментарным освещением важнейших философских учений. Нынешний объем курса настоятельно требует оставить для обязательного изучения только очень ограниченное число концепций, значимость которых для истории мировой культуры не вызывает сомнений.

Литература

1. Философия: типовая учеб. программа для высш. учеб. заведений / сост.: А.И. Зеленков и др.; под ред. А.И. Зеленкова, Я.С. Яскевич. – Минск, 2008.

ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАНИЕ КАК СИСТЕМНАЯ РЕФЛЕКСИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ: КРЕАТИВНЫЙ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТЫ

В.К. Лукашевич

Представление об интеллектуальной культуре достаточно четко коррелирует с ключевой характеристикой культуры в ее наиболее общем понимании – «система исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности (деятельности, поведения и общения), обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех ее основных проявлениях» [1].

Формирование и последующая реализация (функционирование в качестве регулятивной системы) такого рода программ базируется на механизмах умственной деятельности, ассимилирующей окружающую человека социоприродную реальность и самого человека, прежде всего, в плане осмысления его способностей познавать и направленно изменять действительность, а также развивать свои ментальные качества. Соответственно механизмы умственной деятельности, ее результаты (знания, проекты, прогнозы, оценки и др.) и средства их трансляции можно трактовать как ключевые элементы интеллектуальной культуры и связывать с ними понимание интеллектуальной культуры в целом.

Ориентация на анализ ментальных способностей и качеств человека в связи с результатами его интеллектуальной деятельности явным образом опирается на представление о рефлексии как сфере умственной деятельности человека, направленной на осмысление предпосылок, форм, путей, средств, методов его деятельности и качества полученного результата. Рефлексия является органической составляющей любого вида человеческой деятельности, в связи с чем человека (ее субъекта), квалифицируют как «систему с рефлексией», различая при этом в качестве основных типов рефлексии элементарную, философскую и научно-теоретическую.

Первая из них квалифицируется как умственная деятельность, направленная на анализ повседневных поступков и сопряженных с ними знаний, уточняющая их значение и границы; вторая – как умственная деятельность, направленная на осмысление предельных оснований бытия и мышления, человеческой культуры в целом, как состояния и способа существования общества», научно-теоретическая рефлексия, выделяемая не по предметному, а по инструментальному критерию, квалифицируется как умственная деятельность, направленная на критический анализ предпосылок, форм, методов и результатов деятельности человека в любой сфере, основанный на принципах системности, детерминизма, логической последовательности и доказательности.

Рефлексию, связанную с осмыслением особенностей конкретных видов человеческой деятельности принято именовать по аналогии с их названиями: художественная, психологическая, техническая и др., хотя этот процесс не может быть отмечен сколь-нибудь четко выраженной устойчивостью и последовательностью. Исключение составляет традиция, связанная с осмыслением специфики познавательных процессов, где понятие «гносеологическая рефлексия» является хорошо эксплицированным и широко употребляемым. Ее правила и структура, показавшие, по меньшей мере на фоне других видов рефлексии, высокую степень соответствия принципам научно-теоретической рефлексии и преследуемой цели (адекватно осмыслить специфику познавательных процессов), стали основной механизма наиболее широкого по своему предмету типа рефлексии – философской. Практической реализацией такого рода влияния гносеологической рефлексии стала ассимиляция философией универсалий культуры и отражение их содержания в системе философского знания (прежде всего в философских принципах и категориях), что позволило транслировать это содержание по обезличенным информационным каналам [2].

С отмеченными обстоятельствами (влиянием гносеологической рефлексии на механизмы рефлексии философского уровня, а также наличием столь емкой практической формы реализации системой философского знания своей рефлексивной функции) были связаны

особенности становления статуса и развития философского знания как системной рефлексии в интеллектуальной культуре. Позднее в русле неклассического и постнеклассического понимания научной рациональности были эксплицированы связи качества результата с особенностями используемого исследовательского инструментария и ценностными ориентациями научного сообщества и социума, в котором оно функционирует. Таким путем обеспечивалось соединение логической стройности гносеологической рефлексии и предметной широты рефлексии философской.

В итоге можно сделать выводы, во-первых, о том, что философское знание достаточно успешно выполняло и выполняет в интеллектуальной культуре функцию системной рефлексии; во-вторых, что это обеспечивается наличием в системе философского знания гносеологической рефлексии, по образу которой строится философская рефлексия в целом; в-третьих, что остается открытым вопрос о возможностях философского знания и соответственно философской рефлексии адекватно осмысливать те сферы реальности, для ассимиляции которых недостаточно их гносеологического аппарата, где они один из конкурентов среди других форм сознания (в частности, искусства и религии) и соответственно других типов рефлексии.

Упреки в адрес рационалистически ориентированной философии со стороны теологов, моралистов, представителей искусства (не говоря уже о сторонниках традиционных форм сознания, возникших ранее философии и, соответственно, гносеологии) в плане обсуждаемой темы во многом аналогичны тем, которые выдвигаются против науки: насильственное расчленение органически целостных образований в ходе их духовно-интеллектуального освоения; нивелирование особенностей познающего и рефлексизирующего субъекта; вопиющая самодостаточность и самонадеянность в оценке собственных средств и возможностей; антропоцентризм; прагматизм и др. [3] [4]

Интеллектуальная жизнь в настоящее время существенно опережает рефлексивные схемы рациональной философии, претендующей на прогностичность и достаточность в рефлексивном аспекте [1]. Поэтому возникает вопрос, в какой мере можно признать критику в ее адрес оправданной. Необходимо также определить ключевые направления развития философской рефлексии в сфере интеллектуальной культуры и пути преодоления ее «запаздывания» в осмыслении современных интеллектуальных явлений и процессов.

В настоящее время в теоретических исследованиях интеллекта в этом качестве на первый план выходят проблемы его генезиса и факторов развития в сопряженности с проблемами искусственного интеллекта [5] [6] [7]. Здесь на смену классической парадигме, базирующейся на идеях жесткого целеполагания, достаточности для достижения цели фиксированных моделей, воспроизводящих внешнюю реальность, и механизмов обратной связи, пришла новая идеология, фундированная идеей рефлексивного управления, предполагающего воздействие на имеющуюся у объекта управления модель реальности, а также обоснованное изменение характера цели. При этом достаточно определенно различаются уровни рефлексии, т.е. формируется определенная «модель рефлексии».

В структуре учебных курсов по философии для студентов пока баланс явно не в пользу рефлексивной составляющей, и философские курсы во многом ориентированы на трансляцию конкретнаучных знаний, очень часто в малосистемных нерепрезентативных вариантах, зато обеспечивающих «связь с жизнью» и видимую наукообразность философии как изучаемой студентами дисциплины. Плюс к этому данная дисциплина – обширное поле для демонстрации эрудированности составителей учебных программ, полноценное освоение которых иногда не под силу не только студентам, но и некоторым преподавателям.

Первые шаги для изменения ситуации делаются в рамках раздела «Социальная философия», где постепенно на роль ключевой темы выходит «Философия истории», наиболее глубоко насыщенная рефлексивным содержанием, а также раздела «Теория познания и философия науки», где в русле темы «Структура и основные характеристики познавательного процесса» в инициативном порядке пока на уровне учебной литературы (а не рекомендуемых типовых программ) апробируется изучение механизмов формирования и функционирования рефлексивного знания в сопряжении с аналогичными характеристиками предметного и

нормативного знания.

Тот же вопрос, но в более обостренной форме встает в русле философско-методологической подготовки магистрантов, аспирантов и соискателей. В настоящее время в Республике Беларусь они изучают курс «Философия и методология науки», структурированный по принципу «Философия» плюс «Методология науки». Разумеется, исходя из самых лучших намерений, первая составляющая оказалась в своем основном содержании расширенным вариантом студенческого курса философии. Под нее выделено 24 из 60 часов лекционного курса и 20 часов семинарских занятий из планируемых 44 часов.

Предпочтительнее, видимо, другая ориентация – построение всего курса по схеме: «Философия науки» плюс «Методология науки» при замене раздела I «Философия и ценности современной цивилизации» на раздел «Философия науки» в той же нумерации. Это конкретизирует общую направленность курса, избавит его от мозаичности и повторительности по отношению к содержанию студенческого курса по философии. Тематика, сопряженная с содержанием метафизических систем, в данном случае может быть органично вписана в содержание второго раздела при анализе основных форм рефлексивного знания, поскольку к ним, наряду с теорией познания, методологией и логикой науки, эвристикой и др. относится и метафизика, как предельно широкая по своему предмету форма рефлексивного знания.

Во втором направлении, т.е. в русле материала, изучаемого после темы «Научное исследование в методологическом осмыслении», в контексте в целом адекватной ориентации, задаваемой темами «Наука как социальный институт» и «Наука в системе социальных ценностей», необходимо более полно (особенно во второй из них) представить рефлексивные аспекты. В частности, в контексте вопроса «Возможности и границы науки» акцентировать сравнительный анализ рефлексивного потенциала науки и других форм общественного сознания, продолжив такого рода компаративистику в модуле «Философия социально-гуманитарного познания».

Сама же тема «Научное исследование в методологическом осмыслении» должна быть развернута если не в самостоятельный раздел, то существенно обогатиться за счет конкретизации и привлечения нового материала по эпистемологии, логике и логике науки, когнитологии и когнитивной психологии. Это создаст необходимые предпосылки для адекватного философско-методологического осмысления обучаемыми гносеологической специфики, междисциплинарных и в особенности трансдисциплинарных исследований – возможность методологической проблематики которых в настоящее время акцентируется с большим энтузиазмом, но не сопровождается сколь-нибудь серьезными приобретениями [9].

Высокий статус философского знания как системной рефлексии в современной интеллектуальной культуре должен проявляться в действующих схемах и образцах исследовательской работы. В этом залог признания его ценности и полезности тем достаточно широким слоем формирующихся интеллектуалов, от которых в скором времени будет во многом зависеть востребованность философии в обществе.

Литература

1. Стёпин, В.С. Культура // Новая философская энциклопедия. – М., 2010. – Т. 2. – С. 341.
2. Стёпин, В.С. Конструктивные и прогностические функции философии // Вопросы философии. – 2009. – № 1. – С. 5–10.
3. Половинкин, С.М. Все // Вопросы философии – 2002. – № 4. – С. 31–42.
4. Зотов, А.Ф. Вот и все // Вопросы философии. – 2002. – № 4. – С. 43–48.
5. Редько В.Г. Проблема происхождения интеллекта // Вопросы философии. – 2008. – № 12. – С. 76–83.
6. Алексеева, И.Ю. Искусственный интеллект и рефлексия над знаниями // Философия науки и техники. – 1991. – № 9. – С. 44–53.
7. Шрейдер, Ю.А. Искусственный интеллект, рефлексивные структуры и антропный принцип // Вопросы философии. – 1995. – № 7. – С. 163–167.

8. Лукашевич, В.К. Научное обеспечение инновационной деятельности: проблемы методологической рефлексии // Вестник Белорусского государственного экономического университета. – 2008. – № 5. – С. 4–14.
9. Лукашевич, В.К. Предметогенез в трансдисциплинарных исследованиях // Вестник Белорусского государственного экономического университета. – 2009. – № 5. – С. 104–109.

ФИЛОСОФИЯ В СИСТЕМЕ СОВРЕМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ

М.В. Колинко

Кризис образования, кризис традиционных научных форм его осмысления и интеллектуального обеспечения, исчерпанность основной педагогической парадигмы настойчиво определяет новые задачи философской науки. Философия есть знание фундаментальное и системное. Она является универсальной методологией как для студентов – гуманитариев, так и для математиков, физиков и экономистов. Историко-философский экскурс открывает перед современным человеком многовекторное творчество Декарта, Лейбница, Эйнштейна, Хакена, научающее схватывать мир не только в фактах, но и в категориях. Философский поиск новых интеллектуальных и образовательных стратегий связан с формированием образа будущего, ценностей и идеалов новой реальности, гармоничного события людей в культурном и природном мире.

По мнению немецкого философа Х.-Г. Гадамера, личность становится культурной при том условии, что основным движением ее духа становится «образование». Образование понимается как постоянное становление самого себя, ведь человек «от природы не бывает тем, чем он должен быть», по известному выражению Гегеля. Сущностью образования является приобщение к культурной, гуманистической традиции.

В термине «образование» можно усмотреть двойной смысл: это одновременно и *образ*, и *образец*. Понимание образования как обретения образа несет в себе глубокий культурный смысл. У каждой культуры свои неповторимые, уникальные образы, в которых осознается ее *своеобразие*. Эти образы определяют векторы культурного развития, выстраивают целостную систему образования.

Античные философы утверждали, что философия начинается с удивления. Наша действительность удивляет нас каждый день. В этом смысле философия выполняет главнейшую функцию классического образования – учит человека адаптационным способностям в условиях стремительно меняющейся социальной реальности.

Преподаватели естественных дисциплин часто довольно скептически относятся к корпусу гуманитарных дисциплин. Сокращается количество часов, предметы, необходимые для формирования социальной зрелости студента, выносятся в раздел дисциплин по выбору. Таким образом, получается, что вопрос о гуманитаризации университетского образования и роли философии в нем ставится все более остро.

В процессе социокультурной динамики усложняется, что принципиально меняет механизм образования. Современная философия образования «должна способствовать преодолению характерного для обыденного сознания пренебрежения к ценностной проблематике, позитивистского скепсиса по отношению к гуманитарному знанию. Ее задача – формирование аксиологической рефлексии, т.е. научение молодежи умению духовно-теоретически воспроизводить действительность, самостоятельно познавать и критически оценивать экзистенциальные проблемы бытия человека и человечества» [1, с. 150].

Сегодня решается вопрос о том, сумеет ли Украина достойно войти в сообщество новейшей европейской цивилизации. Это в значительной мере зависит и от того, сможет ли украинское образование оказаться на высоте тех вызовов, которые к нему предъявляет история. Информационная революция побуждает к непрерывному пополнению знаний. Современному человеку необходимо владеть основами методологического знания, иметь прочную фундаментальную базу знаний и воспитывать потребность к самообразованию для создания

успешного образа. В мире культуры и образования человек выступает не только как объект, но и как субъект, который отражает и переживает этот мир, стремится не только к знанию, но и к благу, желает возможного и невозможного, сам формирует свой собственный образ.

Литература.

1. Андреева, Т.О. Від феномена людини до феномена людства. – Донецьк, 2002.

РОЛЬ ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННОМ ГУМАНИТАРНОМ ОБРАЗОВАНИИ

С.М Кускова

Профессиональные философы сосредоточены на поиске новых функций философии в современном мире, нового дискурса, способного воздействовать на политическую элиту. Однако, нерешенные социальные проблемы XIX–XX веков, обострившиеся в настоящее время, требуют от философии возвращения к традиционным, не исчерпавшим своих возможностей формам взаимодействия с различными общественными институтами. На наш взгляд, спецификой современного мира стало стремительное изменение социальных структур, опережающее эволюцию человеческой личности. Раньше перемены зарождались в человеке, его новые стремления и потребности вызвали социальные преобразования. Поэтому система образования обеспечивала подготовку граждан к задачам, как правило, опережающим современную им обстановку. Философия всегда была проективным знанием проблем, решения которых готовятся наукой будущего, работала на долгосрочный исторический прогресс. Необходимость философии была очевидной в ситуации, когда люди развивались быстрее, чем институты.

Роль философии в структуре образования определяется особым типом знания, отличным от естественнонаучного и гуманитарного. Главный предмет философии – Человек. Философская антропология исследует сущностную структуру человека и общие законы его развития. Основатель этого научного направления Макс Шелер предложил понимать «образование» не как получение информации, а как формирование, становление духа, процесс превращения в человека. Поскольку Шелер описывал классический порядок развития людей и структур, он показывал, как типы знания, установленные в культуре, зависят от фундаментальных способностей человеческого духа. Но в современном обществе сильнее проявляется обратная зависимость типа личности от доминирующих форм знания и образования.

Можно выделить знание ради господства, знание ради спасения и сущностное знание. Первое – инструмент достижения практических задач, второе – средство самосовершенствования личности, а третье – «знание ради знания», бескорыстное объясняющее постижение объективных структур. В системе образования три типа знаний бывают представлены в разных пропорциях в зависимости от политического курса. Поэтому в разные эпохи в школе и общественном мировоззрении преобладает или естествознание, или духовное и гуманитарное воспитание, или философское мышление. Каждый тип знания оказывает обратное воздействие на общественное бытие.

Модель знания ради господства лежит в основе социальной инженерии. Общественные институты, такие как рынок, семья, государство, понимаются не как высшие ценности, которым должен служить человек, и не как властные авторитеты, но как машины, построенные людьми ради удовлетворения человеческих потребностей. Если машина работает неудовлетворительно, инженер вносит в нее изменения. Когда человек развивается быстрее социальных структур, он, используя это знание, может преобразовать социальную среду в соответствии с идеалами. Соответствующая система образования рассчитана на подготовку молодежи к жизни в более справедливом и свободном обществе, чем сегодня. Поэтому первостепенное значение уделяется естественным наукам: граждане должны получить средства преобразования природной и техногенной среды. Общественный идеал предполагает научно-

технический прогресс, модернизацию производства и управления. Поэтому система образования готовит человека-технократа, изобретателя, политика или активного субъекта политики.

Знание ради спасения – условие нравственного самосовершенствования духа. Человек преодолевает границы собственной природы, открывает новые возможности разума, моральные ценности, законы психики. Это самопознание, в ходе которого человек сознательно творит себя по божественному плану. Гуманитарное образование – это прямое изменение человека и самореализация личности в творческом и нравственном подвиге. Результат – формирование гуманистического мировоззрения в обществе. Духовное образование развивалось независимо от наличной социальной ситуации, а на выходе давало борцов за новые общечеловеческие ценности.

Сущностное знание – это проникновение в самую природу вещей, постижение идеальных законов и структур мироздания. Наделение рациональным смыслом всех явлений, и, в то же время, адекватное отображение объективного рационального смысла в индивидуальном уме человека – это специфика философского знания. Оно соединяет естественнонаучное и гуманитарное знание на более высоком уровне абстракции. Знание ради господства и ради спасения – это инструментальные знания, вырабатываемые обществом по необходимости. Познающий человек там не активен, он дает ответы на вызовы природы и цивилизации. Инженерия и духовные практики созданы для решения проблем, без которых эти средства, возможно, и не были изобретены. Такие знания помогают человечеству в тех сферах, в каких оно пока не свободно. Философское знание радикально отличается от остальных типов направленностью на сферу человеческой свободы. Личность интересуется тем, что выходит за пределы повседневной жизни и утилитарных целей. Свободная личность делает и «бесполезные» вещи, раздвигая горизонты своей независимости от мира. Философские идеи содержат свернутую информацию о развитии научной и общественной мысли будущего.

Согласно М. Шелеру, каждый тип знаний есть результат одной из трех конститутивных способностей человека [1, с. 29]. Это 1) руководство в познавательной деятельности только объективными свойствами предмета, а не влечениями организма; 2) стремление к самоосвобождению духа; 3) интеллектуальное усмотрение сущности в многообразии вещей. Природа человека первична, а культурная деятельность вторична. Тем не менее, развитие социальных систем получает все большую автономию от развития самого человека, и влияет на его типичную для данного общества внутреннюю структуру. Нелинейный характер развития личности связан с различием моделей знаний, формирующих личность в разных культурах.

Гармоничное соотношение трех типов знаний в системе образования способствует формированию разносторонне развитой личности. Напротив, преобладание в массовом образовании одного типа знаний в ущерб другому приводит к перепроизводству узких специалистов и дефициту людей, способных решать другие задачи. Направления образовательной реформы зависит преобладание в будущем граждан с тем или иным набором личностных качеств.

Опасность сокращения изучения философии в том, что при подавлении важнейшей способности к бескорыстному сущностному познанию в человеке могут чрезмерно развиваться иные способности, которые будут использованы безответственными лидерами в деструктивных целях. Реформа образования делает акцент не на получение знаний, а на выработку навыков, которые в зачаточной стадии имеются и у высших животных. Это не образование человека, а его подготовка к исполнению предписанной функции, копированию поведения предков, консервации традиционных отношений. Например, обучение менеджеров и домашних прислуги подобно дрессировке цирковых зверей, опирается на те же механизмы психики и имеет целью выработать у человека правильную реакцию на заданные условия среды. Эта модель хорошо себя проявила в первобытную эпоху. По завершении антропогенеза компетентностная модель – удел необразованных людей, ограниченных выживанием и выгодой. Навыки адаптации работника к типичным ситуациям не являются вообще образовательным

знанием.

Недостатки грядущей односторонней системы образования должны компенсироваться систематическим философским знанием. В ситуации возможного кризиса науки, техногенных катастроф, обострения политических конфликтов именно философия останется хранилищем свернутых научных исследовательских программ, к которым общество вернется при нормализации обстановки.

Литература

1. Шелер, М. Формы знания и образование // Шелер М. Избранные произведения. – М., 1994.

О РОЛИ ФИЛОСОФИИ В ВЫСШЕМ ОБРАЗОВАНИИ

В.Н. Варич

Гуманитарное знание имеет важнейшее значение в системе национального образования в силу тех его особенностей, которые обусловлены социальными трансформациями в современном мире и культурными преобразованиями на постсоветском пространстве. Одной из них является нарастание воздействия массовой культуры, которая находит выражение не только в эпигонских и заимствованных формах художественной деятельности, но и в развитии мультиплицирующей бессистемной информационной среды. Неупорядоченная и бурно прирастающая инфосфера, в которой развивается современный молодой человек, затрудняет формирование в его сознании научной картины мира и развитой системы ценностей и убеждений. Успешная социализация оказывается весьма проблематичной в условиях всеохватывающего информационного потока, в котором многообразные светские и религиозные идеологии, научные и ненаучные знания, необоснованные мнения и достоверные сообщения выглядят равнозначными и равноценными.

Постоянная ускоряющаяся смена форм коммуникации, типов личности и культуры на фоне процессов информационной, экономической и социальной глобализации вызывает к жизни идейный и ценностный плюрализм. В этих условиях развитые ценностные ориентации в рационально детерминированной иерархии не формируются так целенаправленно и последовательно, как в обществах с традиционной устоявшейся системой взглядов, и становятся предметом собственных усилий молодых людей. Самоопределение и самоидентификация являются необходимыми условиями становления личности, однако собственный духовный поиск должен опираться на ясные, однозначные и общепринятые критерии и оценки – в противном случае он может оказаться безуспешным.

Дополнительными факторами, затрудняющими формирование конструктивных ценностных ориентаций, представляются также снижение уровня школьного образования и сокращение гуманитарной составляющей в среднем и высшем образовании. В белорусских вузах количество аудиторных часов по философии сокращено почти на треть, а важнейшие для формирования зрелого мировоззрения гуманитарные дисциплины и вовсе выведены за рамки обязательного учебного плана (религиоведение, этика, логика, эстетика). Между тем опыт работы со студентами убедительно показывает, что молодые люди чрезвычайно заинтересованы в обсуждении фундаментальных мировоззренческих вопросов и в приобщении к богатейшим философским традициям их осмысления даже в тех случаях, когда гуманитарные дисциплины не являются профильными в их обучении.

Философия как предмет изучения в вузе существенно отличается от других учебных дисциплин, что зачастую вызывает сомнения в самой возможности ее преподавания. Читаемый в высшем учебном заведении курс философии может не затронуть (по объективным или субъективным причинам) сокровенных глубин личности студента, однако его знакомство с ответами на важнейшие мировоззренческие вопросы, сформулированными в истории философии, и с философскими текстами не только инициирует его самостоятельные размышле-

ния, но и позволяет ему сформировать достаточно ясные критерии оценки разнообразных идей и идеологий.

Эта сторона изучения философии в вузе особенно важна для тех студентов, которые уже сами предпринимали попытки ответить на смысложизненные вопросы, исходя из собственного, пусть и непродолжительного, жизненного опыта, или на основе известных им авторитетных теорий и концепций. Убедительным свидетельством этого являются оживленные дискуссии на семинарских занятиях по философии (при условии готовности преподавателя к такого рода диалогу со студентами), а также востребованные формы внеучебного общения по различным темам, связанным с изучением гуманитарных дисциплин, – в частности, дискуссионные клубы, круглые столы и студенческие конференции.

Значимость в высшем образовании философских дисциплин подтверждается и собственными размышлениями студентов о ее роли в их ценностном ориентировании. В качестве примера можно привести творческие работы по философии студентов разных факультетов Брестского государственного технического университета, в которых они в форме эссе высказывают собственные мнения о важнейших мировоззренческих вопросах. Так, студент экономического факультета Вадим Голец пишет: «Философский взгляд человека – это, прежде всего, его оценка происходящего вокруг. Когда человек хорошо осведомлен о различных философских позициях, ему легче разобраться в своей жизни, а также в жизни общества, так как философия – это не только часть духовной жизни, но и часть общественной жизни и потому что он, оценивая свои и чужие поступки относительно философии, понимает их мотивы. По мере жизни у человека возникает много вопросов: как появился человек, кто такой человек, в чем смысл его существования на Земле, существует ли жизнь после смерти и т.д. Эти вопросы являются философскими. Пытаясь ответить на них, человек занимается познанием, у него формируется философская позиция, в соответствии с которой у него появляются принципы, ценности и идеалы, в свою очередь дающие ему возможность анализировать жизненные ситуации, отличить истину от заблуждения». Студентка этого же факультета Екатерина Тюшкевич указывает на недостаточность простого информирования и востребованность серьезных раздумий: «В современном мире масса источников информации, средств, к которым мы можем обратиться, не выходя из дома, и получить какую-либо информацию. Мы делаем это стандартными, заученными движениями, зная о том, что сможем найти в Интернете ответ на любой вопрос. Но тем самым мы не развиваем в себе способности пусть и не ответить на поставленный вопрос, а хотя бы задуматься, каков может быть ответ на него. Мы часто не пропускаем информацию «через себя», пытаемся проанализировать и осмыслить ее».

Примечательно, что очень юные люди, каковыми являются студенты-первокурсники и второкурсники, прекрасно понимают необходимость ценностного самоопределения: «На что направить нашу философию жизни – на созидание или на разрушение? Этот вопрос стоит сегодня так же остро, как во времена шекспировского Гамлета... Быть или не быть нам и миру вообще? Не столь безобидно философское кредо премудрого пескаря у Салтыкова-Щедрина: «Живу тихо, ни во что не вмешиваюсь, ни за что не отвечаю, мне хорошо...» А ведь с молчаливого согласия многих таких пескарей вершатся самые ужасные дела. Поэтому, я думаю, мысль должна быть открыто выражена, только тогда она имеет действенную силу, только тогда она признается или отвергается, и при этом у каждого человека остается право выбора», – пишет Анастасия Комиссарчук.

Весьма показательны также размышления студентов факультета промышленно-гражданского строительства. «Только обоюдное соприкосновение мыслей в диалоге может явиться той почвой, на которой возникает что-то, могущее при общем согласии называться истинным. Ведь простое восприятие человеком мира, некоторое о нем выражение, какое-либо понимание мира в какой-то степени случайно, а точнее субъективно. Конфуций, Иисус и Сократ – люди, которые словом, хоть и не в совсем точной передаче, «показали» нам превосходный дар разговора, который присутствует в живом общении» (Александра Пронина). «Когда мы размышляем, то мы сами придумываем или додумываем ответы, сами «создаем»

причины и следствия, теории и гипотезы... Другими словами, мы творим. А какой творец не получает удовольствия от процесса творения? Тем более, если его результат оказывается довольно удачным? Ведь насколько приятно, задумываясь миллионы раз над смыслом жизни, в миллион первый раз дойти-таки до его понимания, дойти до ответа, который на самом деле является довольно осмысленным и содержательным!» (Евгения Полякова).

Приведенные высказывания студентов, склонных к активному духовному поиску и определению своей жизненной позиции, показывают, что философия – это важнейший элемент высшего образования. Ее значение в гуманитарной подготовке и ценностном ориентировании будущих специалистов не только определяется содержанием курса, но и подтверждается заинтересованностью самих студентов в обсуждении важнейших философских вопросов. Поэтому можно с достаточным основанием утверждать, что сокращение философской составляющей в вузовском образовании ведет к сужению общего культурного горизонта студенчества, к затруднениям в самостоятельных размышлениях, к неумению ставить вопросы и отвечать на них, а также затрудняет формирование граждански активной и духовно развитой личности в условиях современной плюралистической культуры.

ФИЛОСОФИЯ И ОБРАЗОВАНИЕ: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ НА ПУТИ ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИИ

Т.В. Островская

Процесс формирования наций в Восточной Европе исследователи связывают с концом XVIII – начала XIX века – периодом, когда этнические образования начинают приобретать устойчивые территориальные границы и провозглашать политическую автономию. Движения наций за самоопределение, наряду с требованиями обретения независимости в государственных границах, включают в себя деятельность, направленную на развитие национальных языков и фольклора, обычаев и традиций, которым придавалась особая ценность в процессе нациестроительства. Причем, как убедительно демонстрирует М. Хрох [1, с. 122], особая роль в последнем случае принадлежит интеллектуалам, инициирующим процесс возрождения и объединения нации и занимающимся активной его пропагандой, во многом, средствами образовательной деятельности.

В этом смысле, наиболее репрезентативной нам представляется немецкая модель становления национального образования, для создания и реализации, которой внесла значительный вклад немецкая философия конца XVIII – начала XIX столетия. Именно немецкая модель, разработанная в рамках философии образования, на наш взгляд, в дальнейшем распространила свое влияние на многие государства Западной и, в особенности, Восточной Европы, в том числе и на процессы нациестроительства и формирования образовательной системы в белорусском обществе.

Исследуя и описывая культурное наследие своего народа, представители философии данного периода в той же мере занимаются формированием национальной истории и национальной идентичности. Более того, они активно пропагандируют свои идеи, как в литературном, так и в философском творчестве, нередко выступая с публичными лекциями. Ключевое место в этот период также занимает идея взаимосвязи между образованностью народа и его моральными качествами, которые необходимо воспитывать и культивировать.

К таким деятелям немецкого возрождения, на наш взгляд, можно отнести И.Г. Гердера, И.Г. Фихте, представителей философии Романтизма. Причем взаимосвязь между образованием и процессами формирования нации здесь двухсторонняя. С одной стороны, развиваются идеи о важности образования для индивида как представителя коллективного целого – нации, а с другой стороны появляются попытки их воплощения в жизнь, посредством распространения принципов воспитания и образования гражданина и призывы к их реализации. Необходимо отметить, что в этот период не существовало четкого разделе-

ния между понятиями национального и гражданского.

Ключевое место в проектах образования этого периода начинает играть понятие *Bildung*, которое затем активно используется философией образования XX века. *Bildung* переводится с немецкого и как образование, и как культура и обозначает целенаправленное формирование индивида определенного типа. Стоит обратить внимание, что понятия образования и культуры в классической философии являются тесно взаимосвязанными. Так З. Бауман пишет, что понятие «культура» в классическую эпоху относится к тем видам деятельности, которые можно сознательно регулировать и облекать в заранее выбранную форму [2]. В этом смысле понятия культуры и образования являются тождественными.

Согласно характеристике Б. Ридингса, для представителей немецкой философии XIX столетия, культура, которая реализуется в основном посредством системы образования, и во многом, высшего образования, – это сумма всех приобретаемых знаний, а также культивирование и развитие характера в результате такого приобретения [3].

Принципиальную роль в формировании индивида, как части целого – нации, в работах интеллектуалов XIX столетия играет язык. Именно язык большинством из рассматриваемых ниже мыслителей полагается тем однозначным критерием национальной принадлежности, а также основанием, исходя из которого, определяется полноценность нации. Поэтому изучению и распространению языка, в том числе и средствами образования, уделяется значительное внимание.

И.Г. Гердер в «Идеях к философии истории человечества» одним из первых задумывается о вопросе становления сообщества в национальных границах и о решающей роли образования / воспитания в развитии и совершенствовании как индивидуального, так и коллективного целого. Он полагает, что человек не может существовать в отрыве от социального целого, наиболее гармоничной формой, которого является семья, а затем нация или народ: «ведь народ – такое же естественное растение, как и семья, только у семьи меньше ветвей» [4, с. 250]. У Гердера возможности образования и принадлежность определенному народу тесно взаимосвязаны. Каждый человек – звено в цепи своего народа и всего человечества. Его развитие возможно благодаря этой взаимосвязи, и с другой стороны, только так, возможно историческое развитие в целом.

И.Г. Гердер в своем проекте национального развития человеческих сообществ вводит два фактора, которые оказываются важнейшими в процессе становления и развития наций с XIX столетия по сегодняшний день и в реализации которых решающее место принадлежит именно образованию. Это традиция (история) и литература.

Представители философии Романтизма, наряду с Гердером, сыграли значительную роль в становлении теории и практики национального государства. Определяющую роль в процессе трансляции знаний отводится ими традициям. Соответственно, роль индивида заключается в дальнейшей трансляции групповых ценностей и традиций, которым он обучается на протяжении своей жизни. Индивид у романтиков неотъемлем от принадлежности высшему образованию – нации. Романтиками была проделана огромная работа по «конструированию» национальной истории, реконструкции народного фольклора, которая в основном выливалась в художественных формах. Они определили нацию, или народ как «определенное этническое сообщество или родство, закрепленное языком, обычаями, убеждениями, традицией и народной моралью» [5].

И.Г. Фихте представляет собой своеобразную фигуру в истории национализма, поскольку, с одной стороны, приветствует идеалы Французской революции и в своей философии государства и права близок к идеям философии Просвещения, и, в частности, Руссо; а с другой стороны, в национальном вопросе он, скорее, продолжатель линии философии Романтизма. Его идеи в отношении роли образования и философии в процессе формирования нации наиболее ярко отражаются в его знаменитых «Речах к немецкой нации». Здесь в фигуре Фихте мы видим философа, принявшего на себя почти мессианскую роль, который знает, что нужно сделать, чтобы объединить нацию и стремящемуся донести это знание до каждого представителя нации.

Традиция пристального внимания философии к вопросам национального строительства и культивации национальных чувств посредством образования, заложенная немецкими философами, оказалась значимой и для философии XX века. Более того, воплощенная в практику идея формирования нации средствами образования получила широкое распространение по всему миру.

В современном белорусском обществе продолжается процесс консолидации нации и формирования национальной идентичности, и поэтому, роль философии в разработке национальной идеи и ее реализации средствами гражданского и патриотического образования и воспитания и воспитания представляется чрезвычайно важной.

Литература.

1. Хрох, М. От национальных движений к полностью сформировавшейся нации: процесс строительства наций в Европе // *Нации и национализм* / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох [и др.]. – М., 2002.
2. Бауман, З. Европейский путь к мировому порядку [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.intellectuals.com/bauman/europway/html>. – Дата доступа: 27.07.2008.
3. Ридингс, Б. Университет в руинах / пер. с англ. А.М. Корбута; под общ. ред. М.А. Гусаковского. – Минск, 2009.
4. Гердер, И.Г. Идеи к философии истории человечества. Серия Памятники исторической мысли. – М., 1977.
5. Romanticism in political thought // *Dictionary of the history of ideas* [Electronic resource]. – Access mode: etext.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhi.cgi?id=dv4-27. – Access date: 15.05.2009.

В ПОИСКЕ СМЫСЛА УЧЕБНОГО КУРСА «ФИЛОСОФИЯ»

Н.Ф. Свобода, О.В. Фадеева

Каждое время на основе своей особой культурной, языковой традиции находит собственное поле проблем, свои потребности в анализе и рефлексии. Современные представления об образовании предполагают, наряду с общей концепцией, определение принципов существования гуманитарного образования в целом, и, в частности, в техническом вузе. Трудно представить себе, что гуманитарное знание возможно без философского знания. Разумеется, основания присутствия последнего разнородны. Увы, или к счастью, но отсутствие единого основания должно еще раз убедить нас в том, что фактическое присутствие может выступать как в положительной форме, так и в негативной форме, ставя под вопрос фундаментальные возможности философии в техническом вузе. Поиск базового смысла становится актуальным в условиях наблюдаемого разрыва между системой декларируемых ценностей и системой действительных ценностей, мотивирующих и стимулирующих трудовую и учебную деятельность.

Отношение к философии – это своеобразный тест, позволяющий понять уровень и перспективы не только образовательной практики, но и жизни общества в целом. Для такого подхода есть определенные основания.

Прогресс и регресс – диалектические противоположности; развитие невозможно понять как только прогресс или только регресс. Это – аксиома. Понятие прогресса и регресса – интегральные характеристики сложных систем, и потому нельзя судить о направленности их изменений по отдельным изолированным показателям. Это особенно важно применительно к анализу особенностей развития системы образования. Здесь необходимо учитывать не какие-то взятые единично черты (даже если они представляются тем звеном, которое может принципиально изменить всю цепь), а весь комплекс показателей системы образования и такую интегральную характеристику их взаимосвязи как обеспечиваемая ими степень жизнеспособности и перспективности. Новое – «это не мода, это ценность, основа любой критики» (Р. Барт). Способ, каким мы оцениваем образование, не связан, по крайней мере, непосредственно, с противопоставлением «нового» и «старого». В этом случае новое не оказывается

всего лишь стереотипом новизны. В противном случае, при всех обстоятельствах, имитация остается имитацией, чем бы она не считалась. Именно ценностная граница позволяет увидеть потенциальные виды нового, которые ни в коем разе не являются полным и окончательным: вещи становятся тем, чем они являются, чем они были и есть на самом деле.

Предельно абстрактный философский язык позволяет исключить ситуацию, при которой техническое решение той или иной задачи доминирует над смыслом этой задачи. Вот здесь-то и таится обыкновенно упускаемое из виду значение языка философии. При всей своей сложности, он – единственный язык, который может помочь обосновать направления развития за пределами сферы выживания – потребления.

Приглашение к рефлексии на основе классической философии не выглядит архаическим в мире, жаждущем перемен или прибывающем в последних. Это – обращение к настоящему. Творческая и нравственная позиция классики в основе своей жизнеохранительна.

В начале XX века русские мыслители поставили вопрос именно о практическом значении метафизики. В ходе поиска ответа на этот вопрос пришли к выводу: духовное измерение важнее экономического, «внутренняя жизнь личности есть единственная творческая сила человеческого бытия». Эта позиция имеет прямое отношение к нашей эпохе: какова мировоззренческая реальность образования? Философия – не только критика, но и историческое прозрение. Было бы это только принято во внимание. Что следует отсюда для сегодняшней жизни? Полагаю, что, прежде всего, понимание человека и его ценностных представлений не только на уровне мнений, а исходя из сущностного определения культуры как способа бытия человека. Острота социальной прогностики идет от зоркости антропологической. Все это означает, что философское обоснование относится к числу государственных приоритетов. Философия, как и классическая литература – препятствие упрощению взглядов на человека и общество.

И еще о философии. Не всякая учебная модель философии продуктивна. Это становится очевидным в практике просвещения в пространстве технического вуза. Гуманитарное образование в негуманитарном вузе зависит от многих условий: статус и место дисциплин; исторические и национальные традиции образования; модель специалиста, заданная и реализуемая; концептуальная основа просвещения; стандарт учебной дисциплины. Остановимся на последнем условии.

Образование вообще – и гуманитарное в особенности – это, прежде всего, вопрос личного и общественного самосознания, включающего в себя сложный набор определений. В каждом конкретном случае сочетание этих определений различно. Философия самосознания – прежде всего философия человека. Мне представляется, что и для современного студента тема его самосознания – а следовательно, и его самооценки, и его жизненного самоопределения – остается ключевой. А любое жизненное самоопределение человека всегда имеет философский, мировоззренческий характер.

Если под данным углом зрения посмотреть на учебный предмет «философия», то возникает сомнение, что в том содержании и форме, как он есть, можно по-настоящему использовать его для постановки вопросов метафизики человека. С чем это связано? На наш взгляд, дело в том, что традиционный принцип формирования программы курса – полнота охвата структуры философского знания. Если учесть хотя бы один фактор: количество часов учебных, выделяемых на эту дисциплину – реализовать этот принцип крайне затруднительно. Можно возразить на это утверждение. Недостаток знаний, обычно осознаваемый человеком, способным мыслить и чувствовать, вполне преодолим. Причем часто не в системе учебных занятий. Все это возможно при наличии существенного признака – признании человеком самоценности знания. Но это уже, как не печально, относится к области идеального, а не действующего студента, прагматизм которого отвергает неочевидные вещи. Исключение не меняет картину существующего процесса. С задачей понимания еще сложнее. А ведь ее решение – критерий фундаментального образования. Существующая практика организации учебной деятельности работает на разрыв знания и понимания. Эта ситуация драматична и для преподавателя и для студента.

Стандарт предполагает некоторую вариативность программ но, на наш взгляд, есть необходимость определения основного содержания философского знания в качестве учебной дисциплины. Учитывая сказанное выше, можно было бы предложить для студентов технического вуза изучение философской антропологии. Выбор философской антропологии обусловлен, во-первых, особенностями современной эпохи (человек в полной мере стал для себя проблемой: он уже не знает, что он есть и вместе с тем – чем он хочет быть). Во-вторых, особенностями философии (принцип и категории философии – это не просто теоретические обобщения, это принцип жизни и деятельности человека, выражающие конкретное соотношение знания и ценностей, законов бытия и норм долженствования). В-третьих, реакцией на сциентистский, технократический подход к образованию, особенно в техническом вузе.

Предположительно программа философского образования должна содержать три раздела в соответствии с предметом философии (отношение человека к миру): философия познания, философия деятельности, философия ценности. Набор тем каждого из разделов – вариантен. Выбор варианта, при ориентации на главное содержание раздела, может определяться научными интересами преподавателя, актуальностью проблем, интересами студентов. В этой программе будет представлен и систематический курс философии, и историко-философский материал. Такой подход к преподаванию философии позволит получить целостное представление о философии и соединить традиции классической и современной философии. Принципу целостного понимания человека соответствует принцип единства, целостности самой философии. Если человек есть конкретное единство души и тела, разума и воли, рассудка и чувственности, то и философия, познающая и объясняющая его, стремящаяся отразить эту сложную целостность человеческого существа, представляет синтетическое единство различных форм познания. Привлекательность философии для студентов должна обнаруживаться в структуре учебного материала.

Все сказанное позволяет сделать вывод о необходимости решения проблем, связанных с качеством, объемом, программным содержанием, а также организационным обеспечением образовательного процесса.

ИННОВАЦИОННЫЕ МЕТОДЫ ПРЕПОДАВАНИЯ БАЗОВОГО КУРСА «ФИЛОСОФИЯ»

О.К. Шевченко

Для большинства студентов и меньшинства преподавателей читать философские тексты занятие весьма скучное, а зачастую просто непродуктивное. И речь идет не столько о трактатах почтенных классиков или монографиях энергичных современников, сколько об учебной литературе – жанре, который специально ориентирован на неподготовленных дилетантов. Огромные усилия нужно приложить ассистенту (доценту, профессору), чтобы в течение семестра студент прочел хотя бы учебник по философии, а не ограничивался беглым просмотром отсканированных у друга конспектов лекций. Настоящим же успехом в этой схватке будет момент, когда слушатель курса «Философия» сможет ретранслировать несколько идей, фактов, имен из прочитанных глав учебника. Мысль же о том, что студент способен освоить текст классика, переплавить его в свои собственные концептуальные формы и даже связно изречь их в аудитории – прочно ушла из головы заурядного педагога от философии.

Представленная печальная ситуация утрачивает свой трагический окрас при изучении 2500-летней истории философии. Бездонное пространство философских идей, обеспеченное авторитетом Хроноса, позволяет лучшим студентам оперировать кусками цитат, вырезанных из хрестоматий и учебников, заменяя ими свои собственные мысли, эмоции, опыт, а преподавателю предоставляет нравственный карт-бланш безмятежного созерцания фальшивой активности творческой воли студенчества. Тем самым подтверждается старая избитая истина:

«Мысль – это кратчайшее расстояние между двумя цитатами». Но, даже это, кажущееся оживление разума резко идет на нет при обращении к теоретической философии, когда в полной мере от студентов требуется демонстрация как творческой инициативы, так и раскованного, самостоятельного мышления. Часто наблюдается откровенное пренебрежение темой и стойкое нежелание разобраться с поставленными вопросами, разрешить «вечные проблемы», посмотреть на окружающий мир сквозь призму философской рациональности.

Ситуация неприятная. Ее причина, по видимому, кроется в недостаточном пробуждении любопытства в аудитории. Так как именно любопытство способно пробудить интерес к философии, который выступает, в свою очередь, основой для освоения базового курса философии. Без этого важного компонента возможно лишь получение информации на уровне: дата-имя-факт (что собственно и подтверждается на семинарах, модулях, экзаменах, в практике создания тестов по философии и др.). В таком случае не может идти и речи о предпосылках формирования философского мировоззрения, методологической культуры, научной этики, об элементарных навыках работы с абстрактными, общими идеями. А раз так, то философия как учебная дисциплина попросту бесполезна.

Проблема ясна, по крайней мере, ее контуры очерчены – в линейной схеме *«любопытство-интерес-знание»* отсутствует исходное звено, но... что делать?

Первый вариант ответа традиционен. Он предлагает исходное состояние любопытства заменить на чувство ответственности или осознание долга перед статусом «Студент» – которым, без всякого сомнения, обладает каждый слушатель курса «Философия». Интерес – сместить на третью позицию, после знания. Таким образом, схема выглядит следующим образом: *«долг-знание-интерес»*. Для перевода этой абстрактной схемы в систему работы с аудиторией рекомендуется строго и максимально методично рационализировать учебный процесс. Ввести в него жесткий контроль за самостоятельной работой студентов, продумать и планомерно осуществлять гибкую систему санкций и поощрений. Жестко сориентировать аудиторию на изучение первоисточников и их всесторонний анализ на семинарских занятиях.

Несколько лет экспериментов в различных учебных заведениях убедительно показали – указанный путь является тупиковым, ибо долг и ответственность встречается также редко, как и любопытство, да и то, зачастую оказываются банальным страхом перед санкциями и наказаниями.

Второй вариант, покоящийся на тактике ролевых игр, оказался более действенным. Это произошло уже в силу того, что он предполагает пробуждение любопытства у студентов, формирование их интереса без грубого внешнего нажима административной машины. Этот аспект проблемы имеет самое непосредственное отношение к предлагаемому сборнику, поэтому, хотя бы в нескольких зарисовках, раскроем механику, так называемого, «второго варианта».

По сути, практика ролевых игр распадается на три блока:

1. «От первого лица». Студент на семинарском занятии выступает от лица Платона, Гегеля или любого другого философа в зависимости от темы занятия. При этом, по мере возможности, воспроизводятся не только идеи мыслителя, но и его манера держаться, вести себя перед публикой. Довольно часто устраиваются диспуты между различными школами, течениями, философами.

2. «Суд истории». Инсценируется судебное заседание с судьей, прокурором, адвокатом, свидетелями, присяжными заседателями. Обвиняемым становится определенная философская идея, школа или персона мыслителя.

3. «Шапка Мономаха». Наиболее активному или толковому студенту без всякого предварительного уведомления, прямо в начале семинара предлагается занять место преподавателя и провести занятие. При этом студент не ограничен в своей инициативе, имеет право на выставление оценок и т.д. Преподаватель находится в аудитории, но не вмешивается в процесс диалога: студент-студенты.

На фоне постоянных неудач в работе с аудиторией по классической схеме, игровой

вариант, осуществлявшийся на параллельных потоках или родственных факультетах активно демонстрировал целый ряд успехов. Среди последних наиболее значимым оказалось внимательное изучение, с последующей творческой интерпретацией, классических трактатов, современных монографий, философских статей. Причем, участник семинара выступал не в качестве «цитатера», а в ипостаси исследователя, предлагающего свою, вполне самостоятельную, точку зрения по ряду частных вопросов, на основе ряда изученных источников и их всестороннего осмысления (конечно в той мере, в какой она возможна для студента университета, а не для маститого академика).

РАЗВИТИЕ САМОСТОЯТЕЛЬНОСТИ МЫШЛЕНИЯ СТУДЕНТОВ В КУРСЕ ФИЛОСОФИИ

А.Т. Павлова

Процесс демократизации современного общества, включение Беларуси в общемировую рыночную образовательную систему вынуждают при подготовке специалистов высшей школы увеличивать значимость человеческого фактора, учитывать в учебном процессе необходимость повышения конкурентоспособности личности. Для улучшения качества образования необходимо учитывать общие изменения парадигмы в отношении знаний. Традиционная образовательная система недостаточно полно учитывает сущностную характеристику социального механизма смены поколений. Образование сегодня все больше принимает форму договорных рыночных отношений по поводу определенного знания, примененного в конкретных условиях. Знание, предлагаемое современному студенту, должно быть прагматическим, лаконичным и завершенным.

Новые образовательные системы в подавляющем своем большинстве обращены в прошлое. Приспосабливая старое содержание к принципиально меняющимся условиям, можно лишь догонять изменяющуюся социальную действительность. Необходимо переходить к опережающему характеру действия образовательных систем, их переориентации с усвоения прошлого на возможности проектировать будущее, конечно, на основе восприятия всего предыдущего.

В условиях социокультурной трансформации общества свою новую миссию образование может выполнить лишь в случае самоизменения. Задача состоит не в том, чтобы найти готовый ответ, но суметь увидеть проблему, поставить вопрос и самостоятельно решить его. От объясняющего образования, как это было в традиционной системе, следует перейти к смысловому, понимающему, развивающему.

Обозначилась тенденция увеличения дистанции между инновационными образовательными проектами, недостатка в которых нет, и возможностями их реализации в образовательной действительности.

Современные образовательные технологии строятся на сочетании активных форм обучения: лекций-бесед, деловых игр дидактических тренингов и практикумов с самостоятельным освоением студентами материала. В задачи преподавателя входит руководство самообразованием студента. Педагог помогает учащимся ориентироваться в литературе, в решении сложных проблем.

Большую роль в развитии самостоятельности мышления у студентов играют семинарские занятия. Существуют два способа конструирования семинарского занятия: традиционный и инновационный. Традиционный подход представляет преподавателя как активное звено, а студента – как пассивное. Такое семинарское занятие имеет свои плюсы: это, прежде всего, тщательная проработанность изучаемого материала. Однако такое занятие мало способствует развитию самостоятельности мышления студентов. На семинарских занятиях по философии студенту необходимо помочь выработать собственное критическое восприятие аналитики общества, социальных связей, процессов функционирования социальных инсти-

тутов.

Студента следует не запугивать и загружать, а заинтересовать путем разрешения той или иной проблемы, поиска новых способов действий, а поиск – компонент процесса творческого решения. Для развития самостоятельности мышления можно рекомендовать исследовательский метод в обучении студентов.

Исследовательский метод предполагает построение обучения наподобие процесса научного исследования в упрощенной, доступной студентам форме. Прежде всего, необходимо четко определить цель занятия, выявить ядро проблемы, подлежащее исследованию. На основе этого выдвигается несколько противоположных гипотез. Важная особенность исследовательского метода состоит в том, что в процессе решения одних проблем постоянно возникают новые.

Разумеется, исследовательский метод в обучении лишь в какой-то мере имитирует процесс научного исследования. Учебные проблемы не являются для науки новыми, но они новы для студентов. С помощью исследовательского метода студенты подводятся к самостоятельному открытию того, что в науке уже давно известно. Учебное исследование ведется студентами под руководством преподавателя. Эта помощь должна быть такой, чтобы студенты считали, что они самостоятельно достигли цели. Бесспорно, требования к преподавателю как профессионалу резко возрастают, увеличивается объем его подготовительной работы, но потраченные усилия оправдывают себя. Семинар, проведенный на основе инновационного подхода, усиливает диалоговое начало в воспитательном процессе.

Возникает вопрос: как этого добиться?

Прежде всего, следует обратить внимание на подготовительный этап – разработку плана проведения семинарского занятия. Время проведения занятия делится на три этапа: первый – подготовительный, второй – формулировка проблемной ситуации, ее решение, третий – заключительный. На подготовительном этапе преподаватель объясняет группе цели и задачи семинарского занятия, характеризует проблему, а студенты с помощью разнообразной техники коммуникативных игр включаются в процесс обучения.

На этапе решения проблемы допускается использование различных методов подачи информации: сообщения, доклады, рефераты. Главное условие – студенты, разрешая вопрос, должны четко осознавать его многоплановость. Задача преподавателя – предотвратить скатывание студенческой аудитории к пустословию. Преподаватель должен умело направлять участников дискуссии, лаконично, и аргументировано доказывать свою точку зрения.

Существует несколько способов вовлечения всех членов аудитории в активную работу. Наиболее продуктивен метод контрастирующих вопросов, предполагающий альтернативные решения. Преподаватель предлагает различные варианты решения проблемы. Можно заранее подготовить два – три небольших доклада с противоположными взглядами на одну и ту же проблему. И совсем не обязательно стремиться выработать единое мнение. Важно, чтобы доказательства избранной точки зрения были вескими. Во-первых, проявит себя группа докладчиков, которая, проштудировав дополнительную литературу, презентует аудитории собственную аргументированную систему доказательств; во-вторых, большинство студентов, дав оценку услышанному материалу, примет участие в дискуссии; в-третьих, будет принято единое мнение группы и показан механизм его достижения, технология согласования; в – четвертых, учебная аудитория самостоятельно найдет правильное решение.

Однако не всякая проблемная ситуация порождает процесс мышления. Он не возникает, когда поиск путей разрешения проблемной ситуации не посилен для студентов на данном этапе обучения в связи с их неподготовленностью к необходимой деятельности. Не следует включать в учебный процесс слишком сложные задачи.

Несмотря на явные достоинства такого подхода, обучение не может строиться целиком как проблемное. Для этого бы потребовалось много времени. Обычно на семинарское занятие выносятся одна-две проблемные ситуации.

Третий этап исследовательского метода семинарского занятия – подведение итогов. Преподавателю важно оценить вклад каждого студента в проведенную дискуссию, иногда

даже небольшие замечания студентов бывают очень важными и ценными. Считаю, что лучше переоценить вклад того или иного студента в работу, чем недооценить его. Важно, чтобы студент испытал радость открытия, поверил в свои силы, тогда он смело идет на поиск решения новых задач. Надо видеть в студенте собеседника, развивать в нем стремление работать самостоятельно. Студенты должны не только воспринимать готовые выводы, но и размышлять, искать нестандартные решения. Использование исследовательского метода на семинарских занятиях по философии позволяет более эффективно работать со студенческой группой, помогает делать занятия увлекательными и запоминающимися.

РОЛЬ ФИЛОСОФИИ В РАЗВИТИИ ПОЗНАНИЯ И ПРАКТИКИ МОЛОДОГО СПЕЦИАЛИСТА

С.В. Хамутовская

В современных условиях инновационного развития Беларуси возрастают требования к науке и образованию, особенно в области повышения конкурентоспособности научных достижений и качества подготовки молодых специалистов. Одной из важнейших задач становится активизация внедрения новых научных знаний и разработок в практику, совершенствование способности самостоятельного мышления учащихся и умения находить нестандартные, творческие решения социальных, политических, экономических и иных проблем. В связи с этим следует расширять образовательный и воспитательный потенциал преподавания философии в вузах как науки, дающей молодым людям представление о существовании социальной системы, объективно действующих в ней закономерностях, принципах и возможностях ее преобразования.

Нередко студенты воспринимают философию, главным образом, как теоретическую науку, состоящую из различных интерпретаций, идей, взглядов, не имеющих отношения к их специальности и будущей практической деятельности. Вследствие чего целесообразным является привлечение внимания студентов к методологической функции философии, заключающейся в том, что данная наука аккумулирует и развивает наиболее общие методы познания и освоения действительности. Как отмечает В.С. Стёпин, «необходимость философского познания мира коренится в динамике социальной жизни и диктуется реальными потребностями в поиске новых мировоззренческих ориентиров, регулирующих человеческую деятельность» [1, с. 1161]. Молодым специалистам в будущем предстоит продемонстрировать свою профессиональную компетентность, обладание собственным мнением и оценками по ряду вопросов, умение на основе анализа различной информации, порой противоречивой, принимать обоснованные решения и воплощать их на практике, для чего, безусловно, следует знать принципы соотнесения теории и практики, законы логики, методологические установки, системы обобщения и т.п. Все это становится возможным посредством развития методологического мышления учащихся как в целом, так и в рамках узкой специализации.

Учет преподавателями философии в вузах выбранной студентами специальности представляется эффективным для повышения образовательного уровня и компетенций последних: приобретаемое знание должно быть в дальнейшем востребовано молодыми людьми при осуществлении их профессиональной деятельности. Известен опыт Белорусского государственного университета, в котором разработана комплексная модель чтения философских курсов для различных категорий учащихся: для студентов – базовый курс «Философия», для студентов-выпускников и магистрантов – «Философия в современном мире», для аспирантов – «Философия и методология науки». Подчеркивается, что, к примеру, курс «Философия в современном мире» должен читаться с учетом профиля подготовки будущих специалистов на соответствующих факультетах, вследствие чего он может иметь следующие модификации: «Философская антропология и современная философия культуры» для студентов гуманитарно-филологического профиля, «Современная социальная философия и философия ис-

тории» для студентов, обучающихся в области социальных наук и исторических дисциплин, «Развитие естествознания и современная аналитическая философия» для студентов математических и естественнонаучных специальностей» [2, с. 56]. В Московском государственном университете имени М.В. Ломоносова на философском факультете, наряду с чтением обязательного курса философской теории, предусмотрены также спецкурсы по выбору по конкретной философской проблематике, близкие к специализации, – «Философия психиатрии», «Философия политического планирования» [3], «Философия этноса», «Философия сознания: новейшие тенденции» [4] и иные – направленные на развитие индивидуальных интересов студентов, обогащение их познаний как специалистов.

Таким образом, из всего вышесказанного видно, что образовательный и воспитательный потенциал преподавания философских дисциплин в современных вузах должен раскрываться, с одной стороны, посредством акцентирования внимания на обучении студентов философской методологии, овладение которой обеспечивает целостность мышления будущих специалистов, способность творчески решать сложные проблемы на практике, осмысливать и определять оптимальные альтернативы действий в условиях постоянного изменения социальных, политических, экономических и социокультурных процессов. С другой стороны, ориентация в преподавании философии в вузах на развитие различных спецкурсов, отражающих особенности специализации, позволит студентам не только реализовывать их стремление к личностному росту, но и будет воспитывать уважительное отношение к наличию многообразия мировоззренческих позиций, учить понимать их, использовать философские категории в профессиональной лексике. Повышение значимости методологического аспекта должно стать частью реформирования системы образования в нашей стране. Согласно «Национальной стратегии устойчивого социально-экономического развития Республики Беларусь на период до 2020 года» в 2011–2020 гг. предстоит обеспечить образованию, в том числе высшему, опережающий характер, нацелить его «на запросы и ценности будущей постиндустриальной цивилизации. В этой связи содержание и методики обучения должны быть направлены на развитие творческих качеств личности, ее способностей к самостоятельным действиям и решениям, к непрерывному обновлению знаний и совершенствованию профессиональной компетенции» [5, с. 76].

Литература

1. Стёпин, В.С. Философия // Новейший социологический словарь / Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко, Г.М. Евелькин, Г.Н. Соколова, О.В. Терещенко. – Минск, 2010. – С. 1161–1163.
2. Зеленков, А.И. Приоритеты университетского образования в ситуации парадигмального плюрализма // Философские основы инновационного развития образования и воспитания: сб. науч. тр. / НАН Беларуси, Ин-т философии; науч. ред. Т.И. Адуло. – Минск, 2010. – С. 47–60.
3. Философский факультет МГУ. Отделение философии. Спецкурсы и спецсеминары. 3 курс // Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (официальный сайт) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.philos.msu.ru/fac/dep/edu/courses/dep_philos/03_k.html. – Дата доступа: 10.03.2011.
4. Философский факультет МГУ. Отделение философии. Спецкурсы и спецсеминары. 4 курс // Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова (официальный сайт) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.philos.msu.ru/fac/dep/edu/courses/dep_philos/04_k.html. – Дата доступа: 10.03.2011.
5. Национальная стратегия устойчивого социально-экономического развития Республики Беларусь на период до 2020 г. / Национальная комиссия по устойчивому развитию Респ. Беларусь; редкол.: Я.М. Александрович [и др.]. – Минск, 2004.

«ИСКУШЕНИЕ МАТЕМАТИКОЙ МЕЖДУНАРОДНОГО ПРАВА», ИЛИ ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ КАК ТРЕХКОМПОНЕНТНОЕ ИСКУССТВО ПРЕПОДАВАНИЯ

В.А. Еровенко, В.О. Савчак

Среди важнейших факторов обучения математике студентов-гуманитариев необходимо выделить степень его актуализации, которая представляет собой уровень интеграции между стимулом к познавательному обучению и существующими мировоззренческими и прикладными знаниями. Для лучшего понимания сказанного воспользуемся формой диалога между профессором математики В.А. Еровенко (*В.Е.*) и студентом отделения международного права ФМО БГУ В.О. Савчаком (*В.С.*).

В.С.: Помню, что я стоял где-то у входа в аудиторию на факультете международных отношений и при мысли о следующей паре немного становилось не по себе. Почему-то я уже тогда знал, что «математику международного права» я буду помнить всегда. Когда я учился в школе, не выпала мне карта стать математиком или хотя бы быстро ее воспринимать и понимать. Кстати, очень об этом жалею. Хотя я безумно рад тому, чего достиг, потому что были в моей жизни на самом деле очень большие успехи в спорте и тому, что я учусь там, где сейчас учусь. Но иногда ловил себя на мысли о том, что многим из моего послужного списка я мог бы пожертвовать только ради того, чтобы быть математиком.

В.Е.: К сожалению, уже традиционный страх перед математикой – это актуальная проблема современной школы. Наибольшая методологическая ценность современной математики в развитии познания состоит в том, что на ее абстрактном языке выражается внутренняя организация хорошо формализованных знаний и проводится теоретический анализ в наиболее развитых областях науки. Именно на гуманитарном уровне видно, насколько многообразно связаны, например, число и мера в математике и психологии, математике и социологии, математике и экономике и т.д. В частности, математики Е.В. Шикин и Г.Е. Шикина отмечают: «Связи между математикой и юриспруденцией начали складываться давно. Достаточно вспомнить, что доказательство от противного, столь плотно и эффективно используемое в математике, пришло в неё из юридической практики ещё во времена античности» [1, с. 8]. Поэтому вовсе не удивительны практические связи математики с юриспруденцией.

В.С.: Помню Вашу первую лекцию. Мы все были хаотично, группками разбросаны по аудитории, все что-то обсуждали. Я помню, что услышал фразу «идет», и все вокруг сначала будто бы взорвалось, а потом обратно пришло в систему. Студенты стояли по стойке «смирно» за партами, наконец, появились Вы. Вашим уже вошедшим в историю факультета жестом, когда Вы одним эффектным движением рук заставляете студентов послушно встать и спуститься поближе к преподавателю, мы все тоже были сразу подчинены. Потом вы представились. Я очень люблю обращать внимание на детали, поэтому уже с самой первой минуты у меня сложился ваш определенный психологический портрет. Я понял, что это был очень уважаемый человек, интеллигентный по своему естеству, который многого достиг. Человек, который знает себе цену. Преподаватель, который воспитал не одно поколение специалистов высшего класса. Человек, который всегда ставит себе цели и прямо к ним идет. Человек неординарный и незаурядный, сильная личность и лидер. Как я убедился в дальнейшем, со всем вышеперечисленным попал ровно в точку.

В.Е.: В самом деле, похоже. На стиль поведения преподавателя в студенческой аудитории косвенно влияет его собственное понимание необходимости математического образования, в котором я бы в первом приближении выделил следующие три компоненты – *познавательную, эмоциональную и волевою*. Если говорить о прикладной направленности математики для правоведов, то можно сказать, что между методологическими основами математического анализа и исследованием обстоятельств дела уголовного процесса имеется много общего. Так А.В. Крахин утверждает: «В частности, это относится к реализации в уголовном процессе принципа всесторонности, полноты и объективности исследования обстоятельств дела. Несмотря на специфику предмета доказывания, можно привести аналогии доказывания

в математическом анализе и в уголовном процессе» [2, с. 25]. Заметим, что общенаучные знания и убежденность в важности рационалистического подхода к объектам исследования составляют познавательный компонент студенческого образования.

В.С.: Вспоминаю, как в тот первый день я сидел в первом ряду. Первая тема лекции «Пропорциональное деление, или дележ наследства». То, что мне невероятно понравилось: каждая Ваша задача, каждый пример и каждая ваша фраза была полна, если можно так сказать, юриспруденции. Признаюсь, что именно на ваших парах я чувствовал себя юристом-международником. Абсолютное большинство ваших занятий я провел непосредственно на первом ряду. Хотя, казалось бы, что мне, горе-математику, там делать? Но все равно неизменно садился вперед. Это был интерес к предмету, если можно это так назвать. Хотя, конечно, это был и огромный интерес к тому, как вы зайдете, с каким настроением. Я внимательно слушал, честно все записывал, старался разобраться, иногда получалось.

В.Е.: Это вполне естественная реакция студента на преподавателя, который позитивно мотивирован на получение полноценного образования, когда в нем активизируются всевозможные чувства, эмоции и настроения, формирующие и его поведение в аудитории. Безусловно, изучение математики требует не только временных затрат, но и определенного упорства и, конечно, желания учиться. Изучение специальных разделов математики наряду с гуманитарными науками дает такой образовательный эффект, как разноплановое развитие разума и способного понять истинную суть вещей. Например, читая специальный университетский курс под названием «Математика голосования и выборов», американские преподаватели Рик Клима и Джон Ходж считают, что «его можно рассматривать как часть общеобразовательной программы студентов, и единственное требование к уровню математической подготовки – полный курс базовой университетской программы по математике» [3, с. 13]. В колледжах общие темы преподают в рамках курса «Математика для гуманитариев», предназначенного для тех, кто не специализируется в математике. Но при его изучении важен эмоциональный компонент, которые студент испытывает к объекту изучения. А это уже сближает преподавание с прикладным искусством.

В.С.: Валерий Александрович, я Вам очень благодарен за атмосферу, в которой проходили ваши занятия. Я вам благодарен за то, что ваши лекции всегда были очень «живыми». У вас на лекциях математики, я начал понимать, что такое дипломатия, в ее чистом виде! Я много делал ошибок, многого сразу не понимал, и это не только о математике, зато научился анализировать свои поступки. Спасибо за вашу рациональность, за не следование серым формам, но и не чистый субъективизм, который сегодня очень часто встречается. А еще спасибо за ваше критичное отношение. Этого всегда не хватает. Это заставляет думать, это заставляет меняться и двигаться вперед. Я очень ценю весь ваш вклад в наш образовательный процесс и в меня.

В.Е.: Хотя познавательный компонент, включающий мнения, и эмоциональный компонент, опирающийся на чувства, являются детерминантами образовательного процесса, важную роль в суммарной оценке отношения студента к качеству своего образования является волевой компонент, оказывающий существенную роль на формирование личности. Он у тебя очень силен. Это радует, поскольку именно он создает ощущение уверенности в будущем, на основе правильного отношения к учебе, исходя из личного и чужого опыта.

В.С.: Мои впечатления – это слишком субъективные переживания. Но я уверен, что как бы там ни было и как бы ни сложилось, я всю жизнь буду помнить своего профессора и его лекции, его школу, а самое главное его университетский дух.

Литература

1. Шикин, Е.В. Гуманитариям о математике / Е.В. Шикин, Г.Е. Шикина. – М., 2001.
2. Крахин, А.В. Математика для юристов: учебное пособие. – М., 2005.
3. Клима, Р.Э. Математика выборов / Р.Э. Клима, Дж.К. Ходж. – М., 2007.

МИНИАТЮРНЫЕ ТЕКСТЫ (АФОРИЗМЫ) В ИЗУЧЕНИИ ФИЛОСОФИИ

И.П. Мамыкин

Необходимость повышения философской культуры специалистов побуждает к совершенствованию методики преподавания философии на всех уровнях обучения: в колледжах, ВУЗах, магистратуре, аспирантуре.

Философию не без оснований считают трудным для изучения предметом. Избавить учащихся от трудностей только за счет усилий педагогов едва ли возможно. Сами достоинства философии имеют свою оборотную сторону. Абстракции высочайшего уровня, множество идей и т.п. зачастую оборачиваются серьезными препятствиями для учащейся молодежи, и преподаватель действует подобно тренеру, постепенно подводящему спортсменов к большим нагрузкам. Существуют и дополнительные трудности, исходящие не от самого предмета, а скорее объясняемые условиями переходного времени (падение интереса к философии в силу переоценки жизненных ценностей, не всегда оправданная логика учебных планов и программ и т.д.)

Философия располагает значительными внутренними ресурсами, способными повысить привлекательность и, вместе с тем, эффективность занятий. На протяжении всего своего существования она была примером для других учебных дисциплин, а арсенал методических приборов исключительно обширен и разнообразен, непрерывно прирастая в ходе исследования и освоения знаний, творческого осмысления различных областей знания. Философия многолика, она обращается к различным областям духовной культуры, и сама содержит в себе разнообразные начала. Характерно исключительное жанровое разнообразие философских произведений, относящихся не только к ведомству науки, но и к искусству. А некоторые произведения сочетают в себе черты науки и искусства.

Всем этим богатством надо умело распорядиться. В связи с этим следует обратить внимание на работу с текстами. Для повышения уровня философской культуры далеко не обязательно постоянно увеличивать объем изучаемого материала (в действительности, к тому же, зачастую только в учебных программах и отчетах). В значительной мере решения поставленных задач можно добиться за счет изучения фрагментов классических текстов и произведений небольшого объема (эссе, тезисов, стихотворений и особенно афоризмов). Совершенствование искусства философствования в настоящее время в значительной мере зависит от оптимизации работы с текстами.

В ряду миниатюрных текстов первостепенная роль принадлежит афоризму, являющемуся по авторитетному мнению Л.Н. Толстого едва ли не лучшей формой изложения философских суждений. Афоризмы могут входить в состав более крупных текстов или же предназначаться для автономного использования. Наряду с классическими афоризмами, представляющими «кредо» их авторов, интерес представляют также литературные и фольклорные афоризмы.

Лаконизм высказываний продиктован стремлением сосредоточить внимание на сущности, полагаясь на проницательность читателя (слушателя), а контраст с общеизвестным создает впечатление объемности (таково первичное положение диалектики «Крайности сходятся»). Знакомство с афоризмами побуждает учащихся отказаться от досужих мнений, которые они уже нередко успевают приобрести под влиянием обыденного сознания. Им предстоит убедиться, что весьма значительная часть наиболее популярных и известных высказываний принадлежит именно философам. Из обыденного сознания они усвоили также характерные для него предпочтения кратких высказываний. В глазах обыденного познания (здорового смысла) краткость уже сама по себе является немаловажным достоинством, свидетельствующим к тому же об истинности, а также производящим эстетическое впечатление. Напомним в связи с этим известную английскую пословицу «Краткость – душа ума» и русскую пословицу «Коротко да ясно, оттого и прекрасно». На первых порах не стоит возражать против подобных выступлений, хотя философ не склонен так преувеличивать достоинства ее краткости и красоты.

Знакомство с классическими афоризмами вызывает у учащихся разнообразные реакции. Бэконовский тезис «Знания – сила», как правило, принимается увлеченно и безоговорочно. Пресловутое же ницшеанское «Бог умер» воспринимается недоуменно. Удивление – начало познания, но в подобных случаях не следует довольствоваться таким первым впечатлением, а попросить прокомментировать высказывание, тактично посоветовать обратиться к литературе и прочее. Многие высказывания, оказывается, заранее известны студентам, но они не знают авторов. Поэтому есть возможность вовлечь их в обсуждения, прося подсказать продолжение и т.д.

Особенно важно не ограничивать однозначных интерпретаций афоризмов, определить их различные смыслы в конкретном контексте. Сентенция Г. Сковороды «Блаженный Бог нужное сделал ненужным, а трудное нетрудным» по-видимому, оправданная в моральном плане, что можно выяснить при сопоставлении с более ранним аналогичным положением Эпикура, чревата недоразумениями, если попытаться некритически использовать в инновационной деятельности.

Наряду с интерпретацией классических афоризмов, если уж рассматривать деятельности философов как творчества, возможно и самостоятельное создание афоризмов. Более того, на это способны и учащиеся. Автор этих строк в течении более двадцати лет ведет специальные тетради «Мысли студентов», содержащие их суждения по поводу классических афоризмов, а так же их первые самостоятельные опыты афористики. Приведу один пример «Философия – спонсор для других наук».

2. СОВРЕМЕННЫЙ МИР В ЗЕРКАЛЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

2.1. ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА В ПОИСКАХ ОТВЕТОВ НА ГЛОБАЛЬНЫЕ ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ

ДИНАМИКА ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ В ПАРАДИГМЕ ГЛОБАЛИСТИКИ

О.В. Нечипоренко

Адекватное понимание современных цивилизационных процессов требует существенного преобразования методологии и понятийного аппарата социальных наук. В первую очередь необходимо уточнение понимания соотношения цивилизационных процессов и процессов глобализации.

Во второй половине XX столетия в рамках той отрасли знания, которая получила на Западе название «civilisational studies» (цивилизационные исследования) сложилось множество представлений о том, что такое цивилизация. В целом их можно свести к трем вариантам. 1). Цивилизация как этап или идеал прогрессивного развития человечества; подобная трактовка сформировались в русле методологии «прогрессизма», трактующей всю историю человечества с позиций европоцентризма. 2). Цивилизация как уникальное, локально-историческое, качественно различное общественное образование, данное направление продолжает основываться на представлении о цивилизациях как локально-исторических образованиях, сущность которых сводится к социокультурной специфике. 3). Последней (не культурологической) является интерпретация понятия «цивилизация», сформировавшаяся под влиянием современной глобалистики (для которой базовой является дихотомия локального / глобального). В рамках этой версии цивилизационного подхода, утверждающего единство мировой цивилизации, а современный мир как «встречу цивилизаций», их диалог, возможно сближение цивилизационного и глобалистского подходов. Вызовы, с которыми сталкиваются сегодня любой современный социум (соответствии с концепцией А. Тойнби) – это, прежде всего, вызовы глобальной среды, предстающие как вызовы современности прошлому и определяющие то внешнее воздействие, которое способно создать в постсоветских странах внутренний импульс собственного развития. Подобная методологическая схема, в частности, позволяет рассматривать развитие отдельных стран и локальных социальных организмов в контексте мировых социально-экономических и культурных процессов, а особенности развития объяснять социокультурной спецификой неевропейских, незападных стран, реформы в которых оказывается особым типом ответа, который выражается через стремление незападных обществ измениться в сторону приближения своей экономики, политики, культуры к западному миру путем включения в глобализованную структуру современности. Таким образом, традиционный «цивилизационный подход» смыкается с теориями глобалистики, в соответствие с которыми под цивилизационными процессами следует понимать глобальные сдвиги в эволюции общемировой цивилизации (становление нового мирового мироустройства, глобального мира).

Концепция глобализации является в современной социологии наиболее популярным инструментом анализа глобальных цивилизационных процессов. Говоря о глобализации, большинство исследователей видят сущность этого процесса в распространении некоей универсальной модели организации общества и экономики на весь мир. Автор классических трудов по социальной динамике интеграционных процессов, Энтони Гидденс, отмечает, что «компрессия пространства-времени» – фундаментальный компонент метафизики глобализма

– ведет к децентрализации прежних социальных практик, эрозии национального государства как «базисной формы модерна», и, в конечном счете, к формированию транснационального социального пространства, организованному по сетевому принципу взаимодействия между-народных организаций, групп, отдельных личностей [1, р. 227]; развитие мирового сообщества происходит в направлении включения отдельных обществ и государств в глобальные процессы и отношения, охватывающие весь мир. Являясь одной из ведущих тенденций развития мирового сообщества, глобализация оказывает влияние как на экономические и политические процессы, так и на взаимоотношения в культурно-цивилизационной сфере. Она ставит перед государствами, культурами и цивилизациями задачу вписаться в современные процессы, имеющие глобальный характер, сохранившись как целостность путем эволюции национальных/ локальных систем ценностных ориентиров и моделей социально-экономического взаимодействия.

Появление дискурса глобализации часто трактуется как «пространтивизация» теории социальных трансформаций. В рамках парадигмы глобалистики, общественными изменениями могут быть лишь процессы, связанные со сменой пространственных характеристик социальной организации и социальных взаимодействий. В этом кардинальное отличие современного понимания соотношения глобального и локального от классической социологической теории, описывающей свой основной предмет изучения, общество, скорее как структурный принцип, как способ организации человечества, т.е. как видовое или даже функциональное понятие, а не как локализованный в пространстве и времени уникальный объект [2, с. 7].

Следует отметить, что проблема взаимоотношения «локального» и «глобального» во всем множестве ее социально-философских и культурно-антропологических аспектов – далеко не новая тема. Так, например, в отечественной социологии эта тематика была связана с исследованиями, зачастую представлявшие собой утопическую апологетизацию общины как основной локальной единицы русской деревни, рушащейся под напором нового экономического и социального уклада, что отражено в славянофильской теории «соборности», общинной теории славянофилов и народников, на основе схожего концепта в немецкой социологии возникла популярная дихотомия: общества/ общины; «Gesellschaft» – «Gemeinschaft», введенной Ф. Теннисом. Изучение взаимоотношений «локального» и «глобального» в контексте трансформации – распространенная тема «кросс-культурных» и конкретно-социологических исследований на протяжении XX века.

Анализ сложных взаимозависимых (и взаимопротиворечивых) процессов глобализации – локализации в сфере культуры и экономики показывает, что происходящая в современном мире глубинная трансформация как содержания, так и форм проявления локального в контексте глобализации ведет к формированию качественно нового явления – «новой локальности». Способом трансформации локальности является расширение горизонтов каждого локального образования, развитие межлокальных коммуникаций, основанных на одновременном понимании уникальности каждого локального мира и единства большой культурной традиции» [3]. Альтернативы глобализации возможны лишь в рамках глобализации, и они мыслимы как определенные стратегии встраивания в современные глобализационные процессы [4, с. 24].

Реализация вектора развития глобального «транзитивного общества» от «локального» к «глобальному» подразумевает не только распространение капиталистических производственных связей и отношений, но и куда более глубокую радикальную реорганизацию мирового социума. Вследствие этого на уровне локальных социальных организмов и индивидуумов происходит массовая смена стратегий социального действия, в процессе поиска нового статуса локального в современном поликультурном мировом сообществе возникают новые социокультурные проекты самореализации, и адаптации к воздействию глобальной среды, а практика локализма начинает выступать в качестве фактора и инструмента региональной социально-культурной политики.

Итак, сама логика динамики глобализации предполагает не только сохранение разли-

чий в глобализируемом мире, но и «накопление» этих различий. Социальное пространство никогда не было однородным, и современные глобализационные отношения и процессы, интегрируя мир по некоторым показателям (таким как экономические стратегии или политика), часто лишь усугубляют инвариантность социального пространства. Становление мировой экономической системы отнюдь не исключает неравномерное развитие стран мира (например, в виде существования центра и периферии), что на практике имеет далеко идущие последствия, отнюдь не только в экономической, но и в социальной, культурной и политической сферах общества.

Литература

1. Giddens, A. *Globalization and Civilization*. – L., N.Y., 2002.
2. Девятко, И.Ф. Модернизация, глобализация и институциональный изоморфизм: к социологической теории глобального общества // *Глобализация и постсоветское общество*. – М., 2001.
3. Горин, Д.Г. Преодоление локальности (К хронологии жизненного мира) // *Личность, культура, общество*. – М., 2003. – с. 201–213.
4. Гречко, П. Империум – императив нового мирового порядка // *Свободная мысль*. – 2004. – № 3. – С. 13–41.

ГЛОБАЛЬНЫЙ МОДЕРН: ОТ КАПИТАЛИЗМА К МИРОПОЛИТИКЕ

В.С. Мартьянов

В настоящее время даже самые отсталые регионы мира слишком далеко зашли по дороге Модерна, чтобы удовлетвориться попытками отгородиться от глобальной современности этническими, культурными, географическими и иными границами. Поэтому их будущее во многом определяется тем, как они смогут вписаться в глобальный Модерн XXI века как проект для всего мира. С одной стороны глобализация Модерна приводит к концентрации знаний, ресурсов, капитала и власти в руках немногих, все активнее определяющих политическую жизнь сквозь призму своих партикулярных интересов. С другой стороны, каждый отдельный человек получает все больше потенциальных возможностей для организации и расширения своего автономного социального пространства, свободного от предзаданных конкретным обществом и его историей требований, норм и социальных конвенций.

Поиск стратегии усовершенствования глобализированного Модерна, смягчения его противоречий может происходить в условиях любой включенной в него социально-политической реальности. Поскольку Модерн достаточно универсален и однороден нормативно и идейно, но при этом достаточно гетерогенен в институциональном плане, в области вариативной реализации своего ценностного ядра. Эта конкуренция версий Модерна собственно и является условием его гибкого и недогматического развития во всем мире. В силу этого ключевым в современной политической мысли оказывается проблемный сюжет о ценностном единстве и институциональной множественности Модерна. Национальные вариации его развития в разных регионах мира были часто похожи на внешне непредсказуемые метаморфозы личинки в куколку, а куколки в бабочку. Но в круговороте разнообразных политических, экономических, социальных идей и институтов общественной жизни общими для большинства политических систем и сообществ остаются интеллектуальные и институциональные скрепы Модерна – автономия личности, демократия, капитализм, либерализм, концепция прав и свобод человека, общественный договор и т.д.

Таким образом, Модерн представляет собой общее ценностное и проблемное поле, порожденное современностью, однако интеллектуальные и институциональные механизмы ответов на эти проблемы могут в разных обществах и культурах широко варьироваться. Представляется неоправданным утверждать об универсальности одной – исторически первой или западной – модели Модерна, рассматривая прочие модели как отклонения и «патологии». Действительно, изначально европейский раннеиндустриальный Модерн «первой вол-

ны» является рефлексией закономерностей перехода в рамках привычных для европейского мышления бинарных оппозиций от состояния аграрного общества к обществу индустриально-городскому, от общинной жизни к все большему выделению автономного индивида как социальной первоосновы общества, свободно и разумно устанавливаемых им взаимоотношений с другими людьми. Однако важно совсем другое – неизбежность возникновения проблемной повестки Модерна для всех обществ, осуществляющих долговременные и фоновые для современности переходы от цивилизации деревни к цивилизации города, связанные с урбанизацией, индивидуализацией, рационализацией индивидуальной и общественной жизни, изменением репродуктивного поведения, ростом уровня образования, здравоохранения и доходов населения, совокупно влияющих на трансформацию общественной морали, индивидуальных и коллективных целей. Здесь концепция Модерна является способом ответа на вызовы подобного перехода и одновременно его результатом.

Реализация политического проекта Модерна позволила складывающемуся центру миросистемы смягчить хронический моральный коллапс капитализма, сделав жизнь при капитализме сносной и даже приятной для большинства. Особенно при условии неравновесного обмена метрополий с колониями, центра с периферией. Однако практическая неуниверсальность Модерна для всех слоев общества и регионов мира, заявившая о себе в ходе его реализации, вызвала к жизни левые проекты обустройства более эгалитарной миросистемы, прежде всего социалистический. А также разные виды реактивного консерватизма, пытающегося преодолеть издержки Модерна путем возврата в идеализированную «цивилизационную» историю, которая уже никогда не повторится [1, с. 72–87].

Историческая неодновременность присоединения разных частей человечества к Модерну обуславливает негативные издержки этого процесса. Но исторические преимущества Европы как родины Модерна вовсе не обречены на вечное их сохранение. Более того, издержки модернизации нигде в мире не обернули универсализующую концепцию Модерна вспять, несмотря на разного рода локальные и временные откаты от Модерна. Попытки отказа от Модерна, как правило, связаны с интересами тех субъектов, для которых движение к Модерну разрушает привычные привилегии. Прежде всего, это традиционные элиты стран третьего мира, черпающие свою легитимность в технологиях ресурсной эксплуатации «закрытого общества», которое по определению не может быть обществом Модерна.

Между тем, модернизирующиеся и уже модерновые общества становятся все более похожими в своих ценностях, наиболее явно эти перемены отражаются на молодых поколениях. Происходит нивелирование разнообразного наследия и культурных традиций, унификация политических и экономических институтов, когда осовременивание общества означает «обживание» и консолидацию с ценностями индивидуализма, рациональности, личной свободы и ответственности, принципами демократии и самоуправления.

Представляется, что ключевой потенциал эффективного продолжения политического проекта Модерна в условиях глобализации связан с возможностью достройки актуальной мироэкономики до будущей мирополитики [2]. Классическая политическая концепция Модерна, связанная с эпохой суверенных наций-государств и сохраняемая в неизменности во все более транснациональном мире, играет в данном процессе скорее консервирующую роль, в то время как импульсы, побуждающие к пересмотру и коррекции привычных политических представлений исходят из логики капиталистической мироэкономики.

Глобальная мироэкономика значительно опередила в своем развитии консервативные политические институты, ритуалы легитимации и представления, адекватно функционирующие в привычных для Модерна пределах суверенных наций-государств. Поэтому политическая парадигма Модерна, сформировавшаяся в XIX веке, все менее легитимна в неизменном виде в мире XXI века. Соответственно возникают закономерные намерения исследователей либо усовершенствовать парадигму Модерна как базовый способ познания, легитимации и интерпретации современной политики, либо вообще выйти за ее пределы. Однако в последнем случае вместо вытеснения Модерна Постмодерном или иным альтернативным проектом мы скорее можем наблюдать последовательное включение постмодернистских

теорий в область саморефлексии Модерна, побуждающей его к перманентному совершенствованию.

Основное направление трансформации Модерна связано с нарастающей интеграцией человечества, выходящей за пределы суверенных наций-государств и делающей эту суверенность все менее легитимным и прочным основанием политической формы позднего Модерна, который представляет образ открытого для изменений общества, лишенного трансцендентных оснований. Это общество после «смерти бога», где политическое является предметом посюстороннего, постоянно пересматриваемого и рефлекслируемого согласия людей, обладающих свободой воли, то есть субъектностью и автономией в области определения непредзаданных ранее правил и форм организации своей общественной, коллективной жизни в публичной области и индивидуальной – частной сфере. А в основе реальной политики лежит постоянно пересматриваемое соотношение принципов индивидуальной и коллективной автономии, выражаемых либерализмом и демократией.

Доклад подготовлен при поддержке гранта Президента Российской Федерации МК-1229.2011.6.

Литература

1. Мартыянов, В.С., Фишман Л.Г. Моральный тупик цивилизационной парадигмы // Полития. – 2006–2007. – № 4 (43). – С. 72–87.
2. Мартыянов, В.С. Политический проект Модерна. От мирозкономики к мирополитике. – М., 2010.

СТРАТЕГИИ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ ГЛОБАЛИЗАЦИОННОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ В ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ НАУКЕ

О.А. Музыка, М.В. Чаленко

Одной из наиболее обсуждаемых в постнеклассической науке конца XX – начала XXI в. является глобализационная проблематика, вызванная различными геополитическими и геостратегическими причинами. В единый образ у современного человека сливаются глобальные процессы и кризисы. Под глобализацией он понимает и угрозу национальной безопасности, и проблему терроризма, и экологическую катастрофу, а также общность ценностей, моды, культурных образцов и др. С точки зрения социально-философской науки именно под глобализацией понимается современный изменяющийся, открытый, нелинейный мир. Показательно, что в конце XX и начале XXI вв. человечество заговорило на языке глобализации. Однако, проблема состоит в том, что, во-первых, сознание не в состоянии расщепить это многослойное разнообразие и сущность глобализации и дать адекватную оценку реальности, а во-вторых, подобное состояние усиливается и подогревается социокультурными процессами, характеризующимися своей скоростью изменения, интенсивностью воздействия на среду, динамичностью, инновационностью и взаимозависимостью.

Проблема глобализации находится в центре внимания аналитиков всего мира, однако однозначного определения феномен глобализации еще не получил. «Глобализация является наиболее употребляемым и злоупотребляемым – и наименее проясненным, вероятно, самым непонятым, затуманенным, политически эффективным словом (лозунгом, оружием в споре) последних лет» [1, с. 40]. В современной социально-философской науке глобализация выступает как событие, которое познающий субъект наделяет смыслами, значениями и мысленно связывает между собой в единое целое разрозненные единицы, принадлежащие различным явлениям. По мнению К.Х. Делокарова, глобализация представляет собой противоречивое единство двух процессов – глобализации по «горизонтали», или естественной глобализации, и глобализации «по вертикали», или управляемой, «искусственной» глобализации [2, с. 446]. В науке выделяются несколько смыслов глобализации. В первом, глубинно-метафизическом смысле глобализация предстает, как стремление человечества сохранить

себя в условиях системного кризиса, защитить себя от угроз со стороны усиливающих свое влияние глобальных проблем. Во втором смысле, глобализация – это «вестернизация», т.е. универсализация базовых ценностей техногенной цивилизации. В третьем смысле, глобализация выступает как «американизация», т.е. как универсализация не столько ценностей западной техногенной цивилизации, сколько принципов американизма [3, с. 203].

Основными методологическими парадигмами, позволяющими выявлять особенности формирующегося глобального мира является комплекс наук о самоорганизации и универсальном эволюционизме. Все чаще в современной науке говорится о синергетическом видении глобализации, включающем в себя определенные циклические, волновые процессы, периодичность их спадов и подъемов, в каждом из которых по-своему осуществляется регуляция протекающих в нем процессов. Популярность приобретает социосинергетическая интерпретация феномена глобализации, что является продолжением, расширением и углублением постнеклассического подхода. Речь идет о возможностях социосинергетики, предлагающей базовые модели, язык, новые методы и понятия, дающие надежду выхода на необходимый уровень понимания особенностей и специфики развития, современных социокультурных явлений и процессов. Социосинергетическая теория глобализации пытается объяснить не только наблюдаемый в настоящее время процесс глобализации, но и открывающие возможности для прогнозирования характера этого процесса в будущем.

Социосинергетика дает возможность посмотреть на состояние глобального кризиса, к которому подошло человечество XXI века, не только с позиции разрушения, но и созидания. Есть мнение, что глобальный кризис заставляет человека пересмотреть свое отношение, как к окружающей действительности, так и к самому себе, к своей линии поведения и одновременно может сопровождаться развитием творческого импульса, требующего своей незамедлительной реализации. На пути преодоления проблем глобализации социосинергетика выступает как новое междисциплинарное направление в исследовании экстремальных неравновесных процессов в сложных динамических социальных системах, которая сможет положить начало переосмыслению причин глобальной угрозы выживанию человеческого рода и переориентации мировой социальной практики.

Особую актуальность приобретает именно проблема «выживания», свидетельствующая о вхождении человеческой цивилизации в фазу экологического кризиса и подчеркивающая, прежде всего, усиливающийся риск гибели человечества. Говоря о выживании человечества, необходимо трансформировать всю систему взаимоотношений человека с природой и обществом и признать, что основные цели жизнедеятельности человека, его потребности и интересы выходят далеко за рамки экологических проблем и не могут ими ограничиваться. Речь идет о значении социокультурных факторов в общественной жизни индивида, усиливающихся под воздействием тенденции глобализации. Очевидно и то, что в своих крайних формах проявления именно глобализация выступает одним из факторов усиления многих глобальных проблем.

Таким образом, в конце XX века феномен глобализации рассматривался как природно-планетарное явление. В начале XXI века, в связи с расширением синергетического поля, с включением в него социокультурных факторов, феномен глобализации стал приобретать новые интерпретации. Оказавшись лицом к лицу с глобальными проблемами человечества, современный познающий субъект стал наделять новыми смыслами и значениями процесс глобализации, т.е. придавать своим локальным ценностям и идеалам универсальное, глобальное значение и рисовать в воображении некие «метаобразы» будущего. Глобализацию понимают как социальный, социокультурный феномен, как самоорганизующийся социальный процесс и др. Особую интерпретацию феномен глобализации получает в контексте социосинергетики, с позиции которой глобализация понимается не как разрушительное явление, а как созидательное, так как заставляет человека пересмотреть свои позиции в отношении природы и самого себя и преодолеть свою инертность в отношении к существующим глобальным проблемам, включив все свои силы: волю и сознание. Именно с сознательной организацией и планированием своего будущего связан выбор перспективного глобализационного сценария.

Социосинергетика, рассматривает глобализацию как особый вид социальной самоорганизации, дающую возможность для прогнозирования характера этого процесса в будущем, объясняющая тенденцию движения человечества к глобальному единству на основе постоянно растущего локального разнообразия. Через призму социосинергетики, применяя синергетические категории в исследовании проблем глобализации социальной жизни, постнеклассическая наука стала рассматривать процесс развития в «режиме с обострением» не только как естественно-исторический процесс, соответствующий закономерностям циклической динамики, но и как задачу глобального значения, включая при этом, самого человека как активного участника общественных процессов. В социосинергетике речь идет о направлении глобализации человечества в гуманистическое русло, т.е. о преодолении дезорганизации социума за счет рационализации морального выбора, диалога и поиска-принятия объединяющих ценностей и ценностных отношений, а также формирование нового облика нравственного и культурного человека. При анализе новых глобальных трансформаций, постнеклассические концепты о самоорганизации и организации признаются методологически продуктивными. Общекультурную значимость приобретают смыслы, стоящие за такими концептами как нелинейность, сложность, открытость и др. Глобальные проблемы порождены противоречием между обществом и природой, а процесс глобализации касается, прежде всего, внутреннего состояния общества, его постоянного движения по пути единства во всемирном масштабе.

Исследование, в рамках которого написана данная статья, выполнено при финансовой поддержке Аналитической ведомственной целевой программы «Развитие научного потенциала высшей школы» (2009–2011). Министерства образования и науки Российской Федерации. Проект РНП.2.1.3.9223 «Методологические и логико-семантические основы исследования социального противоречия и переходных периодов развития современного российского общества». Научный руководитель проекта – доктор философских наук, профессор В.В. Попов.

Литература

1. Бек, У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию. М., 2001.
2. Делокаров, К.Х. Философия в эпоху глобализации: проблемы и противоречия // Философия: Курс лекций. – М., 2001.
3. Делокаров, К.Х. Постнеклассические концепты и глобальные трансформации // Постнеклассические практики: определение предметных областей: Материалы международного междисциплинарного семинара / Под общ. Ред. Астафьевой О.Н. – М., 2008.
4. Музыка, О.А. Социальная синергетика: семантика, методология, аксиология: Учебное пособие. – Ростов-на-Дону, 2010.

КРИТЕРИИ УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ

Е.С. Лученкова

Понятие «устойчивое развитие» было введено в мировую науку и политику комиссией Брутланд как развитие, которое удовлетворяет потребности настоящего времени, но не ставит под угрозу способность будущих поколений удовлетворять свои собственные потребности.

В этой связи интересным представляется рассмотрение такого понятия как современность. Современность – это отрезок, продолжающейся истории социальной общности, который в каких-либо отношениях, например, изменения критериев развития, существенно отличается от ему предшествующих, но не нарушает при этом целостности сложившейся системы. Характеристики современности зависимы от направленности действий и ориентации людей, от их установок на изменения или формирования социальных структур. Другими словами современность – это проблема и реальность той части общества, которая действи-

тельно хочет и может самоопределиться в деятельности и мышлении. Это понимание людьми расстроенности внешних социальных машин, их переживания; тяга к иным порядкам организации человеческих взаимоотношений.

Понятие «современность» через призму устойчивого развития связывают с предметом общественнознания, выступающим во всем многообразии субъективно-объективных отношений. Эти отношения включают как человеческую личность и ее поведение, так и социальные структуры, социальные организации и институты. Поэтому целесообразно выделить следующие критерии устойчивого развития через социально – философскую призму.

Первым критерием является – экологический. Устойчивость системы с экологической позиции определяется: качеством окружающей среды (атмосферный воздух, питьевая вода, электромагнитные поля и др.) и обеспеченностью ресурсами экономики и социальной сферы (минеральное сырье, вода, водные объекты и т.д.).

Вторым критерием является – экономический. С позиции обеспечения устойчивости наибольшее значение имеет самообеспечение системы. При этом на первый план выходят такие особенности как:

- 1) зависимость от внешних связей, а именно: источников сырья; источников энергии; рабочей силы; средств производства; потребителей продукции; потребителей отходов;
- 2) показатели, характеризующие расслоение общества по уровню доходов;
- 3) энергоемкость валового внутреннего продукта;
- 4) соотношение между денежной массой и валютными резервами;
- 5) доля налоговых отчислений к ВВП;
- 6) уровень инфляции.

Третьим критерием устойчивого развития является – социальный. К этому критерию относятся: а) реальные доходы населения; б) бюджетная обеспеченность; в) демографические показатели (продолжительность жизни, рождаемость; смертность; возрастная структура); г) показатели здоровья; д) занятость населения; е) наличие смысла жизни; ж) осознание населением экологических проблем; з) готовность населения на самоограничения по экологическим причинам.

С этими критериями связан один из факторов современности – глобализация. Глобализацию можно рассматривать как новую форму власти. Инструментами глобализации сегодня выступают: информация; экономика; региональность; демография; политика. С появлением глобализационных процессов меняется человек, его поведение и сознание. Сознание человека составляют три переменных: смысл жизни; ценности; цель жизни.

Смысл жизни – это продукт мышления для приведения в упорядоченное движение всех ресурсов человека для минимализации своих потерь и максимализации своего успеха. Смысл – самое сильное переживание человека. Ценности – это определенное количество правильно соединенных между собой моральных принципов воспринимающих смысл. Ценности – это реальные человеческие качества.

Цель жизни – это аппарат перевода смысла из статического состояния в динамическое посредством ценностей. Отсутствие цели делает человека жертвой обстоятельств, произвола, случая. Цель позволяет судить о наличии ценностей и смысла.

Если говорить об институтах глобализации, через призму устойчивого развития, то можно выделить следующие особенности:

1. Информационность глобализации. Термин «информационность» подчеркивает роль информации в обществе как передачу знаний. Сегодня можно говорить об информационно-технологической парадигме, так как информация – это сырье, т.е. ключевым является не информация, а технология воздействия на информацию.

2. Инновации в экономической глобализации. Инновационная среда – специфическая совокупность отношений производства и менеджмента. Экономика стала информационной, поскольку производительность и конкурентоспособность экономики зависит от эффективного использования информации, основанной на знаниях. Экономика глобальна, так как основные виды экономической деятельности – производство, потребление, циркуляция товаров и

услуг, сырье, труд, управление, технологии организуются в глобальном масштабе.

3. Территориальная характеристика глобализации (регионализация). Когда речь идет о территориальной глобализации, имеют в виду свободное протекание через национальные границы инвестиций, индустрии, информации и индивидуальных потребителей (теория четырех «и»: инвестиции; индустрия; информационная технология; индивидуальный потребитель).

4. Демографическая особенность глобализации (главный ресурс). По мнению академика С.П. Капицы глобализация – это исторический период, который идет за урбанизацией и в этом периоде не ресурсы – энергетические, сырьевые, экологические лимитируют развитие человечества, а его собственная внутренняя природа, которая уперлась во внутренний предел своего развития.

5. Политическая глобализация. Основная трансформация связана с кризисом национального государства как суверенной единицы и сопровождающего его кризиса власти. Власть в информационном обществе вписывается на фундаментально уровне в культурные коды, посредством которых люди и институты представляют жизнь, принимают решения, включая политические.

В начале XX века европейская цивилизация осознала, что устойчивое развитие имеет свои ограничения, прежде всего, экологические. В XXI веке нам снова предстоит переосмыслить критерии развития, но уже с точки зрения социальных ограничений. Эти ограничения будут обусловлены развитием сознания человека, так как происходит кардинальная смена парадигмы развития общества. Эта смена влечет большие изменения в ценностных ориентациях людей, которые управляют обществом.

КУЛЬТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ КАК ФАКТОР ГЛОБАЛЬНОЙ СОЦИОДИНАМИКИ

О.Г. Шаврова

Одной из отличительных особенностей современной цивилизационной динамики является глобализация, затрагивающая все сферы жизни общества. Понимание сущности глобальных изменений, предпосылок и исторических рамок, характера и последствий глобализации является сегодня предметом многочисленных дискуссий и исследований. Глобализация рассматривается как всеохватывающий процесс – глобальная трансформация мирового сообщества, системный кризис «мир-экономики» (И. Валлерстайн). Специфика глобализации связывается с интенсификацией мировых социальных отношений, сближающих отдаленные места и события (Э. Гидденс), «сжатием мира» и усилением глобального сознания (Р. Робертсон), формированием «глобального культурного потока» и детерриториализацией – утратой привязки социальных процессов к физическому пространству (А. Аппадурай).

Из приоритета экономических факторов в определении тенденций и перспектив мировой социодинамики исходит неолиберальный глобализм, претендующий на статус идеологической платформы глобализации. Неолиберальный глобализм, как считает У. Бек, «сводит многомерность глобализации только к одному, хозяйственному измерению, которое мыслится к тому же линейно, и обсуждает другие аспекты глобализации – экономический, культурный, политический, общественно-цивилизационный, – если вообще дело доходит до обсуждения, только ставя их в подчинение главенствующему измерению мирового рынка» [1, с. 23].

Обосновывая безальтернативность изменений, которые реализуются в рамках неолиберальной трансформации сложившихся социальных технологий и форм производственной деятельности, глобализм ориентирует мировое сообщество на универсализацию практики рыночной экспансии, а развитые страны – на курс экономического развития, основанный на росте неограниченного потребления. Основу неоглобализма составляет идея о реальной возможности построения устойчивой системы международных отношений посредством одно-

стороннего сосредоточения управляющих механизмов развития общества с целью построения однополярного мира. Эта идея предполагает реализацию модели экономического и политического мироустройства, обеспечивающего доминирование ценностей и образа жизни одной из цивилизаций, существующих в современном мире.

Расширяя возможности взаимодействия культур посредством активизации культурных контактов и обменов в «мире без границ», глобализация влечет за собой опасность растворения их уникальности и самобытности в однородном унифицированном пространстве, где все большее распространение приобретают стандартизированные культурные символы и образцы, стили жизни и нормы поведения. Дж. Ритцер называет этот процесс «макдональдизацией» общества, утверждая, что принципы ресторанов быстрого обслуживания начинают все больше доминировать не только в американском обществе, но и во всем мире [2]. К этим принципам относятся: эффективность, калькулируемость, предсказуемость, контроль. Они позволяют создавать способные к быстрому развитию и широкомасштабной экспансии социокультурные гибриды, которые вытесняют менее расторопные и предсказуемые экономические и социальные институты прошлого. Человеческая деятельность, выраженная в понятиях эффективности и просчитываемости, становится упрощенной и формализованной, приводя к распространению безальтернативного мышления. «Макдональдизированное» общество отличает приоритет количественных характеристик, упакованность в яркие символические формы и виртуализация культурных образов.

Очевидно, что социокультурное и антропологическое измерение глобализации обладает рядом отличительных особенностей, которые не сводятся к политико-экономическим моделям развития единого постиндустриального и информационно обеспеченного общества. Глобализация проникает в глубины социальных структур, видоизменяя наиболее устойчивые связи и взаимодействия. В результате традиционные ценности уступают место инструментально эффективным целерациональным программам поведения, деятельности и общения. Так, социальная мобильность в эпоху глобализации превращается в важнейшую характеристику степени адаптации личности к динамизму современной жизни.

Негативный контекст мировых интеграционных процессов акцентируется при однозначном восприятии глобализации как процесса, ведущего к гомогенизации человеческого сообщества, разрушению этнической и культурной идентичности. Достаточно популярной является стереотипная оценка глобализации как «культурной экспансии» и «культурного империализма», «распространения атлантизма в глобальном масштабе». Установление культурной однородности часто рассматривается как следствие экономической и финансовой глобализации, хотя опыт ряда стран свидетельствует о способности культуры сохранять свои традиционные основания в условиях общемирового разделения труда и экономической спецификации. Такой опыт показывает, что отношения между локальным и глобальным носит гораздо более сложный характер, нежели линейная зависимость традиционных культур от техногенной западной цивилизации.

Предполагаемое сближение локальных культур на основе ценностей глобального общества становится сегодня все более проблематичным, что дает повод констатировать происходящий в мире «поворот к своим основам». Нарастающее развитие интеграционных процессов, размывающее жесткие границы социокультурных различий, обостряет вместе с тем социально-политические и религиозные конфликты, зачастую возникающие из-за столкновения на локальном уровне различных типов национально-культурной идентичности. Современную социокультурную динамику отличает тенденция этнокультурной автономизации, которая проявляется в стремлении локальных структур к самоопределению и самоутверждению любой ценой.

Реалии современности свидетельствуют о «глобальном парадоксе» – нарастающей напряженности между разнонаправленными тенденциями интернационализации и регионализации, глобализации и локализации. Развитие единого взаимосвязанного и взаимозависимого мира сопровождается его фрагментацией, которая усиливается в ходе включения локальных структур в глобальный контекст. Данный контекст приобретает для них особое зна-

чение, так как факторы глобального порядка оказывают преобразующее воздействие на социокультурное пространство глоболизирующих обществ, в результате чего культурные традиции претерпевают глубокую трансформацию.

Противоречивые оценки статуса традиции в культуре варьируются от акцентирования консервативных, препятствующих развитию аспектов ее воздействия, до призывов к возрождению и реставрации аутентичного культурного наследия. Зачастую культурная традиция представляется набором этнографических признаков, лишенных историко-культурного контекста и территориальной соотнесенности. На первый план здесь выходит интерес к внешней стороне культуры, основной акцент переносится с бытия традиции на ее репрезентацию. Такое понимание не учитывает творческую составляющую традиции, предполагающую возможность адаптации культурного наследия к изменяющемуся социально-историческому контексту.

Распространенное представление о культурной традиции как исключительно консервативной стороне социально-исторического развития не позволяет комплексно рассматривать ее влияние на сложные процессы жизни общества. Между тем, значение традиции определяется спецификой ее функционирования в культурной динамике как основного механизма трансляции и актуализации социально значимого опыта, универсального способа регуляции и регламентации основных форм человеческой деятельности. Культурная традиция является не только формой сохранения и передачи наиболее значимых элементов социокультурного опыта, но и предпосылкой взаимодействия субъектов на основе общего понимания и реинтерпретации закрепленных в культуре смыслов и значений.

Глобальные изменения, определяющие темпы и характер современной социодинамики, обостряют проблему сохранения уникальности и многообразия культурных традиций, а также определяют необходимость поиска и обоснования оптимальных способов их взаимодействия. На современном этапе глобализации актуальным остается выбор стратегии цивилизационного развития из альтернативы «моноцентризм – полицентризм», от которого будут зависеть возможности реального диалога существующих культур.

Литература

1. Бек, У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию / У. Бек; пер. с нем. – М.: Прогресс-Традиция, – 2001.
2. Ritzer, G. The McDonaldization of Society / G. Ritzer. – Thousand Oaks, CA: Pine Forge, 2004.

ХРИСТИАНСТВО В РАМКАХ ПРОЦЕССОВ ГЛОБАЛИЗАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

С.О. Мазур

В настоящее время все более актуальными становятся процессы взаимного влияния культур, растет единство человечества, которое связано с процессами глобализации современного общества. Данный процесс оказывает свое влияние на все сферы жизни общества, поэтому религии, во многом связанные с традиционными общественными институтами, традиционными ценностями и традиционным мировоззрением в целом, вынуждены реагировать на процессы глобализации. Впервые, идею единства человечества провозгласила именно религия. В связи с этим первой формой глобализации принято считать распространение мировых религий, прежде всего христианства. Одним из прообразов глобального мира считается единство Вселенской Апостольской Церкви. Первая христианская глобализация была связана с миссией апостолов и их учеников, и при всех сложностях, с которыми она сталкивалась, данный процесс развивался весьма успешно.

Именно христианская церковь породила и осмыслила саму идею всеобщности, всемирности, и «вселенскости» человеческого мира и его истории, а император Константин реа-

лизовывал так называемую «глобализацию по-византийски». Прошли века, и в христианском мире образовались два полюса – Рим и Константинополь. В результате дипломатического инцидента, который произошел в 1054 г. представители двух этих церквей отлучили друг друга от церкви, начался раскол, который получил название схизма. Поэтому появилось и существует в наши дни Вселенское Православие с духовным центром Константинополь, и Вселенское Католичество с духовным центром Рим. Обе церкви называются Вселенскими, потому что своим присутствием и распространенностью, и та и другая охватывают весь современный мир [3]. Осознавая неизбежность и естественность процессов глобализации, представители Вселенского Православия и Вселенского Католичества выработали собственную четкую позицию по отношению к современным глобальным тенденциям.

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл на Всемирном саммите религиозных лидеров, который состоялся 26–27 апреля 2010 года в Баку, высказал следующую позицию по отношению к глобализации: «Глобализация экономики, политики, права, культуры остается неоднозначным процессом. Она принесла немало практической пользы для развития производства, торговли, науки, образования, для ответов на общие вызовы в области безопасности и охраны окружающей среды. Международные контакты помогают верующим защищать права в современных полиэтнических и полирелигиозных обществах. Однако влияние глобальных процессов на духовную сферу многими оценивается критически. В связи с глобализацией подчас делаются призывы отказаться от самобытности и целостности культур и религий, прийти к синкретической системе взглядов, к "смешению вер". Однако история конца прошлого и начала нынешнего века показала, что такой подход ведет не к объединению, а к еще большему разделению людей. Новые информационные технологии облегчили взаимосвязи между людьми, предоставили им новые возможности для самовыражения. Так, верующим стало легче общаться с единоверцами из других стран. Контакты, которые раньше требовали многомесячных путешествий, сейчас устанавливаются в считанные секунды. Практически каждая религиозная община сегодня может рассказать о себе в глобальной сети. С другой стороны, в общем информационном пространстве все сильнее слышны голоса экстремистов, фанатиков, лжемиссионеров, глашатаев войны и террора, тех, кто призывает к вражде и насилию, оскорбляет чувства инаковерующих или вообще всех верующих людей. Глобализация не устранила угроз безопасности государств, народов и индивидуумов. В нынешнем мире не преодолены такие вызовы прошлых веков, как голод, социальное неравенство, загрязнение окружающей среды, вооруженные конфликты на этнорелигиозной почве» [2].

Свою оценку процессам глобализации дает митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший экзарх всея Беларуси Филарет (Вахромеев) во вступительном слове на международной конференции «Диалог христианства и ислама в условиях глобализации»: «Встреча человека с иными для него конфессиями и религиями стала сегодня повседневным событием. Всемирность экономики, общечеловеческие масштабы мировой политики, взаимопроникновение культур различных народов привели современного человека из состояния автономного соседства с другими людьми и народами в состояние соседства взаимодействующего. На Земле уже нет таких регионов человеческого обитания, которые были бы замкнуты в религиозном или культурном плане. Поэтому сегодня человеку необходим навык добрососедства с инаковерующими, то есть, навык открытого подхода к представителям иных религиозных воззрений и исповеданий. Всем членам мирового сообщества следует учиться веротерпимости жить друг рядом с другом, культурно обогащать друг друга в процессе религиозного диалога, не отказываясь при этом от собственной религии и связанных с ней убеждений и нравов, правил и условий, традиций и требований» [1].

Католическая церковь дает собственный ответ на вызовы глобализации. Первые суждения Папы Иоанна Павла II по этому вопросу прозвучали в документах конца 90-х годов. О феномене глобализации говорится в двух постсинодальных обращениях Папы Иоанна Павла II: «Ecclesia in America» (22 ноября 1999 г.) и «Ecclesia in Asia» (6 ноября 1999 г.). Глобализация рассматривается в этих документах как объективный структурный процесс, развиваю-

щийся в современном мире и имеющий преимущественно экономические параметры. Однако этические и культурные аспекты этого процесса могут быть как позитивными, так и негативными.

Общие подходы в учении Католической Церкви по отношению к современным процессам глобализации были развиты и уточнены в концептуальной речи Папы Иоанна Павла II, прозвучавшей 2 мая 2003 года. Собственно эта речь была обращением Папы к пленарной сессии Папской Академии наук, которая была посвящена теме «Управление глобализацией» («Governance of Globalization»). В этой речи Папы вновь подчеркивается тезис о том, что «глобализация сама по себе не является проблемой». Однако «трудности возникают из-за недостатка эффективных механизмов для придания ей правильного направления». Понятию «этически ответственной глобализации, способной рассматривать все народы как равных партнеров, а не как пассивные орудия», Иоанн Павел II противопоставил «тот род глобализации, которая ожесточает положение нуждающихся, которая должным образом не способствует разрешению проблем голода, бедности и социального неравенства, которая оказывается несостоятельной в защите окружающей среды». Аспекты этой неуправляемой глобализации «могут породить радикальные типы реакции, ведущие к избыточному национализму, религиозному фанатизму и даже актам терроризма». В связи с этим Иоанн Павел II считает, что необходимы директивы, «которые твердо поставят глобализацию на службу подлинному развитию человечества в полном уважении к правам и достоинству всех людей». «Это будет служить всему человеческому роду, более не принося выгоду только привилегированному меньшинству, но, способствуя возрастанию общего блага всех», – подчеркивается в выступлении Папы. «Подлинный успех глобализации будет оцениваться в той мере, в какой она даст возможность каждому человеку пользоваться основными благами – едой и жильем, образованием и работой, миром и социальным прогрессом, экономическим развитием и справедливостью» [4, с. 126–175].

Таким образом, каковы бы не были позиции и оценки глобализации со стороны православной и католической церквей, перед лицом меняющегося, трансформирующегося глобального современного мира, перед христианами всех конфессий, должны стоять общие задачи. Первостепенными задачами являются выживание в новых условиях, сохранение традиции и веры, противостояние современным модным веяниям и направлениям. Поэтому необходимо сотрудничество христианских церквей и осознание своей силы в духовной традиции.

Литература

1. Вступительное слово на международной конференции «Диалог христианства и ислама в условиях глобализации» (25–27 октября 2007 года, Минск) / выступление митрополита Минского и Слуцкого, Патриаршего экзарха всея Беларуси Филарета [Электронный ресурс]. – 2007. – Режим доступа: <http://www.church.by/resource/Dir0009/Dir0031/Page0036.html>. – Дата доступа: 26.11.2010.
2. Итоговый документ Всемирного саммита религиозных лидеров (Баку, 26–27 апреля 2010 года) / выступление Патриарха Московского и всея Руси Кирилла [Электронный ресурс]. – 2010. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1298895.html>. – Дата доступа: 25.11.2010.
3. Никифорова, М.Е. Планетарное католичество: Ватикан и глобализация. – М., 2010.
4. Юдин, А. Католический ответ на вызов глобализации / А. Юдин // Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. – 2-е изд. – М., 2009. – С. 126–175.

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ КОНЦЕПЦИЙ «ХРИСТИАНСКОЙ ГЛОБАЛИСТИКИ»

Г.А. Круглова

Подготовка долгосрочных комплексных программ решения глобальных проблем в XXI веке предполагает не только тесное взаимодействие всех наук, но и сотрудничество раз-

личных общественных сил. И здесь следует обратить внимание на различные направления глобалистики, предлагаемые в учениях христианских церквей.

Воздействие христианских церквей на население мира сегодня довольно значимо (около 1,5 млрд человек верующие христиане). И в этом плане очень важно правильно оценить значение их деятельности. Потеряв возможность непосредственным образом вмешиваться в мировую политику, теологи стремятся доказать подвижность границ между светскими и религиозными проблемами и используют решение в первую очередь глобальных проблем для обоснования идей эсхатологического порядка.

Поэтому необходимо четко представлять их основные теоретические разработки и мировоззренческие подходы. Можно уверенно говорить о том, что в нашем обществе назрела объективная необходимость в изучении всего разнообразия социальных разработок христианских церквей, где первостепенное место занимают их концепции глобальных проблем. Христианство всегда старалась учитывать потребности общества и по-своему объяснять различные социальные перемены в мире. При этом активное включение христианских церквей в решение глобальных проблем современности показывает, что происходящая модернизация религиозного вероучения не преходящее явление. Оно является новой ориентацией религиозных структур для усиления своей значимости в обществе.

Целостное христианское осмысление глобальных проблем можно представить в виде интеллектуальной традиции «христианской глобалистики». Сама же «христианская глобалистика» предстает в начале XXI ст. как своеобразная целостная парадигма миропонимания и мироописания, основанная на базовых постулатах религиозного мировоззрения. Несмотря на существенные разногласия в подходах различных конфессий христианства к общецивилизационным проблемам и наличия у них множества концепций, «христианская глобалистика» может быть охарактеризована рядом существенных признаков содержательного и концептуального единства.

Рассматривая социальные разработки глобальных проблем христианскими теоретиками как основу концептуальной модели «христианской глобалистики», целесообразно выделить ее характерные черты: апелляция преимущественно к сугубо личностным ценностям эмоциональной и духовной сферам жизни человека; ориентация в первую очередь на морально-нравственные средства при определении возможных путей преодоления глобального кризиса современной цивилизации; обращение к тем сферам культуры, которые традиционно затрагивали проблемы человека и его сознания; вера в возможность решения всех общечеловеческих проблем посредством улучшения индивидуальной сущности самого человека; обоснованность единым миропониманием христианства, предполагающим представления об аксиологическом измерении общественного прогресса, о значимой роли веры в структуре мотиваций и поведения индивидов; трактовка глобальных проблем как результата проявления греховной сущности человеческих существ, позитивное изменение которой возможно, в первую очередь, посредством «евангелизации человечества»; рассмотрение глобальных проблем современности вне их действительного социального контекста, а ориентация на общецивилизационные оценки и выводы.

Обратившись к изучению общечеловеческих проблем еще в 70-е годы XX в. христианские богословы нарабатывали серьезный багаж, который позволяет в нынешних условиях выстроить целый ряд концепций в исследованиях проблем, которые получили неравнозначную разработанность на различных исторических этапах.

Проблемы войны и мира – это, пожалуй, одна из немногих глобальных проблем, которые всегда были включены западными течениями христианства в их социальные доктрины. Основные подходы христианских конфессий к анализу проблем войны и мира основываются на традиционных теологических догмах о «наказании божьем» за «грехи человеческие». Православие, придерживаясь достаточно традиционных взглядов на проблему источников войн и вооруженных конфликтов, тем не менее, отвергает идею мирового диктата одной сверхдержавы на основании некоей – пусть даже внешне религиозно-мессианской – системы ценностей и приоритетов. Развивая идеи «примирения», иерархи православия счита-

ют, что «военный механизм в целом должен быть поставлен на службу мирному обществу».

Обращение религиозных мыслителей к проблеме взаимодействия общества и природы далеко не случайно. Они преследуют здесь многочисленные цели, как внутрицерковного характера, так и мировоззренческие. Тем более, что эти проблемы, по замечанию самих теологов, оказались для религии ценнейшим аргументом в пользу проповеди «смирения». Могущество нашего господства над природой опьянило нас, мы сочли себя всесильными – считают теологи. Сознание своей автономии и бессознательность – решающие ошибки человечества, которое поверило, будто может обойтись без данных ему биологических и этических законов, и создало себе свои собственные законы. «Наши нынешние трудности – следствие горделивого забвения трансценденции». Используя подобные установки, теологи делают упор на утрату веры в Бога. Тем самым они подчеркивают возрастающее значение религии в деле наставления человека на «путь истинный», следуя которому можно будет решить экологические проблемы.

Давая свое специфическое понимание наиболее важных глобальных проблем, христианские мыслители демонстрируют и различную степень готовности к практическому участию в их решении. Формирование «православной глобалистики», происходившее в условиях социалистического общества, во многом ориентировало иерархов церкви на сотрудничество с советским государством. Принятие «Основ социальной концепции Русской православной церкви» в 2000 году позволило православию концептуально оформить уже имеющиеся разработки в рамках «православной глобалистики».

«Католическая глобалистика» складывалась и формировалась в условиях острой внутрицерковной борьбы, что отразилось в существовании нередко прямо противоположных оценок и подходов к анализу глобальных проблем. Принятие общего курса на «аджорнамент» ознаменовало формирование и более устоявшегося, единого подхода к оценке общечеловеческих проблем и поиску путей их решения с ориентацией на интересы всего человечества.

Особенностью «протестантской глобалистики» является ее стремление придать «научообразность» своим теоретическим разработкам. При этом следует учитывать «многовариантность» самого протестантизма, что обусловило отсутствие его единой социальной доктрины, что и послужило основой возникновения и формирования экуменического движения. В силу этого в разработке многих общечеловеческих проблем идеология экуменизма по сути олицетворяет собой идеологию протестантизма.

И хотя «христианская глобалистика» отличается многообразием подходов, основных позиций и оценок общечеловеческих проблем, она характеризуется и общими моментами, т.к. 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.

Выделенные особенности концептуальной модели «христианской глобалистики» позволяют говорить о ее самостоятельности и значимости в рамках рассмотрения различного рода глобалистских разработок в современном цивилизационном процессе. При этом следует учитывать, что традиция собственно философского осмысления религиозных подходов к изучению глобальных проблем в нашей науке практически отсутствует. Вне сферы научного философского анализа оказалось множество христианских разработок глобальных проблем, что привело к утрате возможности для сотрудничества в поиске взаимоприемлемых решений.

Вполне рационально объяснимое беспокойство людей за мирное будущее, экологическую безопасность, социальный прогресс богословы пытаются обосновать стремлением человечества к религиозно-нравственному «оздоровлению», а религию объявляют главным двигателем социального прогресса. Поэтому все мировоззренческие лозунги христианства нуждаются в конкретно-аналитической социальной оценке.

ПЕРСПЕКТИВЫ НАЦИОНАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ СОВРЕМЕННОГО МИРА

С.А. Голубева

Глобализация – сравнительно новое явление, и в социальной науке на сегодняшний день не выработано ее четкого понимания. Как отмечает Ф.Х. Кессиди: «Хотя термин «глобализация» стал расхожим в наши дни, тем не менее, он не получил достаточно четкого определения» [1, с. 76]. Это неудивительно, ведь слову «глобализация» нет аналога в русском языке, нет собственно такого понятия и в латыни. Это искусственное, специально созданное для обозначения некой новой реальности слово. Ближайшее к нему по смыслу понятие «глобальный» означает «общемировой». Глобализация, следовательно, в соответствии с понятием, есть процесс «обобщения», «обобществления» мира, сведения к «общему» его индивидуальностей.

Глобализация, как таковая, принципиально отличается от интеграции. Несмотря на кажущееся смысловое сходство, это различные в сущности понятия и явления. Интеграция, процесс объединения, само понятие единства предполагают понятие и действительное наличие множества, взаимосвязь, взаимообогащение различных сущностей. Для объединения необходимо различие, разнообразие-многообразие также как диалог возможен только между разными личностями. Объединение – это сохранение и приумножение многообразия в единстве. Глобализация – это сведение многообразия к однообразию посредством «стирания различий», унификации ценностей, образов жизни, навязывания «мировых стандартов. Это не единение, а смешение различного, устранение иного как «отсталого», неэффективного, недемократичного. Глобализация может оказаться в перспективе разрушительным, антикультурным процессом, привести к стандартизации человечества. Поэтому ее разворачивание, может весьма отрицательным, разрушающим образом сказаться, в частности и на государственности.

Что такое государственность? Проблема эта вряд ли может считаться решенной в современной социальной науке. На сегодняшний день нет даже общепринятого, внятного понимания государства, часто просто повторяется, по сути, определение В.И. Ленина из лекции «О государстве» сводящее государство к «аппарату насилия». Очевидно, тем не менее, что «государственность» – это определенное качество, которое делает некую социальную общность, социальное образование, организацию, государством. Что это за качество, что значит обладать государственностью? Это значит не просто обладать «аппаратом принуждения» или «суверенитетом», ведь «аппарат» есть только средство, а для того, чтобы быть суверенным, независимым надо для начала просто быть, т.е. отличаться, *отграничиваться* от среды, обладать индивидуальностью – субъектностью. Как говорит Гегель, в аспекте внешнего международного права: «Государство есть отдельный индивидуум в его отношении к другим отдельным индивидуумам» [2, с. 350].

Таким образом, государственность может быть определена как суверенная, автономная, политическая индивидуальность. Но глобализация есть в сущности своей деиндивидуализация, она стирает индивидуальность как таковую. В том числе и даже, пожалуй, в первую очередь политическую, это политическая деиндивидуализация, лишение политического лица.

Поэтому процесс глобализации может оказаться процессом уничтожения государ-

ственности как таковой, как фундаментального исторического явления (вспомним «конец истории» Фукуямы), сущности, воплощавшейся в различных формах в ходе развития цивилизации. Он уже сегодня привел к тому, что многие современные государства, являются государствами только по названию, номинально, у них по существу нет государственности, т.е. именно суверенной политической индивидуальности. Ее утрата закреплена юридически в положении о «приоритете норм международного права», которое в обязательном порядке вписывается во все Конституции. Сегодня носитель суверенитета, высшая инстанция власти, – «мировое сообщество», безличный, а значит и безответственный субъект, власть которого *безгранична*, а решения не предусматривают апелляции и который сам себя без всякого «разделения властей» уполномочил казнить и миловать целые народы и государства.

«Мировое сообщество» постепенно отменяет государственные границы, они становятся препятствием для «свободного передвижения» (*перемещения –перемешивания*) «финансов, товаров и услуг». Его цель – программа *Мир без границ*, но государство по определению обладает границами, граница – необходимое условие государственности. Метафизический смысл границы в фиксации формы существования. Все, что существует, существует как таковое в силу отличимости – отделенности, отграниченности от других. Существовать – это значит иметь (собственные) границы, именно граница, ограничивая *определяет* то, что есть данный субъект, очерчивает пространство его индивидуальности, выделяет его из среды. То, что не имеет границ, есть нечто бесформенное, собственно есть ничто, ибо все, что существует имеет форму. Государственная граница есть фиксация внешней, пространственно-территориальной формы-определенности суверенного, автономного политического субъекта. Поэтому *мир без границ* – это мир без политических субъектов, без государств.

Государственность как суверенная политическая индивидуальность предполагает не только внешнюю (фиксируемую в границах), но и внутреннюю определенность, обладание собственным внутренним содержанием, то, что обычно называют национально-культурным своеобразием. Но глобализация не хочет знать культурной уникальности, она устраняет разнообразие, стандартизируя культуру, прокладывая путь к *одномерному человечеству*.

Углубление глобализации делает все менее возможной, собственно излишней, подлинную интеграцию как объединение различного, единство многообразия, ибо «стирание различий» и применение «мировых стандартов» приведет к тому, что интегрироваться будет некому.

Глобализация во многом рукотворный и направляемый процесс, в своей субъективной составляющей оказывающийся не чем иным, как новейшей формой монополизации, – монополизации власти и контроля за информационными, экономическими и природными ресурсами.

Для сохранения национальной государственности, подлинного государственного суверенитета в условиях глобализации последней должна быть противопоставлена тенденция к интеграции. Думается совершенно прав Х. Мартиросян, отмечаящий вслед за Ю. Хабермасом, в статье специально посвященной перспективам национального государства в эпоху глобализации: «Следует согласиться с Ю. Хабермасом в том, что поддержание национального в глобальной культуре имеет сегодня не угасающее, а, напротив, усиливающееся значение» [3, с. 12]. Противостоять негативным последствиям глобализации и, тем самым, защитить культурное многообразие и цивилизационную идентичность, как таковые, могут лишь достаточно интегрированные цивилизационно-культурные образования, мощные, действительно суверенные государства. На сегодняшний день одной из таких объективно обусловленных альтернатив остаются интеграционные процессы на постсоветском пространстве. С этой точки зрения, особую значимость приобретает всестороннее укрепление взаимосвязей России и Беларуси, и формирующийся союз России, Беларуси и Казахстана, который может показать пример сохранения культурного своеобразия и исторической субъектности народов, экономической независимости и политической самостоятельности государств, предложив тем самым альтернативный унифицирующей глобализации путь развития человечества.

Литература

1. Кессиди, Ф.Х. Глобализация и культурная идентичность // Вопросы философии. – 2003. № 1. – С. 73–78.
2. Гегель, Г.В.Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук. – Т. 3. – М., 1977
3. Мартиросян, Х.Э. Императивы модернизации национального государства в эпоху глобализации // Философские науки. – 2011. – № 1. – С. 5–17.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И РИСК МЕЖРЕГИОНАЛЬНЫХ КОНФЛИКТОВ

Р.С. Лаво, С.А. Морозов

Анализируя процессы глобализации, регионализации и локализации как взаимосвязанные, необходимо хорошо представлять, что активно проявляющиеся процессы глобализации, охватившие мир в 80-х годах XX столетия, генезис и развитие информационного и сетевого сообществ в условиях перехода развитых стран Запада от индустриального общества к новому индустриальному и постиндустриальному укладам социальной жизни, развитие институтов гражданского общества, базирующихся на принципе автономии социальных институтов и граждан, – все это не могло не вызвать развития новых процессов на мезо- и микроуровнях социального развития в направлении усиления гетерогенности социумов и способов их политической, экономической и культурной организации на основе активизации эндогенных факторов – региональных и локальных политий – на региональном и локальном уровнях. Причем это развитие в различной степени детерминировалось экзогенными факторами, прежде всего влиянием социальной жизни в соседних странах и воздействием наиболее активных и наиболее развитых субъектов глобальной миросистемы, оказавшихся в авангарде трендов мирового развития.

Последние события в Северной Африке и на Ближнем Востоке свидетельствуют об обострении межрегиональных противоречий богатых и развитых и отстающих и зависимых регионов. Наблюдаемый хаос является, однако, отражением стремления глобальной автопоэзийной миросистемы, архитектура которой не предусматривает жесткой вертикальной организации и гомогенизации, а, скорее, близка к конгломеративной и гетерогенной, к новой самонастройке и адаптации к возрастающему отставанию ряда регионов от передового эшелона.

По всей видимости, угроза варваризации ряда регионов при параллельном выталкивании наиболее активных элементов в более развитые регионы, создает условия для регионализации на основе религиозных и традиционных социокультурных ценностях при использовании передовых технологических процессов. Это расшатывает сложившееся равновесное состояние глобальной миросистемы в целом и вызывает развитие сложных экзогенных процессов, ориентированных не только на поддержание традиционной национальной и религиозной идентичности, но и формирование новой религиозно-политической идентичности на основе ценностей политизированного традиционного исламского образа жизни. В свою очередь это несет за собой раскол исламского мира на прагматиков, ориентированных на адаптацию к мегатрендам миросистемы (например, Турция), традиционалистов, пытающихся сохранить традиционные ценности в приватной сфере и адаптироваться к инновациям в социально-политической и экономической сферах, и неотрадиционалистов, по существу ориентированных на ревизию части религиозных догматов в пользу политических целей и задач.

В условиях вырисовывающегося межрегионального противостояния Запада и Арабского Юга, как представляется, следует ожидать усиления внутрирегиональной интеграции, усиления интенсивности региональных процессов в рамках глобализации. Вполне очевидно, что если вершина пирамиды глобальной миросистемы обрела определенную конфигурацию и вектор развития, то региональный и локальный уровни миросистемы пока еще фактически находились на периферии происходящих процессов, хотя именно в 1960–1980-е гг. регио-

нальный уровень глобализации проявился в достаточной степени отчетливо как в Европе, так и в Северной Америке и в Юго-Восточной Азии и странах Тихоокеанского бассейна.

Приоритетное развитие региональных процессов означает анклавизацию локальных точек устойчивого развития и инновационной экономики, что в свою очередь усиливает гетерогенность субъектов регионального развития. Причем, как представляется и как мы уже имеем возможность наблюдать, развитии межрегиональных противоречий особенно остро проявляется в конфликте глобальной массовой культуры и локальных и региональных традиционных культур. Но именно культурные противоречия порождают стремление придать им политико-идеологическую окраску и превратить их в мобилизующий фактор для широких масс, которые обделены позитивными результатами глобализации.

Как показывает политика блока НАТО на рубеже веков в Сербии, в нулевые – на Среднем Востоке и сейчас в Арабском мире, макрорегиональные интересы североатлантических стран оказались выше институтов глобального политического регулирования в лице ООН. А это свидетельствует как о незавершенности процессов институционализации глобального уровня, так и о начавшейся интенсификации процессов социального развития регионального уровня глобализации. В связи с тем, что именно на региональном уровне наблюдается очевидный разрыв между технологическим и социальным уровнями реализации потенциала глобальных процессов, в ближайшее время мир, очевидно, станет свидетелем ускоренного развития региональных процессов в рамках общего развития глобальной миротехнологической системы.

В рамках социально-философского осмысления данных процессов представляется перспективным и важным рассмотрение различных вариантов оснований регионального развития – с преобладанием эндогенных факторов, с преобладанием экзогенных факторов, на основе религиозной мобилизации (христианской, исламской, неосектантской), на основе политической мобилизации, о которой писал С. Амин [1].

Литература

1. Amin, S. La crise, sortir de la crise du capitalisme ou sortir du capitalisme en crise. – Paris, 2009.

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОБЩНОСТЕЙ КАК СПОСОБ КОНСТРУКТИВНОГО БЫТИЯ СОЦИУМА

П.Ф. Дик

В тексте представлено авторское видение сущности взаимодействия народов Германии и России-СССР-СНГ на протяжении столетий и в обозримой перспективе. Концептуально предполагается, что взаимодействие этих культур и однотипных этноконфессиональных общностей, может быть существенным фактором конструктивной консолидации Северной Евразии. Народ-сословие «русские немцы» рассматривается в качестве индикатора реального взаимодействия. Предположение сформулировано на основе авторской научно-философской концепции этноконфессионального феномена.

Перспективная философия этноконфессионального бытия народов Германии и России в условиях преодоления фундаментального кризиса развернута в трудах И.Г. Фихте и Н.А. Бердяева.

Цель национального воспитания – образовать немцев к новой общности с единым настроением. «Потому в своем последнем результате это образование есть образование способности познания воспитанника, и ни в коем случае не историческое, о существующем порядке вещей, но более высокое и философское, о законах, в соответствии с которыми необходим данный порядок вещей» [4, с. 76]. Воспитание к истинной религии есть последний момент нового воспитания. Почему последний? В благоустроенном обществе, полагает Фихте, достаточно истинной нравственности; религия является движущим мотивом в испорченном или кардинально реформируемом обществе.

Религия есть утешение, но «...смысл религии состоит в первую очередь в том, чтобы сопротивляться рабству, не допускать его и не опускаться до голого утешения несвободных» [4, с. 191].

В исследовании нашей проблемы этноконфессионального Н. Бердяев интересен диалектическим осмыслением антиномий кризисной России и проявлений германского духа, в том числе на территории России.

В каком смысле правомерно говорить об этноконфессиональном применительно к советской системе и постсоветской реальности? Русский коммунизм, замечает Бердяев, есть трансформация и деформация старой русской мессианской идеи. «Коммунизм, не как социальная система, а как религия, фанатически враждебен всякой религии и более всего христианской. Он сам хочет быть религией, идущей на смену христианству... Нетерпимость, фанатизм всегда имеют религиозный источник» [1, с. 129]. И следующая мысль: «Недостатки русской демократии унаследованы от нашего рабства, и они должны исправляться в практике самоуправления» [2, с. 198].

Начало первой мировой войны Бердяев встречает патриотом славянской расы, борющейся с агрессором – расой германской – за господство в христианском мире. В скорейшем окончании мировой войны Бердяев видит единственную возможность спасения христианской культуры Европы и России от господства на планете китайско-американского царства равенства, в котором невозможна динамика бытия побежденных рас.

По мнению философа, демократическая метафизика и метафизическая демократия в России выработала мораль притязаний, ожиданий благ извне. Она ориентируется на внешние признаки демократии без изменения человеческого содержания. Для нее важно утилитарное использование масс, а не существо развития народа. Это путь и практика вырождения демократии.

Диалектическое понимание национального схватывает единство устойчивости и изменчивости, поэтому оно перспективно в осмыслении сущности и динамики народа как органичной части единого человечества, взаимодействия русских и немцев, в том числе на уровне пограничной общности «русские немцы».

Самоназвание «русские немцы» применительно к конкретному этносу есть признание конкретной динамической общности и культуры – результат и процесс относительно длительной коэволюции нескольких субкультур германского происхождения в составе полиэтнической общности «русские». Русские немцы создали версии инновационной культуры с протогерманской основой. Немцы – народ-сословие России-СССР-СНГ.

Двуединое бытие русских немцев не исчерпывает онтологию российско-русского бытия. Россия со времени экспансии Московского государства включает совокупность народов и множество социально-профессиональных сословий. Конкретная политическая элита страны независимо от самоназвания элиты и государства призвана реализовать императив бытия любого сообщества – фактическое единство множества и единство во множестве. В этом плане представляется глубоким суждение В. Ключевского: «...государственные обязанности отличаются неодинаковой тяжестью, и если они разделены между классами, а не падают все одинаково на всех, то их удельный вес дает преимущество менее обремененным классам, позволяя им в потоке юридических отношений держаться выше других» [3, с. 226].

В многонациональном государстве, где так или иначе узаконена субординация народов, социальный конфликт приобретает форму борьбы между народами. Прикрытие действительной субординации, т.е. легитимация выгодного положения конкретных групп, обеспечивается идеократической составляющей власти.

Если идеократия – идеологическое преобразование-осмысление фактов социально-политической динамики, то фобократия – подлинное превращение, реальная основа социально-государственного бытия. В основе фобократии страх онтологический, осмысленный в философии экзистенциализма, прежде всего у С. Кьеркегора (Angst). Способ поиска общественного блага является основанием двух главных форм фобократии: фобократии ординарной или обычной и фобократии экстраординарной или чрезвычайной. Чрезвычайная власть

страха есть демонстрируемое организованное насилие, диктатура страха. Диктатура страха наследует черты и традиции исторической политической власти данной страны.

Диктатура террора, как чрезвычайная фобократия и соответствующая ей идеократия, может сравнительно быстро утвердиться даже в странах-символах планетарной цивилизации, переживающих системный кризис. Почему? Она эффективна и эффективна. Чрезвычайная фобократия связывается с возрождением этноса и конфессии в обновленных формах. По социально-мировоззренческой сути, это антропотническая религия, преобразующая протестную энергию народа в миссионерскую деятельность по изменению мира. Поэтому феномен правомерно обозначить этноконфессиональной общностью. Единая этноконфессиональная общность предполагает жертвенность, она способна перенести многие лишения во имя достижения общего блага, сохраняя жизнеспособность и социальный оптимизм. Поэтому еще никому не удалось безболезненно перерасти ее более высокими формами позитивности.

Война с Германией стала почти идеальным поводом для окончательной ликвидации формы государственности русских немцев, потерявшей к тому времени всякую ценность для политики растущей сверхдержавы СССР. Депортация 1941 г. стала последовательным шагом и в низведении русских немцев как элемента социально-этнической структуры общества.

В послевоенных объединениях традиционных конфессий русские немцы возродили традиции самоорганизации и самодеятельности германской общины-марки, восходящие к эпохе Реформации, и превратили свои общины в национальные клубы на конфессиональной основе.

В чем же конструктивная специфика русских немцев, здесь и сейчас? Конечно, в признании себя двуедиными: русскими, потомками выходцев из германских государств XVIII–XIX столетий. Поэтому трагедия культурных разломов Евразии отзывается в них и на них онтологическим разрыванием существа. Русские немцы – перспективный пограничный феномен в смысле уникального потенциала объединения и последующей коэволюции метаэтносов Северной Евразии на основе консолидации.

Итак, есть два альтернативных варианта дальнейшего развития взаимодействия русской и германской культур на пространствах Северной Евразии. Деструктивный: сословие-этнос «русские немцы» остается средством политики власти страха. Конструктивный: пограничный народ становится одним из вариантов консолидации групп в едином сообществе культурно-цивилизованного саморазвития-преодоления онтологического страха.

Литература

1. Бердяев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990.
2. Бердяев, Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. – М., 1990.
3. Ключевский, В.О. История сословий в России // Сочинения: В 9 т. – Т. 6. Специальные курсы / Под ред. В.Л. Янина. – М., 1989.
4. Фихте, И.Г. Речи к немецкой нации / пер. А.А. Иваненко. – СПб., 2009.

КОНЦЕПТ «ГЛОБАЛЬНЫЕ РИСКИ СОВРЕМЕННОСТИ»: ПРОБЛЕМЫ ЭКСПЛИКАЦИИ

И.Д. Денисенко

В контексте разработки стратегий философского осмысления глобальных рисков современности, на наш взгляд, необходимо, прежде всего, определиться с экспликацией самой этой категориально-понятийной группы. То есть, следует как можно более адекватно и универсально интерпретировать содержание основных понятий, составляющих этот концепт – «риск», «глобальный / глобальность», «современность».

Согласно наблюдениям известного английского исследователя Э. Гидденса, «слово «риск» пришло к нам из испанского или португальского языка, где оно означало плавание в незнакомых водах, не нанесенных на карту» [1, с. 39]. Со временем, утверждает ученый, это

понятие из пространственного превратилось во временное, а затем «расширилось, охватывая теперь целый ряд ситуаций, связанных с неопределенностью» [1, с. 40]. Следует подчеркнуть, что еще в начале 20-х годов прошлого столетия английский исследователь Ф. Кнайт в своей работе «Риск, неопределенность и прибыль» одним из первых обосновал различие, существующее между понятиями «риск» и «неопределенность». С позиции проведения оценивания интерпретированных ими явлений, ученый утверждал (на примере анализа функционирования экономической сферы), что риск можно оценить, а неопределенность – нет [2].

Анализ современной социально-гуманитарной литературы, посвященной проблемам трансформационных процессов и социального транзита, свидетельствует, что понятие «риск» до сих пор не стало действенным элементом категориально-понятийного аппарата социальных наук. Эту категорию активно используют с середины 80-х годов XX столетия только представители управленческих наук – в контексте анализа социальных последствий управленческих решений в рамках социального проектирования [см., например, 3]. При этом, следует подчеркнуть, что в данном случае ситуация риска рассматривается не во взаимосвязи с определением возможных в будущем нежелательных социальных явлений, а – с уже имеющимися в действительности социальными последствиями различных процессов, представляющими конкретные проблемные ситуации, которые требуют своего разрешения на соответствующих уровнях.

С началом 90-х годов прошлого века отдельные западные исследователи (Э. Гидденс, У. Бек) начинают активно использовать понятие «риск» для характеристики именно современного мира [1; 4]. В контексте рассуждений Э. Гидденса, «понятие риска неотделимо от категорий возможности и неопределенности» [1, с. 40]. При этом, исследователь утверждает, что существуют два аспекта риска: его позитивная (мобилизационный, инновационный и преобразующий моменты) и негативная (деструктивные последствия) стороны; две разновидности риска – внешний (традиционный) (определяемый неизменными традициями или законами природы) риск и так называемый «рукотворный» (возникший в результате «нашего познания окружающего мира») риск; одновременное господство в современном мире этих двух видов риска – для ряда обществ (представленных так называемыми «бедными странами») доминирующим выступает «традиционный» риск, для других – (интерпретируемых как «богатые государства») – «рукотворный» риск. Кроме того, отдельные коллеги Э. Гидденса по научной школе предлагают различать «субъективный» и «объективный» риски и т.д. [см., например, 5].

Общепринято, что в системе социально-гуманитарных знаний XX столетия понятие «глобальный» интерпретировалось (от фр. *global* – всеобщий или от лат. *globus* – шар) как «охватывающий весь земной шар, всеобщий (например, глобальные проблемы современности – сохранение мира на Земле, охрана окружающей среды, избавление человечества от наиболее опасных болезней и т.д.)» [6, с. 90].

С 90-х годов второго тысячелетия с возрастанием исследовательского интереса к проблемам глобализации в научной и публицистической литературе содержание понятия «глобальный» рассматривается чаще всего в контексте дискурсного поля этого процесса. Другими словами, под «глобальным» предлагается понимать все то, что так или иначе связано с глобализацией.

Многочисленные публикации, посвященные исследованию общих свойств, закономерностей и последствий развития глобализационного процесса, появившиеся в последние два десятилетия в западных и отечественных социальных науках, свидетельствуют о том, что «среди ученых ни один взгляд на глобализацию не стал общепринятым» [7, с. 2]. Более того, некоторые исследователи утверждают, что «глобализация – это слово туманное и достаточно скользкое. И для разных людей оно означает разные вещи» [8, с. 17]. Однако, согласно наблюдениям одного из первых исследователей проблем современной глобализации У. Бека, «к настоящему времени (к 2002 году – И.Д.)

разработано два подхода. Первый осмысливает и исследует глобализацию в духе растущей *interconnectedness* (взаимосвязанности (англ.) – И.Д.), т.е. в духе все увеличивающих-

ся переплетений, взаимозависимостей, международных потоков, идентичностей и социальных связей. Второй подход делает упор на упразднение пространства временем, благодаря новым средствам коммуникации. Люди все больше хозяйствуют на интернациональной основе, работают, любят, выходят замуж и женятся, живут, путешествуют, потребляют, питаются, воспитывают в интернациональном духе детей, существуют в обобщенном, ничейном пространстве телевидения и Интернета» [9, с. 9].

Результаты анализа современной социологической и социально-философской литературы свидетельствуют о наличии нескольких вариантов экспликации существующей социальной реальности (современности) (безусловно, в границах определенных теорий). Чаще всего, последняя рассматривается или как «существующее общество», или как «современный мир». Наиболее распространенными (с позиции упоминания и количества ссылок) в западном научном сообществе можно считать определения, предложенные И. Валлерстайном, Э. Гидденсом, Ж.-Ф. Лиотаром, Ю. Хабермасом.

Так, согласно И. Валлерстайну, существующее общество – с одной стороны, историческая система, современная капиталистическая мировая экономика, так называемый «Мир капитализма», а с другой – так называемый «Мир знаний» [10, с. 5].

Э. Гидденс эксплицирует современность в контексте четырех институциональных измерений – уровня развития капиталистического производства, степени использования в этом производстве неодушевленных источников энергии и машинного производства; системы социального контроля и контроля на средствами насилия [11, р. 19].

Ж.-Ф. Лиотар рассматривает наблюдаемый этап в развитии современного мира как социальное пространство, в котором господствуют так называемые «метанаррации» (т.е. развитые системы ценностей – от христианства до научно-технического прогресса) [12].

Исходя из всего вышеизложенного, можно сделать вывод, что в современном научном дискурсе «глобальные риски современности» выступают концептом, который требует своей дальнейшей экспликации в двух направлениях – уточнения содержания каждого его структурного элемента и поиска оснований для превращения этих понятий из отдельных категорий в целостный «работающий» конструкт, т.е. адекватно интерпретирующий конкретный феномен социальной реальности.

Литература

1. Гидденс, Э. Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь / Пер. с англ. – М., 2004.
2. Knight, F. Risk, Uncertainty and Profit. – Boston, 1921.
3. Прогнозное социальное проектирование: Методологические и методические проблемы / Под. ред. Т.М. Дридзе; РАН, Ин-т социологии. – 2-е изд. – М., 1994.
4. Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну / Пер. с нем. – М., 2000.
5. Risk: Analysis, Perception, Management / Royal Society. – London, 1992.
6. Краткий политический словарь / Сост. и общ. ред. Л.А. О니кова, Н.В. Шишлина. – 4-е изд., доп. – М., 1987.
7. Гелд, Д., Мак-Грю, Е. Глобалізація / антиглобалізація / Пер. з англ. – К., 2004.
8. Костина, А.В. Предмет и проблемное поле глобалистики // Журнал Московского гуманитарного университета «Знание. Понимание. Умение». – 2005. – № 3. – С. 17–25.
9. Бек, У. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно – политическая экономия / Пер. с нем. – М., 2007.
10. Валлерстайн, И. Конец знакомого мира: Социология XXI века / Пер. с англ. – М, 2004.
11. Giddens, A. The Consequences of Modernity. – Stanford, 1990.
12. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Пер. с фр. – СПб., 1998.

ОБ ОДНОМ «ГЛОБАЛЬНОМ РИСКЕ» СОВРЕМЕННОСТИ

С.В. Голубев

«Современность» как определенная эпоха развития человечества и тип цивилизации есть, очевидно, своеобразный социокультурный феномен. Его формирование началось со времен Возрождения и Реформации, которые подтачивали и разрушали основы предшествующего средневекового общественного устройства. То что в концепте «современный» и сегодня сохраняется противопоставление Средневековью специально отмечает И. Валлерстайн [1, с. 124–125]. Значимость такого противопоставления, поскольку средневековый уклад был разновидностью традиционного, характерным образом проявляется и в общепринятой в современной социальной науке дихотомии: традиционное / современное общество.

Революционное происхождение, антитрадиционализм «современности», современного общества не может, очевидно, не влиять на характер и направленность его развития. К началу 21 века вполне проявилось то обстоятельство, что некоторые особенности этого развития нельзя отнести к таким которые внушают оптимистическую перспективу. Среди них и явленная в 20 веке в различных формах многими миллионами людей «экзистенциально постигнутая» связь современности и тоталитаризма как такой формы социальной организации, при которой политическая власть контролирует все сферы жизнедеятельности общества и индивида.

Каков характер этой связи? Является ли тоталитаризм необходимой сущностной стороной современной цивилизации или он только один из ее «рисков»? Позиции и аргументы в дискуссии об этом могут быть, наверное, различными, но то, что тоталитаризм есть феномен свойственный 20 веку – не что иное как эмпирический факт. Непреложным эмпирическим фактом является также то, что как отмечает Х. Арендт, «Где бы тоталитаризм не приходил к власти, везде он приносил с собой совершенно новые политические институты и разрушал все социальные, правовые и политические традиции данной страны» [2, с. 557]. Такие «разрушения» распространялись, как известно, даже на аполитичные и неморальные, казалось бы, «мелочи», вроде устройства календаря, названий месяцев и т.п. На то, что тоталитаризм есть, по существу своему, продукт именно современной эпохи обращает внимание Э. Гидденс: «Тоталитаризм и современность связаны не только случайно, но и внутренне как, в частности, сделал очевидным Зигмунт Бауман» [3, с. 346]. И действительно, история традиционного общества не случайно не знала такого феномена, там он был невозможен.

Все исторически известные тоталитарные режимы от якобинской диктатуры до полпотовской, отрицали и стремились разрушить традиционные религию и мораль. Практика, таким образом, показывает, что антитрадиционализм является необходимой существенной стороной тоталитаризма. Эта закономерность объясняется тем, что традиция как таковая представляет собой не только опору, но и ограничение власти как таковой, с традицией приходится считаться. Тотальная власть, в соответствии с понятием, не может опираться на внешние по отношению к себе основания и не совместима с внешними ограничениями. Идеально-типическим условием ее возникновения является аморфное, лишенное структуры социальное «пространство», только и могущее служить пассивным объектом для тотального конструктивизма власти. Метафизически тоталитаризм есть снятие дифференциации. Последнее объективно ведет к деструктуризации и аморфизации социума, к атомизации социального бытия, *разобщению общества*.

Главной социально-структурной предпосылкой тоталитаризма, его необходимым условием является ослабление социальных связей. Ибо находящимся «в связи» труднее манипулировать, его труднее перестраивать по внешнему произволу, в применении к нему сужаются возможности внешнего воздействия-управления. Только из бессвязной, лишенной внутренней структуры-опоры – массы – можно лепить все, что угодно, только от нее можно безболезненно «отрывать кусочки». Соответственно, каждый должен быть «сам по себе», индивид тогда останется «один на один» с властью. То, что это фундаментальное условие тоталитаризма верно отмечено Х. Арендт: «Тоталитарное господство как форма правления...

опирается на одиночество, на опыт тотального отчуждения от мира» [2, с. 616]. Индивидуализм, ослабляющий социальные связи и способствующий тем самым омассовлению общества, является, таким образом, необходимой духовной предпосылкой тоталитаризма. Для ослабления социальных связей они должны быть девальвированы, обесценены в глазах индивида. В качестве системного такое обесценение предполагает, очевидно, общую релятивизацию ценностей и «девальвацию» традиции как таковой. Заметим также, что эрозия социальных связей, если свобода, как сказал Гегель, есть бытие у себя, сама по себе приводит к эрозии свободы индивида, его «чувства защищенности», которое возможно только на базе «чувства сопринадлежности». Поэтому индивиду в современном обществе постоянно недостает свободы, он требует все новых ее «гарантий».

Тоталитаризм еще и потому антитрадиционен, что традиция структурирует социум и, объединяя людей, создает общность. Поскольку традиция в истоке сакральна, она дает устойчивый надындивидуальный критерий, позволяет построить систему координат для различения «добра и зла», что препятствует манипулированию поведением индивида и, вообще говоря, способствует обретению им определенного внутреннего содержания.

Разрушение традиции, которая есть социальная форма устойчивости и определенности, объективно расширяет возможности управления поведением индивида посредством манипуляции, более того, делает неизбежным, в известном смысле произвольным, возрастание роли манипуляции в общем процессе социального управления.

Адекватной манипуляции социальной средой является постоянно изменяющаяся «трансформирующаяся» среда, неустойчивый социальный порядок. Соответственно, манипуляция оказывается адекватным современному трансформирующемуся обществу способом управления. Следует отметить, что современное общество называют «информационным», ведь манипуляция – суть информационное воздействие. Отсюда же вытекает и возрастание политической роли СМИ. Не случайно в новейшей философской и научной литературе, анализирующей современное состояние общественно-политической жизни, часто подчеркивается возрастание роли манипуляции в политике. Мы приведем здесь только свидетельство К. Лоренца, который так характеризует современное положение дел: «никогда еще не было столь действительно массовое внушение, никогда еще манипуляторы не располагали столь развитой построенной на научных экспериментах рекламной техникой, никогда еще не было у них столь вездесущих «средств массовой информации» как в наши дни... Мы якобы свободные люди западной культуры уже не осознаем в какой степени нами манипулируют» [4, с. 52].

Отмеченные особенности современной цивилизации получают новое качество и, видимо, необратимую динамику с началом процесса глобализации. Последняя – сравнительно новое явление, изучение и осмысление ее социокультурного содержания еще только начато социальной наукой. Но имеются, как представляется, веские основания полагать, что глобализация, по меньшей мере, в одной из своих тенденций ведет к эрозии и деструктуризации социума, во всяком случае, в его национально-государственной форме, и, тем самым, к «омассовлению» общества, а значит, не столько к «единому человечеству», сколько к глобальной тотальной массе и к тоталитаризму, как адекватной форме ее политической организации. В этой связи, в наши дни, становится особенно важной, насущной необходимостью сохранение культурных традиций и государственного суверенитета народов.

Литература

1. Валлерстайн, И. После либерализма. – М., 2003.
2. Арентс, Х. Истоки тоталитаризма. – М., 1997.
3. Гидденс, Э. Постмодерн // Философия истории. Антология. – М., 1994. – С. 340–348.
4. Лоренц, К. Обратная сторона зеркала. – М., 1998.

РИСКИ ГЛОБАЛИЗАЦИИ: МЕЖДУ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИЕЙ И ПРАКТИКОЙ

А.Л. Данилюк

Политика глобализации, в которую вольно или невольно вовлечено сегодня большинство стран мира, вызывает далеко не однозначную реакцию со стороны как научных кругов, так и широкой общественности. Нет ничего удивительного в том, что съезды глобалистов (представителей стран «большой восьмерки») неизменно сопровождаются массовыми акциями протеста антиглобалистов, которые год от года усиливаются. Не менее острая полемика ведется и в сфере идеологии. Примечательно, что число идейных противников глобализации неуклонно возрастает, свидетельством чего является научная литература по данной проблематике [1] [2] [3] [4] [5].

Чем обусловлено столь резкое противостояние между сторонниками и противниками глобализации? Основная причина, на наш взгляд, заключается в явном противоречии между теорией и практикой глобализации. Это противоречие настолько очевидно, что не может не вызывать сомнений в истинной роли глобализационных проектов.

Так что же представляет собой так называемая «глобализация»? Какие цели преследуют ее идеологи?

Политика глобализации зарождается в 70-х гг. XX столетия в США. Ее инициаторами выступают так называемые «неолибералы», большинство которых, обратим внимание, являются представителями крупного финансового и промышленного капитала. Именно они и их единомышленники-сателлиты провозглашают качественно новую программу «всестороннего и взаимовыгодного» международного сотрудничества, получившую наименование глобализации. Она предполагает либерализацию рынка, ликвидацию государственных и таможенных барьеров на пути продвижения капиталов и услуг, всемерную приватизацию государственного сектора экономики, дальнейшую демократизацию общества и т.п. Реализация этой программы, по мнению неолибералов, даст возможность решить если не все, то многие глобальные проблемы современности: ликвидировать экономический дисбаланс между развитыми и развивающимися государствами, покончить с голодом и нищетой в странах «третьего» мира, реализовать проекты сохранения окружающей среды, в конце-концов, приобщить развивающиеся страны к достижениям западной демократии и культуры.

Нельзя не признать, что на первых порах глобализационные проекты находят широкую поддержку. Однако уже в 90-е гг. XX столетия отношение к глобализации кардинально меняется. Становится очевидным, что в политике глобализации теория существенно отличается от ее практической реализации. Достаточно обратиться к беспристрастным статистическим данным. Так, если в 1960 г., до начала процесса глобализации, доходы 20% самых богатых граждан мира превышали доходы 20% самых бедных в 30 раз, то к 2002 г. этот разрыв составлял уже 90 раз. «Взаимовыгодное» экономическое сотрудничество на практике обернулось по сути колониальной зависимостью развивающихся стран от ТНК, преимущественно американских, и международных финансовых (глобалистских) структур: МВФ, Всемирного банка и др. Как следствие, к концу XX столетия на долю 1,3 миллиарда беднейших слоев населения планеты приходится всего лишь 1,4% совокупного мирового дохода. Нет ничего удивительного в том, что в этой среде место самая низкая продолжительность жизни (порядка 45–50 лет) и высокая детская смертность. Ежегодно в странах Африки, Азии и Латинской Америки, обладающих богатейшими природными ресурсами, от голода и отсутствия медицинской помощи умирает около 25 млн. детей.

Кризисные социально-экономические явления не обошли стороной и постсоветские республики. Весьма характерным примером в этом отношении может служить Украина. Повальная приватизация экономики, проводившаяся в полном соответствии с западными технологиями, привела к тому, что Украина, занимавшая до начала так называемой «перестройки» 6 место в мире по уровню жизни населения, сегодня переместилась уже на 97-е (а по другим источникам, – на предпоследнее) место в мире по данному показателю. Украинская мечта о «народном капитализме» на практике обернулась повальной нищетой. Сегодня 2/ 3

населения Украины живет ниже уровня бедности (примерно 90\$ в месяц). Имеет место массовая безработица. Особенно тяжелое положение сложилось в сельском хозяйстве. Украина, обладающая 40% мировых запасов черноземов и считавшаяся некогда «житницей Европы», сегодня потребляет египетский картофель, китайскую морковь, польские яблоки, белорусский сахар и молочные продукты. Единым источником существования большинства крестьян является подсобное хозяйство, приносящее мизерный доход. В катастрофическом положении находится и социальная сфера. Так, на содержание больного в лечебных заведениях выделяется всего лишь 1 гривна (около 15 американских центов) в день. Как следствие, имеет место высокая смертность и низкая рождаемость. За годы независимости Украина утратила 7 млн. своих граждан: ее население сократилось с 52 млн. до 45 млн. человек, и эта тенденция сохраняется.

Республика Беларусь, как и Украина, стоит сегодня перед выбором пути своего дальнейшего развития. Не трудно представить, что может ожидать белорусский народ, если он, подобно Украине, позволит вовлечь себя в «западню» негативных проявлений глобализации. Печальный опыт Украины должен послужить поучительным уроком.

Литература

1. Азроянц, Э. Глобализация: катастрофа или путь к развитию? – М., 2002.
2. Данилюк, А.Л. Глобализация: путь к спасению человечества или новая мировая война? // Экономические теории XXI века. – М., 2006. – С. 306–313.
3. Данилюк, А.Л. Глобализация как качественно новая форма международной агрессии // Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского. – 2008. – №1. – С. 135–139.
4. Егишянц, С.А. Тупики глобализации. Торжество прогресса или игры сатанистов? – М., 2004.
5. Рамоне, И. Геополитика хаоса. – М., 2001.

НЕОКОЛОНИАЛИЗМ – РОЖДЕННЫЙ ГЛОБАЛИЗАЦИЕЙ

В.И. Огородник, И.С. Огородник

На заре глобализации Р. Дарендорф определил ее как новую колонизацию (неоколониализм). Тогда это воспринималось как броская фраза, однако время подтвердило правоту ученого. На наших глазах рушится старый «добрый» мировой порядок и создается новый: двухполюсный мир заменен однополюсным; международное право де-факто не работает; международные организации призванные стоять на страже мира и прогресса либо давно уже на службе капитала и ТНК (транснациональных корпораций), либо способны лишь на громогласные, но, по сути, бессильные заявления; СМИ из проводников и выразителей общественного мнения превратились в эффективное орудие формирования этого самого мнения в интересах международного капитала; разнообразие национальных культур заменяется однообразием шоу-бизнеса.

Сегодня уже ни одна страна, ни один народ, ни одно правительство, сколь демократично оно не было бы избрано и поддерживаемо народом страны, не может быть уверено в своей безопасности. Если политика страны приводит к ущемлению экономического интереса Запада во главе с США и международными ТНК, то такая страна обречена на принудительную «демократизацию» со всеми вытекающими последствиями: от информационной войны с обязательным приклеиванием ярлыка «режим» до прямого военного вторжения. Последний пример Ливия тому подтверждение. Поневоле убеждаешься в истинности вывода К. Маркса: если речь идет о прибыли, то капитал не остановится ни перед каким преступлением.

Обычно причину видят в борьбе за мировые ресурсы, вызванную неумным потреблением Запада («общество потребления» до сих пор остается идеалом и идолом западного общества) и естественным уменьшением самих материальных ресурсов. Прибавьте сюда еще и проблему увеличения народонаселения и ответ вроде бы очевиден. Все это имеет место быть. Однако это лишь видимая, внешняя причина, лишь явление сущности более глубокого

порядка. Ядром западной модели развития является частная собственность – системообразующий элемент базиса, системы экономических отношений, конечной целью которого является получение частной (об этом почему-то забывают) прибыли.

Развитие частной собственности, фундамента современного мирового капиталистического хозяйства, с логической необходимостью привело к двум важнейшим следствиям. Первое, для сохранения самой природы такой системы хозяйства, для так называемых развитых западных стран, жизненно необходимо существование стран третьего мира с их экономической, финансовой, политической, военной зависимостью. Уровень потребления и «витринная» демократия западных стран могут существовать только в том случае, если они будут содержаться за счет ограбления всего остального мира. Проще говоря, западный мир, его «демократию» и уровень потребления, содержит весь остальной мир. Отсюда и красивые западные социальные теории: «догоняющего развития», «социального партнерства» и т.п., ничего общего с реальностью не имеющие. В реальности политику западных стран, в первую очередь США, по отношению к третьему миру отражает теория «управляемого хаоса», хаоса, разумеется, не в «демократических» западных странах. Экономическую составляющую этой политики с шокирующей откровенностью раскрыл Джон Перкинс, бывший сотрудник Агентства национальной безопасности США, с 1971 по 1981 год ведущий специалист международной консалтинговой фирмы «Chas. T. Main». В своей книге «Исповедь экономического убийцы» Д. Перкинс утверждает: деятельность международных финансовых организаций (МБ, МВФ, МБРР, ВТО и других) направлена на разрушение национальных экономик развивающихся стран. Цель такой помощи – финансовая и экономическая зависимость от развитых стран с дальнейшим захватом международными ТНК самых прибыльных отраслей национальных экономик. Печальная судьба национальных экономик многих стран Латинской Америки, Африки и Азии, слепо следовавших рекомендациям мировых финансовых организаций тому подтверждение.

Вторым стало завершение процесса превращения финансового капитала в откровенно спекулятивный. Мир движется не к финансовому капитализму, а к спекулятивному. Спекулятивные тенденции присущи, разумеется, и финансовому капиталу, об этом писал еще К. Маркс в «Капитале». Развитие капитала как квинтэссенции частной собственности имеет свою логику: промышленный капитал – финансовый капитал – спекулятивный капитал. Эта закономерность определена внутренней сущностью частной собственности (капитала) – максимум прибыли при минимуме затрат. Движение капитала, поэтому, всегда следует этой логике. Для промышленного капитала: «товар – деньги – товар». Для финансового капитала: «деньги – товар – деньги». Для спекулятивного капитала: «деньги – ценные бумаги – деньги». Подтверждением этого является хотя бы возникновение в последнее время большого количества виртуальных компаний, например: тех же социальных сетей, которые ничего реально не производят, но имеют вполне реальную стоимость в виде ценных бумаг на фондовых рынках. Если такая кампания обанкротится, то на рядовых потребителях это никак не отразится, а вот на финансовых и фондовых рынках это приведет к очередному кризису. Да и последний мировой экономический кризис проявился не как классический капиталистический кризис перепроизводства, а именно как финансовый кризис. И причиной его стали, это вынуждены были признать и западные исследователи, финансовые спекуляции.

Спекулятивный капитал подчинен той же цели – максимум прибыли при минимуме затрат, но осуществляет ее так сказать в «чистом» виде, даже не прикасаясь к материальному производству. Однако для получения максимальной нормы и массы прибыли спекулятивный капитал вынужден вовлечь в сферу своей спекулятивной деятельности всю мировую экономику.

Дело в том, что спекулятивный капитал сродни наркоману, подсев однажды на «иглу» спекуляций и получив прибыль, что называется из «воздуха», он уже не в силах отказаться от спекулятивных операций. Однако, каждая новая спекулятивная операция требует все больше финансовых средств, что-то наподобие тривиальной финансовой пирамиды, но уже в мировых масштабах и с обязательным разглашением о «демократических» ценно-

стях. Вместе с тем, такой капитал, точнее его организаторы, прекрасно понимают, что надо во время «соскочить» и вложить деньги в реальный сектор экономики. А лучшее вложение – это вложить их в качестве кредитов и займов в национальные экономики развивающихся стран. Таким образом, спекулятивный капитал при помощи и посредством международных финансовых институтов легализован и начинает получать постоянную и сколь угодно длительную во времени ренту. Если промышленному капиталу присущ вывоз товара, финансовому – капитала (деньги), то спекулятивному капиталу – вывоз ренты в виде постоянной, и все возрастающей, части национального богатства как постоянной платы за предоставленные кредиты и займы.

Понятна неприязнь, если не ненависть, Запада к странам, из которых спекулятивный капитал не может вывозить ренту – Россия, Беларусь, Куба, те же ближневосточные страны, которые благодаря нефти не нуждаются в кредитах и займах Запада. Такие страны тотчас же будут объявлены недемократическими, их социально-политическая система будет именоваться «режимом», а «свободные» западные СМИ начнут формировать вполне определенное общественное мнение.

Теперь спекулятивный капитал кровно заинтересован, чтобы изымать ренту с национальных экономик как можно дольше. Старый миропорядок, с его системой ограничений в виде международных организаций, международного права, договоров для этой цели уже не годился. Нужна была новая мировая система, новый мировой порядок, что-то сродни колониализму, но в новых формах нового исторического времени. Что ничем бы спекулятивный капитал не ограничивало, но всегда защищало.

В современном мире ни один социальный проект не будет иметь шансов на успех, если не будет создано информационное пространство для его реализации. Глобализация и была задумана Западом и США именно с этой целью. Подлинной целью глобализации является не взаимопроникновение и взаимообогащение культур, не создание равного доступа всех к информации и т.д., и т.п., а создание и захват единого всемирного информационного пространства для создания новой колониальной системы – неоколониализма. Надо признать Западу это удалось.

В своем историческом развитии частная собственность приходит к своей высшей форме – спекулятивному капиталу, порождая глобализацию как необходимое условие своего существования, а последняя неоколониализм – как средство и условие процветания западных «демократий».

Покончить с этим позорным для человечества явлением можно лишь одним способом: уничтожить частную собственность – священную и неприкосновенную «корову» современного капитализма. Мы полностью согласны с мыслью выдающегося российского философа А. Зиновьева: генеральной исторической задачей современного человечества является уничтожение частной собственности. Истинность такого вывода подтверждается всей историей развития человечества. Только это может вывести человечество на качественно новый уровень развития, уровень достойный самого человека.

КАЗАХСТАНСКАЯ ГУМАНИТАРИСТИКА В РАЗРАБОТКЕ ПРОБЛЕМ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Е.У. Байдаров

Современные процессы глобализации, сущностной основой которой является информационная революция, оказывают сегодня решающее влияние на все сферы человеческой жизнедеятельности – экономику, политику, культуру, язык, образование, духовно-нравственное развитие, межэтнические и межконфессиональные отношения. Все эти сферы, вовлекаясь в убыстряющийся темп освоения и обмена информацией, приобретают качественно новые черты.

Но главный результат глобализации состоит в том, что постепенно зарождается глобальное осознание общемировых проблем. А это означает, что формируется и глобальный разум, и глобальный интеллект.

Среди казахстанских исследований посвященных проблемам глобализации особый интерес вызывают работы Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева. На высоком научно-теоретическом и методологическом уровне им предпринимается попытка осмыслить те процессы, которые затрагивают все человечество и от решения которых зависит будущее цивилизации.

Казахстанский лидер в своих книгах и выступлениях утверждает, что глобализация во всем мире сопровождается усилением международной и региональной экономической интеграции, ростом взаимозависимости различных государств и регионов, изменением масштабов мировой торговли, стиранием границ между внутренними и внешними рынками и появлением новых глобальных рынков. При этом глобализация, – как подчеркнул Президент Н.А. Назарбаев на Экономическом форуме в Санкт-Петербурге (10.06.07), – по крайней мере, в ее нынешнем виде, не гарантирует устойчивого развития и экономического процветания даже наиболее продвинутым странам мира. Поэтому в условиях глобализации и быстро меняющейся экономической обстановки, а также соседства с большими, конкурентоспособными странами Казахстану необходимо быть гибким и мобильным, только таким образом страна сможет оперативно ответить на вызовы глобализации.

Размышляя о процессе глобализации, Н.А. Назарбаев подчеркивает, что для одних – это «Новый Вавилон, который еще разъединит народы», для других – это «некая Единая Теория Поля, которая позволит объединить и учесть интересы всех сил». Другими словами, «для противников глобализации – это всего лишь новые названия для старых явлений – неокOLONиализм, неовестернизация, неомодернизация. Сторонники же глобализации приводят аргументы и наглядные доказательства того, что именно глобализация способствует значительному научно-техническому прогрессу бывших до этого отсталых регионов» [1, с. 10–11].

Работы А.Н. Назарбаева значимы и актуальны тем, что в них затрагиваются насущные проблемы, стоящие перед Казахстаном в его диалектическом развитии в условиях продолжающейся глобализации: модернизация и традиционализм, духовное возрождение нации, региональная интеграция, человеческий капитал, наука и образование и т.д.

Так, книга Президента Н.А. Назарбаева «Критическое десятилетие» стала заметным событием в политической и культурной жизни Республики и, безусловно, одним из самых важных событий в политологической и общественной мысли Евразии. Н.А. Назарбаев представляет нам свое видение животрепещущих проблем современного глобализованного мира и показывает, как они отразились и могут отразиться на развитии нашей страны в XXI веке. В книге много новых интересных положений и выводов, имеющих значение для философии, политологии, культурологии, истории, а также новых дисциплин – глобалистики, регионоведения, теории геополитики. Ее можно рассматривать и как своего рода призыв к размышлению о судьбах мира и нашей родины – Казахстана – в переломный момент человеческой истории.

Бесспорно, глобализация представляет собой мощный и объективный процесс эволюции человеческого общества, подчеркивает Н.А. Назарбаев. Под ее знаком протекает обустройство нового мира и нового века. От нее никуда не уйти, и ее нельзя игнорировать. Глобализация порождает как заманчивые перспективы, так и серьезные угрозы для всего человечества, которые во многом связаны с сопротивлением народов и цивилизаций ее безжалостному унифицирующему влиянию.

Глобализация дает стимулы к экономическому росту и процветанию, но она же порождает огромное и всевозрастающее социально-экономическое неравенство в современном мире. Понимая всю сложность и неоднозначность современного мира, анализируя его нынешнее состояние и тенденции дальнейшего развития, Н.А. Назарбаев умело применяет системную методологию научно-теоретического познания. Он верно и точно определяет ос-

новые противоречия глобализации. Рассматривая проблемы терроризма, религиозного экстремизма, наркобизнеса, региональной геополитики, национальной и коллективной безопасности, Н.А. Назарбаев опирается на диалектические принципы противоречия, преемственности, целостности, конкретности, единства исторического и логического. Применение этих научных методов позволяет осуществить восхождение от абстрактно-теоретического анализа закономерностей и тенденций развития современного мира и его эволюции к конкретно-практическому анализу региональной и национальной безопасности Казахстана в условиях глобализации.

Открытость современного казахстанского общества, давая ему много преимуществ, порождает в то же время и много угроз для безопасности. Н.А. Назарбаев точно определяет одно из основных противоречий глобализации, связанное с борьбой двух тенденций – тенденции к унификации мира, проводником которой являются международные организации, транснациональные корпорации, массовая культура, и тенденцией к сохранению национального своеобразия, отстаиваемого национальными государствами и культурами.

С этим противоречием сталкиваются сегодня все страны. Даже в наиболее продвинутом в плане интеграции и глобализации регионе Западной Европы *«еврооптимистам»* (т.е. сторонникам единой денежной единицы, наднациональных органов власти) приходится сталкиваться с ожесточенным сопротивлением *«евроскептиков»*, являющихся сторонниками национального суверенитета, национальной культурной идентичности.

Каким образом Казахстан должен решать противоречие глобализации и национальной безопасности? На какую из сторон этого противоречия следует сделать акцент? Эти вопросы имеют судьбоносное значение для развития Республики на ближайшую и отдаленную перспективы. Президент это прекрасно понимает, и здесь лежит отправная точка его размышлений, идей и предложений по обеспечению глобальной, региональной и национальной безопасности страны. Он отмечает, что казахстанцы, должны выбрать свой путь интеграции в мировое сообщество, опираясь на происходящий процесс глобализации не потому, что для нас и для Казахстана в нем больше положительных сторон и преимуществ, чем отрицательных сторон и недостатков. Наш основной приоритет незыблем и бесспорен: безопасность нации и сохранение государственности, где национальная безопасность призвана обеспечить гарантии неуязвимости основных, жизненно важных интересов страны – национального суверенитета, территориальной целостности, защиты населения. В этом смысле национальная безопасность выступает как система жизнеобеспечения государства: нет национальной безопасности – нет государства.

Рассматривая проблемы мировой глобализации и, в частности, международной интеграции на постсоветском пространстве, исследуя, какие исторические коллизии и геополитические события возможны на пути преодоления антиинтеграционного и антиглобалистского мышления, Н.А. Назарбаев задается вопросом: «Является ли для нас глобализация пандемией, против которой нам необходимо искать соответствующий внутринациональный антибиотик, или же это свежий бриз, который может наполнить паруса нашей государственности и экономики и, так сказать, задать импульс развития, наиболее полно отвечающий интересам нашего народа?..». Ответом на это являются инициативы А.Н. Назарбаева по созданию таких интеграционных объединений, как Евразийский Союз и Союз центральноазиатских государств.

В то же время глобализация, как подчеркивает Н.А. Назарбаев, привнесла в современный мир уязвимость и хрупкость. Терроризм, наркоторговля, информационные войны, эпидемии, экологические катастрофы также не знают границ и стали глобальными вызовами всему человечеству. Ни одно государство в мире не способно противодействовать данным вызовам самостоятельно. Усилилась неравномерность социально-экономического развития в мире. Положительные эффекты глобализации ощутил пока лишь узкий круг наиболее развитых государств мира.

Если одних глобализация загоняет в «каменный век», то другим несет жизненную энергию и растущее процветание. То, как глобализация войдет в нашу жизнь, позитивно или

негативно, зависит от нас самих, нашего осознанного и интуитивного стремления к гармонии и благополучию. Многие, если не все, зависят от целого ряда факторов: культурного потенциала, исторического традиционализма, экономического состояния, ресурсной базы, национального мироощущения и мировоззрения. Здесь следует отметить, что новый этап научно-технической революции, связанный с информатикой, образованием и культурой, формирует процессы глобализации, которые создают серьезные угрозы национальной безопасности. Если у национальных правительств (в том числе и Республики Казахстан) не хватит мужества и ресурсов влиять на эти глобальные процессы, то они окажутся втянутыми в воронку чужих цивилизаций, их интересов и ценностей. В конечном счете, это означает утерю главного атрибута суверенитета – национальной идентичности. Процесс глобализации несет в себе непосредственную угрозу для национальных культур и национальных интересов. Не стоит думать, что в процессе глобализации будет создан «мир без границ». Тот, кто управляет этим процессом, создаст мир, удобный для себя, мир, в котором капиталы и информационное воздействие будут идти в одном конкретном направлении.

Глобализация, безусловно, несет в себе очевидные риски. Главный из них – «остаться за ее бортом». Но она одновременно дает нашей стране реальный, может быть, уникальный шанс найти себя, свое место на новом этапе развития цивилизации. Здравый смысл, здоровый прагматизм, стабильность, учет национальных интересов должны стать символами независимого государственного курса. Хотим мы того или нет, но государство, национальную самобытность, интересы и ценности казахского народа мы будем вынуждены сохранять в этих условиях, т.е. в процессе глобализации. Современный мир требует знания законов динамического состояния, и мы не должны ее бояться, ведь основу глобализации заложили кочевники «осевой эпохи» (М.М. Ауэзов). Поэтому глобализация, настаивает Н.А. Назарбаев, должна стать объектом серьезного, разумного регулирования и управления.

Таким образом, можно сделать вывод, о том, что процессы глобализации несущие в себе как негативные, так и положительные черты являются предметом пристального и неослабного внимания со стороны лидера нашего государства. Размышления Н.А. Назарбаева о природе и тенденциях развития процессов глобализации и глобального развития человечества являются существенным вкладом в изучение проблем современного Казахстана и диалектики его развития в начале XXI века.

Разработкой проблем глобализации занимается сегодня и *Институт философии и политологии Комитета науки МОН РК*. С 2009 года основным приоритетом фундаментальных исследований Института философии и политологии является разработка политических, социально-экономических и историко-культурных основ дальнейшего совершенствования казахстанской модели развития и государственного устройства в контексте укрепления позиций Казахстана в мировом сообществе, конструктивного международного взаимодействия и построения эффективной системы региональной безопасности. Основное научное направление Института состоит в научно-теоретической разработке историко-культурных, социально-экономических, политических основ развития общества в контексте укрепления независимости Казахстана и повышения его конкурентоспособности.

В контексте вышеназванных приоритетных научных направлений вся организационная и научная деятельность Института направлена на успешную реализацию программы фундаментальных исследований «Казахстанский путь развития в глобальном мире: философско-мировоззренческие и социально-политические проблемы» (научный руководитель – академик НАН РК А.Н. Нысанбаев). Программа фундаментальных исследований Института философии и политологии КН МОН РК 2009–2011 гг. инициирована идеями Президента Н.А. Назарбаева, сформулированными в его книге «Казахстанский путь развития». Она является также ответом на глобальные задачи, которые поставлены в посланиях Президента народу Казахстана и Стратегии «Казахстан-2030». Перед Институтом стоит задача разработать теоретические, методологические и мировоззренческие предпосылки и условия, которые обеспечили бы эффективность и успешность казахстанского пути развития, раскрытия и реализации всей гаммы собственного человеческого капитала и утверждения нового высоко-

го статуса и имиджа Республики в мировом цивилизационном сообществе.

Коллектив Института, включающий в свой состав высокопрофессиональных специалистов в области философии и политологии, имеет внушительный и солидный потенциал для решения этой стратегически важной задачи. Для определения контуров казахстанского пути развития и реальных комплексных мер предстоит выработать мировоззренческие парадигмы, духовно-нравственные приоритеты устойчивого развития казахстанского общества, продолжить интенсивные исследования модели межэтнического и конфессионального согласия и взаимопонимания, возможностей сближения культурной и национальной идентичности в условиях глобализации, изучить социальную структуру способствующих демократизации и уверенному вхождению казахстанского социума в процессы современного казахстанского общества и формирование новых гражданских инициатив, преобразования современного децентрализованного многополярного мира. Эффективность продвижения Казахстана по избранному им историческому пути предполагает основательную теоретическую и методологическую проработку основных аспектов и сторон, обеспечивающих успешное решение поставленной Президентом Республики комплекса задач.

Программа рассчитана на период 2009–2011 гг. и состоит из 11 проектов. Среди них, так или иначе затрагивающих феномен глобализации, следует назвать такие проекты как: *«Развитие человеческого капитала как национальный приоритет Казахстана в условиях глобализации (социально-философский анализ)»* (Руководитель – д.ф.н., профессор Изотов М.З.); *«Культурно-цивилизационные процессы в современном Казахстане: философско-политологический анализ»* (Руководители – д.ф.н., профессор Косиченко А.Г., д.ф.н., профессор Курганская В.Д.); *«Казахстан в глобальном мире: вызовы и сохранение идентичности»* (Руководители – академик НАН РК, д.ф.н. Нысанбаев А.Н., д.ф.н., профессор – Косиченко А.Г.); *«Человек в эпоху глобализации: современные восточные и западные концепты в ракурсе казахстанской реальности»* (Руководитель – д.ф.н., профессор Соловьёва Г.Г.). В рамках этой программы, в 2010 году сотрудником Института Е.У Байдаровым была защищена кандидатская диссертация на тему *«Культурно-цивилизационные проблемы глобализации»*, где особое внимание уделяется анализу культурно-цивилизационного развития казахстанского социума в условиях глобализации [2].

Феномен глобализации и его влияние на все сферы культурной, социально-политической жизни раскрываются в работах казахстанских исследователей А. Нысанбаева, А. Косиченко, С. Колчигина, М. Изотова, Т. Габитова, Б. Нуржанова, Р. Кадыржанова, С. Нурмуратова, С. Булекбаева, З. Мукашева, А. Хамидова, А. Абдиной, Е. Байдарова, и других. Такие ключевые идеи современности: диалог культур и цивилизаций, сохранения уникального и неповторимого через единство и универсальность, соединение традиции и модернизации в условиях глобализации прозвучали в двухтомной монографии академика НАН РК А. Нысанбаева *«Глобализация и проблемы межкультурного диалога»*, которая получила большой резонанс в кругах казахстанской общественности [3].

Институтом философии и политологии Комитета Науки МОН РК по данной проблеме в 2006 была издана коллективная монография *«Казахстан в условиях глобализации: философско-политологический анализ»* [4]. В ней анализируются современные цивилизационные процессы, дается общая характеристика глобализации, показываются формы влияния глобализации на проблему устойчивости и стабильности казахстанского общества, осуществляется философско-политологический анализ динамики развития современного Казахстана в системе глобальных отношений. Следует также упомянуть, что в изданном в 2006 г. беспрецедентном в мировой практике справочном издании – *Международный междисциплинарный энциклопедический словарь «Глобалистика»*, среди 645 авторов из 58 стран мира принявших участие в составлении словаря – 5 представляют Казахстан (К.А. Абишев, Е.У. Байдаров, Ю.О. Булуктаев, А.Г. Косиченко, А.Н. Нысанбаев). В этом уникальном издании глобальные проблемы, процессы глобализации, основные тенденции развития мира, его противоречия и конфликты представлены с разных, иногда полярных позиций – Востока и Запада, развитых и развивающихся стран, с точки зрения различных культур, цивилизаций, религий, традиций

[5].

Среди других работ казахстанских исследователей посвященных феномену глобализации следует выделить работу А. Арыстанбековой «Глобализация: история, динамика, аспекты, грани» [6]. В монографии на научной основе исследуется история возникновения и развития феномена глобализации, ее движущие силы и влияние на мировые политические процессы, глобальную экономику, социальные и культурные взаимосвязи в современном мире, основанном на транснациональных отношениях. В монографии раскрываются особенности формирования в условиях глобализации новой «экономики, основанной на знаниях», «общества, основанного на знаниях», «информационного общества». Подробно рассматриваются поднятые глобализацией новые вопросы дальнейшей эволюции международных отношений, изменение роли государства и государственного суверенитета под воздействием глобализации, проблемы фрагментации и регионализации, формирование нового мирового порядка в постконфронтационный период в условиях глобализации.

Многолетний опыт работы автора в качестве первого Постоянного Представителя РК при ООН, работа в должности Чрезвычайного и Полномочного Посла Франции и Постоянного Представителя при ЮНЕСКО, детальное ознакомление с деятельностью Всемирного Банка и Организации экономического Сотрудничества и Развития позволили автору с практических позиций раскрыть проблемы управления глобализацией и регулирования мировых политических и экономических процессов. Автором впервые в отечественной науке были введены в научный оборот обширный круг докладов и обзоров, опубликованных ООН, Всемирным Банком, ОЭСР по проблемам глобализации и глобальной экономики, а также многочисленные новейшие публикации американских, британских и французских исследователей по данной тематике.

Как мы видим, разработка проблем глобализации сегодня стала одним из основных направлений современной гуманитарной научной мысли Казахстана. Бесспорно, что интеграция в мировое сообщество и глобализация, охватывающие все стороны жизнедеятельности социума, в том числе язык и культуру, – это наша судьба, которую нам надо строить своими руками. Никакая власть не способна изменить закономерности развития цивилизации, как нельзя бороться против ежедневного восхода и захода солнца. Кто окажется поперек развития истории, будет сметен ее ходом. Нам остается одно: надо научиться жить в интегрирующемся и глобализирующемся мире.

Литература

1. Назарбаев, Н.А. Критическое десятилетие. – Алматы: «Атамұра», 2003.
2. Байдаров, Е.У. Культурно-цивилизационные проблемы глобализации. Автореф... кандидата филос. наук – 09.00.11. – Алматы, 2010.
3. Нысанбаев, А. Глобализация и проблемы межкультурного диалога. В 2-х тт. – Алматы, 2002.
4. Казахстан в условиях глобализации: философско-политологический анализ. – Алматы, 2006.
5. Глобалистика. Международный междисциплинарный энциклопедический словарь. / Гл. ред. И.И. Мазур, А.Н. Чумаков; Центр научных и прикладных программ «Диалог». – М. – СПб. – Нью-Йорк: «Елима», «Питер», 2006.
6. Арыстанбекова, А.Х. Глобализация: история, динамика, аспекты, грани. – Алматы: Дайк-Пресс, 2007.

КРИЗИС КУЛЬТУРЫ И СОВРЕМЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

В.И. Роговая

Одна из основных тем философского осмысления современности посвящена проблеме перспектив современной цивилизации. Сверхзабоченность материальными благами, ориентация прежде всего на успех и комфорт, повышение уровня технологической культуры и игнорирование роли духовной культуры поставило под вопрос выстроенную на Западе и спеш-

но создаваемую нами техногенную цивилизацию. Но главное в культуре не материальные достижения, а идеалы совершенствования человека и создание условий для достойного человеческого существования. Только совершенствуя себя и общество, можно решать порождаемые временем проблемы и обеспечить социальный прогресс. В итоге мы получили беспредел коррупции, глубокое социальное расслоение, катастрофическое вымирание населения, организованную преступность, сотни тысяч детей, брошенных родителями на произвол судьбы, развал науки и образования, культ собственности, денег и власти, разгул пошлости и безнравственности в СМИ – вот неполный перечень духовной деградации. Современная нам действительность задает небывалую прежде остроту «бытийственных вопросов»: угроза ядерной катастрофы, экологической гибели, природные катаклизмы, техногенные катастрофы, демографический кризис, проблемы, связанные с миграцией населения, национальные и конфессиональные конфликты, международный терроризм, бесконтрольное использование лекарств и психотропных препаратов. Существование человека стало зыбким, ненадежным, проблематичным, а его природа обнаруживает свою хрупкость, уязвимость перед внешними силами. Сегодня это особенно заметно на фоне глобальных противоречий и проблем цивилизации, все более остро дающих о себе знать.

Современный человек, похоже, утратил ориентиры, он плохо понимает мир, в котором он живет. Он отчужден от социальных институтов, от власти, политики, экономики, техники, культуры. Общественные отношения и роль социальных институтов непонятны для основной части людей. Для самого человека ощущение, что общество и его социальные символы «абстрактны», может принимать форму власти безличных обстоятельств. Люди ощущают, что зависят не друг от друга, а от анонимных сил. В результате человеком овладевает чувство бессилия, неспособности контролировать события, бессмысленность и непостижимость общественных и личных дел, отвержение принятых в обществе ценностей, социальная апатия и изоляция – чувство отверженности, неприязни окружающими. Утратив ценностные ориентиры, человек оказывается в «экзистенциальном вакууме», то есть в состоянии, когда не ясно, для чего жить, к чему стремиться, чего хотеть. Формой проявления такого состояния является скука или бегство от реальности: к пьянству, наркомании, а порой и к суициду или антисоциальному поведению. Когда человек теряет смыслы, его сознанием легко манипулировать, что и делают властные структуры, СМИ, реклама, пропаганда. При бедной духовной жизни, неспособности мыслить свободно, человек подпадает под власть институтов общества, от которых он получает убеждения – политические, национальные, религиозные, которыми затем живет. Но, отрекаясь от собственного мнения, человек отказывается и от собственного нравственного суждения. Вопросы нравственности подменяются целесообразностью выгоды и удобства. Но ущербными становятся души. Происходит деморализация общества, и оно становится неспособным понимать и решать возникающие перед ним проблемы.

Идейно-смысловое ядро культуры, обеспечивающее ее целостность, включает в себя систему коллективно разделяемых смыслов, ценностей, традиций, норм и образов поведения, выполняющих функцию социальной ориентации в конкретном обществе. Человек не может нормально существовать, если культура не дает ему путеводной нити широкого мировоззренческого характера. Все великие культуры древности несли в себе момент защиты, гармонизации отношений человека с миром и с самим собой. Они формировали множественную систему связей человека с миром, охватывающую его со всех сторон, создающую у него ощущение тотальной защищенности и такой же тотальной вписанности, включенности в мир. Это помогало ему преодолеть чувство тревожности, страха и одиночества. Но в наше время культура в значительной степени утратила мировоззренческую функцию. Она уже не востребуется человеком для решения принципиально важных жизненных задач. Способность техногенной цивилизации порождать отчуждение связано с тем, что из нее экстрадировано ценностное ядро культуры и вместо этого ядра поставлен элемент «массовой культуры». Но массовая культура, становясь едва ли не единственной, с которой соприкасаются миллионы людей, грозит умирщвлением самой способности человека к духовному развитию. В ней нет

потребности духовного восхождения, которая является неотъемлемым видовым признаком человека. Ее назначение – спасти человека от скуки, от пустоты повседневного существования.

История человечества демонстрирует извечное стремление людей отыскать опоры своего существования, которые бы гарантировали сохранение мира как единого целого. И каждый раз, когда возникали сомнения в прочности такого рода опор, привычные данности реальной жизни становились предметом специального размышления, возникала проблема поиска новых опор. Вся история философии – это ответы на вызовы времени. Сегодня главный вызов – антропологическая катастрофа, вызов, на который необходимо найти ответ, чтобы не оказаться в роли свидетелей дальнейшего распада. Для обновления мира нужны идеи, которые вытекают из неудовлетворенности существующим положением дел. Если идеи и идеалы, разработанные в рамках философии, не берутся в расчет, то образы берутся из действительности. Но в этом случае люди обрекают себя на обыденное существование, беря за эталон то, что есть в действительности, а не то, что должно быть. И тогда нет прорыва к подлинному существованию и к пониманию тех общественных и духовных структур, которые могут стать основаниями будущего развития культуры.

Всякая цивилизация гордится своей культурой, но она не в силах сделать ее своим подлинным основанием, фундаментом. Культура – самое совершенное в ней, торжество не просто человека, а человечности, но она не универсальна и не всеобща. Отечественный философ М.К. Мамардашвили неоднократно подчеркивал, что «культура – не совокупность готовых ценностей и продуктов, лишь ждущих потребления или осознания. Это способность и *усилие человека быть*», исполниться, осуществиться. И если нет такого стремления, с любых высот культуры можно всегда сорваться в бездну [1, с. 144, 189]. Но вне цивилизации культура безжизненна. Ценности и цели, идеалы и жизненные ориентиры имеют смысл только в контексте цивилизации, блокирующей энергию зла, примитивные и разрушительные инстинкты. Но если эта сила только формальный механизм, она утрачивает свое предназначение и легко перерождается в насилие [1, с. 16]. Противостоять катастрофам может только цивилизация, одухотворенная высокой культурой, иначе она превращается в антигуманный механизм.

Литература

1. Мамардашвили, М.К. Как я понимаю философию. – М., 1990.

ЧЕЛОВЕК И ЕГО СВОБОДА В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

Л.С. Соловьёва

В условиях глобализационных трансформаций современного общества следует отметить нарастание противоречий в процессе развития личности и его усложнение. Противоречивость влияния глобализации, ее последствий на личность и ее свободу, заключается как в появлении позитивных тенденций, позволяющих личности более полно реализовывать себя, так и в негативных тенденциях, все более закрепощающих и обедняющих личность. Свидетельством неоднозначности влияния глобализации является расширение границ внешней свободы человека, с одной стороны, и усиление отчуждения личности от собственной природы, от других личностей, от общества и государства, с другой. Выделяя позитивные аспекты глобализации, можно говорить о развитии новых видов коммуникации, различных социальных и политических институтов, способствующих расширению возможностей получения информации и усилению мобильности.

Сегодня вместо нескольких доступных местных теле – и радиопрограмм можно выбирать любую программу из сотен, предлагаемых разными странами и компаниями; почти лю-

бую книгу можно найти и прочитать через Интернет; можно завести личный сайт или блог в Интернете, и твои мысли станут потенциально доступными во всем мире; можно выбирать религию (или атеизм) не по традициям места рождения, а по личному желанию или потребности, можно относительно свободно перемещаться по миру, приобретать любые товары, жить и работать в разных странах. Последнее (внешняя, физическая свобода, свобода передвижения) при этом зачастую представляется в качестве одной из основных ценностей. Как отмечал З. Бауман, «говоря о том, чего они хотят добиться в жизни, люди чаще всего упоминают о мобильности, о свободном выборе места жительства, путешествиях, возможности по-видать мир; их страхи связаны с понятиями ограниченности передвижения, отсутствия перемен, недоступности мест, куда другие попадают без малейших усилий, удовлетворяя свой интерес и получая удовольствие» [1, с. 170]. Иными словами, возможность находиться в движении, уверенность человека в том, что можно с легкостью покинуть любое место, где больше оставаться нет желания, становятся атрибутами свободной личности. А само понятие свободы, таким образом, сужается, приобретая «пространственное измерение».

В качестве позитивного момента в глобализирующемся обществе можно выделить развитие новых видов коммуникационной инфраструктуры, в частности, Интернет-ресурсов, способствующих, в свою очередь, формированию широкой палитры виртуальной реальности. Последнее «стало возможным благодаря использованию компьютерных технологий, которые позволяют осуществить эмоциональное и интеллектуальное погружение человека в искусственный мир, создаваемый техническими средствами, что нашло широкое применение в различных тренажерах, обучающих вождению машины, самолета, той или иной профессии и т.п., а также в обучающих системах, предназначенных для получения навыков принятия решений в нестандартных ситуациях, сложных, быстро меняющихся условиях» [2, с. 266–267]. Трудно не согласиться с тем фактом, что виртуалистика в совокупности с возможностями Интернета позволяет значительно расширить творческий потенциал человека, открывая широчайшие эвристические горизонты.

С другой стороны, нельзя отрицать негативных аспектов глобализационных трансформаций, накладывающих отпечаток на развитие личности, и связанных, в первую очередь, с распространением и укреплением позиций массовой культуры. Результатом этих процессов становится «унифицированность миллионов людей планеты, принадлежащих к самым разным слоям населения», поскольку у человека «существующего в плюралистической культуре, формируются одинаковые социокультурные стереотипы, ибо каждый получает примерно один и тот же набор информации через телевидение, Интернет и другие средства массовой коммуникации» [3, с. 544].

В контексте глобализационных процессов массовая культура может быть рассмотрена как прообраз транснациональной, мировой, общечеловеческой культуры. Нередко при этом массовая культура истолковывается как культура, противопоставляемая этническим ценностям и этнокультурной самобытности, что, по мнению А.Н. Чумакова, односторонне отражает новую реальность и лишь отчасти соответствует действительности [2, с. 259]. Способствуя универсализации всех сфер общественной жизни, в том числе духовных ценностей, мировоззренческих ориентиров, глобализация в то же время не исключает сохранения традиций, самобытности и культурного разнообразия в жизни отдельных стран и народов, которые, конечно же, не без конфликтов и противоречий вынуждены трансформироваться и изменяться под давлением внешних обстоятельств и влиянием объективных факторов мирового развития. Ранее на это противоречие указал З. Бауман, отмечая, что «то, что для одних представляется глобализацией, для других оборачивается локализацией; для одних – это предвестник новой свободы, для других – нежданный и жестокий удар судьбы» [1, с. 10].

На наш взгляд, глобализация не может полностью снять различия между людьми и культурами, ликвидировать их своеобразие. У человека всегда сохраняется способность к творчеству, а значит – к обновлению и совершенствованию, что позволяет ему сохранять свою уникальность и идентичность. Творчество же невозможно без свободы личности, предполагающей способ активного существования человека в обществе, основанный на осознан-

ном выборе жизненной позиции, отражающей его внутреннюю индивидуальную человеческую сущность и выражающийся в максимальном самораскрытии и самореализации. При этом особое значение должно отводиться внутренней свободе, поскольку подлинно свободной может считаться личность, главным образом внутренне, духовно свободная, с четко выстроенной личностной идентичностью.

Оставаясь главной ценностью человека на протяжении многих веков, и в условиях глобализации свобода сохраняет то же значение. Но происходящие трансформации делают ее невозможной без целого ряда ограничений. Человек должен воспитывать в себе терпимость в отношении других культур, конфессий, психологических установок и предрассудков; необходимо планомерно выстраивать, настойчиво формировать новое мышление, иной образ жизни и соответствующие им стратегию и тактику действий. А главное – нужно признать, что на современном этапе развития каждый шаг вперед может увеличить свободу, а может и обернуться грозным катаклизмом.

Литература

1. Бауман, З. Глобализация. Последствия для человека и общества. – М., 2004.
2. Чумаков, А.Н. Глобализация. Контуры целостного мира: монография. – 2-е изд., перераб. и доп. – М., 2009.
3. Глобалистика: энциклопедия / Ред., сост. И.И. Мазур, А.Н. Чумаков. – М., 2003.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ГУМАНИТАРНОЙ КУЛЬТУРЕ

Ю.В. Аленькова

Обращение к исследованию феномена человека в многообразии его проявлений является отличительной особенностью современной гуманитарной мысли. С одной стороны, это стало следствием антропологического поворота в философии XX века, оказавшего влияние на гуманитарные науки, с другой – связано с кризисом классического дискурса о человеке, поиском новых ориентиров в антропологических исследованиях. Тенденции глобализации, международный терроризм, последствия НТР, генные инженерии, создание генномодифицированных продуктов, развитие нанотехнологий, искусственного интеллекта, военнотехнологические разработки – все эти явления коренным образом изменили условия бытия человека, что порождает потребность в философско-антропологической рефлексии, стимулирует развитие региональных антропологий (социальной, культурной, политической, исторической, религиозной, педагогической и пр.).

Современную эпоху ученые называют эпохой «постантропологии» [1, с. 23]. Для нее характерен отказ от идеи человека, выступающего масштабом оценки всего сущего. К этому добавляется проблема понимания предмета наук о человеке: можно ли рассматривать человека как результат эволюции природы, является ли он познающим субъектом, собеседником Бога, моральным существом и пр.

Характеризуя состояние современного мира, философы вводят понятие «антропологическая катастрофа». Так, М. Мамардашвили писал: «У меня ощущение, что среди множества катастроф, которыми славен и угрожает нам XX в., одной из главных и часто скрытой от глаз является антропологическая катастрофа, проявляющаяся совсем не в таких экзотических событиях, как столкновение Земли с астероидом, и не в истощении ее естественных ресурсов или чрезмерном росте населения, и даже не в экологической или ядерной трагедии. Я имею в виду событие, происходящее с самим человеком и связанное с цивилизацией в том смысле, что нечто жизненно важное может необратимо в нем сломаться в связи с разрушением или просто отсутствием цивилизованных основ процесса жизни» [2, с. 107]. Антропологическая катастрофа – это ситуация, когда человек отказывается от осмысления бытия, собственной

жизни, поступков и мыслит внешними категориями, что превращает его в «самодействующий механизм».

Как полагают исследователи, антропологическая катастрофа – сложный многоэтапный феномен. Ее первый этап характеризуется желанием человека встать вровень с Богом. На втором этапе возникает идея «смерти Бога» и складывается моральная ситуация, когда «все дозволено». На третьем этапе осуществляется переход человека и общества в виртуальное состояние, в котором человек утрачивает смысл бытия, а бытие при этом обретает энтропийный характер [3, с. 22–24].

Всплеск интереса к философской антропологии связан также с концом постмодернизма. Программа постмодернизма, основанная на постулате «смерти субъекта», сосредотачивалась на исследовании надындивидуальных структур и механизмов власти над индивидом. Тезис «смерть субъекта» означал отказ от новоевропейской рационалистической концепции человека, от подхода к человеку как к отдельному индивиду. Но в то же время, как считает С.А. Смирнов, постмодернисты, отказывая себе в принадлежности к антропологии, свершили в ней прорыв, суть которого – в описании механизма переделывания человеческой природы и подключения его к культуре через языковые и социальные практики. «Постмодерн как бы вскрыл вены больной культуре и пустил дурную кровь. Человек попал в ситуацию цивилизационного сдвига и стал шизоидом. Субъектом постмодерна стал колдун, безумец, ребенок, шизофреник, слуга беспорядка и стихий. Его цель – свести с ума рациональную культуру, сдвинуть культуру с места» [4, с. 93].

Однако развенчание классического проекта человека не привело к созданию нового. Охарактеризовав конец XX века как «состояние после оргии», т.е., освобождения в какой бы то ни было сфере (политической, культурной, сексуальной и пр.), постмодерн не ответил на вопрос, что же делать после ее окончания. «Образ сидящего человека, созерцающего в день забастовки пустой экран своего телевизора, когда-нибудь сочтут одним из самых великолепных образов антропологии XX века», – писал Ж. Бодрийяр [5, с. 22]. Современный антропологизм, таким образом, есть реакция на те пустоты, которые возникли на руинах постмодернистской критики.

Одной из характерных черт современной антропологии являются поиски *позитивных* антропологических программ, которые пытаются отыскать выход из ситуации кризиса европейского субъекта и антропологической катастрофы. Одним из вариантов таких поисков является синергичная антропология С.С. Хоружего.

С.С. Хоружий производит переориентацию антропологического мышления от изучения человеческой сущности (*антропологии центра*), к пониманию человека в его связи с Иным (*антропологии Границы*) [6, с. 15]. Антропологическая Граница рассматривается как совокупность предельных человеческих проявлений, для обозначения которых С.С. Хоружий использует исихастское понятие энергии. Феномены Границы представляются им как явления особого рода, в которых принадлежащие человеку энергии встречаются и взаимодействуют с некоторыми другими энергиями, «энергиями Иного». Хоружим выделены и описаны три топики этой границы – онтологическая, где в качестве Иного выступает трансцендентное, Бог, онтическая – бессознательное Иное, виртуальная – виртуальное Иное.

Важно отметить, что концепция, созданная на базе исихастской традиции, не является религиозной антропологией. Сам автор указывает на параллель его антропологии Границы с теорией открытых систем в физике, для которых характерно взаимодействие их внутренних энергий с внешними, которые могут проходить через данные системы с силу их открытости. «Для физических открытых систем существуют различные механизмы взаимодействия их энергий с внешней энергией, принадлежащей некоторому внеположному источнику, и среди таких механизмов играет особую роль синергетический механизм, или синергетическая парадигма» [6, с. 20].

Безусловно, «новая антропология» С.С. Хоружего не является единственно возможным направлением современных философско-антропологических поисков. Антропологизм как философский принцип и исследовательская установка имеет большое значение для со-

временного гуманитарного знания, в частности, для культурологических исследований. Благодаря ему актуализировались проблемы ментальности, визуальности, телесности, не характерные для классической парадигмы человека (работы Ю.М. Лотмана, А.Я. Гуревича, М.Л. Гаспарова, В. Подороги, А. Эткинда и др.).

Антропологическая составляющая весьма важна в современном образовании. Сегодня в системе гуманитарного образования появились новые предметы, ориентированные на изучение человека: «социальная антропология», «культурная антропология», «религиозная антропология», «педагогическая антропология» и др. Все это создает возможности для формирования и творческой реализации свободной и ответственной личности. Вновь поставленные проблемы онтологических оснований свободы, смысла жизни, ценностей жизни создают стимул для человеческой активности и служат основой антропологической экспертизы принимаемых политических решений и экономических проектов.

Литература

1. Марков, Б.В. Образ человека в постантропологическую эпоху // Вопросы философии. – 2011. – № 2. – С. 23–34.
2. Ремезова, И.И. Современная философская антропология: Аналит. обзор / И.И. Ремезова / РАН ИНИОН, Отд. философии / Отв. ред. А.И. Панченко. – М., 2005.
3. Мамардашвили, М.К. Как я понимаю философию. – М., 1992.
4. Смирнов, С.А. Современная антропология / С.А. Смирнов // Человек. – 2003. – № 4. – С. 86–94.
5. Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла. – М., 2001.
6. Хоружий, С.С. Очерки синергичной антропологии. – М., 2005.

VERITY OF MAN IN HUMANISM, EXISTENTIALISM AND ISLAM

A. Jamalzadeh, F. Amiri, E. Ghorban Mohammadi

God, man, and world are the three fundamental bases of human intellect. Throughout the history and in all the societies, these concepts have continuously been investigated seriously and have been the source of thought perishing and thought inducing inquiries. Most of man's intellectual endeavor has been toward these three concepts and he has strived to find appropriate answers to his questions.

Among these notions, knowing the verity of man and answering mysteries and unfolding secrets pertaining to him are of utmost importance. In divine religions, after «God», «Man» is considered the most pivotal subject.

There are numerous ambiguities and questions concerning man, his origin and his destiny. These are among the most intriguing issues and complex mysteries in the universe. There are also numerous answers, ideas and opinions about the verity of man so that collecting all of them is a daunting and sometimes impossible task.

Thomas Hobbes refers to man as 'intrinsic evil' while John Jacques Rousseau knows man as 'intrinsic good'. Some, like Carl Young, consider man of 'nature and disposition', while others, like John Paul Sartre, believe in the lack of 'nature and disposition' for him. In Materialism School man is a uni-dimensional entity while in Divine Schools he is multi-dimensional. Nietzsche refers to man as an individualistic phenomenon while Erich Fromm considers him a social creature. In Existentialism, man can develop himself as he wishes while Émile Durkheim believes man is shaped by the society and Materialism holds that this is the history which shapes man. Freud has a different view from all of these and believes this is the sexual drive that leads the development of man.

In this paper it is tried to mention some different ideas about the verity of man, and finally present Islam's point of view concerning the issue.

A) Man-centeredness in Humanism School

Liberal-democratic ideation believes in an undisputable and unique position for man in the whole universe and considers him the center and the pivot of universe and holds that man has no

paramount in the world.

Literally Humanism means the authenticity of human, man-centeredness and the fulfillment of man's emotional and spiritual needs without following a God or religion (Longman Advanced Dictionary, 2010). This notion of Humanism has gained various definitions throughout the history, as:

1. Ancient literature (poem, meanings, expression, ethics, and policy).
2. Paying attention to human thoughts, desires, and centeredness.
3. Believing in intrinsic human abilities.
4. Believing in wisdom, intellectuality, scientific methods, and doubt as appropriate instruments in finding the truth and the structure of human society [4, p. 19].
5. Human dominancy and human-centeredness.

The most prevalent definition for Humanism is the one which means human-centeredness and is opposite to God-centeredness. This definition holds man as the unique verity of the universe and puts man in God's position.

The most significant components and principles of Humanism are:

1. Human-centeredness,
2. Materialism,
3. Rationalism and Positivism,
4. Freedom,
5. Facility and Negligence,
6. Secularism,

A Criticism of Humanism

1. There is a huge gap between Humanism as a movement of thought and what has really happened to human societies in the history of Humanism sovereignty.
2. There is an exaggeration in giving value to intellect and paralleling it with God.
3. The absolute Humanistic freedom leaves no place for duty, responsibility, and observing public expediency.
4. Every man is considered idiosyncratic (it is individual-centered not society-centered.)
5. Man is not the product of his environment but the creator of it.
6. In modern followers of Humanism's view point, man is an instrument to achieve more materialistic benefits.

B) Man in Existentialism School

The founder of Existentialism school of thought was the Danish philosopher, Søren Kierkegaard. He believed that the mould and frame of all phenomena, except man, exist in God's knowledge or do exist because of nature's compulsory rules; therefore, these phenomena can be defined and described since they have entity.

Man is the only phenomenon in the universe whose existence precedes his entity. Man comes to this world with no nature and predisposition, i.e, he first finds existence and then decides optionally to create his own entity, nature and structure with authority. So, there is no plan or idea about the existence of man prior to the manifestation of man's personality or entity [5, p. 71].

The following principles are some of this school's particulars:

1. Man's perfection is related to his authority and freedom.
2. Admitting the existence of nature and disposition for man deprives him of freedom.
3. Man is the only creature in the universe that is not controlled by any cause and effect necessity.
4. Man is a «self-creator» or «self-elevator» creature.
5. Some of the philosophers in this school, like Kierkegaard, believe in the existence of God; however, some others, like John Paul Sartre, do not believe in God since they see a contradiction between the existence of God and freedom.
6. Man is a creature who has some special characteristic like, self-knowing, returning to the origin and source, authority, selection, and melancholy.

A Criticism of Existentialism

1. One of the positive aspects of this theory is the attention it gives to man's existence and the necessity of man's development, elevation, responsibility, and perfection.
2. Lack of entity leads to an imperfection in the goal-oriented quality of creation.
3. Freedom is not deemed as absolute and limitless free-will.
4. Freedom is perfection but a perfection which is a means for the ultimate and main perfection, so freedom is not an end.
5. The influence of the environment, nutrition, and heredity cannot be ignored.

C) Verity of Man in Islamic Teachings

Islam grants a very special position for man. In Islam, man is known to be related to the world and the origin and destination of man is very clear and sacred. Various features are attributed to man in Islam, including:

1. Man has a divine soul and he is intrinsically chaste and god-seeker.
2. Man has a really high and valuable position in the world and he is called «Khalifatollah» (God's Caliph / ruler). Man's position is so high that even angels bow to and respect him.
3. In Islam's view point, man can conquer the earth, heavens, and all their creatures.
4. Man has freedom in selecting his course of life.
5. Man has the quality of responsibility and can determine his fate. He has no compulsion and necessity for selecting his fate.
6. The creator of man is God and in this creation God gives man nobility by giving him a part of the divine spirit.
7. The perfection of man is in achieving actuality, truth, and approaching the magnificent God.
8. Various elements as knowledge, good deeds, intellect, and faith are crucial in the elevation of man and some other factors like ignorance, negligence, unfaithfulness, and sins are important barriers in the way of man's development.

Conclusion

A comprehensive study of diverse views, a number of which we referred to, it becomes obvious that:

1. A man who has moved away from God and has move toward superficial deities and beloveds cannot attain perfection.
2. A materialist and irreligious man sometimes digresses all humanistic dignities and nobilities.
3. In the view point of Humanism and Liberalism followers, man is an instrument to achieve more materialistic benefits.
4. Even though the modern western man has had great industrial and technological achievements, he has become afflicted with emotional and psychological crises since he has moved away from spiritualities and ethics.
5. In western schools of thoughts, intellect and wisdom have been separated from divine religions while in Islamic ideas, they are not completely ignored nor are they perfectly accepted.

References

1. The Holy Qor'an.
2. Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi. Philosophy Education, Islamic Advertisement Organization Publications.
3. Motahari Morteza, Philosophy of Ethics, Sadra Publications.
4. Ghanbari. A criticism of Humanism and Liberalism. Islamic Investigation Center Research.
5. Sartre, John Paul. Principles of Existentialism Philosophy.

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ТЕЛЕСНОСТЬ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ: ДОСТИЖЕНИЯ ПОСТКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ПРАКТИКА ФИЗИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ

Т.Н. Буйко

Культура глубинно связана с человеческой телесностью и первичным эмоциональным строем, который ею продиктован. Антропологический кризис, проявляющий себя в современных обществах в разнообразных формах, заставляет нас осознать тот факт, что биологические предпосылки – это не просто нейтральный фон социального бытия, это почва, на которой вырастала человеческая культура и вне которой невозможны были бы состояния человеческой духовности. Понятие телесности в современной философии и социогуманитарных науках отражает, в отличие от понятия тела, именно это единство физико-биологического и духовно-социального аспектов человеческого бытия. Осмысление понятия телесности применительно к практике физического воспитания в современном обществе может способствовать повышению престижа и значения профессии спортивного педагога и учителя физической культуры. Это, как показывают результаты мониторинга профессионального самоопределения выпускников БГУФК, является сегодня весьма актуальной проблемой.

Телесность как социокультурное понятие и философская категория формируется в результате так называемого антропологического поворота в постклассической философии XX века. В постклассической философии телесность человека – это не естество человека само по себе, а его преобразованное, благоприобретенное состояние, которое, однако, возникает не взамен естественно-природному, а в дополнение к нему вследствие социокультурного бытия «человека телесного» (*Homo somaticus*). Телесность – это тело, приобретающее в дополнение к своим изначально данным, естественным характеристикам те свойства и качества, которые порождены спецификой социокультурной среды, определяющей условия существования, характер осмысления, принципы использования и преобразования свойств и качеств человеческого тела.

Такая постановка вопроса позволяет выявить отправную точку вечных философских вопросов относительно человеческого бытия в мире, а именно соотношение духовного и телесного, биологического и социального, чувственного и рационального. В свою очередь, это позволяет выявить зависимость трактовок человеческого тела, «телесного сознания», от культуры тех эпох, в лоне которых они бытовали. Телесное сознание как совокупность «соматических идей», являлось, в свою очередь, основой идеологий и социокультурных практик, таких как: педагогическая, оздоровительная, досугово-рекреативная и др. Заметим, что в педагогике всегда присутствовали вопросы, связанные с телесным (физическим) воспитанием – составной частью формирования личности.

Таким образом, гуманитарный взгляд на телесность – это взгляд на нее с позиции смысла, анализ ее ценностного содержания, т.е. сквозь призму культуры, а не природы или обезличенного социума. Утверждение этого взгляда должно способствовать преодолению противопоставления духовного и телесного в человеке, следствием чего является, например, отождествление культуры личности исключительно с ее внутренними характеристиками (интеллектуальными, нравственными).

Отсутствие целостной концепции культуры, которая включала бы все базовые формы человеческого бытия, в том числе, бытия телесного, означает отсутствие основы, платформы для формирования телесной культуры человека как полноправного элемента культурного пространства общества в целом и каждого человека в отдельности. По словам И.М. Быховской, культура тела, движения, внешнего облика может стать полноправной составляющей культуры только тогда, когда человеческое тело осознается как базовая ценность человеческого бытия [1]. Отсутствие такой ценности в жизни отдельного человека и общества ведет к не-деятельности по отношению к своему телу, невозможности строить социальную и культурную политику, связанную со здоровьем и физическим благополучием,

т.е. с полной самореализацией человека.

Несмотря на достижения постнеклассической философии, рациональная (классическая) традиция противопоставления человека телесного и человека духовного постоянно воспроизводится в социальной практике, в различных институтах – семьи, образования и др. Проявлением этого выступает, с одной стороны, «телесный негативизм»: равнодушие к своему физическому здоровью до момента его потери, недоверие к голосу тела: только 6–15% населения по данным многих исследований, уделяют внимание своему физическому развитию). А с другой стороны, – «соматизация человека», т.е. возведение в абсолют мускульных достоинств человека. Эти, казалось бы, противоположные явления современной культуры имеют одну основу – исключение телесного бытия из социокультурного пространства. К сожалению, это закрепляется и воспроизводится в системе образования и подготовки специалистов.

Сегодня человечество переживает такую эпоху, когда, по словам В.С. Стёпина, подвергаются пересмотру базисные ценности техногенной цивилизации [2]. Это проявляется в ряде глобальных кризисов, в том числе, в антропологическом – кризисе человеческого существования, связанном с угрозой существованию человека как биологического вида.

Развитие техногенной цивилизации подошло к критическим рубежам, которые обозначили границы этого типа цивилизационного роста. Это обнаружилось во второй половине XX в. в связи с возникновением глобальных кризисов и глобальных проблем. Среди многочисленных глобальных проблем, порожденных техногенной цивилизацией и поставивших под угрозу само существование человечества, можно выделить проблему сохранения человеческой сущности как биосоциальной структуры в условиях растущих и всесторонних процессов отчуждения. Эту глобальную проблему иногда обозначают как современный антропологический кризис. Вообще вмешательство в человеческую телесность и особенно попытки целенаправленного изменения сферы эмоций и генетических оснований человека, даже при самом жестком контроле и слабых изменениях, могут привести к непредсказуемым последствиям. В этой связи, культивирование здорового человеческого тела, телесное, т.е. физическое, воспитание обретает особую актуальность.

Таким образом, рассмотренные здесь теоретический и практический аспекты бытия человека телесного в современном обществе, как никогда ранее, актуализируют педагогическую проблему физического воспитания, целью которого является формирование и развитие человека телесного. Задачи подготовки специалистов в этой области обретают дополнительное социально-политическое звучание. Осознание и осмысление этой актуальности должны стать идеологическим фундаментом подготовки специалистов физической культуры, повысить престиж профессии спортивного педагога и учителя физкультуры. К сожалению, однако, многолетние мониторинговые исследования лаборатории кафедры философии и истории Белорусского государственного университета физической культуры, выявляют как негативные тенденции в качестве подготовки специалистов в его стенах, так и проблемы профессионального самоопределения наших выпускников [3] [4].

Представляется, что актуализация проблемы человеческой телесности в условиях нарастающего антропологического кризиса в современном обществе также будет способствовать перспективности профессии и востребованности специалистов физического воспитания.

Литература

- 1 Быховская, И.М. Номо somatikos: аксиология человеческого тела. – М., 2000.
- 2 Стёпин, В.С. Философия и цивилизация // Философы XX века: Вячеслав Стёпин: Материалы Республиканских чтений–10, г. Минск, 18 ноября 2004 г. / Ред. колл. Я.С. Яскевич, В.С. Вязовкин. – Минск, 2005. – С. 120–128.
- 3 Социально-профессиональное самоопределение студента физкультурного вуза: Материалы VIII Междунар. науч. сессии по итогам НИР за 2004 г. «Научное обоснование физического воспитания, спортивной тренировки и подготовки кадров по физической культуре и спорту» / Сост. Т.Н. Буйко; Редкол.: ред. М.Е. Кобринский (председатель) и др.; Бел. гос. ун-т физ. культуры. – Минск, 2005.

ОБ АНАЛИЗЕ КАЧЕСТВА ЖИЗНИ И УПРАВЛЕНИИ РАЗВИТИЕМ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА С ПОЗИЦИЙ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ КОНЦЕПЦИИ L-РИСКА

Л.А. Сосновский, А.А. Лазаревич, В.В. Комиссаров, Е.С. Головина

Существует несколько подходов, которые позволяют выполнить количественную оценку такой категории, как «качество жизни», например: 1) с помощью системы показателей – социальных индикаторов; 2) путем расчета сводного индекса качества жизни на основе отдельных показателей.

В соответствии с первым подходом в докладе проанализированы интегральные показатели качества жизни, наибольший интерес из которых представляет Индекс развития человеческого потенциала (*Human Development Index, HDI*) – обобщающий показатель уровня развития человека в данной стране. Его рассчитывают с целью межстранового сравнения и измерения бедности, грамотности, образованности и долголетия как основных явлений, определяющих человеческий потенциал. Можно сказать, что это упрощенный показатель качества жизни, показывающий, насколько эффективно страна может заботиться о своих гражданах, без гарантий каких-либо положительных результатов для каждого в отдельности. Данный показатель содержит четыре парадигмы: продуктивность, равенство, устойчивость, расширение возможностей и измеряется тремя показателями (индексами): ожидаемой продолжительности жизни, уровня образования, благосостояния [1, с. 490-491].

В соответствии со вторым подходом провели статистический анализ качества жизни. Для анализа приняли индексы качества жизни жителей 194 стран мира за 2006-2010 гг. по 9 отдельным показателям (*CL* – стоимость жизни, *LC* – отдых и культура, *Ek* – экономика, *En* – окружающая среда, *Fr* – свобода, *He* – здоровье, *In* – инфраструктура, *RS* – безопасность/риск, *Cl* – Климат), которые обработали с использованием программного пакета *Statgraphics Plus for Windows*. В итоге произвели расчет финального уровня (*FS*) в показателе качества жизни. Анализ показал, что: 1) методики оценок по отдельным индексам нуждаются в совершенствовании; 2) значимость принятых отдельных индексов очень разнится, и далеко не ясно, какие именно из них вносят в действительности важный и «правильный» вклад в оценку качества жизни; 3) оказалось не вполне ясным, какие индексы, будучи верно определенными, могли бы служить наиболее важными критериями для разработки стратегии реального управления качеством жизни населения.

Была поставлена цель: разработать новую методологию по оценке качества жизни и управлению развитием человеческого потенциала. Для чего предлагается использовать фундаментальную концепцию *L*-риска, согласно которой риск есть ожидание повреждений в объектах, системах, процессах. Можно сказать, что это ожидание любых неблагоприятных явлений, событий, ситуаций в природе и обществе. Количественно такое ожидание оценивается как доля «плохого» $P(A)$ в «хорошем» $Q(B)$: $\rho = P(A)/Q(B)$. Пусть анализ качества жизни ведется по интегральному (финальному) показателю FS , т.е. исчисляется $\rho(FS)$. Если вероятность $P(FS)$ определяется по многим и разным признакам $A_1, A_2, \dots, A_n$ (A – неблагоприятные события, явления ситуации), то показатель $Q(FS)$ аналогично определяется по противоположным признакам хорошего $B_1, B_2, \dots, B_n$. Тогда обобщенный риск будет: $\rho(FS) = P(A_1, A_2, \dots, A)/Q(B_1, B_2, \dots, B_n)$. Согласно представленной концепции строится теоретическая оперативная характеристика *L*-риска (выпуклая и вогнутая выпуклые линии на рис.1) как взаимообусловленная зависимость вероятностей $P(FS)$ и $Q(FS)$ от величины показателя риска $\rho(FS)$. А в табл.1 представлено принципиальное, но количественное описание характерных (типичных) состояний (ситуаций) качества жизни, при этом используются особые параметры; обычно

они определяются соответствующими значениями золотых чисел Φ^n [2, с. 626–627].

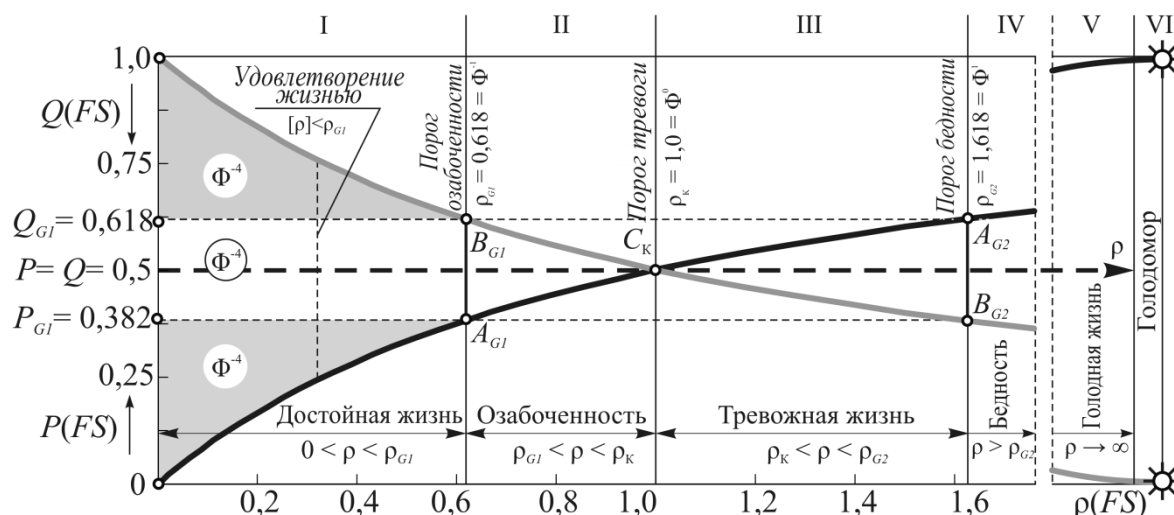


Рисунок 1. Оперативная характеристика качества жизни по концепции L-риска

Обозначение	Физические состояния по концепции L-риска	Качественное состояние жизни	Количественное описание качества жизни
I	Область состояний устойчивости	Достойная жизнь	$0 < \rho < \rho_{G1}$ $\rho_{G1} = 0,618$ – первый золотой риск
[ρ]	Допустимое состояние	Удовлетворение	$[\rho] \leq \rho_{G1}$ [ρ] – допускаемый риск
A_{G1}, B_{G1}	Первые узловые точки: состояние устойчивости	Порог озабоченности	$B_{G1}(0,618; 0,618)$ $A_{G1}(0,618; 0,382)$ (B_{G1} и A_{G1} – золотые вероятности)
II	Область состояний ограниченной устойчивости	Озабоченность	$\rho_{G1} < \rho < \rho_K$
C_K	Пороговая точка: состояние равновесия	Порог тревоги	$\rho_K = 1,0$ (критический риск)
III	Область состояний неустойчивости	Тревожная жизнь	$\rho_K < \rho < \rho_{G2}$ $\rho_{G2} = 1,618$ – второй золотой риск
B_{G2}, A_{G2}	Вторые узловые точки: критическое состояние	Порог бедности	$A_{G2}(1,618; 0,618)$ $B_{G2}(1,618; 0,382)$
IV	Область закритических состояний	Бедность	$\rho > \rho_{G2}$
V	Область состояний хаоса	Голодная жизнь	$\rho < \infty$
VI		Голодомор	$\rho \rightarrow \infty$ ($\rho = \infty$ – бесконечно большой риск)

Таблица 1. Характеристики качества жизни

Таким образом, на рис.1 и в табл.1 предложены интерпретация и конкретизация характерных областей (I, II, III, IV и V) изменения риска в связи с состоянием качества жизни, названия которых отражают как общие, так и специфические состояния качества жизни населения.

Далее провели анализ динамики качества жизни по показателю FS в нашей стране в течение 5 лет, результат которого представлен на рис. 2.

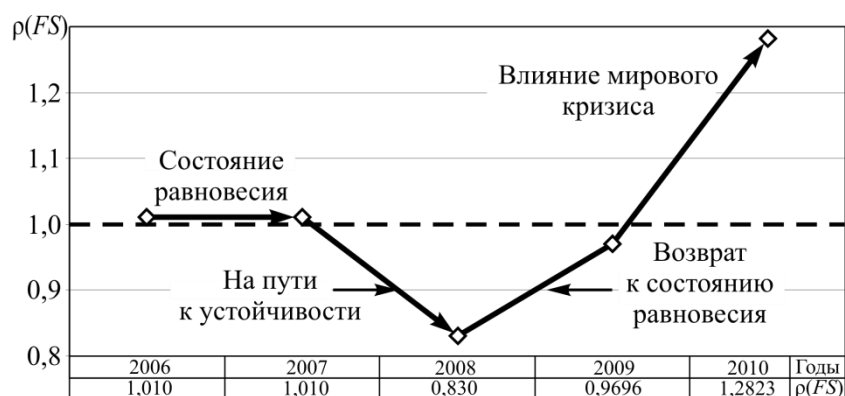


Рис. 2. Динамика изменения риска $\rho(FS)$ по итоговому индексу FS для жителей Беларуси

Из рис. 2 видно, что после 2008 г. Республика Беларусь вышла из состояния равновесия ($\rho_K = 1,0$) в направлении состояния устойчивости (область II, см. рис.1). Но, как оказалось, мировой экономический и финансовый кризис затронул и нашу страну: сначала наблюдается возврат к состоянию равновесия (из области II), а к 2010 г. обнаружен переход в область III – за порог тревоги $\rho_K = 1,0$. Ясно, что возникла и требует решения практически важная задача управления: принять эффективные меры для того, чтобы выйти в область устойчивости II. Заметим здесь, что желаемое допустимое состояние $[\rho] < \rho_{G1}$ находится в области I.

На следующем этапе аналогично была построена оперативная характеристика риска по другому показателю – HDI (рис.3). На ней дан сравнительный анализ состояний по развитию человеческого потенциала для трех стран – Беларуси, России и Украины.

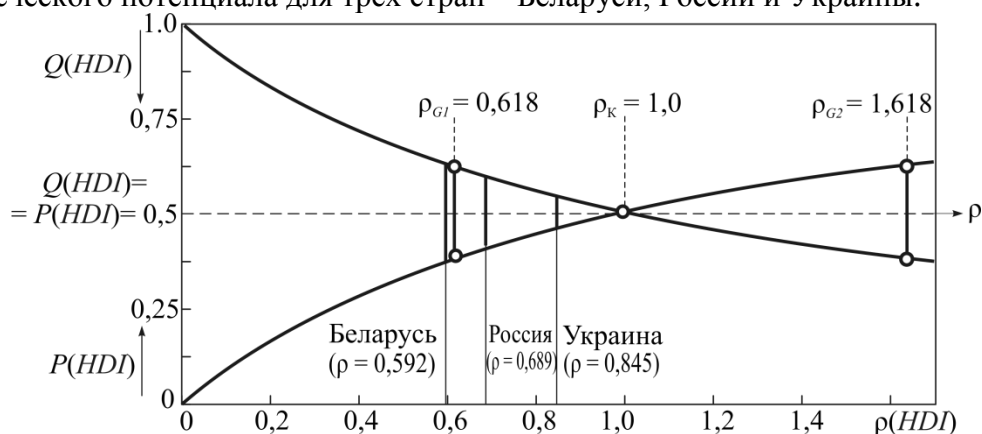


Рисунок 4. Оперативная характеристика риска $\rho(HDI)$ по показателю развития человеческого потенциала для жителей Беларуси, России и Украины по данным за 2006 год.

Видно, что Беларусь ($\rho = 0,592$) в 2006 г. находилась в области, определяемой как достойная жизнь, в то время как Россия ($\rho = 0,689$) и Украина ($\rho = 0,845$) – в области озабоченности. При этом ни одна из трех стран не превысила порог равновесия и не перешла в область, которая соответствует состоянию неустойчивости [1, с. 495].

Поскольку показатели HDI и FS , в сущности, имеют одинаковые цели и создаются похожими методами, провели их количественное сравнение, результаты которого представлены на рис.4.

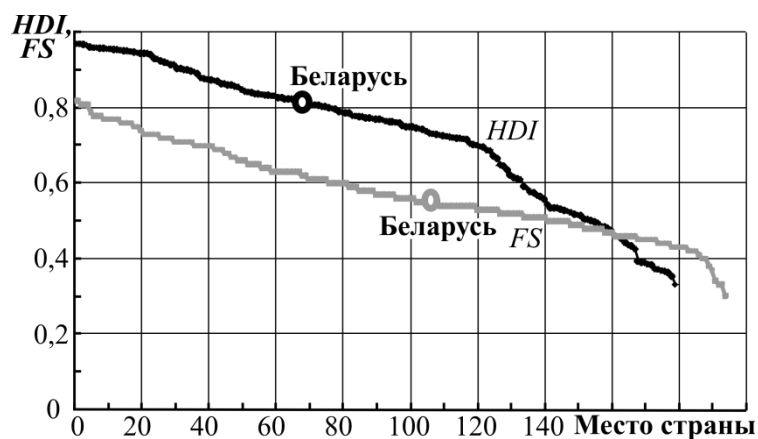


Рисунок 4. Сравнительный анализ показателей FS и HDI по данным за 2010 год

Из рис.4 видно, что показатели *FS* и *HDI*, вообще говоря, не одно и то же, так как их значения существенно отличаются друг от друга. Однако общая закономерность одинакова: более высокому уровню качества жизни соответствует высокий уровень развития человеческого потенциала. Но с уменьшением значений обоих параметров графики сближаются, и в области, соответствующей слабо развитым странам – пересекаются, а затем меняются местами. Таким образом, в этой зоне (место страны после 160) получается, что странам, имеющим низкий уровень развития человеческого потенциала, соответствует более высокий финальный показатель качества жизни, что, конечно, по меньшей мере странно. Место Беларуси на обоих графиках примерно в середине, хотя значения их для обоих показателей существенно различаются. Так, по показателю *HDI* Беларусь занимает значительно более высокое место, чем по уровню качества жизни [1, с. 494].

Проведенные исследования позволяют сделать вывод, что анализ качества жизни на базе концепции *L*-риска является более значимым, чем обычный статистический анализ. Это объясняется большей чувствительностью показателя риска к изменению ситуации и глубоким содержательным смыслом оперативной характеристики риска. Кроме того, оценки уровня качества жизни, в данном случае, связаны с фундаментальными представлениями о золотой пропорции (золотом сечении). Поэтому развиваемый подход можно использовать не только для оценки текущего состояния качества жизни, но и для разработки первоочередных путей и эффективных мер по его управлению.

Литература

1. Комиссаров, В.В., Тюрин С.А., Головина Е.С. О взаимосвязи между индексами развития человеческого потенциала и показателями качества жизни // Труды VI-го Международного симпозиума по трибофатике (ISTF 2010) / Редкол.: М.А. Журавков (пред.) [и др.]. – Минск, 2010. – Т. 2. – С. 489–496.
2. Сосновский, Л.А., Жмайлик, В.А., Лазаревич, А.А. Об анализе и управлении качеством жизни // Труды VI-го Международного симпозиума по трибофатике (ISTF 2010) / Редкол.: М.А. Журавков (пред.) [и др.]. – Минск, 2010. –Т. 2. – С. 621–630.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ КРИТИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

Н.А. Лазаревич

Идеи экзистенциальной философии присутствуют в анализе и оценках современных антропных характеристик различного рода кризисных ситуаций, характерных для человеческого бытия. Критические ситуации в этом случае можно характеризовать как ситуации экстремальной социально-психологической неустойчивости, вызванные комплексом различных

проблем, порождающих дефицит смысла в дальнейшей жизни человека.

Современная психологическая наука различает четыре ключевых понятия, которыми можно описать жизненные критические ситуации. Это понятия стресса, фрустрации, конфликта и собственно кризиса. Психолог Л.П. Гримак делит кризисные ситуации, окружающие современных людей, на два типа в зависимости от того, какую возможность они оставляют для человека в будущем [1, с. 191]. Доктор психологических наук Я. Коломинский, обоснованно показал, что «отрицательные показатели здоровья определяются не только прямым воздействием условий окружающей среды (радиация, загрязнение), а скорее влиянием сложного комплекса микро – и макросоциальных последствий. Он объясняет это тем, что оценка сложившейся ситуации осуществляется человеком косвенно (эмоционально-когнитивно, эмоционально-информационно). Подобного рода воздействия оказывают травмирующее влияние на психику всех возрастных групп. Один из крупных представителей христианского экзистенциализма Г. Марсель, оценивая подобные состояния людей, метафорически точно замечает, что разбитому, расколотому миру соответствует расколотый человеческий внутренний мир [3, с. 75].

Социальные психологи наиболее опасными для жизни и здоровья признают высокую концентрацию негативных эмоций, разрушающих психику людей. Эти эмоции могут быть направлены как на окружающих, так и на самого человека. Они не проходят бесследно, а, накапливаясь, зачастую приводят к нарушению душевного равновесия – стрессу. Канадский врач и физиолог Г. Селье выдвинул и блестяще доказал гипотезу общего адаптационного синдрома, от которого перешел к универсальному объяснению стресса. Стресс – это физическое, психическое и эмоциональное напряжение, способное постепенно накапливаться и выливаться в виде приступов агрессии, нервных расстройств, серьезных психологических заболеваний. У человека есть барьер психической адаптации, причем он строго индивидуален.

Любая новая жизненная ситуация является потенциально стрессовой, но далеко не каждая из них бывает критической. Критические ситуации вызывают дистресс, который на экзистенциальном уровне переживается как горе, несчастье, собственная беззащитность и беспомощность, законченность бытия и т.п. и сопровождается нарушением адаптации, контроля, характеризуется избытком эмоционального напряжения. Это определено функцией эмоций, выражающейся в оценке обстановки и немедленной «подготовке» организма к реакции, соответствующей данной ситуации. Биологическое назначение данной реакции состоит в мобилизации всех ресурсов организма, направленной на преодоление возникшего препятствия или жизненно опасной угрозы [4, с. 16].

В настоящее время процессы микроэволюционных изменений у человека, характеризуются биосоциальной спецификой – более глубокими взаимосвязями нервной и генетической памяти. Следовательно, одной из особенностей эмоциональных переживаний является то, что они одновременно охватывают как глубинные слои биологического уровня регуляции жизнедеятельности, так и высшие этажи тончайших социальных чувств. Сочетание этих двух программ может быть либо контрастным, либо гармонизированным. Как правило, нездоровая экологическая обстановка нарушает обе программы и чаще всего эмоциональной реакцией является агрессия. Возникновение агрессии во многом обусловлено аспектами окружающей среды, которые «провоцируют» возникновение и влияют на форму и направление ее проявлений [5].

Принимая во внимание процессы глобализации современного мира, можно констатировать, что происходит универсализация риска и возрастание угроз. Имеется в виду тенденция постоянного возрастания возможности глобальных катастроф, касающегося каждого конкретного человека, включая и его экзистенциальную природу. В истории человечества трудно найти другой такой период, когда люди смотрели бы в будущее с обостренной экзистенциальной тревогой. Трагедия на Чернобыльской атомной станции, современная катастрофа в Мексиканском заливе наглядно продемонстрировали миру несовершенство научно-технической парадигмы развития современной цивилизации. Голод ежегодно уносит сотни тысяч жителей «третьего мира», что подтверждает пессимистические прогнозы А. Печчеи

и Д. Медоуза. Эти и множество других примеров показывают, что при всех достижениях научно-технической революции мир будущего еще очень далек от стабильной, бесконфликтной ситуации. Технологическая устойчивость мира неадекватна экзистенциальной устойчивости человеческого бытия. Экологическая безопасность приобретает при этом все большее значение. Многочисленные техногенные аварии, выбросы в окружающую среду загрязняющих веществ, показали, что научно-технический прогресс не может совершаться без учета экологических факторов, оценки риска деградации природного и духовно-культурного пространства. Человек формирует определенные программы взаимодействия с внешней средой, которые всецело выступают регулятором его практической деятельности. При этом не всегда осознается то, что прогресс техники, с которым связано преобразование природной среды, способен выйти из-под контроля человеческого разума.

Важную роль играет понятие экоразвития, позволяющее рассмотреть эволюцию биоприродных и социокультурных качеств человека в единстве с задачами оптимизации экосреды. В ходе решения данной проблемы анализируются антропоэкологические резервы развития человека, включающие три уровня факторов. На первом уровне проблемы развития лежат, как бы на поверхности и могут быть решены в ближайшем будущем имеющимися средствами. На втором уровне факторы устойчивого развития требуют для своей реализации предварительного переосмысления и модификации. Третий уровень – рассчитан на еще более длительную перспективу и связан с глубокими изменениями сложившихся стереотипов социоприродных отношений. Все три уровня антропоэкологических резервов развития человека тесно взаимосвязаны. В каждом из них можно выделить основные направления экодеятельности по гармонизации отношений людей с окружающей их средой. Во-первых, исключительно важными представляются мероприятия, нацеленные на экологизацию сознания людей, на соответствующую перестройку сферы человеческих потребностей, ценностей и мотиваций. Успехи, достигнутые в этом направлении антропоэкологической деятельности, позволят сформировать правильное отношение людей, как к окружающей природной среде, так и к своим собственным биоприродным началам, создадут необходимые психологические и интеллектуальные предпосылки для преодоления вредных привычек, для широкого распространения здорового образа жизни.

Во-вторых, ответственным участком антропоэкологизации труда и быта людей является внедрение в культуру жизни норм поведенческих навыков, привычек и т.п., способствующих оздоровлению природной и социокультурной сред обитания.

При создании систем антропоэкологической безопасности в расчет необходимо принимать возможности различных инновационных технологий, в т.ч. биотехнологий. С ее помощью надеются найти решение накопившихся проблем: экологической, продовольственной, энергетической и др. Быстрый рост населения Земли, истощение ресурса площадей, пригодных для земледелия, являются реальностью наших дней. Дальнейшее развитие возможно только при использовании принципиально новых технологий и практических приемов: биотехнологической переработки промышленных, сельскохозяйственных и бытовых отходов в кормовые продукты, биоудобрения; подбор и конструирование методами генетической инженерии организмов и искусственных ассоциаций, способных к очистке мирового океана, морей, рек, озер и почв от нефтяных и других загрязняющих веществ; биоэнергетика, утилизация сырья и др. С помощью биотехнологических методов происходит интенсификация выращивания и использования возобновляемых природных ресурсов.

Происходит совершенствование и развитие разнообразных типов, форм, методик биотехнологических инноваций, начиная с простейших вариантов применения в пищевом производстве биодобавок (в том числе комплекса различного рода бионаполнителей, вкусовых ароматизаторов, красителей и т.п.), в фармакологии – синтеза веществ лекарственного назначения, вплоть до создания принципиально новых генномодифицированных продуктов. Как видно, спектр возможностей биотехнологии в этой области довольно широк. А это значит, что данное направление имеет перспективы в сфере решения многих проблем экологии человека и природы, а также решения ограниченных возможностей биосреды, требующей

увеличения урожайности в растениеводстве, увеличения продуктивности в области животноводства и т.п.

Обоснование механизмов биобезопасности как системы мер «по обеспечению безопасного создания, использования и трансграничного перемещения живых измененных организмов, являющихся результатом биотехнологии» [6], занимают при этом одно из ведущих мест. Появляется реальная возможность направленного изменения наследственного материала; идентичного воспроизведения генетически запрограммированной особи (клонирование); создание химер (человек-животное) из наследственного материала разных видов. Эти формы генетического вмешательства требуют оценки и обсуждения по возможности и необходимости их использования.

Данные новейшей истории свидетельствуют о том, что в тех случаях, когда генетически измененные продукты появляются на рынке без должной проверки, возникают серьезные проблемы. Все это, безусловно, актуализирует проблему контроля над исследованиями в тех областях знания, которые непосредственно затрагивают сферу человеческого бытия.

Все вышеперечисленные угрозы и опасности обостряют чувство ненадежности и неуверенности бытия человека в мире. При всех достижениях технической революции мир будущего еще очень далек от стабильной, бесконфликтной модели. Координация средств мирового сообщества должна быть направлена на разработку системно-целостных программ комплексного решения экологических проблем современности, как первостепенной задачи выживания цивилизации. Экзистенциальный опыт должен быть направлен на изменение сложившихся стереотипов мышления соответствии законам социоприродной коэволюции.

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

Литература

1. Гримак, Л.П. Ресурсы человеческой психики. – М., 1989.
2. Коломинский, Я. Психологические последствия аварии на ЧАЭС // Набат. – 1993. – № 9.
3. Василюк, Ф.Б. Психология переживания. – М., 1984.
4. Ганджа, И.М., Фуркало Н.К. Атеросклероз. – Киев, 1988.
5. Carlsmith, I., Anderson C. Ambient temperature and the occurrence of collective violence: A New Analysis // Journal of personality and Soc. Psychology. – 1979. – № 37. – P. 337–344.
6. Международная конференция о сохранении биологического разнообразия (Рио-де-Жанейро, 05.06.1992 г.) // Экоинформация. – 1995. – № 8. – С. 32.
7. Фукуяма, Ф. Наше постчеловеческое будущее – М., 2004.

АНТРОПО-КОСМОЦЕНТРИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ КРЕАТИВНОЙ ЛИЧНОСТИ

Б.А. Медведев

*«Мы мыслим себя, мягко говоря, центрами своих
собственных вселенных»
И. Бродский*

Исследования в области развития креативности инженеров и молодых ученых представляются одними из самых значимых для решения современных проблем университетского образования. При этом проблема инициации креативности ученого актуализирует фундаментальный вопрос Хайдеггера: «Что требуется, чтобы мы осуществили мышление соответственно его сущности?» – Не понимание ли того, что, говоря словами Ж. Бодрийяра «Мысль, стремящаяся стать событием во вселенной, должна находиться с ней в состоянии подобия»?

Необходимость расширения границ рационального мышления в области «дальних пределов человеческой психики» по А. Маслоу и формирования более динамичного аспекта на природу творчества актуализируют проблему моделирования психики человека и приве-

дение ее в соответствие с планетарным масштабом его деятельности. Что же понимать под дальними пределами или границами нашей психики? Из размышления об активности феномена культурной памяти и гегелевского определения понятия границы, можно прийти к парадоксальному на первый взгляд выводу – представления о дальних пределах нашей психики следует искать у мыслителей античности, которым, нередко, было присуще тождество мыслимого и переживаемого. В связи с этим, естественно обращение к Платону, Аристотелю и Плотину. В этом контексте мы приглашаем разделить точку зрения П. Фейерабенда о том, что «Не существует идеи, сколь бы устаревшей и абсурдной она не была, которая не способна улучшить наше познание».

В поиске модельного представления психологической структуры креативной личности мы полагаем, что, подобная модель не может быть статичной. Именно поэтому субъект – объектные отношения рассматриваются нами, как динамическая система. При этом принимается следующий ряд положений: 1) Об ограниченности разума, или о неполноте рационального познания в размышлениях Л. Шестова. 2) О гармонии разума и чувства в познании. 3) О философствовании по Новалису, «как о тяге души повсюду быть дома». 4) О мифотворческих корнях познания. 5) Об императиве художественного восприятия, определяющем, согласно Эдгару По, «поэтическое чутье, как критерий истины». 6) О пространстве и времени креативной личности, для которой будущее притягательно в силу его неопределенности. 8) О «бритве Оккама» с его известной сентенцией о том, что «сущности не следует умножать без необходимости».

Исходя из определения К.-Г. Юнга, согласно которой «сознание – дискретный феномен», наша модель [1, с 302] в первом приближении, по аналогии с квантованным энергетическим спектром электрона в атоме, представляется в виде дискретного набора уровней сознания, сходящихся к нижней границе континуального спектра архетипов коллективного бессознательного. Развиваются идеи К. Левина об актуальности привнесения физических понятий в область аналитической психологии, используются античные идеи космоцентризма и русского космизма в трудах Циолковского, Вернадского и Чижевского. По аналогии с представлением о дискретности измененных состояний сознания Чарльза Тарта, постулируется положение о наличии в психологической структуре креативной личности творческих состояний сознания (ТСС), которые характеризуются повышенной способностью к образному мышлению, восприятием довербальных форм и образов. При использовании квантово-оптических аналогий с вероятностями спонтанных и индуцированных переходов электронов в атомах, модель дает возможность описания интуитивных процессов в мышлении в виде «квантовых» скачков с переносом прообразов знания из континуума коллективного бессознательного в психологической структуре личности на один из вакантных уровней сознания.

Соглашаясь с М. Хайдеггером в том, что «...истина, как непотаенность бытия, не обязательно привязана к телесному воплощению», мы исходим из размышлений М. Мамардашвили о проблеме объективного метода в психологии: Рациональному мышлению нелегко «признать реальность субъективного, психического и тем более признать за ним пространственно-временные характеристики» [2]. Нам близка точка зрения Мамардашвили, которую он противопоставляет возможным оппонентам: «Ключом к реальному здесь может быть лишь расширенное понятие объективности». И далее: «К мысли о том, что субъективность есть реальность, независимая от познания ее, от того, где, когда и кем она познается, приводят и опыт истории культуры, наблюдение крупных эпох истории человеческого сознания»... «Субъективность сама входит в объективную реальность... «пространство психического, можно думать, простирается в особое измерение, или четвертое состояние бытия, о котором, по меньшей мере можно сказать, что оно не является евклидово-декартовым и явно требует применения понятий сложных гиперпространств, аппарата современных топологий и, возможно, фазовых и еще более сложных неметризованных представлений пространства-времени» [2]. Импульсом к движению мышления в этом направлении, является вопрос М. Хайдеггера: «Пространство – однородная, ни в одной из мыслимых точек ничем не выделяющаяся, по всем направлениям равноценная, но чувственно не воспринимаемая разъ-

ятость?» [3]. Его сомнение инициирует предлагаемую нами дискуссию по целому ряду вопросов: Не может ли Я – концепция, отнесенная к психологии креативной личности, быть дополнена 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» [4, с. 32] и «так как идея неделима, она...становится присущей сразу всей вселенной...» [4, с. 31]. Креативность, таким образом, предполагает актуализацию ноосферного мышления, вовлеченного согласно нашей модели в расширяющуюся сферу деятельности человеческого духа – в пневматосферу Флоренского [5]. Утверждается понимание нашего присутствия во вселенной, как со-бытия. Различным орбитам мышления, в пневматосфере Флоренского, сопоставляются уровни сознания, соответствующие определенным ступеням развития цивилизации. Выделяются орбиты мышления и соответствующие им уровни сознания веков античности, средневековья, эпохи возрождения, века просвещения, нового и новейшего времени. В свою очередь, каждый из перечисленных уровней расщепляется на систему подуровней, отражающих структуру психики с сознанием, ориентированным на предметные области знания. При этом мы полагаем, что коллективное бессознательное Юнга является атрибутивным элементом структуры психики для всей системы дискретных уровней ее сознания.

Задумываясь над вопросом, какой «траектории» мышления соответствует предлагаемая модель психики креативной личности, мы вновь возвращаемся к античности: Демиург, согласно Тимею в диалоге с Платоном, составил душу из трех частей. «Затем, рассекши весь образовавшийся состав по длине на две части, он сложил обе части крест-накрест наподобие буквы Х и согнул каждую из них в круг, заставив концы сойтись в точке, противоположной точке их пересечения. После этого он принудил их единообразно и в одном и том же место двигаться по кругу, причем сделал один из кругов внешним, а другой – внутренним. Внешнее вращение он нарек природой тождественного, а внутреннее – природой иного» [6].

Придавая современное звучание платоновским представлениям в «Тимее», мы полагаем, что мышление исследователя совершает два круговращения. Первое – внешнее, вокруг предмета познания, второе, внутреннее – «вокруг своей оси», которое ассоциируется с прохождением фаз творческого цикла. При достижении фазы, граничащей с ТСС, инициируется скачок мышления на новую «орбиту», более близкую к сущности познаваемого. Просматривается подобие модели движения мышления креативной личности с планетарной моделью водородоподобного атома в случае замены ядра на объект познания, а вместо электрона, совершающего орбитальное и спиновое движение, рассматривается внешнее и внутреннее круговращение мышления.

Делая вывод, относительно «права на существование» планетарной модели мышления креативной личности, мы обращаемся к Данте: «Все в мире неизменный связует строй, / подобье Бога он придает вселенной»...

Литература

1. Медведев, Б.А. Антропо-космоцентрическая модель психологической структуры креативной личности // В мире научных открытий. – 2010. – № 6.2 (12). – С. 302–304
2. Мамардашвили, М. Проблема объективного метода в психологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.mamardashvili.ru/Lektsii/2010-03-01-13-56-19.html3>. – Дата доступа: 01.06.2011.
3. Хайдеггер, М. Искусство и пространство [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://anthropology.rchgi.spb.ru/haidegger/haidegger_s5.htm. – Дата доступа: 01.06.2011.
4. Плотин. Избранные трактаты: в 2-х томах / Перевод с древнегреч; под ред. проф. Г.В. Малиновского. – М., 1994. – Том.2.
5. Переписка В.И. Вернадского и П.А. Флоренского // Новый Мир. – 1989. – № 2. – С. 194–203.
6. Платон. Тимей [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/plato/tim.html>. – Дата доступа: 01.06.2011.

СОВРЕМЕННЫЕ ГЛОБАЛЬНЫЕ РИСКИ И ЧЕЛОВЕК

А.Г. Косиченко

Риски более или менее общего характера сопровождали человечество с момента его появления. Но только в современном мире эти риски приобрели глобальный смысл и содержание. Понятно почему это произошло: глобализация мощно перестроила мир – он стал в высокой степени взаимосвязан, пространство, ранее разводящее события, народы и новации, как бы исчезло, сила информации проявилась во всей полноте, кроме того, и человек ослаб и уже не так хорошо «держит удар» – то, что раньше он считал сложностью, трудностью, сегодня стало невыносимо для него. Так и возникли глобальные риски.

Конечно, не надо забывать и о том, что ряд глобальных вызовов и рисков вызревали постепенно. Будучи почти незаметны в период своего возникновения, они, по мере формирования и, так сказать, развития, становились все более ощутимыми и, наконец, предстали «во всей красе». Таков, к примеру, экологический кризис, или кризис международного права, или кризис перенаселения (хотя этот последний, пожалуй, является примером социального манипулирования – он внедрен в сознание нашего современника, его угроза эфемерна).

Но каков бы не был генезис того или иного кризиса, на каких бы путях не формировались угрозы, сегодня мы имеем ситуацию сплошь критическую и угрожающую. Так что оценка современности как нестабильной и почти катастрофической не сильно преувеличена. Только оптимист может сегодня считать, что современный финансовый кризис может быть преодолен (финансисты сами его нам объявили, а теперь сами же и говорят о признаках его преодоления, хотя и намекают на возможность его возврата, а то и перманентности). И только еще больший оптимист может надеяться на смягчение агрессивности в мировой политике и геостратегии. И уж совсем ненормальным выглядит оптимизм в отношении сохранения международного права, остатки которого попорчены бомбежками Ливии силами коалиции.

Так что угроз хватает. Их настолько много, что поневоле приходит мысль: а не являются ли вызовы и угрозы новой реальностью наших дней, и только в такой реальности нам теперь и придется жить? Имеется точка зрения, согласно которой кризис – это, наоборот, хорошо: он дает импульс к творческому изменению имеющейся реальности, он предоставляет возможности роста и выхода на качественно новые рубежи развития. Эту точку зрения можно было бы и принять – она вдохновляет и достаточно гуманистична, она даже не лишена некоторого очарования. В ней только один недостаток: почему же нам нужны постоянные кризисы и сложности, неужели мы не можем развиваться спокойно, разумно, со смыслом, достигая поставленных целей и видя перспективу. Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл напомнил нам о том, что кризис, в переводе с греческого, означает суд и что нам следовало бы не пытаться устранить кризис, а осудить негодность своего существования, следовало бы измениться под воздействием кризиса, если уж мы не можем меняться покаянно. Поэтому угрозы, обступившие нас со всех сторон, вполне возможно, благодатны для нас: нам мало одной, двух угроз для вразумления, нам подавай их целый воз – тогда, и то не наверняка, мы призадумаемся.

Призадумаемся о чем? О том, как устранить риски? Но мы видим, что абсолютное большинство рисков формируются где-то вовне, то ли в целом за рубежом, то ли США, то ли мировым правительством, то ли масонами, как нас уверяет конспирология. А известный методологический принцип говорит, что проблема разрешается на том уровне и там, где она возникла. И прав был Евросоюз, когда на предложение США в 2008–2009 годах о совместной борьбе с глобальным финансовым кризисом ответил устами Саркози: борьбу с кризисом надо вести, в первую очередь, там, где он возник, т.е., в США. Так и с рисками: где они порождены, там с ними и надо начинать бороться: что толку нам в СНГ сокращать выбросы двуокиси углерода, если кто-то там, хитрый, их выбрасывает в тысячи раз больше.

Современная геополитика научилась порождать кризисы, приносящие выгоды одним, а борьбу с ними возлагать на других. В этом и состоит стратегия управления кризисами, а не только в том, как нас учат: крупные державы порождают кризисы, чтобы, управляя ими, реа-

лизировать свои национальные интересы. И то надо помнить, и об этом не забывать, как написано в мудрой книге. Может нам и не надо бороться с кризисами, пусть с ними борются те, кто нас пытается в них ввергнуть. Нам же надо не поддаваться кризисам, не принимать их. Это возможно, так как объективность и неизбежность большинства кризисов сильно преувеличена, как любят повторять юмористы. Помимо этого, у нас имеется свой способ борьбы с кризисами: экологическая ситуация, например, стала намного лучше в странах бывшего СССР после его распада и стагнации его промышленности. Чем не способ преодоления кризисов?

Глобальные риски – это, конечно, неприятно, это угрозы. Но за этими внешними рисками мы не замечаем самой большой угрозы, самого глобального риска – бессмысленности своего собственного существования, которая все в большей степени охватывает и отдельного человека, и общества, а по большому счету и все человечество. Вот и оказывается, что, борясь с глобальными рисками, мы просмотрели самый глобальный риск современности – риск потери человеком самого себя. И как всякий риск, который мы способны разглядеть, риск этот уже в значительной мере стал реальностью. Причем самое опасное в этом состоянии заключается в том, что оно стало обыденным, массовым и потому оправданным.

Человек – существо духовное и трансцендентное. Сущность его – свобода и творчество. Бытие его помещено в вечность. Но человек только и делает, что отказывается и от свободы, меняя ее на произвол, и от творчества, и от вечности, которую надо созидать «здесь и сейчас», ибо завтра может и не быть. Из множества дел, из суеты не создашь вечности, а современный человек кроме суеты ничего и не знает. Мы забыли, что жить надо свободно и ответственно, что есть высшие слои бытия, что есть вера, надежда, любовь, что наша цель – духовное развитие.

Произошла чудовищная подмена смысла жизни. Кто вспоминает о чести, достоинстве? Разве эти категории выдуманы или относятся только к прошлому? Когда-то люди ставили жизнь на кон ради сохранения чести, а сегодня упомяни слово честь, никто и не упомянет что это такое. Не надо нам удивляться, что мы негодно живем, в прежние времена какое существование и жизнью бы не именовали. Мы согласны жить, как придется, лишь бы жить, что же удивляться, что так живем? Представить, что в античности люди считали бы это жизнью и в голову не придет. А ведь большинство из них были рабами. Теперь мы не рабы, но кто? Мы – никто. И живем никак. Живем жизнью попсы и мнимой элиты: «горячая десятка», топ-модели, супруга Саркози, проделки Берлускони – нам-то это все зачем? Где наша-то жизнь? А может, мы уже и не можем жить иначе, и хотя стонаем и жалуемся на жизнь – что она не такая как должна бы быть – жить иначе уже не способны, и это наша единственная форма жизни?

Может это предел унижения? Может еще чуть-чуть и воспрянет человек? Вспомнит, кто он есть и что за него Господь распялся на кресте. Что он, человек – вершина творения, а не зритель телепрограмм. Или уже ничто не поможет, и впереди мрак и смрад? Один Святой в древности все интересовался: каковы будут люди будущих времен? И так просил Бога показать ему этих людей, что как-то в тонком сне их увидел. И после этого ходил молчаливый и подавленный, плакал и на вопросы не отвечал. Только много позже все же сказал, что за будущих людей надо молиться – мало, кто из них спасется. Эти люди – мы. Еще есть время одуматься и исправиться. Но воспользуемся ли мы этим временем как должно? Это открытый вопрос, и от ответа на него зависит не только наша жизнь здесь, но и наша будущность в вечности – поэтому потребно смиренномудрие.

ИНДИВИДУАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНЫХ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

Н.С. Ильюшенко

Существование современного человека в обществе, открытом процессам глобализации, характеризуется рядом противоречий, которые затрагивают все уровни культурной жизни и обуславливают трансформацию индивидуального самосознания современного человека, определяя способы понимания им себя, своего предназначения и места в природно-социальном мире, своих задач, интересов, этнической и духовной специфики [1].

Культурные противоречия, спровоцированные глобализацией, в наиболее общем виде можно представить в качестве одновременно развивающихся, но противоположных друг другу по направленности тенденций. Прежде всего, глобализация выступает катализатором процессов сближения во всех сферах культурной жизни. Любая из культур, будучи включенной в процесс глобализации, получает доступ к опыту бытия других сообществ, и в результате встречи с иными, отличными культурными формами, обогащает себя новыми способами решения проблем, которые до сих пор решала исключительно средствами собственной традиции. Таким образом, можно говорить о повышении уровня культурного разнообразия в результате процессов глобализации. Однако глобализация имеет свою обратную сторону, сущность которой заключается в опасности «грубого обобщения», когда наиболее яркие явления культурной жизни стираются, либо унифицируются с течением времени. Эти тенденции, которые в самом общем виде можно определить как тенденции интеграции (унификации) и дезинтеграции (роста разнообразия) определяют, преломляясь определенным образом в зависимости от конкретно исторической ситуации той или иной культуры, специфику индивидуального самосознания ее субъектов.

Будучи тенденцией уменьшения культурного разнообразия, «гомогенизацией культуры», унификация представляет собой распространение общих ценностей, норм, стандартов, идеалов, отчасти имеющих универсальный характер. Унификация предполагает выработку культурой «общих мест», посредством ориентации на которые становится возможным «диалог культур», коммуникация между представителями различных культурных сообществ. Однако на уровне индивидуального самосознания развитие данной тенденции часто имеет негативные последствия, поскольку именно она лежит в основе появления феномена «массового человека». Размывая социальные границы (национальные, классовые, групповые) и стирая культурно-цивилизационные различия между людьми, глобализация одновременно лишает человека опоры в традиционных ценностях, заменяя их изменчивыми, зачастую поверхностными ориентирами. В данном случае, имеет право на существование тезис о том, что человек эпохи глобализации вместе с потерей своей традиции теряет и себя, смысл собственного существования, что приводит к фрагментарности его «Я» и поверхностности в его жизни. Часто на уровне индивидуального самосознания наблюдается тенденция принципиального отказа от попыток осмысления человеком самого себя. Следствиями такого положения выступают открытость такого индивида различного рода манипулированию, навязыванию определенного стиля и типа жизни, способа понимания и определения себя, тенденция к сведению личности к набору шаблонных стереотипов [2, с. 26].

Унификации как стремлению к интеграции противостоит тенденция к дезинтеграции – стремлению к росту разнообразия и обособлению. На уровне индивидуального самосознания стремление к обособлению служит элементом механизма самоопределения человека, когда он начинает мыслить себя в своей неповторимости и инаковости. Ориентация на разделение способствует формированию в современном обществе различных стратегий самоидентификации личности, когда личность получает возможность конструировать себя самостоятельно в соответствии с индивидуально избранными ценностями той или иной культуры, доступ к которой обеспечивается современными информационными технологиями. Многообразие вариантов каждого аспекта жизни делает выбор перманентным состоянием современного человека. В глобальной цивилизации ничто не является предопределенным: местожи-

тельство и гражданство, форма семьи и характер занятий, предметы потребления и духовные ценности. Человек получает возможность соотносить себя с чем угодно и самостоятельно, фактом своей жизни и личной биографии подтверждать ценность этого выбора. Однако важно помнить, что стремление к обособлению, выраженное наиболее радикально, может приводить к маргинализации индивида, к разрыву связи между его индивидуальным самосознанием и формами общественного самосознания той культуры, в которой он существует.

Важно помнить, что процессы унификации и дезинтеграции, характерные для современного общества, характеризуются как деструктивными, так и конструктивными моментами и, несмотря на свою разнонаправленность, представляют две стороны одного процесса глобализации. В этой связи можно говорить также и о противоречивости индивидуального самосознания современного человека, с одной стороны имеющего все возможности самостоятельного конструирования себя, а с другой стороны, теряющего себя в многообразии возможных вариантов идентификации и не имеющего единых ценностных оснований для выбора. Анализ проблемы индивидуального самосознания в условиях глобальных социокультурных трансформаций, таким образом, представляет собой сложную и неоднозначную проблему и требует дальнейшего исследования.

Литература

1. Чернявская, Ю. Пять парадоксов национального самосознания белорусов // Индекс [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.index.org.ru/journal/15/15-chern.html> – Дата доступа: 25.04.2011.
2. Павлов, Ю.М. Глобализация, унификация и проблема дифференциации мировых культур.// Пространство и время в мировой политике и международных отношениях: материалы 4 Конвента РАМИ. В 10 т. / под ред. А.Ю. Мельвиля; Рос. ассоциация междунар. исследований. – М., 2007. – С. 26–31.

КОНЦЕПЦИЯ «ВЕЧНОГО МИРА» И. КАНТА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ СТРАТЕГИЙ ВЫЖИВАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

О.Л. Познякова

Имя Иммануила Канта принадлежит к числу величайших имен в истории философии и культуры. Его теоретическое наследие охватывает все сферы культуры: науку, этику, религию, искусство. Труды немецкого мыслителя характеризуются глубиной осмысления извечных метафизических вопросов, которые волновали людей во все времена. Его приверженность идеалам Разума и Просвещения была непреклонной, и это существенным образом повлияло на оформление основ европейского мышления и современной цивилизации.

Трактат «К вечному миру», написанный И. Кантом в 1795 г., является по истине неопределимым вкладом немецкого мыслителя в историю философской мысли. Именно на страницах этого эссе философ впервые превращает проблему мира в реальную философскую проблему и открывает новую систему координат, в которой государства могут относиться друг к другу как *друзья*. Отказавшись от первоначальной идеи государства народов, немецкий философ переходит к идее свободной лиги национальных суверенных государств, которая должна предотвращать войну посредством мирного арбитража споров и конфликтов.

Такой проект представляется весьма актуальным в свете процессов, происходящих на современной арене международной политики. Тем не менее, многие мыслители полагают, что «вечный мир – это вывод чистого разума» [4, с. 247]. Как же он может осуществиться в действительности? И насколько возможно провозглашение концепции «вечного мира» И. Канта одной из основополагающих стратегий выживания человечества в 21 веке?

И. Кант утверждал, что сама человеческая природа в процессе войн и обременительности вооружений через нужду, дающую себя чувствовать в любом государстве, даже в мирных условиях, побуждает людей после полного истощения сил и средств прислушаться к голосу разума и вступить в мирный союз народов [2, с. 103].

Тем не менее, с момента создания концепции вечного мира И. Канта прошло более двухсот лет, а идея до сих пор далека от осуществления. Анализируя причины, по которым реализация данного проекта стала затруднительной, современный немецкий философ Ю. Хабермас указывает на тот факт, что И. Кант не предусмотрел трудности диалога с неевропейскими народами. Мыслитель эпохи Просвещения проявил нечувствительность к появлению нового исторического сознания, росту признания культурных различий, в силу которых договоренности с неевропейскими, нехристианскими обществами, а, следовательно, и вечный мир, оказываются проблематичными [5, с. 17]. По мнению Ю. Хабермаса, европейско-христианское мировоззрение не позволило И. Канту выйти за свои пределы и выразить всеобщий интерес всех стран и народов.

Очевидно, что формулирование всеобщего интереса возможно только в случае беспристрастного принятия во внимание перспектив других участников. Возможна ли беспристрастность при наличии противоречия интересов и особенно ценностей? Могут ли США занять беспристрастную позицию и признать неправомотность проамериканских режимов в Саудовской Аравии, Пакистане и Египте, удовлетворив тем самым требования исламского мира? Даже в случае межличностных конфликтов интересов и ценностей трудно представить себе возможность их беспристрастного преодоления, особенно когда они носят объективный характер.

И все же, несмотря на то, что вечный мир сегодня не осуществим ни в кантовском, ни в каком-либо ином смысле, необходимо обращаться к этой идее как к позитивному идеалу, имеющему регулятивную функцию при разрешении ведущих к войне или терроризму конфликтов. Такой идеал можно назвать утопией. Но это еще не дает оснований для его критики. Критике должна подвергаться не утопия, а попытка ее немедленного воплощения в жизнь, то есть утопизм. А утопизм в провозглашении вечного мира не допустим. Для того чтобы утопия как положительный идеал могла выполнить свою регулятивную роль, нужны когнитивные, моральные и институциональные предпосылки.

В качестве когнитивной предпосылки установим кантовское понимание причин, по которым вечный мир когда-нибудь станет возможен: либо люди осознают его неизбежность, либо губительная и опустошительная война приведет их в состояние, при котором уже нельзя будет дальше воевать.

В качестве моральной предпосылки будем использовать тезис А. Гусейнова о том, что насилие может быть неизбежным, но при этом оно никогда не станет моральным [3, с. 76].

Институциональной предпосылкой могут послужить предложения по реструктурированию международного порядка и международного права.

Таким образом, в современных условиях развития мировой цивилизации, когда перед человечеством как никогда ранее болезненно встает вопрос о мире и безопасности, кантовский проект «вечного мира» становится особенно востребованным и актуальным. Именно в трактате «К вечному миру» И. Кант поднимает тему союза народов и мира между ними и указывает на категорию мира как на одну из важнейших универсальных общечеловеческих ценностей. Именно на страницах этого произведения немецкий философ разрабатывает нравственный идеал, без которого «новая глобализация» имеет все шансы превратиться в ту самую истребительную войну, которая так и приведет к вечному миру, но лишь на гигантском кладбище человечества. В своих трудах немецкий философ показывает, что только благодаря предрасположенности человека к морально-нравственному самосовершенствованию возможно в итоге становление всемирно-гражданского общества на земле, и как его следствие – утверждение вечного мира в планетарном масштабе. А это и есть та самая универсальная культурная ценность, которая является основополагающей для человечества в современных условиях на пути медленного и трудного продвижения к прогрессу.

Литература

1. Кант, И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // И. Кант. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках / под ред. Б. Тушлинга и Н.В. Мотрошиловой. – М., 1993–1994. – Т.1: «Трактаты и статьи» (1784–1796). – С. 79–123.
2. Кант, И. К вечному миру // И. Кант. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках / под ред. Б. Тушлинга и Н.В. Мотрошиловой. – М., 1993–1994. – Т.1: «Трактаты и статьи» (1784–1796). – С. 353–477.
3. Гуссейнов, А.А. Этика ненасилия // Вопросы философии. – 1992. – № 3. – С. 72–81.
4. Румянцева? Т.Г. Немецкая трансцендентально-критическая философия (середина 18 – первая треть 19 века): курс лекций. – Минск, 2008.
5. Трактаты о вечном мире / под ред. И.С. Андреева, А.В. Гулыга. – СПб., 2003.
6. Хабермас, Ю. Дискуссия о прошлом и будущем международного права. Переход от национальной к постнациональной структуре // Вестник российского философского общества. – 2003. – № 3. – С. 14–23.

2.2. ФЕНОМЕН НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ СОЦИУМЕ

ИСТОРИЧЕСКОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ В РАКУРСЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

П.А. Водопьянов, Ч.С. Кирвель

Проблема исторического самоопределения восточнославянских народов в условиях однополярного мира приобретает особую значимость в национальной философии, поскольку с ее содержательной интерпретацией и решением во многом зависит дальнейшая судьба этих этносов. Вследствие ряда исторических обстоятельств, славянские народы географически оказались в срединном положении между Западом и Востоком, что сказалось на формировании особого типа исторической культуры. Эта географически расположенная специфика славянского мира во многом предопределяет стратегические линии его развития. Промежуточный статус славянской цивилизации между Западом и Востоком, Европой и Азией, ее «местоположение» и «месторазвитие» на границах двух миров породили феномен особого типа личности и культуры. Славянство практически в течение всей своей истории оказалось неразрывно связанным с противоположными цивилизационными полюсами мира – отсюда все изгибы и зигзаги его истории, особый драматизм его судьбы. *Постоянно так или иначе воспроизводящийся модус переходности – это важнейший фактор бытия славянского культурно-исторического типа.* Ни Восток, ни Запад никогда не исчезают из исторического горизонта славянства, и всякая его натурализация, особенно восточнославянских народов, то ли на Востоке, то ли на Западе всегда оставляет впечатление неполноты, незаконченности и несовершенства. Переменчивость и амбивалентность, бремя неокончательных решений – неизменные спутники славянской судьбы. Наиболее сильное воздействие промежуточный статус месторазвития славянства оказывает на мироощущение его элиты, которая все время «в пути», в поиске своей идентичности, бесконечном метании из одной крайности в другую. Ирония истории заключается в том, что в тот момент, когда, кажется, принято окончательное историческое решение, когда возникает уверенность в полной победе того или иного строя, «окончательности» исторического выбора, законы циклической динамики рожают инверсию: западническая фаза сменяется восточной или наоборот.

В восточнославянской части ойкумены, отличающейся от западноевропейской более трудными условиями жизни людей, постоянно воспроизводился тип личности, оценивающий свое существование под знаком иначе возможного, в горизонте *сравнительного* видения, для которого западноевропейский опыт выступает как эталонный, имеющий нормативное значе-

ние, а свой собственный, национальный – как полулегитимный, подлежащий исправлению в процессе «модернизации» и «европеизации». Именно близкое соседство восточнославянских народов с более эффективным в экономическом отношении Западом порождало, своего рода «раскол» сознания, ориентированного на усвоение западно-европейской культуры. Объективно восточнославянская общность несла на себе тяготы и риски, которые представлены сочетанием природной, географической среды и геополитики. Южные регионы славянства постоянно подвергались рискам, связанным с нападением степных кочевников. Северную часть окружали риски, обусловленные суровыми климатическими условиями проживания. Однако опыт знакомства с образом и условиями жизни западных народов порождал желание преодолеть трудности и невзгоды своего исторического существования и как можно быстрее достичь материального благополучия и жизненного комфорта. Это неизбежно оборачивалось коллизией объективного и субъективного: объективные условия человеческого существования в славянском ареале таковы, что отнюдь не каждый культурно-психологический тип личности субъективно воспринимал и выносил такого рода суровые условия существования. В Азии условия жизни могли быть и заведомо худшими, но там складывался такой тип личности, который был незнаком с иными условиями человеческого бытия и не смог оценивать тяготы своего существования как привычно безальтернативные.

В восточнославянском мире формировался своего рода «геоцивилизационный парадокс», суть которого состоит в следующем. По мере расширения и укрепления международных связей, развития межкультурной и межкультурной 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. Соответственно этому формировалось и упрочивалось иллюзорное представление о том, что все наши несоответствия Западу легко преодолимы. Казалось, что дистанция, отделяющая нас от Запада весьма незначительна, что ее можно очень быстро одолеть. 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 и принципиально непреодолимым в силу различия базовых (природно-климатических, геополитических, исторических, ментальных и др.) факторов социальной эволюции, характерных для различных регионов нашей планеты.

На практике навязывание российскому и близкородственным ему социумам западной модели развития неизменно оборачивалось тяжелейшими утратами и разрушением. Все социальные эксперименты, ориентированные на утверждение западноевропейских ценностей и образа жизни в российском обществе, заканчивались трагически. Западничество, привнесенное поляками в лице Лжедмитрия (Смутное время), унесло жизни почти треть населения России, прежде чем русский народ смог его окончательно отвергнуть. Петровская реформа, не превратив Россию в Голландию, убавила ее податное население на 20 процентов. Революции 1917 года (февральская – белокомпрадорская и большевистская – краснокомпрадорская), инспирировавшие одну из страшнейших в истории человечества гражданских войн, привели к потере более 15 миллионов наиболее биологически и социально активных представителей русского народа. Последняя (нынешняя) реформа российского общества по западным образцам уносит около миллиона жизней российских граждан в год.

Все эти «внутренние колонизации» России, и в первую очередь большевистская и современная можно сказать социал-дарвинистская, привели к тяжелейшим мутациям во всех сферах русской жизни, подорвали цивилизационное ядро, культурный генетический код русского и близкородственных ему народов. Причем, если большевистскую внутреннюю колонизацию русскому народу удалось, в конечном счете, все же адаптировать к своим глубинным интенциям и менталитету, существенно трансформировать ее (на деле произошел процесс соединения и «притирки» марксистского идеала построения социалистического общества со славянофильской идеей спасения мира, что, на наш взгляд, и позволило большевикам не только удержаться у власти, но и вызвать небывалый энтузиазм масс, открывший воз-

возможность в рекордно короткие сроки осуществить собственными силами индустриализацию, превратить Россию в огромную индустриальную державу), то нынешнюю «либерал-демократическая» внутреннюю колонизацию российский народ пока не смог «переварить» и «перемолоть» и неизвестно, сможет ли он когда-либо вообще это осуществить. Судьба России и в целом восточнославянской цивилизации сегодня трудно предсказуема и в полном смысле находится на «весах истории».

Сегодня можно определенно утверждать, что причина всех провалов и поражений России в постперестроечный период, небывалое падение ее международного престижа и авторитета состоит не столько в ослаблении ее военной мощи и экономического потенциала, сколько в том, что у руля государства находились люди, бесконечно далекие от заботы о народе, беспрецедентно эпигонствующие и подражательные. Они оказались не способными понять ни какая страна досталась им в управление, ни какие у нее сильные и слабые стороны. Им также оказалось неведомо (они, собственно, и не интересуются), на каких традиционных опорах держалась и может держаться русская жизнь, какие ценности и ориентиры для русского народа являются базовыми, инвариантными, то есть ни при каких обстоятельствах не подлежащими пересмотру.

Реформаторы-западники, нисколько не принимая в расчет специфику социоприродного и социокультурного бытия восточнославянских народов, и не учитывая то, что в реальности социум перенимает лишь те достижения культур и цивилизаций, которые соответствуют потребностям его выживания, а другие рано или поздно все равно отвергает, с фанатичным упорством не перестают пытаться сделать Россию и Украину Западом. В отличие от них, Беларусь стремится выработать собственную модель развития, осуществляет самостоятельную и независимую внутреннюю и внешнюю политику.

Следует особо подчеркнуть, что именно в ходе реформ, осуществляемых на основе идеологии неолиберального фундаментализма (который, кстати сказать, ничуть не лучше исламского фундаментализма), оторванность верхов (элиты) от народа беспрецедентно усиливалась. С началом всеобщего распространения новейших информационных технологий (формированием «информационного общества»), давших старт глобализации, в этом процессе обнаружились принципиально новые измерения. Возникшие глобальные информационные поля, оказались способными действовать на сознание людей поверх государственных границ, создавать возможность манипуляции сознанием в планетарном масштабе. И что здесь удивительно: первыми жертвами этих открывшихся новых информационных возможностей явились элиты народов, отставших в своем развитии от стран гегемонов – лидеров глобализации. Современным глобалистским структурам нет нужды воздействовать на сознание всего населения той или иной страны с целью формирования у него нужных для этих структур установок и ориентиров. Достаточным оказывается значительно более простой и менее затратный вариант: добиться желаемого поведения общества воздействием не на все его слои, но лишь на сознание его элиты. На практике, посредством данного воздействия транснациональные структуры и институты, концентрирующие в своих руках колоссальные ресурсы, международные финансовые и, что очень важно, коммуникативные сети, получили возможность с очевидно растущей легкостью подчинять себе национальные правительства, которые в силу этого перестают быть, по сути дела, национальными, что хорошо сегодня видно на примере некоторых государств Латинской Америки и стран СНГ и России. Подвергшись форсированной обработке сознания (формы здесь могут быть самые разные), элита начинает по-другому, чем возглавляемое ею общество, мыслить, исповедовать другие мировоззренческие ценности, иначе воспринимать окружающий мир и реагировать на него. Оторвавшаяся от общества элита утрачивает не только свою эффективность, но и свою общественно полезную функцию. Причем такая ситуация, возникшая в обществе, уничтожает сам смысл демократии, поскольку исходящие от общества импульсы, представления и идеи просто не воспринимаются элитой (она живет в другом мире). Соответственно, народ, до очередного социального катаклизма, перестает влиять на осуществляемый выбор направления развития и принятия решений.

Теоретико-мировоззренческой причиной глубокой деструктивности социальных преобразований, осуществляемых западническими элитами, состоит в том, что они отказывают восточнославянским народам в цивилизационной идентичности. Нашу специфику пытаются подать в сугубо отрицательных характеристиках – архаичный коллективизм, агрессивный традиционализм, цивилизационная отсталость и т.д. И это несмотря на то, что практика отвергает европоцентризм и однозначно свидетельствует, что цивилизованность совершенно неправомерно отождествлять с одним только Западом. Наряду с западноевропейской цивилизацией существуют и другие вполне самостоятельные цивилизации. Сегодня никто не решится утверждать, что поскольку Китай и Индия отличаются от Запада – они варварские страны. Отказывая восточнославянским народам в специфической цивилизационной идентичности, наши западники во многих случаях применяют к ним западный эталон и, находя несоответствие этому эталону, обвиняют их в отсталости и культурной несостоятельности. При таком подходе они, как правило, не уважают свои народы и не учитывают того, что наши народы имеют право быть не похожими на народы Западной Европы, иметь собственную традицию, свою судьбу и призвание в истории. Вот почему в современных условиях вопрос о цивилизационной идентичности (самоидентичности), о нашем праве быть самими собой, превратился в вопрос о нашем праве на существование вообще, о нашем культурно-национальном бытии как таковом.

В практике реальной жизни, перенимая, в виду невозможности заимствования внутренних «смыслов», лишь внешнюю форму, мы можем только потерять свое, получив взамен экзистенциальную пустоту, ощущение изгойства, комплекс неполноценности и уязвленное историческое самосознание. Потеряв себя, мы будем обречены поклоняться чужим идолам, бесконечно следовать чужим модам, подменяя тем самым свою собственную, подлинную жизнь.

Проблемы, с которыми столкнулись восточнославянские страны, настолько уникальны, насколько своеобразны и оригинальны, что никакой внешний опыт не может нам помочь их решить. Никогда и нигде, ни на Западе, ни на Востоке, никто не сталкивался с подобного рода проблемами. Вот почему у наших народов есть только один путь, одна задача: найти свой «ответ на вызов среды», свое цивилизационное измерение, выдвинуть и воплотить в жизнь свой социальный проект. И только те лидеры, которые окажутся способными, опираясь на менталитет, исторический опыт и традиции своих народов, предложить какой-то новый, отвечающий требованиям сегодняшнего дня, комплекс идей и моральных, нравственных императивов будут соответствовать высоте своего положения и заслужат память потомков. Ибо только на собственной культурной матрице возможна всякая успешная модернизация, как это было, например, в Японии в XIX – XX веках, в Китае в XX веке.

Восточнославянские страны действительно нуждаются в модернизации, но не вестернизации. Эта модернизация будет иметь успех только в том случае, если будет осуществляться в нравственном контексте, отвечающем идеалам *«русской правды»* – равенства и справедливости. Эта модернизация должна осуществляться усилиями всего народа для пользы всех и каждого. Естественно, что она будет мобилизационной, то есть осуществляться за счет внутренних ресурсов социума, а поэтому потребует определенных жертв со стороны населения. Издержки модернизации, ее бремя должны быть равными для всех, как равно все должны будут воспользоваться ее плодами. Только такого рода модернизация может вдохновить восточнославянские народы. Причем не модернизация в духе инструментально-потребительской, техногенной цивилизации Запада, а модернизация в направлении движения к духовно-экологической цивилизации будущего. В этом смысле модернизация восточнославянских стран должна быть опережающей, т.е. модернизацией, не повторяющей путь, пройденный Западом. Она должна осуществляться на основе базовых факторов социоприродной и социокультурной эволюции восточнославянских обществ.

Обустроявая нашу жизнь, необходимо отталкиваться от нашей действительности, выявляя и развивая в ней все то, что жизнеспособно и перспективно, что возвышает и облагораживает нас и вместе с тем, искореняя все в ней негативное и уродливое. На этом пути са-

мосовершенствования мы можем и должны заимствовать у других народов (сохраняя при этом глубинные основы и смыслы своего бытия) все то, что способно помочь нам, восточнославянским народам, реализовать свое предназначение в мире, дать человечеству то, что кроме нас никто не может. Здесь важно иметь в виду то обстоятельство, что только тот народ способен преодолеть все преграды, найти свое место, самоопределиться и утвердиться в мире, который не потерял веру в себя, который ощущает и осознает свое призвание и свою миссию в истории, имеет перед собой высокую цель. Народ, утративший свои жизненные ориентиры, оторвавшийся от своих духовных корней и лишившийся своего духовного содержания, даже при условии материального богатства и экономического процветания становится легко уязвимым, неспособным отстоять себя в этом сложном и конкурентном мире.

Восточнославянские народы, несмотря на все риски и сложности своего срединного положения между Востоком и Западом с их противоположными формами социально-культурных традиций, смогли не только пережить столкновение данных традиций, но и синтезировать их. Это был сложный и болезненный процесс, в результате которого, тем не менее, возникло живое, органическое образование. Плодотворность и жизненность сформировавшегося таким путем социально-политического организма была подтверждена как материально (успешные войны, расширение империи, постоянно убыстряющееся экономическое развитие), так и духовно (становление, и упрочение собственной духовной культуры). По мнению И.Р. Шафаревича, в развитии России совместились глубоко концептуальное мировоззрение Средневековья, включающее в себя повышенный интерес к основным вопросам о смысле жизни и истории и постренессанская культура Запада, обладающая необычайной яркостью и индивидуальностью. Россия стала наследницей этих взаимодополняюще-взаимоисключающих традиций, она пережила их столкновение, она осуществила их синтез. Отсюда – «универсализм» Пушкина и Гоголя, Достоевского и Толстого. «Можно сказать, – пишет он, – что в русской цивилизации слились три линии развития человечества: открытая Космосу древнеземледельческая религия, христианство (в его православном аспекте) и западная постренессанская культура...» [1, с. 120].

Только путем творческого синтеза импульсов Запада и Востока, Юга и Севера, а не механического заимствования ценностей лишь одного западноевропейского цивилизационного типа, восточнославянским странам как «контактной зоне Восток-Запад», можно будет органично и в полной мере самоопределиться в мире. Возможно именно судьба «цивилизационного контактера», каким, в силу своего географического положения и специфики истории, выступает восточнославянский регион, позволит ему, на новом витке социокультурного развития человечества осуществить синтез противоположных начал, сыграть ведущую роль посредника между различными цивилизационными типами, преодолеть их односторонность и, тем самым, проторить дорогу в посттехногенное (экологобезопасное) общество.

В рамках современного глобализирующегося мира восточнославянские народы должны быть близки и одновременно удалены как от протестантско-католического Запада, так и от мусульманско-буддийского Востока, но и не отчуждаясь от них. Современная цивилизация потеряет свое силовое и духовное равновесие, если восточнославянские народы полностью будут ассимилированы Западом или всецело окажутся во власти Востока.

Восточнославянским народам необходима духовная мобилизация. Данную необходимость диктует актуальный характер вызовов обществу, которые в своей действительности сегодня проистекают не только из прошлого, но и во все возрастающей степени продуцируются будущим и требуют для адекватного ответа на них интеллектуальных прорывов и новых проектных решений, соответствующих реалиям современности. Восточнославянские мыслители, озабоченные состоянием своих стран, должны противопоставить бесперспективности идей западников, озабоченных лишь торгом вокруг наиболее выгодной траектории встраивания восточнославянских стран в западноевропейскую цивилизацию, мобилизационный «проект будущего» опережающего, а не догоняющего характера, выявляющего оптимальные пути развития восточнославянских народов на своей культурно-цивилизационной основе.

Сегодня восточнославянским странам нужны мыслители и практики с развитым чувством долга и чести, обладающие «длинной волей», способные силой мысли заглянуть за привычный горизонт событий. Именно они, используя свои творческие силы, могут выдвинуть и реализовать в ходе развернувшейся в нашем тесном и противоречивом земном мире битвы за будущее свой жизнеспособный проект восточнославянской цивилизации как регионального самодостаточного центра развития и силы. Противоречивость нынешней ситуации, растерянность общества могут быть преодолены лишь посредством той или иной формы подвижничества и интеллектуальной мобилизации.

Литература

1. Шаферевич, И.Р. Россия и мировая катастрофа // Наш современник. – 1993. – № 1. – С. 120.

СИСТЕМНАЯ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНАЯ РЕФЛЕКСИЯ МЕНТАЛЬНОЙ КОНВЕРГЕНЦИИ ОБЩЕСЛАВЯНСКОЙ И ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУР В УСЛОВИЯХ ПОЛИЦЕНТРИСТСКОЙ И АЛЬТЕРНАТИВНОЙ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

И.Е. Шишов, Л.В. Шишова

XXI век стал для человечества этапом становления *полицентристской* и *альтернативной* глобализации, вступившей в противостояние с *вестерн-глобализацией*. Проективная модель двухчастной глобализации предусматривает не только сосуществование выявленных геополитических, геоэкономических, геокультурных центров, но и их длительное состязание между собой [1, с. 270–271]. Оно в ближайшей перспективе все явственней будет проявлять вариативное («синусоидальное», «скользящее») лидерство: периодическое выдвижение в авангард человеческого развития в определенном аспекте то одного, то другого «центра силы» при реализации своих относительных преимуществ. Это потребует создания равных возможностей для каждого участника мировой интеграции стать доминантом, субдоминантом или временно «уйти в тень», признав первенство «соперника». Понадобятся также международные «антимонопольные меры» против проявлений любого единоличного гегемонизма: существующего или потенциально вырисовывающегося.

Отмеченный механизм гибкой рациональной (с точки зрения совокупного прогресса) глобализации соответствует обоснованному американским политологом и экономистом Р. Далем («Введение в теорию демократии», «Демократия и ее критики», «О демократии») *принципу полиархии*, который требует смены и взаимного уравнивания прерогатив «властей», недопущения безраздельного господства какой-либо одной из них. Данный принцип получает свое продолжение в перспективной стратегии *поликультурализма* и *мультикультурализма*, которая утверждает равноправие культур разномасштабных этнонациональных и территориальных общностей и обмен различиями, «ударными» достижениями между ними. Не случайно французский антрополог К. Леви-Строс в статье «Путь развития этнографии» прямо заявлял о сохранении-восстановлении «оптимума различий» атропо-культурных «миров» и «миров» как необходимым условием выживания человечества [2, с. 36]. Немецкий мыслитель-энциклопедист, основатель сравнительной антропологии (переходная форма от философии культуры к научной культурологии). В. Гумбольдт, отмечал в сборнике «От антропологии к лингвистике», что главным предметом первой является широчайшее «спектральное» национально-культурное разнообразие, научно управляемое государством и международными институтами, которое он усматривал в великом множестве *взаимно совершенствуемых* национальных характеров, дополняемых смежными характерами (менталитетами) социально-классовых общностей и эпох. Аналогичные взгляды развивал французский философ и искусствовед И. Тэн, выстраивающий в «Философии искусства» полиархию корреспондирующих народных и племенных характеров, возникающих на общей духовной антропологической «подкладке» [3, с. 278], т.е. на базе инвариантов общечеловеческой ментальности

и «максим» всеобщей этики.

Рефлексирующие области гуманитарного знания (философия, культурология, ментология, и др.), вступая в методологический синтез с музыковедением, позволяют применять его концепты в качестве поисковых генерализирующих метафор. Последние, перефразируя выражение английского поэта Шелли, обнаруживают неизвестные связи феноменов культуры и достигают эффекта *бриколлажа*, – по К. Леви-Стросу, неожиданного поворота мысли в эвристическом направлении. Музыка является опережающей формой творчества. Она задает новое системное видение культурных процессов. Аналогом *полиархии* может служить *гетерофонический склад* в музыке, занимающий промежуточное положение между гомофоническим (моnodическим) и полифоническим и состоящий в координационном соотношении независимых импровизируемых голосов, которые находятся в процессе вариативного саморазвития, перемежающегося акцентированием. Общее созвучие представляет собой дифференцированное на автономные мелодические структуры и хоровые темы целое. В простых ранних формах гетерофония, по наблюдению П.А. Флоренского, нашла свое применение в старинных славянских песнях, а в сложном виде, в сочетании с другими складами – в классическом джазе, о чем свидетельствует, в частности, антифонт (перекличка) поочередно солирующих инструментальных партий, вовлекающих друг друга в процесс автономной импровизации.

Ключевым кодом общеславянской культуры может служить именно гетерофонический склад – динамичное целое из импровизирующих «голосов» культур, независимых, избегающих взаимного подчинения, достигающих «стохастического созвучия». Интегральная западноевропейская культура в течение длительной истории сочетала во взаимоотношении своих составляющих – национальных культур – *полифонический* и *гармоническо-гомофонно* склады. В эпоху Возрождения не без влияния музыки усложнялась полифоническая организация этих культур в рамках целого, т.е. их относительное равноправие, смена ведущих и ведомых «голосов», но с большей взаимозависимостью, с ощутимым взаимоподчинением и взаимопреобразованием по сравнению с гетерофоничной организацией конкретных славянских культур. Сблизили общеславянскую и западноевропейскую интер-культуры возникающие, благодаря диффузии через границы, формы «полифоничных вариаций». Однако во внешних межкультурных коммуникациях, начиная с эпохи Нового времени, западноевропейская культура представлялась апологетами и проводниками европоцентризма синонимом мировой культуры, так сказать, в формате «модифицированной гомофонии», «моnodически». В эпоху Новейшего времени картина начала меняться...

Системная рефлексия диалектического взаимодействия выделенных интер-культур, а также конвергенции их структурно сложных ментальных матриц, разных культурно-исторических типов позволяет исключить полярные, долго враждовавшие между собой доктрины (пост)западничества, с одной стороны, и неославянофильства (пост)еврозийства, с другой, из арсенала научной гуманитаристики и футурологии как в равной степени субъективно-моnodические. Проективная модель полицентристской и альтернативной глобализации, руководствующаяся принципами демократического плюрализма, полиархии и гетерофонии (с которыми согласуются полифонические вариации культурных миров), устанавливает, что эти соседние интер-культуры, культурно-исторические типы – представляют собой, выражаясь по-гегелевски, две стороны одного целого, воспринимающие друг друга «как свое иное» и в перспективе призванные перейти в режим «синусоидального» лидерства.

Альтернативная ипостась данной модели указывает и на то, что большое познается в малом, иначе говоря, большие нации могут многому поучиться у малых, например, гибкой *ментальной конвергенции*. Образец последней представлен в информационно емкой брошюре белорусского национал-демократа, самобытного отечественного философа и культуролога Игната Абдираловича «Адвечным шляхам...» Он показал в ней, что евразийско-русский ментальный тип скрещивается с «референтным» европейским в белорусском характере и в его продолжении – в посредническом межкультурном менталитете, который в свое время ярко воплощали своими трудами и просветительской деятельностью Франциск Скорина и Симеон Полоцкий. При достижении означенной мыслительно-душевно-духовной конвергенции про-

исходит синтез положительных слагаемых данных типов и отсеивание отрицательных, а также усиливаются, обогащаются – путем интерференции – почвенные позитивные черты характера белорусов, межнациональных менталитетов и отчасти амортизируются отрицательные. По представлению И. Абдираловича, носители посреднической *по преимуществу* «беларускасці» восприняли от первого типа простоту, широту души, соответствие внешности внутренней сущности, искренность, отсутствие прикрас, целостность живого миропредставления. От второго типа они трансформировали трезвое чувство и трезвое практическое рассуждение, терпимость к разным направлениям мысли и ее жизненным проявлениям (мировоззренческий плюрализм), этикетную деликатность и признание автономии личности, ее свободной индивидуальной самоактуализации. «...Нам вельмі падабалася і цягнула шчырасць і вызначанасць Усходу, а с другога боку – большая аб'ектыўнасць і болей чалавечае захаванне Захаду. Жыццё вымагала сінтэзу, згарманізавання абодвух кірункаў...» [4, с. 15]. Возможности данного синтеза быть экстраполированным в качестве примерного кода ментальной конвергенции на мировые процессы межкультурной коммуникации еще далеко не исчерпаны.

Литература

1. Ширшов, И.Е. Возможности самовыражения различных моделей глобализации в условиях финансового кризиса // Саяпинские чтения: сб. мат-ов научн.-практ. конф. Вып 2. – Тамбов, 2005. – С. 270–274.
2. Леви-Строс, К. Первобытное мышление. – М., 1994.
3. Тэн, И. Философия искусства. – М., 1996.
4. Абдзіраловіч, І. Адвечным шляхам. Дасьледзіны беларускага сьветагляда. – М., 1993.

СТРАТЕГИИ РАЗВИТИЯ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ В ПЕРИОД ГЛОБАЛИЗАЦИИ

О.В. Курбачёва

Статус восточнославянской цивилизации в мировом сообществе, ее самоидентификация и внутренняя сплоченность во многом зависят от того, какой сценарий и приоритеты развития она выберет в период глобальной трансформации мира. Не менее значимы механизмы, используемые для достижения поставленной цели. И, тем не менее, стратегия реализации краткосрочных или долгосрочных планов, в первую очередь, зависят от самой ориентации цивилизационной динамики. Поэтому для того, что бы определить и спрогнозировать роль и перспективы восточнославянской цивилизации необходимо обозначить потенциальные векторы ее развития в условиях глобализирующегося мира.

Выход на уровень внешнецивилизационных отношений, безусловно, зависит от многих факторов: от специфики геополитического положения, макроэкономической политики, наднациональных органов управления и других факторов, но в большей степени от уровня сплоченности самой цивилизации и приоритетов ее развития на локальном уровне. Глобализация задает новый ракурс видения стран восточного славянства и является вызовом для самой цивилизации. Так среди стратегий внутреннего развития восточнославянской цивилизации в глобализирующемся мире можно выделить две основные: регионализация или этнонационализация. Первый путь ориентирован на интеграцию стран и культур восточного славянства, второй, соответственно, на дезинтеграцию. Этнонационализация связана с ростом национального самосознания и обострением чувства этнической, религиозной, культурной самобытности. Как отмечалось ранее, восточное славянство является культурно и идеологически сконструированной общностью, объединенной общей историей возникновения и функционирования в рамках единой государственной системы (Российская Империя, СССР). Это объясняет наличие локальных отличий между культурами в религиозной, правовой, бытовой сфере и практике природопользования. Именно в процессе влияния глобализации на

социодинамику восточных славян актуализируется вопрос этнической и культурной уникальности стран восточного славянства, формирующейся как защитный механизм локальных культур от тенденции универсализации и диверсификации государственного начала. Этнонационализация, как путь развития стран восточного славянства, подкрепляется следующими факторами: разный уровень развития национальных экономик, направления экономических реформ, различия в политической картине, закрепление отношений с третьими странами, рост национального самосознания [1, с. 28]. Результатом такой модели развития будет дезинтеграция культур и стран, а также ориентация на автономное вхождение в систему международных отношений в глобализирующемся мире. Безусловно, за счет ослабления региональных связей, могут быть привлечены различные инвестиции в развитие стран, но вместе с тем, возможными усиление внутренней напряженности и увеличение неравномерности в социально-экономическом развитии. Это, в свою очередь, может выступить катализатором этнополитических конфликтов и конституирования нового статуса страны – «сырьевого придатка».

Таким образом, модель этнонационализации локальных культур с одной стороны, приведет к подъему национального самосознания и автономности в выборе дальнейших стратегий развития. Но с другой стороны, приведет к кризису цивилизационного блока. Учитывая общность исторического пути развития, социокультурных и религиозных ценностей, цивилизационную близость, научные, военные и промышленные связи, это приведет к социальной аномии общества и потери идентичности на уровне цивилизационного определения. Поэтому важно сохранить самосознание в рамках существующей цивилизационной системы. Для этого необходимо рассмотреть перспективы регионального взаимодействия.

Региональная модель внутрицивилизационного развития, в свою очередь, имеет под собой множество оснований внутренней интеграции стран и культур. Среди таковых можно выделить: региональная производственная специализация, наследие хозяйственных, культурных и политических связей, технологическая взаимозависимость, длительное совместное проживание и общемировые тенденции к интеграции. Более того, регионализация будет способствовать синхронизации социального и экономического развития, сближению макроэкономических показателей, углублению взаимозависимости экономик и интегрированности стран, росту ВВП, производительности труда, сокращению издержек, образованию региональных рынков торговли [1, с. 18]. Кроме сбалансированного развития различных отраслей экономики, регионализация ориентирована на укрепление социальной стабильности и культурной интеграции. Но существует ряд причин, которые сдерживают интенцию на сближение: имперское сознание России и предполагаемая в региональном сотрудничестве повышенная зависимость одной страны от другой. Это замедляет процесс приобщения к глобализации, а значит, ставит вопрос о рентабельности совместного вхождения в глобальное пространство. Следующим фактором, который оттеняет положительные перспективы регионализации, это то обстоятельство, что государство в региональных условиях также должно мириться с ограничением суверенитета и передачи ряда полномочий в надгосударственный орган.

Таким образом, в рамках двух моделей обнаруживаются как позитивные, так и негативные аспекты развития. Вместе с тем, более перспективным вариантом социальной динамики все же предстает именно модель регионализации, которая не только будет значима для экономического развития, но и для культурной и социальной сферы. Более того, модель внутренней динамики должна быть согласована с вектором межцивилизационных отношений. Тенденция реформизма в большей степени реализуется в рамках системного изменения на региональном уровне. Стратегия на регионализацию во внутреннем развитии и реформизм во внешних отношениях позволит избежать односторонний и альтернативный выбор межцивилизационной динамики.

Литература

1. Пивовар, Е.И. Постсоветское пространство: альтернативы интеграции. Исторический очерк/ Е.И. Пивовар – СПб.: Алтея, 2008.

РУССКИЕ ВОПРОСЫ ОБ ИДЕНТИЧНОСТИ РОССИИ

Мариан Брода

Родина Достоевского – страна, в которой на протяжении столетий вновь и вновь ставятся вопросы о России и предпринимаются усилия, направленные на познание и определение собственной идентичности. Эти усилия зачастую рассматриваются как столь важная задача, что она, по убеждению многих своих авторов, даже подрывает возможность автономного, независимого от результата этих усилий решения конкретных философских, культурных, социальных, политических и экономических проблем (ср.: [1, с. 5–7, 21–26, 57–65, 166–178]). Лейтмотивом многих подобных попыток является считающийся целью собственных поисков или реже исходной точкой отрицания финалистски понимаемый замысел «понять Россию», высказываемый прямо или обнаруживающийся в концепциях русских философов, мыслителей и писателей, в политических идеологиях и обыденных перцептивно-концептуализационных схемах все новых поколений русских и в типе ведущегося ими дискурса.

Учитывая живучесть, постоянство и центральность места подобных вопросов и попыток самопознания в русской мысли, культуре и общественной жизни, можно ожидать, что анализ данных вопросов и попыток открывает эвристически плодотворную познавательную перспективу, существенную для изучения не только русской мысли и философского самознания, но и для более широкой интеллектуально-культурной традиции, национального самосознания и общественной жизни русских. В то же время можно ожидать, что степень центральности, живучести, а также смысл, характер и форма вопросов о России, связанных с ними усилий самопознания и тип и содержание искомых ответов могут – и должны – быть объясняемы именно свойствами более широкого культурного, мысленного и духовного контекста, в котором они появляются. Укоренившийся и освященный в русской традиции, финалистски воспринимаемый императив «понять Россию» находит свои предпосылки в особенности в таких генотипных свойствах русской культуры и ментальности, как эсхатологический максимализм, мистический реализм, космизм, онтологизм, ориентация на тотальность, максимализм, бинаризм и стремление к преодолению его посредством финального согласования противоположностей, антропоморфическая концепция космоса, желание оставаться в «центре мироздания», мессианизм, миссионизм и т.п. (ср.: [3, с. 74–112]).

В выросших на почве православия мышлении, культуре и вообще русской действительности, отличающейся более сильной, чем на Западе, эсхатологической интенсивностью, усиливается потребность немедленной тотализации смысла и соответствующие ей тенденции к непосредственному объединению социально-политических, экономических, мировоззренческих, религиозных, историософских проблем и содержаний. Несколько преувеличивая, можно сказать: все взаимопроникает и накладывается друг на друга. При этом разнообразие переживаемой действительности более непосредственным образом относится к предполагаемой «сущности» или «центру», определяющих, как считается, особую идентичность России и, как следствие, миссию, которая на нее возложена, историю ее прежних и будущих судеб. Соприкосновение с данной сущностью или ядром русскости, в таком случае, имеет не только чисто познавательный или рациональный аспект, оно содержит также некоторые содержания и элементы сакрального опыта и связанного с ним стремления-ожидания духовного и бытийного преображения. Указанные выше свойства ментально-культурного контекста имеют принципиальное значение для способа восприятия, переживания и концептуализации русскими проблемы идентичности своей страны и самих себя, определяя в значительной

степени как потребность, так и смысл поставленных вопросов, форму и характер искомых – и приемлемых – ответов, тип и масштаб связанных с ними ожиданий и надежд. В тотализирующем русском сознании отдельные аспекты и уровни идентичности: сакральный и профанный, коллективный и индивидуальный, сознательный и неосознанный, исторический и мифологический, объективный и субъективный, реальный и воображаемый, территориальный, этнический, национальный, религиозный, культурный, цивилизационный, идеологический, политический и экономический, партикулярный и универсальный, актуальный и потенциальный и т.п. – возникают как лишь вторично и искусственно выделенные моменты и составные части паруссионно (ориентированного на полноту, единство и окончательность) понимаемого целого.

Изучение русской мысли, традиций и самосознания, в особенности присутствующих в них самопознавательных устремлений – попыток познания и определения собственной идентичности, явным образом показывает, что задаваемые там веками вопросы о России не нейтральны в отношении своего объекта (в отношении того, что понимают и определяют как свой объект), а он (объект) не является нейтральным по отношению к ним. Каждая познавательная попытка, определенная вопросом о России и финалистским замыслом ее понять, неизбежно остается субъектным, философским, мировоззренческим, квазирелигиозным (или мистическим) актом, в результате которого искомая «сущность» или вообще «субъектность» русскости не являются чем-то вне пределов начатого смысловторного процесса, а представляют собой корреляты определенной культуротворной интенции. Обнаружить данную интенцию, поставить вопрос о ее направлении и смысле – это в то же время совершить проблематизацию определенных ею самопознавательных устремлений, имплицитно полагая его уже заранее истинным и реальным. Субъект и объект познавательного отношения взаимопредполагаются и взаимоконституируются как результаты определенных смысловторных процессов. В рассматриваемом случае это интенция «понимания России» и «понимания себя» посредством субъекта, ставящего вопрос о России, а также о мире, истории, истине, добре, красоте, бренности, вечности, именно таким, а не иным образом.

В посткантовской теоретической перспективе возможным и необходимым становится стремление к распознаванию ряда основных принципов, структур, свойств и обусловленностей анализируемых смысловторных процессов, невидимых зачастую с позиции погруженного в нее непосредственно эпистемического субъекта, вовлеченного в конкретные познавательные отношения (ср.: [4, с. 49–57, 69–75]). Возможным и необходимым становится также распознавание того, какие и почему формы и структуры могут появиться в их рамках как объектно, субъектно и аксиологически важные. Тогда можно увидеть, что за взаимной противоположностью отдельных трактовок сущности русскости или ее значимых содержаний и элементов во многих случаях скрывается их более основательное подобие, вытекающее из того факта, что они находятся во взаимопредполагаемом ими (например, русской культурой или в какой-нибудь из возникших в ней мировоззренческих формаций, течений мысли и идеологических сообществ) пространстве смысла.

Для слабо вспаханного кантианством русского сознания факт ранее произведенной смысловторной проекции, совместно конституирующей исследуемую «объектность», а также сам акт совершенного им выбора смысла естественным образом остается вне поля зрения. Субъектный (в отрицательном значении «субъективности») характер относится лишь к другим альтернативным попыткам самопознания, разоблачаемых как «произвольные», «поверхностные», «неистинные» или «неточные», а не к собственной в которой, как верится, представляется и высказывается сама Россия. Отсутствию, слабости или искажающему их первичный смысл изменению идей Канта в России, а следовательно, невыявлению субъектного момента в форме распознаваемой русской объектности вообще способствуют сильно присутствующие в русской культуре и мысли элементы мистического реализма, антифеноменализма, онтологизма, космизма, ориентации на тотальность, коллективного антииндивидуализма, максимализма и т.п. (ср.: [3, с. 257–265]). Сильно укорененное в русской мысли и культуре стремление к «интегральному знанию», желание смотреть на мир с точки зрения

«высшего синтеза», преодолевающего охотно приписываемую Западу, отрицательно оцениваемую отчужденность различных типов и сфер знания, не способствуют осознанию наличия субъектного момента в форме, иной, чем «низменная» или «отвергнутая».

Взгляд на русские самопознавательные попытки обнаруживает симптоматичный парадокс: будучи определены поисками финальной тотальности, единства и идентичности, они де-факто выражают и закрепляют восприятие российской действительности в категориях «спячки», «переходности», «разрыва» и «отсутствия идентичности». Если предполагаемая, различным образом, усиленно отыскиваемая русская «идентичность» («идея», «душа», «загадка», «тайна»...) остается мифической по сути мыслительной конструкцией, то историческая социокультурная и духовно-интеллектуальная действительность России может быть хорошо описана и проанализирована с помощью опыта раскола, отсутствия идентичности и попыток ее обретения. «Нашей величайшей драмой, – утверждает русский историк литературы Андрей Зорин, – является отсутствие идентичности» (цит. по: [5, s. 109]). Используя близкую типу русского сознания лунарную метафору, можно сказать, что Россия, подобно Луне, прежде всего является существом, которое никогда не остается идентичным самому себе (ср.: [6, s. 211]). Мы как бы имеем в этом случае дело с «идентичностью неидентичности» – чем более отрицаемой, тем более интенсивно присутствующей – характеристикой, лучше всего, возможно, объясняющей современный облик России – артикулируемый прямо, скрываемый или рассматриваемый как вызов и упорно преодолеваемый. Этот облик все еще доминирует в обыденном мышлении и дискурсе, а также в русских мировоззренческих формациях и философских концепциях. Это ничуть не случайно: намеренное обращение к Реальности, ее скрытой глубине и внутренней сущности, маргинализирующее значение эмпирического знания и возможных для распознавания на его уровне факторов, обусловленностей и механизмов развития, оказывается в повторяющейся практике исторического опыта России выходом за пределы реальности. Недооцениваемая сфера явлений (эмпирическая, обыденная, профанная) все время заявляет о себе, приводя в движение процессы верификации очередных формул реализации русской сути, души, идеи. Их неизбежно отрицательный результат, в свою очередь, интенсифицирует потребность поиска новых формул, так же неизбежно обреченных на повторение судьбы последних (ср.: [7, s. 21–23, 26–29, 32–35]).

Если так, то более понятно становится постоянство возрождения в России усилий определения собственной идентичности, их заметное и даже автоматическое присутствие при рассмотрении даже наиболее конкретных и отдельных вопросов, а также размеры интеллектуальной, культурной и общественной энергии, которую данные попытки поглощают. Подобным образом – неуверенность русских в самих себе, касающаяся того, кто они и что несут миру, скрываемая зачастую под слоем демонстративной внешней уверенности в себе. Становятся также более явными механизмы образования и формы «ложного сознания», которые сопровождают русские стремления к самоопределению. Ложного – ибо непредубежденный анализ распознает сферу русского сообщества как сообщества поиска собственной идентичности, терпеливо предпринимаемых попыток найти себя, вместо того чтобы суживать ее (а поэтому фактически ограничивать и парцеллировать) до круга лиц или групп, идентично декретирующих с позиций исключительного обладателя, свою эксклюзивную Истину. Указанный способ расширял бы пространство для открытости миру, сферу возможного совместного поиска и совместного творчества, компромисса и диалога, как в масштабе собственного – национального, культурного, социального и политического сообщества, так и за его пределами.

Литература

1. Биллингтон, Дж. Россия в поисках себя. – М. 2005.
2. Sokoloff, G. Metamorphose de la Russie. – Paris, 2003.
3. Брода, М. Русские вопросы о России. – М., 2005.
4. Siemek, M. Filozofia, dialektyka, rzeczywistosc. – Warszawa, 1982.
5. Remnick, D. Zmartwychwstanie. – Warszawa, 2007.
6. Cirlot, J.E. Słownik symboli. – Kraków, 2000.

7. Broda, M. Paradoxy rosyjskiej wyobrazni. Ku rzeczywistosci – poza rzeczywistosc // G. Giesemann, T. Stepnowska (red.) Literaturwissenschaftliche und linguistische Forschungsaspekte der phantastischen Literatur. – Frankfurt am Main, 2002.

КТО ЗДЕСЬ СФИНКС И КТО ЭДИП? ПРОБЛЕМА БЕЛОРУССКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

И.Я. Левяиш

Введение

Наша юбилейная конференция является одним из итоговых и одновременно стартовых моментов философского постижения мира и Беларуси в его структуре, осмысления масштабов и глубины интеллектуального пространства страны, перспектив его поступательного развития. Это один из «моментов истины», и ее постижение требует опоры на мудрость тысячелетий. В этой связи востребован парадоксальный вопрос Ф. Ницше: «Кто же здесь, собственно, задает нам вопросы... Кто из нас здесь Эдип? Кто сфинкс?» [1, с. 154]. Этот вопрос имеет по меньшей мере три измерения. Первое из них – *конкретно-историческое*, второе – *социофилософское* и в этом смысле – непреходящее, третье – его *белорусское* «лица необщее выражение».

В первом измерении Сфинкс и Эдип лишь по-видимости являются различными персонажами, и реконструкция античного мышления позволяет выявить его изначальную и характерную особенность – выражение сущностных сил человека путем «удвоения», их проекции *вовне* в виде смысловых образов. В таком ракурсе Сфинкс – это «свое-другое» Эдипа, двуединый персонаж, который вопрошает о своей собственной сущности.

Однако в контексте моего доклада также значимо, что Эдип ставит этот вопрос именно *здесь*, и для Ницше – не только гениального философа, но и виртуозного семантика, – это не менее важно, чем выяснение субъекта вопрошания. В принципе перед нами архетипическая, но всегда актуальная тема, начиная от библейского «Здесь и сейчас», и вплоть до известных смыслотерминов Лиона Флобениуса «культурный круг» и «месторазвитие» Петра Савицкого. По сути это проблема специфики *хронотопа*, или пространственно-временного континуума, в котором жизнедействуют определенные субъекты – личности или народы как «коллективные индивидуальности». К примеру, в период становления Германии как нации-государства и ее культуры «Зевс поэзии» И.В. Гете напряженно вопрошал: «Deutschland? Aber wo liegt es? Ich weiss das Land nicht zu finden» («Германия? Но где она? Я не могу найти этой страны»).

В таком ракурсе возникает триада императивных вопросов «Сфинкс», и конкретно-исторические субъекты («Эдипы») должны на них ответить. Во-первых, это концептуальный вопрос о сущности такого феномена, как региональная и национально-государственная идентичность субъектов культуры / цивилизации. Во-вторых, в целях организации когнитивного процесса значимо выявление не только региональной специфики, но и уровней анализа комплекса обуславливающих его обстоятельств. В-третьих, каким образом перевести такой анализ в плоскость смыслообразующих концептов, а также практических ориентаций и решений.

1. Что первично: идентификация или самоидентификация?

В свою очередь, проблема региональной или страновой идентичности решается в зависимости от соотношения идентификации и самоидентификации субъектов социально-исторических действий. Независимо от места и времени, всегда неотвратим вопрос французского художника П. Гогена: «Кто мы? Откуда мы? Куда мы?». В ответах на эти вопросы издавна и непреходяще соперничают два методологических подхода.

Первый из них – *релятивистский* – сводится к тому, что субъект видит себя глазами внешнего, но *конституирующего* Другого, и нередко принимает импортные имиджи за собственную суть. Однако Другой способен играть роли генерирующего или дегенерирующего

фактора, но никогда – конституирующего. В классике подмена сути вещей давно отмечена как тяжелая методологическая ошибка. Уже Фома Аквинский утверждал, что всякое сущее состоит из сущности (*essentia*) и существования (*exsistentia*). Сущность всякой вещи есть то, что выражено в ее родовом определении, а ее видовое содержание не принадлежит к природе вещей (см.: [2, с. 262–263]). В терминах постмодеристской лексики, мы попадаем в ловушку симулякра – формы без сути.

Прежде чем *казаться*, следует *быть*, и в этом – исходный и ключевой смысл *субстанционального* подхода, основанного на *самоидентификации* субъектов. Разумеется, они не «в белых одеждах» и способны заблуждаться. Так, в литературе, близкой по жанру к философской притче, известен синдром Гулливера: в стране лиллипутов он уверовал в свой гигантизм и, вернувшись в Лондон, кричал экипажам, чтобы они посторонились.

Однако, в конечном счете, зрелые субъекты не заблуждаются. Задолго до эмиграции будущий «бескорыстный Герострат», молодой Владимир Ульянов адекватно идентифицировал Россию своего времени. После чтения известного чеховского рассказа ему «стало прямо-таки жутко», и было ощущение, словно он «заперт в палате № 6» [3, с. 463]. Тотальное отчуждение переживала вся угнетенная и оскорбленная Россия – независимо от «хвалы или клеветы» Других, и в ее оценке будущий вождь революции называл вещи своими именами.

Объяснение подобных феноменов в том, что самоидентификация, или субстанциональное самоопределение субъектов, первично относительно их идентификации. Разумеется, это не снимает активной, но все же вторичной роли их идентификации референтными Другими, но «состоявшиеся» субъекты достигают своей легитимации в мире благодаря или вопреки обстоятельствам.

Представленная здесь дилемма жизненно важна для молодой нации-государства Республики Беларусь. Каждый из нас идет к ее осознанию и пониманию своим путем. Мой личный опыт, как исследователя проблемы, начинался с участия в проектах «Беларусь: два года независимости» (см.: [4]) и на черныбыльскую тему (см.: [5]), а в первой половине 90-х прошлого века обрел точку опоры на Международной конференции «Восточная Европа: политический и социокультурный выбор» (Минск, 1994, см.: [6]). Тогда Беларусь еще представляла в гетевском духе «*Wo liegt es?*», потому что еще была *terra incognita* в неопределенной «Центральной и Восточной Европе», тем более в мире. В своем докладе, избегая «преждевременных мыслей» о действительном хронотопе белорусской идентичности, я все же акцентировал, что мы живем не в «ближнем зарубежье» России или тогда еще «дальнем» – Западе, а «у себя Дома».

Вскоре этот доклад был опубликован в авторитетном российском журнале «Полис», но под названием, которое дала редакция, «Средняя Европа: структура и геополитический выбор» (см.: [7]). По смыслу первой части заглавия речь шла об автохтонности Беларуси именно в *Средней*, или Центральной Европе, в отличие от ее западного и восточного сегментов, и легитимации нашей страны именно в первой из них. Однако вторая часть названия не только сужала реальную проблему до ее геополитического измерения, но и объективно инициировала новую задачу – исследования идентичности Беларуси. Этим открывалась перспектива изучения ее *многомерной* региональной специфики и взаимосвязи основных уровней анализа.

II. К вопросу о средневропейской автохтонности Беларуси

Среднеевропейская автохтонность белорусского Дома – далеко не очевидность, но ее понимание возможно лишь в контексте «открытия» Центральной Европы, как относительно самостоятельного европейского суперрегиона.

Введение термина «*Центральная Европа*» (ЦЕ) предполагает соотнесение ЦЕ с нормативной моделью *регионального* пространства как крупномасштабной, структурно определенной территориальной целостности существенных, устойчивых и динамичных признаков жизнедеятельности людей. Регион относительно самостоятелен, но не самодостаточен для выявления и реализации смысла более широкой культурно-цивилизационной целостности.

Степень соответствия Беларуси основным параметрам центральноевропейского (без

оценочных претензий – средневропейского) суперрегиона и его средневропейских народов такова:

а) «цветущая сложность» (К. Леонтьев), или максимум многообразия при минимуме жизненного пространства;

б) историческая общность христианской культуры народов Средней Европы и вместе с тем водораздел ее основных ветвей (см.: [8]);

в) острый дефицит материально-энергетических ресурсов и вместе с тем незаменимое достоинство в наличии главного производительного ресурса – квалифицированного работника;

г) хроническое наследие объектов, нередко и «дубьектов» (А. Платонов), но неизменно – аутсайдеров той или иной великодукржавной политики;

д) основной театр военных действий прошедших и потенциальных мировых войн.

С точки зрения уровней анализа проблемы изначально необходимо аналитически выделить четыре измерения – географическое, геополитическое, геоэкономическое и культурно-цивилизационное.

В натуралистически очевидной оптике Беларусь находится в «центре Европы». Но *географически* Европа – это западная часть Евразии, а ее общепризнанным *хартлендом* является Россия – со всеми вытекающими отсюда последствиями. Второе – *геополитическое* – измерение производно от первого, но не сводится к нему, и проблема – какую игру мы избираем или нам навязывают. С позиций И. Валлерстайна, Беларусь – это фрагмент Периферии, объективно сориентированной на известные Центры биполярного мира.

С тех пор мир не стал многополярным (это вообще лишенное логики определение), но в глобальном взаимосвязанном мире – многомерным, и степень субъектности его акторов во многом зависит не только от геополитического фактора. Отныне значимым, но не единственным генератором глобальных взаимосвязей становится сетевая *геоэкономика*, конкурентоспособность регионов и государств.

Отсюда четвертое измерение проблемы – потребность не только в геополитическом и геоэкономическом, но и в ее *культурно-цивилизационном* измерении. Его парадигму можно выразить словами С. Бенхабиб: «Культура стала сейчас повсеместно употребляемым синонимом идентичности» [9, с. XXXIV]. Как точно заметил Г. Померанц: «Одной физической географией всего этого не объяснить. Среда – зов, а культура – ответ». В топологическом ракурсе этот феномен определяют как *геокультура*.

В итоге можно заключить, что каждый из изложенных методологических подходов значим, но ни один из не самодостаточен. По справедливому мнению эксперта Фонда Карнеги Д. Тренина, «геополитику никто не отменял», но и геоэкономика и даже геокультура, их механическая сумма не решают проблему. Методологический ключ – в их системно-синергичном синтезе, постижении, условно говоря, его «последних оснований» (Аристотель), которые можно определить как *геософское* знание.

С позиций такого, по сути, постдисциплинарного знания становится понятным, почему и как, по словам К. Калиновского, «история выработала для белорусов особую национальность, и они владеют всеми условиями для самостоятельного развития». Немецкий исследователь А. Зам отмечал, что ситуация в Беларуси имеет свои аналоги в немецком развитии, которое получило название *Sonderweg* – *особый путь* (см.: [10, с. 154]). Белорусский *Sonderweg*, при всей его уникальности, – однопорядковый с поиском народов, которые искали свою *центральноевропейскую* идентичность вопреки многовековой и мощной гравитации «Запада» и «Востока».

Такая система координат, по мнению А. Тойнби, формировалась тысячелетиями, задолго до Киевской Руси, но она кристаллизовалась и стала очевидной в условиях Высокого средневековья, в XVI-м «золотом веке» белорусского Возрождения, ставшем символическим ключом белорусской национальной идеи. В Беларуси произошло кардинальное культурно-политическое обновление, которое обрело *общеευропейскую* ценность. Статут ВКЛ 1588 г. – яркое свидетельство белорусской субъектности. Его творец – канцлер ВКЛ Лев Сапега, из

старейшего рода Витебщины, воспитанник Лейпцигского университета. Известный политик РП Г. Коллонтай сказал о Статуте 1588 г. 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» [Цит. по: 11].

В это время было создано отечественное книгопечатание, основаны университеты и академии (в 1531 г. – «греко-латинская» Академия в Смоленске, в 1569 г. – Виленская иезуитская Академия). Культурный мир обогатился творениями Ф. Скорины, М. Гусовского, М. Литвина, С. Будного, Л. и С. Зизаниев, В. Тяпинского, А. Волана, А. Римши. По инициативе ЮНЕСКО была подготовлена и издана в Париже в 1979 г. книга «Франциск Скорина», и *Скоринаина* – международные исследования этого замечательного мыслителя и подвижника – непреходяще актуальна.

Выдающиеся сыны Беларуси творили не только благодаря, но и вопреки обстоятельствам – в лоне официальной культуры, но не забывали отчих корней. Типичный синдром ментальной белорусскости переживал Адам Мицкевич родом из Новогрудчины. Он тосковал по родине и в поэме «Пан Тадеуш» («Pan Tadeusz») писал: «Litwo! Ojczyzna moja! Ty jesteś jak zdrowie, / Ile cie trzeba cenic ten tylko sie dowie / Kto cie stratil. Dzis pieknosc twa w caley ozdobie / Widze i opisuje, bo teskne po tobie». По словам польского публициста С. Братковского, у Польши есть «кое-какие обязательства перед Беларусью, Украиной, Литвой и Латвией». Об этом напоминает уже то, что «треть нашей интеллигенции носит фамилии, по которым легко установить, из каких земель она происходит».

Такую блистательную польско-литовско-белорусскую когорту, творящую общеевропейские ценности «поверх барьеров» узкого этнонационализма, Ф. Ницше называл «французами среди славян».

Все более заметным было и культурно-политическое влияние нашей страны на «восточном» направлении. 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. Симеон Полоцкий – просветитель, поэт, драматург, автор первого устава Московской академии – был духовным наставником Петра I.

Принципиально важно учитывать положение Ф. Энгельса о том, что в ту эпоху религия была «санкцией существующего строя». Реальная субъектность белорусов изначально, особенно в эпоху Средневековья, также имела не эконом-центристский, а религиозно-политический характер. Это особенно верно в отношении экспансивной Католической церкви, ее «власти кесаря». Фундаментальные процессы структурирования и эволюции культурно-цивилизационных комплексов, их взаимовлияния проходили под этим знаменателем. Иное дело – мощное и разноректорное воздействие этих обстоятельств. Беларусь всегда испытывала это встречное воздействие и тем не менее оставалась собою благодаря прочной «прописке» в средневропейской Киевской Руси. «Древнерусская эпоха была временем наибольшей «европейскости» [12, с. 178].

Отмеченная доминанта выявилась же тогда, когда на смену раннефеодальной государственности пришло ВКЛ. По М. Любавскому, ВКЛ – «это исконная Русь, существовавшая на старом корню, медленно эволюционирующая, но не срывающаяся со своих жизненных устоев, ... на этом фундаменте создавалась и вся дальнейшая стройка», и формировался жизненный уклад, «имеющий много сходного с западно-европейским феодализмом» [13, с. 1, 75–76, 80]. «В итоге среди динамичных общественных слоев... произошла переориентация на западные нормы и ценности», что означало «включение их в круг центрально-европейской цивилизационной модели». «Вестернизацию» средневековых белорусских земель нельзя преувеличивать... Но и отвергать историческую особость белорусов, ... также неверно» [12, с. 181, 182].

Итак, в геософской оптике Беларусь предстает как значимая глава не вполне известной единой древнерусской и *среднеевропейской*, шире говоря – *общеевропейской* истории.

Народ, испокон веков населяющий Беларусь, был и остается самостоятельным или составным субъектом европейской культурно-политической истории и современности [см.: 14].

Такова сущность белорусского хронотопа. Однако – вновь напомним из Фомы Аквинского – суть вещей не только не совпадает с их существованием, но и способна кардинально трансформироваться в его динамичных конкретно-исторических обстоятельствах.

Прежде всего в культурно-цивилизационном сдвиге в направлении Запада, а не только в геополитических вызовах тевтонов и татар, следует видеть основную причину того, что в 1569 г. ВКЛ на основе Люблинской унии объединяется с Польским королевством в федерацию Речь Посполитая (РП). Формально положение белорусов в ее составе было равноправным, но польская элита оказались «несколько ровнее». Ведущая роль польской и ополяченной белорусской шляхты в политическом управлении страной, ее тесная связь с католическим духовенством – се это стимулировало произвол в отношении православной церкви. Итогом Брестской унии 1596 г. стал не союз, а переход в Католическую Церковь значительной части «мира» Православной церкви.

Кардинальный сдвиг в пользу европейского Запада, ставший «красной тряпкой» для геополитически поднимающейся Москвы, привел к смене траектории дальнейшей эволюции Беларуси. В результате впервые в истории (!) произошла масштабная миграция белорусского Одиссея из *Средней* Европы в *Восточную*. В итоге войны между Московским государством и Речью Посполитой в 1654–1667 г.г. и ее последующих разделов в 1772, 1793 и 1795 г.г. большая часть белорусской территории была включена в состав Российской империи – по определению – «Востока», с точки зрения ортодоксов «Запада». С 1840 г. Беларусь стала, по терминологии П. Столыпина, ее «Северо-Западным краем», т.е. просто территорией без собственного этнонима, или феноменом чисто географическим и производным от империи. Сейчас, когда российские эксперты склоняются к тому, чтобы отождествить «имя Россия» с этим государственным деятелем, об этом не стоит забывать.

Вместе с тем, констатируя эти противоречивые сдвиги, было бы упрощением сводить их к смене, по-своему значимой, геополитической парадигмы. Начиная с общей славянской колыбели – Киевской Руси, Беларусь находилась с Россией в различных ситуациях политического противостояния, но всегда – культурно-цивилизационного притяжения. Несомненно, ключевую и смыслообразующую роль в этой длительной и прочной традиции сыграла общая с Россией стойкая православная вера белорусского крестьянина.

Связь между конфессиональными и социальными проблемами была настолько фундаментальной, что обусловила непрерывные культурно-демографические коммуникации Беларуси и России. Огромное влияние на них оказали встречные миграции: с одной стороны, массовые переселения русских, в особенности бегущих от закрепощения и преследуемых за веру («староверов») в Белую Русь, а затем – в Северо-Западный край, а с другой – бегущих в Московию от полонизации, главным образом – фактически принудительного обращения в католическую веру или ее униатскую модификацию. Характерно, что в XVI-XVII вв. белорусы (в основном – ремесленники) интенсивно заселяют Москву и составляют до 20% ее жителей.

«Века минули, страсти улеглись», но «улеглись» только традиционные «страсти». А уже в XX в. БССР – одна из союзных республик формально федеративного Советского Союза, существовала за широкой спиной московского Центра, как ее *провинция*, и попытки М. Машерова установить новый баланс федеративных сил закончились трагически.

III. Беларусь как фронтир

Прошло двадцатилетие, но Республика Беларусь, вопреки краткотечному Смутному времени переходного периода, заявляет о себе как древняя и вместе с тем молодая *нация-государство*. Напряженность текущей ситуации в том, что ее самоидентификация опережает идентификацию Беларуси, по сути, в неоимперской системе координат «Центр – Периферия».

В контексте проблемы идентичности важно понимать, что, говоря словами известного японского мыслителя К. Абэ, «ценность государства определяется не тем, большое оно или

маленькое... Проблема в другом – опираясь на международное право, получить признание иностранных государств... Стоит добиться такого признания, и государство суверенно, даже если оно величиной с ладонь» [15, с. 157]. Суверенитет Беларуси, отмечает российский аналитик В. Соловей, «стал реальностью... Все это прекрасно видит Европа, создавая предпосылки для европейской интеграции Беларуси. При этом Беларусь будет интегрирована в Европу гораздо быстрее Украины» [16]. Аналогичные оценки дают склонные к реализму польские политики. С точки зрения премьер-министра Польши Доналд Туска, «Беларусь – не сосед Европы, а *европейский* сосед». По сути идентично, хотя и в сентиментальном духе, заявил Лех Валенса: «Европа не будет счастливой без Беларуси и Украины» [17].

Видимо, и Швеция разделяет такую оценку идентичности Беларуси, но в Брюсселе пока иного мнения. Об этом свидетельствует быстротечная трансформация семантики и семиотики инициативы «Восточного партнерства». Ее первоначальный вариант был представлен Польшей и Швецией в мае и одобрен уже в декабре 2008 г., хотя с аналогичными идеями Варшава выступала еще в 2002 г. Сведущие в европейской проблематике эксперты обратили внимание на мало кем замеченную коллизию: из финального текста принятой на саммите Евросоюза (Прага, 7 мая 2009 г.) декларации в отношении к Беларуси, Молдове, Украине, Армении, Азербайджану и Грузии исчезло однозначное выражение «европейские страны», и по инициативе Голландии, поддержанной Германией, Бельгией и Люксембургом, в документе они уже называются «партнерами Европы», но не европейцами. Отчет о видении Швецией – страной-председателем этой инициативы вообще не попал в официальные документы Евросоюза.

Такую радикальную переоценку проще всего объяснить кабинетными играми и тем более – живучестью орвелловского «новояза». Однако по сути это скорее следствия глубинных оснований, о которых писал О. Шпенглер: «По этой схеме страны Западной Европы являются покоящимся полюсом, вокруг которого скромно вращаются мощные тысячелетние истории и далекие огромные культуры... Отсюда устанавливается их значение и перспектива. Но в действительности это голос... тщеславия западноевропейского человека» [18, с. 50–51]. Европоцентризм, редуцированный до его *западноевропейской* версии, – таково действительное основание мутации «Павла в Савла» в последней редакции «Восточного партнерства».

В такой трансформации смысла «политики добрососедства» Евросоюза принципиально важны по меньшей мере четыре момента.

1. Термин «Восточное партнерство» произведен от географически «восточного» положения Беларуси относительно «западного» Брюсселя. Это означает, что все государства за Шенгенской стеной – восточные, т.е. *внешние* относительно ЕС, что верно для России, как Евровостока, и тем более – Китая и т.п. Но Беларусь даже в географическом измерении – не «Восточное», а *среднеевропейское* государство, и было бы семантически более верно предлагать Средне (или Центрально -) европейское партнерство.

2. Евросоюз должен дать гарантии и практически показать, что такое партнерство не является латентной попыткой повторения сценариев «цветных революций». Многочисленные оценки независимых экспертов дружно подтверждают, для чего дипломатам дан язык.

3. «Восточное партнерство» – еще не *программа* ЕС, как ошибочно утверждают в официальных заявлениях и тем более – в массмедиа, а лишь ее *идея*, и Брюссель лишь предполагает принять такую программу. Сигналы, посылаемые Беларусью, – это, безусловно, значимый сигнал для ее формирования, и ответ Минска должен быть адекватным и прозрачным. Но не следует «путать Божий дар с яичницей» – принимать эвфемизм западнцентристской концепции и практики геополитического «расширения», а не культурно-цивилизационного *воссоединения* Европы (см.: [19]).

4. Центральноевропейское партнерство с участием Беларуси не должно противопоставляться действительно «восточному партнерству» Евросоюза с ЕвроВостоком – Россией. Здесь может быть простого знака равенства, потому что отношения между Беларусью и Россией всегда были, есть и будут амбивалентными, как фрейдовская «любовь-ненависть». «Ненависть» – потому что Белая Русь никогда не примет отношения к ней как к «Северо-

Западному краю» России. А «любовь» – потому что нас сплотила общая многовековая история и культура. Александр Пушкин впервые писал о белорусах: «Народ, нам родной...» [20, с. 84], а вслед ему почти дословное свидетельство русско-белорусского Екклесиаста Федора Достоевского: «Народ, издревле нам родной... Без этой веры в себя не устоял бы... в продолжение веков белорусский народ» – братский русскому и украинскому, но не тождественный с ними.

Российско-белорусский Союз играет определенную конструктивную роль, но его многомерный *синергичный* потенциал далеко не задействован прежде всего в силу двусмысленной позиции России. Еще в статусе президента В. Путин предлагал нашей стране фактическую инкорпорацию в Россию на самых широких правах (аналогичных Татарстану), но все же в ее составе. В Москве упорно не замечают, что, как точно заметил писатель В. Астафьев, Беларусь по определению хочет быть с Россией, но не в России.

Этот почти гордиев узел «завязан вследствие объективного противоречия между евразийской субцивилизационной «почвой» и европейской культурной «солью» России. Он предполагает осознанный выбор не между утопией и реальностью, а между разными по объему и смыслу содержанием и сущностью, тенденциями и их вектором. Включая в себя Азию, Россия сопричастна к ней, способна к ее пониманию именно как Европа. Как культурный субъект, Россия – да простят игру слов – не азиатская, а европейская Евразия (см.: [21] [22]).

В конечном счете, наш общий с Россией выбор – *европейский* по всем основаниям – историко-культурным, геополитическим и геоэкономическим. Но это выбор не пользу «расстворения» в Евросоюзе, а при условии сохранения национального суверенитета, шире – выбор модели «Европы отечеств». Однако такой курс далек от автоматизма и требует политики в русле концептуально выверенного и прагматически последовательного курса.

В условиях многотрудного взаимодействия Минска с ЕвроЗападом и ЕвроВостоком, прежде всего с Москвой, но и также и другими государствами СНГ, найти искомый *modus vivendi* – это одновременно мудрость и искусство сопряжения противоположностей.

Какова концептуально-стратегическая ориентация Беларуси вследствие такого исторического выбора? Ответить на этот вопрос можно как в метафорическом, так и рациональном ключе.

В первом варианте поучительно поведение... ежей в Аппалачских горах. Их образ жизни чередуется от индивидуального до группового: утром каждый из них по-своему устремляется на встречу жаркому солнцу, а к ночи они собираются вместе. Вначале тесно примыкая друг к другу, они колются острыми иглами, но затем, несколько отдаляясь, выбирают такую *меру* взаимодействия, чтобы сохранить общее тепло и вместе с тем остаться в безопасности.

В рациональной интерпретации логией внешнеполитического курса Беларуси является программное положение Президента Александра Лукашенко: «Мы выбираем не Восток и Запад или же Восток или Запад – *мы выбираем Беларусь*, которая в силу экономики, в силу истории, в силу географии, в силу культуры и менталитета будет и на Востоке, и на Западе» [23].

Такая ориентация инициирует ее выражение в терминах *пограничья, моста, ворот, контактной зоны*. На наш взгляд, суть проблемы может быть адекватно выражена смысло-термином «фронтир». Этимологически *фронтир* восходит к англ. frontier – «граница», а исторически – к концепции фронта как «пограничья» между цивилизацией и «варварским» миром. Эволюция содержания этого термина позволяет ввести его в научный дискурс как одну из смыслообразующих геософских идей. В отличие от границы и во многом – в противоположность ей, фронтир – это противоречивое сочетание различных практик, во взаимодействии которых, в конечном счете, все более отчетливо кристаллизуется определенный и доступный геософскому вектор – в определенном конкретно-историческом хронотопе. Осознание этой объективной тенденции требует времени, начиная от интеллектуального и ментального труда «воспоминаний о будущем» – не «западном» и не «восточном», а автохтонном – и актуализируясь не в привычно «многовекторной», а в двуединой *среднеевропейской*

(ориентированной на синтез ЕвроЗапада и ЕвроВостока) политике нашего государства. Его миссия – вместе с гражданским обществом обновить первородные традиции и прийти от белорусского «народа в себе к народу «для себя» [24] [25] [26].

Работа подготовлена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г10РП–002 от 15.04.2010 г.

Литература

1. Ницше, Ф. Сочинения в 2 кн. – Кн. 2. – М., 1990.
2. История философии в кратком изложении / Пер. с чешского. – М., 1994.
3. В.И. Ленин о литературе и искусстве. – М, 1976.
4. Левяш, И.Я. Беларусь: два года независимости (в соавт.). – Минск, 1993.
5. Levyash I. Chernobyl in the Context of the Movement for Sovereignty in the Ukraine and Belorussia // Environmental policy review. -Vol. 5. – No. 1. – Jerusalem, 1991. – P. 37–45.
6. Восточная Европа: политический и социокультурный выбор. Материалы Межд. научно-практ. конф. /под ред. И.Я. Левяша. – Минск, 1994.
7. Левяш, И.Я. Средняя Европа: структура и геополитический выбор // Полис. – 1995. – С. 58–67.
8. Левяш, И.Я. Логос фронтиров христианской Европы // Drogi i rozdroza kultury chrzescianskiej w Europie. – Czestochowa, 2003. – P. 71–78.
9. Бенхабиб, С. Притязания культуры. – М., 2003.
10. Беларуская-нямецкая грамадска-культурная узаемадзеянне: гісторыя, сучаснасць, перспектывы. Міжнарод. «круглы стол». – Минск, 1996.
11. Кожедуб, А. «Власть и вольность в руках своих имеем» // Литературная газета. – 29.10–4.11.2008.
12. Риер, Я. Цивилизации средневековой Европы // Вестник Европы. – М., 2006. – Т. XIX-XX. – С. 165–187.
13. Любавский, М. Очерк истории Литовско-Русского государства до Люблинской унии включительно. – М., 1915.
14. Левяш, И.Я. Субъектность Республики Беларусь как нации-государства // Studia społeczno-polityczne. – Rzeszow, 2007. – S. 23–31.
15. Абэ, К. Вошедшие в ковчег // Иностранная литература. – М., 1989. – № 12. – С. 153–178.
16. Соловей, В. Риск социального самоослепления // Литературная газета. – 02–08.07.2008.
17. Новости из Беларуси от Хартии'97 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.charter97.org/ru/news/2008/4/26/6155>. – Дата доступа: 01.06.2011.
18. Шпенглер, О. Закат Европы. Том 1. – Новосибирск, 1993.
19. Левяш, И.Я. Дилемма «расширение / объединение» Европы // «Европа». Журнал Польского института международных дел. – 2006. – № 3 (20). – С. 29–60.
20. Пушкин, А.С. Собрание сочинений. – Т.6. – М., 1976.
21. Левяш, И.Я. Единая или триединая Европа (традиционная и инновационная парадигмы)? // Социально-гуманитарные знания. М., 1999. – № 3. – С. 9–23
22. Левяш, И.Я. Россия в XXI веке: Между роком геополитики и императивом глобализации // Россия в современном мире. – М., 2005. – № 2. – С. 53–76.
23. Лукашенко, А.Г. Внешняя политика Республики Беларусь в новом мире: доклад на совещании с руководителями загранучреждений // «СБ – Беларусь сегодня». – 23.07.2004.
24. Левяш, И.Я. Белорусская идея: в поисках идентичности // Белорусская думка. – 2001. – № 11. – С. 22–38.
25. Левяш, И.Я. Беларусь между Европой и Евразией: геософская проблема идентичности // Мировоззренческие и философско-методологические основания инновационного развития современного общества: Беларусь, регион, мир. – Минск, 2008. – С. 469–475.
26. Левяш, И.Я. От народа «в себе» к народу «для себя» // Белорусская думка. – 2010. – № 8. – С. 76–83.

БЕЛАРУСКАЯ ІДЭНТЫЧНАСЦЬ У КАНТЭКСЦЕ СУЧАСНАГА МІЖКУЛЬТУРНАГА ДЫЯЛОГУ

Л.М. Уладыкоўская

Пытанне пра сутнасць беларускай філасофіі цесна звязана з пытаннем нацыянальнай ідэнтычнасці, якая адлюстроўвае стан і характар першай.

Беларуская ідэнтычнасць як нацыянальная тоеснасць і нацыянальнае ўвасабленне выступае адначасова і нацыянальнай каштоўнасцю, і ўмовай грамадскай салідарнасці, а таксама культурнага развіцця і дзяржаўнага будаўніцтва ў цэлым. Слабасць беларускай нацыянальнай ідэнтычнасці на фоне разнастайнасці і шматлікасці яе ўзаемавыключальных версій (заходнерусізм, тутэйшасць, ідэнтычнасці савецкая, нацыянальна-адраджэнская, еўрапейская і інш.) тлумачыцца самымі разнастайнымі фактарамі: культурнай і моўнай разнароднасцю, доўгім знаходжаннем у адной дзяржаве спачатку з Польшчай, потым з Расіяй, перыферыйнасцю беларускай сітуацыі ў дачыненні да еўрапейскай мадэрнасці [1] і інш. Вынікам канфлікту ідэнтычнасцей, узмоцненага недастатковай адкрытай грамадскай дыскусіяй па гэтым пытанні, з'яўляецца адсутнасць належнай нацыянальнай кансалідацыі і грамадскай згоды.

Пашырэнне і ўмацаванне беларускай ідэнтычнасці звязана з неабходнасцю пераадолення цэлай сістэмы негатыўных сацыякультурных стэрэатыпаў, сярод якіх можна назваць наступныя:

- трактоўка гісторыі беларускага народа аж да сённяшняга дня ажыццяўляецца ў значнай ступені ў рэчышчы савецкіх падыходаў, у ментальных межах савецкага мінулага, між тым як гэта не адпавядае сучаснаму мысленню, параджае перыферыйнае, правінцыйнае светаўспрыманне, а таксама не адпавядае аб'ектыўным гістарычным ведам;

- не пераасэнсаваны вытокі паходжання беларускай нацыі і не ўдакладнены сэнс нацыянальных каштоўнасцей; парушаецца прынцып непарыўнасці, пераемнасці беларускай гісторыі;

- недастаткова прапагандуюцца ў грамадстве шляхам асветніцай працы нацыянальныя беларускія міфы;

- недаацэнена гістарычная роля беларускай шляхты як грамадска-культурнай сілы;

- каланіяльнае мысленне з яго комплексам непаўнацэннасці сілкуе псеўдабеларускае выхаванне, якое ажно да сённяшняга дня паслугуецца вобразамі беларуса як мужыка ў лапцях, прыгнечанага ўсімі магчымымі сацыяльнымі бедамі і няшчасцямі, між тым нацыянальнымі героямі павінны быць палітыкі, палкаводцы, мысліцелі, навукоўцы, грамадскія дзеячы і т.п.;

- не прасоўваюцца геапалітычныя брэндy, шырока выкарыстоўваюцца паняцці Еўразіі і маста паміж Усходам і Захадам ў дачыненні да Беларусі;

- не прыняты Закон аб абароне беларускай мовы і не ўстаноўленыя нормы рэгулявання моўнай сітуацыі, прынятыя ва ўсіх суверэнных дзяржавах.

Між тым нацыянальная ідэнтычнасць поруч з беларускай моваю, культурнай самабытнасцю, высокім узроўнем і запатрабаванасцю грамадствам прафесійнай і народнай мастацкай культуры, гуманітарнай бяспекай не толькі дае магчымасць народу захаваць сваю духоўную сутнасць у сучасным свеце глабальных трансфармацый, але і забяспечвае канструктыўную ўключанасць уласнай культуры ў сусветны культурны працэс, без якога культура ў сённяшнім свеце непазбежна пераўтвараецца ў правінцыйную.

Калі рэалізацыя ідэі мультыкультуралізму сутыкаецца з нарастаннем крызісных з'яў, у чым адкрыта прызнаюцца кіраўнікі еўрапейскі дзяржаў (так, Прэзідэнт Францыі Нікаля Сарказі заявіў 10 лютага, што палітыка мультыкультуралізму па сутнасці правалілася; гэтаму папярэднічалі аналагічныя выступленні прэм'ер-міністра Вялікабрытаніі Дэвіда Кэмерона і канцлера Германіі Ангелы Меркель), то «міжкультурны дыялог» застаецца адным з самых папулярных паняццяў у сучасным свеце. Ён уключае ў сябе не толькі адпаведны тып узаемадзеяння культур, але дыялог розных груп людзей з уласцівымі ім поглядамі і

перакананнямі, а таксама само права на існаванне адрознага, інакшага. Міжкультурны дыялог – гэта такія адкрыты і пачцівы абмен думкамі, які вядзе да глыбейшага разумення і ўспрымання іншых, а значыць, да мірнага, бесканфліктнага вырашэння самых розных пытанняў і праблем, служыць асновай дэмакратычнай манеры міжнароднага камунікавання. Міжкультурны дыялог прадугледжвае існаванне роўных магчымасцей, у тым ліку роўную годнасць, добраахвотныя абавязкі, адкрытае мысленне, гатоўнасць улічваць агульнае і адрознае, хаця б мінімальныя веды адзін пра аднаго, здольнасць знайсці агульную мову для разумення адрозненняў і павагі да іх.

Дыялог паміж культурамі як фундаментальная мадэль дэмакратычнай камунікацыі, якая супрацьстаіць насіллю і вучыць жыць мірна і канструктыўна ў полікультурным свеце, служыць інструментам дасягнення кансensusу і недапушчэння канфліктаў дзякуючы павазе да чалавечай асобы і любым праявам яе творчай ініцыятывы. Міжкультурны дыялог садзейнічае грамадскай салідарнасці, талеранцыі, ён не дапускае распаўсюджвання фанатызму, ізаляванасці, здатных прывесці да здзічэння цэлых народаў.

Актуальнасць сцверджання ў Беларусі каштоўнасці ўзаемадзеяння на аснове ўзаемапавагі заключаецца ў тым, што гэта дазваляе забяспечыць магчымасць рэалізацыі інтэгральнай функцыі беларускай культуры і нацыянальнай ідэнтычнасці з вырашэннем задач па дэмакратызацыі сучаснага грамадства.

Сёння беларуская філасофія, гуманітарная навука і сацыяльная практыка маюць патрэбу ў такіх даследаваннях, у якіх бы комплексна, з шырокім ахопам матэрыялу па трох глыбінных блоках праблем – беларуская культура і нацыянальная ідэнтычнасць, міжкультурны дыялог, глабалізацыя, – а таксама ў рэчышчы беларускай культурнай традыцыі былі б асэнсаваны вызначальныя напрамкі ўсяго сацыякультурнага развіцця беларускай нацыі ў сучасным свеце.

Літаратура

1. Бобков, И. Генеалогия белоруской идеи // Беларусь превыше всего! (О национальной белоруской идее); составление, перевод, научное редактирование А.Е. Тараса. – Смоленск: Посох, 2011. – С. 62–100.

НАЦИОНАЛЬНАЯ БЕЛОРУССКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В УСЛОВИЯХ ВИРТУАЛИЗАЦИИ СОЦИАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА

И.В. Лашук

На смену теорий глобализации, возникших в конце XX века, приходит на современном этапе *дискурс виртуализации*. Отправным пунктом для большинства теоретиков, оперирующих различием реального и виртуального, явилось создание концепции «упадка реальности» Ж. Бодрийара [1]. Он первым стал использовать метафору виртуальности при описании современных социальных процессов. На базе различения «реальное – виртуальное» были созданы теоретические модели общественных изменений.

Виртуализация понимается как любое замещение реальности ее симуляцией (образом) – не обязательно с помощью компьютерной техники, но обязательно с применением логики виртуальной реальности. Определение социальных феноменов с помощью понятия «виртуальность» уместно тогда, когда конкуренция образов замещает конкуренцию институционально определенных действий – экономических, политических и др. В этих условиях коллективная идентичность носит символический характер, не привязана к территориальным, географическим характеристикам. Национальная идентичность (в широком смысле) носит множественный характер и распадается на множество социокультурных идентификаций.

Под социокультурной идентификацией мы понимаем осознание индивидом своей принадлежности к какому-либо сообществу – реальному или воображаемому. В последнем

случае речь идет об идеальной модели, которая функционирует в культуре только благодаря своим носителям, т.е. данное сообщество существует лишь в той степени, в какой воображается людьми. Эмпирическим индикатором социокультурных идентичностей является список из 19 позиций в формулировке «Как часто Вы ощущаете близость с разными группами людей, с теми о ком Вы могли бы сказать «Это – мы»?».

Сравнительный анализ социологических замеров, проводимых Институтом социологии НАН Беларуси в мониторинговом режиме по национальной выборке, позволил сделать вывод о том, что иерархия социокультурных идентичностей на протяжении последних лет достаточно устойчива. Наиболее важными остаются идентичности с малым социальным кругом («семья и близкие», «друзья и знакомые»), а также с людьми своего поколения. Наименее значимыми – с «советским народом» и «людьми тех же политических взглядов». Последние данные свидетельствуют, что тенденция к локализации социальных отношений в сфере повседневности достигла своего предела и все более замещается индивидуальной причастностью к сообществам абстрактного порядка, прежде всего религиозным и национальным. Рассмотрим их подробнее.

Попытаемся выстроить так называемые «идентификационные профили» представителей различных национальностей, проживающих на территории Республики Беларусь. В таблице представлены индексы значимости, рассчитанные по формуле: $a*1 + b*0,5 + c*0$, где а – процент респондентов, ответивших «часто», b – процент респондентов, ответивших «редко», с – процент респондентов, ответивших «практически никогда». Максимальное значение индекса (100) показывает, что респонденты в наибольшей степени идентифицируют себя с данной группой, следовательно, эта идентификация играет самую важную роль для респондентов; минимальное (0) – о том, что эта идентификация не имеет никакого значения.

«Я идентифицирую себя...»	Белорус	Русский	Поляк	Украинец
С моей семьей, близкими	92,3	93,1	90,9	87,5
С друзьями, знакомыми	75,7	76,3	77,3	74,2
С людьми своего поколения	57,4	62,3	55,0	71,7
С коллегами по работе, учебе	54,3	52,8	42,7	55,0
С людьми, которые ведут такой же, как и я, образ жизни	51,5	53,8	54,6	60,9
С соседями	47,3	43,8	64,1	46,8
С людьми моей профессии	46,2	47,5	34,9	53,0
С людьми таких же нравственных принципов	45,5	54,2	53,7	54,7
С людьми моей национальности	43,2	42,9	59,0	46,9
С гражданами Республики Беларусь	43,1	42,8	55,9	51,6
С жителями моего города, села	41,0	43,7	63,6	39,1
С жителями Беларуси	40,1	39,6	55,0	43,8
С людьми того же достатка	37,8	45,8	41,8	40,6
С людьми своего вероисповедания	36,4	36,7	69,1	41,9
С людьми того же уровня образования	36,1	40,1	36,7	45,3
С людьми того же должностного статуса	33,0	35,0	36,9	35,0
С теми, кто разделяет мои читательские симпатии	32,8	39,6	28,6	48,4
С советским народом	27,1	34,5	26,4	40,0
С людьми тех же политических взглядов и убеждений	22,2	23,7	30,2	29,7

Таблица 1 – Структура социокультурных идентичностей представителей разных национальностей, проживающих в Республике Беларусь

Сравнительный анализ показал, что поляки отличаются высокой значимостью идентичностей, связанных с близким социальным кругом, с одной стороны, с другой – высоким уровнем национальной и религиозной (католической) идентичностью. Белорусы и русские статистически значимо не различаются между собой, что обусловлено, конечно, историческими традициями. У украинцев достаточно ярко выражена идентификация с советским народом и людьми своего поколения. Это объясняется возрастными особенностями респондентов, которые отнесли себя к украинской национальности – средний возраст этой группы составил 52–53 года.

В отношении национальной белорусской идентичности следует отметить достаточно высокий уровень ассимиляции представителей других национальностей, что свидетельствует об укреплении основ белорусского государства. Однако здесь возникает проблема сохранения и воспроизводства этнических культур поляков, украинцев и других национальностей, проживающих в Беларуси.

Среди представителей различных христианских конфессий наиболее специфичны группы протестантов и православных. Первые характеризуются ориентацией на единство религиозной веры, нравственности и образа жизни, тогда как у вторых преобладает ностальгическая ориентация на «поколение» и «советский народ».

Итак, белорусская национальная идентичность (в широком смысле) представляет собой достаточно устойчивую структуру социокультурных самоопределений жителей Республики Беларусь: ядро – идентичность с социальным кругом; периферия – идентичность с абстрактными сообществами. Одновременно отмечается тенденция повышения значимости национальной (в узком смысле) и религиозной идентичностей.

В отношении этнического самоопределения зафиксирована тенденция к «белорусизации», то есть все большее количество жителей республики относят себя к «белорусам». Это, с одной стороны, свидетельствует о повышении престижа «белоруса» и белорусской государственности, с другой, – угрожает сохранению и воспроизводству культур других национальностей, проживающих в Беларуси.

Литература

1. Бодрийяр, Ж.. Символический обмен и смерть. – М., 2000.

EUROPA PRZYSZŁOŚCI – JEDNOSTKA W POSZUKIWANIU TOŻSAMOŚCI?

Mirosław Murat

Europa jest pojęciem wieloznacznym. Odnosi się do przestrzeni geograficznej, geopolitycznej oraz kulturowej. Upływający czas fizyczny, zachodzące zmiany historyczne wykreowały nową rzeczywistość europejską. Współczesna Europa jest, pomijając jej wymiar geograficzny, wewnętrznie złożoną strukturą wielopaństwową i wielokulturową, gdzie zachodzą procesy zmierzające do zbudowania wspólnotowej, jednorodnej przestrzeni ekonomiczno – gospodarczej. Powstają nowe organizmy państwowe, które budują, często *in statu nascendi*, tożsamość swoich społeczności. Stan niestabilnej kulturowo – politycznej rzeczywistości w Europie implikuje potrzebę określenia się na nowo współczesnego Europejczyka, który znalazł się w sytuacji «tożsamościowego pomiędzy» (tożsamość pomiędzy – określeniem tym nazywam stan, w którym trudno jednoznacznie przypisać się dookreślonej rzeczywistości). Z jednej strony jest, czuje się obywatelem swojego, historycznego lub nowopowstałego państwa, z drugiej zaś, jego przestrzeń aktywności egzystencjalnej zaprasza do bycia członkiem struktur ponadpaństwowych, uczestniczenia w wielokulturowej przestrzeni wolnej od lokalnych ograniczeń tożsamościowych. Współczesny Europejczyk znalazł się w przewartościowanym świecie dorobku cywilizacyjnego, którego składowe są opisywane za pomocą tradycyjnego, często nieadekwatnego znaczeniowo, zbioru kodów komunikacyjnych. Prowadzi to często do pojawiania się poczucia zagubienia, które

może wywołać, w wymiarze jednostkowym stan atomizacji, poczucia samotności w tłumie.

Europa przełomu XX i XXI wieku pozostając niezmienną przestrzenią geograficzną, jest jednocześnie zróżnicowana kulturowo, geopolitycznie, a przede wszystkim gospodarczo. Wszystkie wymienione czynniki wzajemnie się przenikając implikują wewnętrzne przemiany. Dzieje się to w czasie fizycznym, ale nie pozostaje bez wpływu na «czas społeczny». Mimo wspólnych korzeni, judaizm, chrześcijaństwo, tradycja Grecji i Rzymu, trudno jest mówić o jednorodności kulturowej w geoprzestrzeni europejskiej. Przyczyn takiego stanu rzeczy jest wiele.

Religijny fundament, na który nałożył się właściwy danej grupie język komunikacji, sprawiły, że zaczęły tworzyć się zamknięte struktury społeczne [1, s. 70]. Ewoluuąc w czasie osiągnęły one stan niezależności geopolitycznej w odniesieniu do terytorium i sposobów zarządzania nim oraz wytworzyły specyficzną świadomość narodu, szczycącego się własną historią, tradycją, często zmitologizowaną, ale prawidłowo spełniającą rolę fundamentu tożsamościowego. Opisany wyżej stan rzeczy został usankcjonowany wewnętrznymi podziałami w łonie chrześcijaństwa [2, s. 111], co doprowadziło do pojawienia się nowych instytucjonalnych struktur religijnych (reformacja XVI w.). Spowodowało to przemiany w przestrzeni kulturowej. Społeczności zamykały się na dialog kulturowy. Tożsamość religijna zaczęła być świadectwem przynależności społecznej, a często i narodowej. Postępujący proces komplikowania się dogmatu religijnego doprowadził do, na początku zamkniętej tożsamości religijnej (Zamkniętą tożsamość religijną określam jako bezrefleksyjne jednostkowe i społeczne uczestniczenie w przestrzeni sacrum), a w konsekwencji wywołał proces sekularyzacji (sekularyzację rozumiem jako stan psychicznej obojętności religijnej). Postawę religijnej obojętności pochodną nierozumienia, w czym człowiek uczestniczy.

Przemiany w przestrzeni kulturowej i społecznej przenikają się ze zmianami dokonującymi się w obszarze życia politycznego, ekonomicznego i gospodarczego. Politycy w dobie postępującej współzależności struktur geopolitycznych, robią wszystko, aby reprezentowane przez nich państwa zapewniały swoim członkom poczucie stabilności egzystencjalnej oraz bezpieczeństwa w komplikującym się świecie. Zabiegi te często niestety okazują się dążeniem do osiągnięcia doraźnych celów politycznych [3], ale to one kreują współczesność i są fundamentem, na którym będzie budowana przyszłość Europy. Jaka będzie Europa przyszłości?

Procesy obecne w geopolitycznej przestrzeni zwanej Europą zachodzą na wielu płaszczyznach, a ich dynamika jest zróżnicowana. Rozwój cywilizacyjny, postępująca eksploracja świata sprawiają, że przestaje być on zagadkowy. Wszystko można poznać, zrozumieć, podporządkować sobie. Ale czy warto? Czy wysiłek, nawet pomniejszony użyciem cywilizacyjnych wytworów, zapełni pustkę egzystencjalną? Jeżeli nie ma pewności odniesienia sukcesu w konsekwencji podjętych działań, to może lepiej pozostać w bezruchu i rozkoszować się zaspokajaniem fizjologicznych potrzeb? Egzystencja konsumpcji prowadzi do bezrefleksyjnego uczestnictwa w wyścigu szczurów. Problem jednak polega na tym, że współczesny konsument nie wie, w czym uczestniczy, a przede wszystkim, dokąd biegnie? Stan bycia samotnym w tłumie konsumentów, rodzi potrzebę posiadania coraz to nowych rzeczy. Sprawia, że nie buduje się relacji międzyludzkich tylko relacje między rzeczami. Prowadzi to do zakłamania rozumienia roli podstawowych instytucji społecznych, które są punktami odniesienia organizującymi postępowanie jednostkowe i relacje wewnątrzgrupowe.

Podstawową instytucją z jaką spotyka się człowiek, i która stanowi fundament organizacji życia społecznego jest rodzina. To z rodziny wynosi on bagaż doświadczeń i w niej jest wyposażany w zbiór kodów komunikacyjnych pozwalających odnaleźć się w strukturach społecznych [4]. Rodzina wprowadza swoich członków w świat wartości, które będą motorem ich codziennych działań [5]. W niej człowiek zapoznaje się z obrazem świata i uczy się rozumieć jego składowe [6, s. 256]. Współczesna Europa jest przestrzenią, gdzie mamy do czynienia z kryzysem rodziny [7]. Jest on początkiem późniejszej niechęci do wszystkich spotkanych w życiu struktur społecznych. I chociaż w europejskiej geoprzestrzeni następuje wzrost obywateli Europy [8, s. 245] cokolwiek by to nie znaczyło. Nie wiadomo tylko, czy jest to pochodne rozumienia przestrzeni, do której przynależność się deklaruje z całym wachlarzem obowiązków, czy deklaracja jest pochodną

«wessaniu» w przestrzeń europejską, sztucznie wykreowaną i zuniformizowaną.

Co mogło doprowadzić do rezygnacji z poczucia przynależności do państwa narodowego i jego historycznej tradycji? Czy współczesny Europejczyk, to przede wszystkim konsument sztucznej, medialnej rzeczywistości, która zwalnia go z potrzeby wysiłku poznawczego na rzecz przedstawienia gotowych rozwiązań w przestrzeni kultury (wielokulturowości) i polityki? [9]. Przedstawiony wyżej stan rzeczy jest wynikiem aksjologicznej pustki, która doprowadziła do odebrania mandatu zaufania instytucjom i organizacjom unifikując jednocześnie potrzeby jednostkowe. Dzisiaj w bogatej Europie mieć to być, nie ważne gdzie się mieszka. Przestrzeń «szengen» uwalnia i kulturowo uniformizuje. Pamiętać jednak trzeba, że Europa jest przestrzenią, gdzie oprócz wewnętrznych przemian dokonują się zmiany wywołane migracją zarobkową, która pociąga za sobą dyfuzję kulturową. Migranci «za chlebem», tworzą getta odmienności kulturowej. Pojawiają się pogranicza kulturowe, które są miejscem przenikania nowych wzorów. Czy jest to początek unifikacji kulturowej, dokonującej się na terenie wielokulturowej Europy? [10, s. 35–47]. Czy «syty Europejczyk» jest zainteresowany pokojowym współbyciem z przedstawicielami innych, obcych kultur? [11, s. 7–9]. Czy dojdzie do wykreowania Europy? A może wzrośnie liczba zachowań o charakterze szowinistycznym, które zostaną nazwane współczesnym patriotyzmem?

Cytaty

1. Slodička, A. Inkulturácia v histórii a v živote Východných cirkví // Theologos. – 2007. – № 1.
2. Banaszak, M. Historia Kościoła Katolickiego t.II, Warszawa 1978, s. 111.
3. Sawa-Czajka, E. System polityczny RP 1989 – 2010. – Krasnystaw, 2010. – S. 57–72.
4. Dudek, M. [red.] Terapia rodzin w świetle wybranych koncepcji teoretycznych // Dudek M. Wsparcie społeczne rodzin dysfunkcyjnych – Toruń, 2009.
5. Slodičková, M. Použitie literatúry v procese výučby etickej výchovy. – Prešov, 2008. – S. 50–80.
6. Murat, M. Media a psychomanipulacja – zagubieni w aksjologicznej pustce // Nove naboženske hnutia, sekty a alternativna spiritualita v kontexte postmoderny, red. Kardis K., Kardis M. – Presov, 2010.
7. Dudek, M. Funkcjonowanie systemu rodziny w sytuacji wyjazdów zarobkowych rodziców za granicę // Kałdon, B. [red.] Diagnostyka i rozwiązywanie problemów psychospołecznych dzieci młodzieży. – Warszawa, 2009. – S. 189–198.
8. Rifkin, J. Europejskie marzenie. – Warszawa, 2005.
9. Sawa-Czajka, E. Mediatyzacja polityki – polskie doświadczenia // Konteksty dziennikarstwa, red. Sawa-Czajka E. – Kielce, 2010. – S. 23–29.
10. Slodička, A. Význam východnej tradície v náuke Jána Pavla II. – Prešov, 2005.
11. Slodička, A. Staroorientálne ortodoxné cirkvi. – Poznań, 2009.

ПРОБЛЕМЫ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В.А. Зеленеvский

*«Белорусы – третий народ русского корня»
Максим Богданович*

В настоящее время молодая белорусская государственность находится в состоянии поиска своей культурной парадигмы, своей идеологии и стабильной национально-культурной идентичности; в основе таковой может и должно быть собственное и, несомненно, значимое историческое достоинство. И это бесспорно. Вероятно, прав ученый из Санкт-Петербурга Р.Б. Жданович (белорус по национальности): «Отсутствие достоинства исторического – влечет исчезновение этнической солидарности днесь». Этническая же солидарность, в свою очередь, есть основное необходимое – хотя в целом и недостаточное – условие для стабильности и прогрессивного развития всякого общества, стало быть и белорусского. В выделенной формуле как в капле воды отражаются наши противоречия в понимании собственного исторического прошлого, а значит – фундаментальных оснований нынешней

национально-культурной идентичности.

Дело в том, что обязательным условием этнической солидарности всякого государственного образования (равно и этноса, народа, нации) должно быть не какое-то урезанное (частичное, относительное, узкое, клановое), а общепринятое и общепризнанное (как минимум для значительного большинства населения) осознание людьми исторического достоинства своей Родины. Говорить об этом – о солидарном его осознании подавляющей частью населения – утвердительно в наших сегодняшних условиях довольно проблематично. Оно было при СССР, когда даже вопроса не возникало: кто роднее белорусской ментальности – Россия или Запад; когда не было особых разногласий относительно понимания того, кто мы, кто наши братья, друзья и недруги, «откуда», с кем «плечо в плечо» и «куда» мы движемся. Но сегодня оно поколеблено без всяких сомнений, особенно за годы «перестройки» независимости. Вот характерный штрих: в 2009 г. аксиометрической лабораторией «Новак» и «Белорусским институтом стратегических исследований» во время выстраивания социологического пантеона национальных героев (в сознании белорусов) «40% опрошенных сказали – не знаем, кто у нас национальный герой» [1]. Поколеблено, в том числе по причинам массового вброса представителями нашей оппозиции в общественное сознание изощренно-лживых исторических, лингвистических, этнических, конфессиональных и прочих изысков и новаций, общим и объединяющим для которых остается весьма неожиданный оттенок – от ироничной критики до высокомерного неприятия всего русского.

Не говоря уже о нашем общерусском периоде Киевской Руси, но даже во времена Российской империи – это после нескольких столетий кряду настойчивого ополячивания, окатоличивания и «обуниачивания» – православные белорусы, тем не менее, однозначно идентифицировали себя в качестве русских людей («русинов», «западных русов», «тутэйшых», «мясцовых»); в период СССР – и подавно, более того, с легкой руки П.М. Машерова, даже «...со знаком качества». И сегодня, как справедливо подчеркивает наш Президент, «...мы – один народ». Как ни старались на протяжении столетий польские магнаты, паны, ксендзы, окатоличенная шляхта и прочие западники разных мастей и оттенков термины «маскаль», «расейцы», «маскальская мова» так и не прижились среди белорусского народа; в настоящее время они привычны только в среде «свядомых навукоўцаў», в основном из Института языка и литературы, среди отдельных историков, да еще на маргинально-русофобских сайтах одного из последних проектов (предназначенного, наряду с «Картой поляка» для «Ўсходніх крэзаў» или «Малой Польшчыны») создателей «Новой – IV Речи Посполитой», так называемых «літвінскіх камісараў» или «літвінаў-літвінаў». Автору этих строк пришлось невольно оказаться свидетелем гневной инвективы из уст белорусской «навуковицы» по адресу... нашего лифта! (после того, как из него, по прибытии на первый этаж прозвучало по-русски: «Первый этаж»): «Во дажыліся! Гэта ж трэба! Ўжо нават ліфты ў Беларусі размаўляюць па расейску!».

Можно однозначно констатировать, что положение в белорусском обществе, хотя и не резко, но изменилось. Как говорил классик, «старый крот – ты хорошо роешь» – более 20-ти лет деятельности западнической оппозиции (БНФ создан в 1988 г.) не прошли бесследно. Хотя большая часть населения Беларуси продолжает считать себя в основе своей не отличающимися от русских, тем не менее, появилась – и это совершенно определенно – устойчивая часть (точнее – части) населения, которая однозначно идентифицирует себя никак не в качестве западных русов, а иначе, и со своим «...знаком качества» (в виде «карты поляка»), называя себя «литвинами», «балтами», «балто-русами» или просто «европейцами»; но, повторяем, непременно при все том же антирусском подтексте.

Ответ на муссирование в оппозиционных СМИ «балтского проекта» дали наши ученые. «Генетический портрет современного белоруса составлен», заявил 22 октября 2010 г. на пресс-конференции в Минске член-корреспондент НАН Беларуси, заведующий лабораторией неохромосомной наследственности Института генетики и цитологии Национальной академии наук Олег Давыденко. Он обнародовал результаты исследований «по этногеномике белорусского народа», проводившихся на протяжении нескольких лет, в ходе которых было

изучено около тысячи проб ДНК коренных белорусов шести географических районов: северное Подвинье, западно-восточное полесье, центральная, восточная и северо-западная Беларусь. «Основной результат исследований, – сказал ученый, «белорусы – это индоевропейцы, славяне, а никакие не балты. Во-вторых, наиболее близкие родственники к нам по числу генетических систем – это русские и украинцы. Ближе всего к этой группе славян стоят балты, следующие по близости – германцы, остальные все от нас дальше». Кроме того, мы – современные белорусы являемся автохтонами на своих землях: «Мы являемся прямыми потомками тех людей, которые 8 тысяч лет назад заселили страну. Мы здесь превратились в прото-славян, затем в славян, какие-то племена, а потом уже стали белорусами» [2]. Как это ни парадоксально, но именно отношение к великороссам, к русской культуре, к русскому языку, к русским цивилизационным ценностям, к русской исторической традиции стало тем оселком или лакмусовой бумажкой, которая отличает «свядомых» от «не свядомых», т.е. от всех остальных. Причем, именно исторические традиции (в «лице», так сказать, самых знаковых и самых значимых для народа событий на протяжении последней тысячи лет), на которых зиждется историческое достоинство (о чем речь шла выше), расцениваются и оцениваются нашими отечественными этно-идентификационными группами с точностью до наоборот. К примеру, если наиболее знаковые исторические события или исторические личности, имеющие отношения к предкам современных белорусов, – это Люблинская уния, три «раздела» Польши, война 1812 г., Октябрьская революция, Советско-польская война, Интервенция против СССР, Воссоединение Беларуси в 1939 г., Вторая Мировая война или, к примеру, такие личности, как Хмельницкий, Наполеон, Суворов, Румянцев, Костюшко, Калиновский, Пилсудский – у наших ближайших соседей (России и Польши), не важно с "+"-сом или с «минусом», но оцениваются «этнически-солидарно» – сиречь однозначно, то у нас в Беларуси, ввиду давних различий в этнокультурности и этноконфессиональности с точностью до наоборот, что является процессом раздробления нашей этнической солидарности, которое добавляет проблем и само по себе является проблемой в свете построения социально-стабильного, процветающего общества.

Воздействие на общественное сознание не проходит бесследно. Недавний опрос (конец 2009 г.) общественного мнения в Беларуси показал, что 52% опрошенных относят белорусов к «отдельному народу», и только 42% – к «триединой славянской нации» [3]. Та же тенденция, со всеми вытекающими отсюда последствиями, прослеживается и среди россиян по отношению к белорусам. По социологическому опросу, проведенному в РФ (в конце мая 2010 г., «ЛЕВАДА-центр»), видно, что количество россиян, которые считают, что цена российского газа для Беларуси, Украины и стран Прибалтики должна быть такой же, как и для стран Западной Европы – более половины – 55%. 12% россиян предложили продавать газ Беларуси по более высоким ценам, чем западноевропейцам. И только 22% высказались за сохранение более низких цен для Беларуси (такую позицию более всего разделяют москвичи – 39%, а также респонденты старше 40 лет – 26%) [4]. Итого – общий итог настораживает, ведь порядка 70% (55% + 12% + некая часть из тех 11%, которые пока «не определились») в настоящее время не весьма благоприятно относятся к Беларуси, стало быть, и к белорусам.

То есть, тенденция на лицо. И это при том, что еще 10–15 лет назад за Союзное с Россией государство (т.е. в сущности за то, что русские и белорусы, как говорит наш Президент, один народ) однозначно высказывалось подавляющее большинство и наших, и российских граждан. Есть, однако, все основания надеяться, что молодая белорусская государственность, равно как и российская, преодолеет все эти трудности без всякого ущерба для подлинно традиционных основ национально-культурной идентичности при полном сохранении этнической солидарности и исторического достоинства.

Литература

1. «Почему из белорусских учебников по истории исчезли герои XX века?» / Интернет ресурс: <http://www.imperiya.by/theory5-8610.html/>.

2. «Белорусы – это славяне, а никакие не балты». 23 октября 2010, БелаПАН. / Интернет ресурс: <http://www.imperiya.by/rusworld.html?id=8690/>.
3. Интернет ресурс: http://www.naviny.by/rubrics/society/2009/12/02/ic_news_116_322172/.
4. АФН. 24 июня 2010 г. «Россияне против газовых льгот для Беларуси – опрос» / Интернет ресурс: <http://www.imperiya.by/>.

ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

И.В. Лысак

Глобализация резко обострила проблему сохранения культурной идентичности, которая сегодня является значимым предметом философского дискурса. Под идентичностью в самом общем виде понимается некая устойчивость индивидуальных, социокультурных, национальных или цивилизационных параметров, их самостождественность, позволяющая ответить на вопросы: кто я и кто мы. Идентичность предполагает осознание человеком и общностью людей своего реального места в природном и социальном мире, проведение границы между «своим» и «чужим», определение круга лиц, с которыми индивид связан и сознательно отождествляет себя, и круга лиц, которому он реально противостоит. Наибольшее значение в процессе формирования идентичности имеют именно культурно-психологические моменты, поскольку идентичность – это, прежде всего, осознание личностью своей принадлежности к некоторому целому, дискурс собственной легитимации в пространстве символического универсума культуры. Необходимыми условиями формирования идентичности являются усвоение ценностей и норм определенной («своей») социокультурной общности, что, в свою очередь, возможно лишь на основе их противопоставления иной («чужой») нормативно-ценностной системе, а также наличие у человека четкого представления о самой окружающей действительности, позволяющего найти свое место в ней. Однако в условиях глобализации это оказывается чрезвычайно затруднительным.

Важно подчеркнуть, что, с одной стороны, глобализация представляет собой объективный процесс формирования и последующего развития единого общемирового финансово-экономического пространства на базе новых, преимущественно компьютерных технологий [1, с. 51]. Но наряду с этим «идеологи» глобализации, прежде всего США, связывают ее с процессом «размывания» национальных и культурных различий между странами, с гомогенизацией и универсализацией мира. В качестве единственно возможной модели экономического развития миру предлагается модель, выработанная в странах Запада, принципы демократии западного типа объявляются наилучшим способом политической организации, массовая культура агрессивно навязывается всему миру в качестве образца для подражания.

Процесс глобализации сопровождается мощными тенденциями к гомогенизации, стиранию различий между нациями и социальными группами, разрушению традиций, обрядов, ценностей, присущих национальным культурам. Лишенные традиционных механизмов продуцирования и распространения культурных ценностей, национальные культуры утрачивают способность к самовоспроизводству, что и приводит к культурной гомогенизации, часто именуемой «макдональдизацией» или «кока-колизацией» культуры, поскольку именно McDonald's и Coca-cola является одними из ее характерных символов.

Основными проводниками культурной глобализации являются информационные магнаты, контролирующие информационно-коммуникационные сети, и транснациональные корпорации с их глобальными производственными системами. Важно понимать, что глобальные коммуникации породили глобальный рынок, на котором конкурируют уже не товары или услуги, а ценности, смыслы, идеологии. Транснациональные корпорации, заинтересованные в постоянном увеличении прибыли, транслируют на весь мир идеологические, культурологические и политические стандарты и символы, формируя у населения искусственные потребности, что облегчает навязывание им определенных товаров или услуг.

В современном мире наблюдается активное и агрессивное распространение так назы-

ваемых «западных ценностей», которые подменяются потребительскими «вестернизированными» ценностями, призванными сформировать человека, занятого удовлетворением преимущественно материальных потребностей и сводящего духовные потребности к сфере развлечений, досуга, приятного времяпрепровождения. Стремящиеся к осуществлению глобального лидерства США активно используют интеллектуальную мощь университетов, научных и культурных центров, фондов, ассоциаций, PR-компаний для распространения вполне определенных культурных стереотипов по всему миру. Одним из центров ценностной экспансии, безусловно, является Голливуд, занимающийся производством на продажу смыслов и ценностей как в сфере политики и идеологии, так и в сфере массовой культуры [2, с. 73].

Проводники глобализации стремятся уничтожить накопленный веками и тысячелетиями символический капитал наций, культурно опустошить их, сделав предельно манипулируемыми и управляемыми. Транслируемые «глобальные» ценности и смыслы призваны разрушить национальную самоидентификацию, вытеснить и заместить традиционные ценности, превратить людей из граждан своих стран в «граждан мира», которыми гораздо легче управлять из единого центра. Задачи «корректировки» национальной идентичности решаются через изменение образовательных стандартов, распространение продукции массовой культуры, рекламу. Безусловно, от уровня развития образования и его соответствия мировому уровню развития науки и технологий зависит прогресс общества. Однако в погоне за приобщением к новейшим технологиям не стоит недооценивать опасность гомогенизации, стандартизации образования и отказа от национально-культурной специфики. Негативные последствия имеет и распространение ценностей индивидуализма, эгоцентризма, жестокости, чему во многом способствует продукция массовой культуры.

Очевидно, что экономическая глобализация и миграция в будущем будут только усиливаться, однако чрезвычайно важным в этих условиях является сохранение культурной идентичности наций и народностей и культурного многообразия в целом. В последние годы эта проблема остро осознается мировым сообществом, о чем свидетельствует, например, принятие 31-й сессией Генеральной конференции ЮНЕСКО «Всеобщей декларации ЮНЕСКО о культурном разнообразии», в которой отмечается, что «культурное разнообразие так же необходимо для человечества, как биоразнообразие для живой природы. В этом смысле оно является общим достоянием человечества и должно быть признано и закреплено в интересах нынешнего и будущих поколений» [3].

Успешное развитие государства в современных условиях во многом зависит от умения его политических лидеров и интеллектуальных элит поддерживать разумный баланс между сохранением культурной самобытности и, в то же время, приобщением к передовым достижениям мировой цивилизации. Наиболее успешно эту задачу в настоящее время решают азиатские страны: Китай, Индия, Япония, Южная Корея, Малайзия и др. Данные государства объединяет противодействие «макдональдизации» культуры, стремление сохранить свою культурную идентичность и противостоять натиску вестернизированных ценностей массовой культуры. В экономической же сфере указанные государства, напротив, стремятся (и очень успешно) выйти на лидирующие позиции в мире.

Представляется, что основой культурной идентификации в современном мире должны стать сохранение собственных культурных традиций и духовных ценностей и их пропаганда в мире, формирование чувства национальной гордости при уважительном отношении к другим народам.

Литература

1. Делягин, М.Г. Мировой кризис: Общая теория глобализации: Курс лекций. – М., 2003.
2. Макаревич, Э.Ф., Карпухин О.И. Глобальные коммуникации и культурно-политическая экспансия // Социально-гуманитарные знания. – 2007. – № 3. – С. 61–76.
3. Всеобщая декларация ЮНЕСКО о культурном разнообразии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf>. – Дата доступа: 12.01.2011.

ТРАНСФОРМАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ В ПОСТСОВЕТСКОМ ОБЩЕСТВЕ КАК ОБЪЕКТ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

Е.Г. Наумова

Развитие постсоветского социума характеризуется наличием множества сложных процессов, затрагивающих как социальные институты, так и социальные отношения. Данные процессы выступают в качестве источников противоречивых социальных изменений и обуславливают кардинальные преобразования во всех сферах общественной жизни. Они радикально меняют модели отношений между людьми, сложившиеся в разнообразных видах человеческой деятельности, способы деятельности человека и типы воспроизводственной деятельности общества, модели взаимодействия индивида, социума и государства. При этом в постсоветском обществе стадии зарождения и становления нового и отмирания прежнего существуют одновременно, диалектически взаимодействуя между собой. Это позволяет рассматривать существующий тип социума как транзитивный, характерными чертами которого являются неравномерность протекающих в нем социальных процессов, их временный характер, трансформативный динамизм, обуславливающий вариативность социетального развития. Фактически транзитивный социум находится перед выбором: либо конструирование более устойчивого и равновесного социального бытия, либо дезинтеграция всех институтов, обеспечивающих жизнеспособность всей социальной системы.

Факторы и детерминанты, обуславливающие траекторию социетального развития общества переходного типа, актуализируют проблему управляемости данного процесса, что требует знания природы транзитивных процессов и состояний, а также определения их роли в функционировании и развитии современного социума. Исследование транзитивных процессов находятся в фокусе пристального внимания отечественных и зарубежных ученых – философов, социологов, политологов и других специалистов. Методологический анализ динамики социальных систем, в том числе трансформирующихся, был осуществлен такими исследователями, как У. Бек, И. Валлерстайн, Р. Дарендорф, Э. Тоффлер, С. Хантингтон, П. Штомпка, А.С. Панарин, Ж.Т. Тощенко, В.Г. Федотова. Значительный вклад как в исследование трансформационных процессов, так и в разработку целостной и релевантной по отношению к различным концепциям социального развития теоретико-методологической основы транзитивных исследований внесли такие известные белорусские ученые, как Т.И. Адуло [1], В.В. Бущик [2], А.Н. Данилов [3], Ч.С. Кирвель [4].

Однако за пределами социально-философского анализа остаются специфика переходного периода в развитии постсоветского общества, только учитывая которую можно построить эвристичную модель его трансформации, что и определяет актуальность темы статьи. В данном случае специфика социальной ситуации общества переходного типа заключается в следующем.

Во-первых, имманентной составляющей трансформационных процессов является инверсия базовых принципов социальной организации общества, коллективистских по своей природе и слабо сопрягающихся с идеями субсидиарности, индивидуальной свободы и личной ответственности за свою судьбу. Это обуславливает как атомизацию общества, так и гипертрофированное развитие неформальных институтов, которые в условиях слабости механизмов принуждения к соблюдению формализованных правил начинают играть определяющую роль, как негативную, так и позитивную, в различных сферах общества. Итогом становится неспособность всей социальной системы достигать своих целей и ценностей из-за значительного разрушения важнейших адаптационных институтов к различным социальным коллизиям.

Во-вторых, глобализация порождает и стимулирует процесс интенсификации социальных изменений, который находит свое выражение в формировании мирового рынка, коммуникационных сетей, культурной стандартизации и т.д. Это является характерным признаком высокоразвитых стран, социальная система которых выработала адаптивные механизмы, позволяющие бесконфликтно существовать в условиях социокультурной динамики. Однако для остальной части мирового сообщества, сохраняющего в той или иной степени элементы традиционного уклада жизни, переход на интенсивный путь развития означает разрушение сложившейся картины мира и порождает феномен, который Э. Тоффлер определил как «футурошок». Данный термин характеризует страх индивида перед неконтролируемыми им социальными изменениями и его неспособность выработать эффективные инструменты приспособления к требованиям социальной среды, спрогнозировать параметры и траекторию развития общества. Для постсоветского социума футурошок выступает в качестве фактора, констант генерирующего консервативно-охранительные и ксенофобские тенденции.

В-третьих, наличие глобальных проблем актуализирует проблему устойчивого развития человечества, в противном случае перспективой цивилизации является ее дезинтеграция и разрушение. При этом выбор предполагает существенную корректировку идеи прогресса и тех интеллектуальных моделей и социальных практик, которую ее объективируют.

В-четвертых, характерной чертой общества переходного типа является рост социальной мобильности, как индивидуальной, так и групповой измерениях. Она обуславливает открытость общества к инновациям, порождает интенсивные миграционные потоки, делает проблематичными любые принципы и механизмы социальной иерархии. С одной стороны, благодаря этому обеспечивается снижение социального напряжения в обществе и минимизируется вероятность политических кризисов, но, с другой, – становится сложным делом сохранение в национальных границах историко-культурной традиции сообщества и формирование непротиворечивой социальной идентичности индивида.

В-пятых, социальное пространство постсоветского общества характеризует определенная сегментированность, которая обуславливает специфические «социальные ниши» и нарастание противоречий между различными социальными группами. Кроме того, она актуализирует проблему кардинального изменения идентификаций и идентичностей, на что обращает внимание Ж.Т. Тощенко: «Потеря советской идентичности стимулировала обращение к национальной идентичности, к лжепатриотизму или оголтелому национализму, когда на первое место для многих людей выступили этническая принадлежность, вера в свой народ, в его способности защитить и приютить соотечественника при неблагоприятных жизненных обстоятельствах» [5, с. 98–99]. В результате у представителей одних социальных групп резко возрастают шансы реализовать свой жизненный потенциал, в то время как для других увеличивается риск не успеть за ходом общественных преобразований. В целом же проблемой становится достижение социального единства в обществе на основе общих ценностей и приоритетов.

Фактически кризисное состояние является нормой для современного общества, что вызвано постепенным ослаблением традиционалистских ценностей, норм и институтов в жизни человека. Поэтому определенное нарушение социетальной стабильности и разрыв историко-культурной преемственности здесь ожидаемы и закономерны. Но в дальнейшем это приведет человечество к новому формату межличностных и социальных отношений, к ослаблению институционализации и повышению значимости человеческой деятельности и личностного фактора. Фактически кризисные явления можно рассматривать как закономерную плату, которую индивиды должны обеспечить за переход общества от современного к постсовременному типу социетального развития.

Таким образом, трансформирующийся социум представляет собой особый объект социально-философского исследования, для которого характерна ситуация частичной потери целостности и устойчивости социальной системы и процесс приобретения новой устойчивости за счет выработки соответствующих социокультурных и институциональных механизмов. В данном контексте вызывает интерес целый ряд теоретических проблем: вопрос о при-

роде и источнике кризисных процессов и явлений; вопрос о параметрах трансформационных процессов и альтернативных путях развития общества переходного типа; проблема создания гносеологической модели переходного периода, адекватная реальным социальным процессам и явлениям; определение роли личности в трансформационных процессах. Следует подчеркнуть, что изучение данных проблем имеет определенное значение для развития современной социально-философской мысли и актуализирует новые исследования в данных направлениях.

Литература

1. Адуло, Т.И. Человек в условиях социальных трансформаций: философско-антропологический анализ / Т.И. Адуло, О.А. Павловская. – Минск, 2006.
2. Бушик, В.В. Человек и общество в условиях социально-политических преобразований. – Минск, 1999.
3. Данилов, А.Н. Переходное общество: Проблемы системной трансформации. – Минск, 1998.
4. Современные глобальные трансформации и проблема исторического самоопределения восточно-славянских народов: моногр. / Под ред. Ч.С. Кирвеля. – 2-е изд., перераб. и доп. – Гродно, 2009.
5. Тощенко, Ж.Т. Парадоксальный человек. – М., 2001.

CZAS AZJI

Elżbieta Sawa-Czajka, Magdalena Czajka

Najnowsze prognozy politologów i dziennikarzy wskazują na zmianę centrum decyzyjnego, gospodarczego i politycznego współczesnego świata. Dotychczasowe teorie biegunowości, pentagonalnej triady triad czy dominacji USA obecnie tracą aktualność.

Teorie biegunowe zakładały dominację jednego, dwu lub kilku biegunów dokoła których tworzyły się kręgi mniej lub bardziej zależnych lub współpracujących państw przy czym w zależności od okresu historycznego zmieniał się zakres odpowiedzialności głównego państwa za bezpieczeństwo i stabilizację regionu. Najbardziej czytelny w tym zakresie był okres czterdziestolecia po II wojnie światowej, gdy USA i ZSRR jako główne mocarstwa decydowały o poziomie światowego bezpieczeństwa. Żadna z istniejących instytucji międzynarodowych (w tym powołana do tego celu ONZ) nie miały większego wpływu na losy świata, w którym decyzje strategiczne podejmowały wymienione mocarstwa silne swoim potencjałem militarnym, a w przypadku USA także ekonomicznym. Zmiany, jakie nastąpiły w końcu XX wieku w Europie Środkowej i Wschodniej spowodowały rozpad systemu socjalistycznego, a co za tym idzie przejściowy tryumf systemu amerykańskiego z dominacją USA. Jednocześnie, niejako w cieniu głównego konfliktu systemu bipolarnego – rywalizacji USA – ZSRR – wyrastały kolejne potęgi przede wszystkim ludnościowe, a obecnie także gospodarcze: Chiny i Indie. Niektórzy analitycy już od lat 90-tych wskazywali na przenoszenie się «centrum świata» nad Pacyfik i Ocean Indyjski [3, s. 21]

Jeszcze w latach 80-tych XX wieku pojawiły się teorie Nowego Ładu Międzynarodowego (NŁM) na podstawie wartości ogólnoludzkich powszechnie akceptowanych. Wypowiadali się na ten temat zarówno M. Gorbaczow jak G. Bush, który sformułował następujące zasady NŁM: rządy prawa, pokojowe rozstrzyganie sporów międzynarodowych, wzmacnianie sił demokratycznych, solidarność wobec agresji, kontrola i redukcja arsenałów nuklearnych, zwiększenie roli ONZ, sprawiedliwe traktowanie wszystkich ludzi [6, s. 20, 9]. Podobnie cele NŁM określał Robert McNamara, który dodatkowo zwracał uwagę na konieczność ochrony środowiska naturalnego Ziemi. Roberty McNamara, urodzony w 1916 amerykański polityk, pełnił funkcje Sekretarza Obrony USA w latach 1961–1968 i szefa Banku Światowego w latach 1968–1981. Tezy, o których mowa zostały sformułowane w referacie na Indian Defence Policy Forum, 20.11.1992 r.

W latach 90-tych, w związku z rozpadem systemu bipolarnego, pojawiło się w ogóle szereg teorii przyszłego rozwoju sytuacji międzynarodowej, jedną z których była teoria turbulencji

międzynarodowych Jamesa N. Rosenau. Jej założeniem było uznanie złożoności i zmienności ówczesnych stosunków międzynarodowych w związku z rozpadem dotychczasowego systemu oraz wzrost ilości elementów składowych opisywanego systemu, co z kolei powoduje nieprzewidywalność kierunków rozwoju środowiska międzynarodowego. «Głębokie przyczyny tego stanu rzeczy to <...> przemiany w skali makro – polegające na nieodwracalnej bifurkacji stosunków międzynarodowych na dwa światy; uczestników suwerennych i niesuwerennych; przemiany w skali mikro-, wyrażające się we wzroście kompetencji i wiedzy obywateli, ich zadań i zdolności do samoobrony, a także w skali relacyjnej, między poziomem mikro – i makro-, co powoduje kryzys władzy prawie we wszystkich państwach świata, osłabienie państwa i jego suwerenności.» [6, s. 19]. Inna teoria sformułowana przez Samuela Huntingtona w 1993 r. przewidywała konflikt cywilizacji. Według Huntingtona ideologie i gospodarka nie będą w przyszłości źródłami konfliktów międzynarodowych. Staną się nimi różnice kulturowe stanowiące o tożsamości narodów i wywodzące się w znacznej mierze z podziałów religijnych. Współczesny świat staje się stopniowo polem rywalizacji i walki pomiędzy głównymi cywilizacjami [1]. Niektórzy teoretycy w ten sposób traktowali np. zamachy terrorystyczne w USA i Europie po 2001 r [5]. W polskiej literaturze koncepcję pentagonalnej triady triad połączonych najpełniej opisał prof. Ziemowit Jacek Pietraś. Koncepcja ta zakładała funkcjonowanie stosunków międzynarodowych na trzech płaszczyznach: militarnej, ekonomicznej i ideologiczno-kulturowej. W latach 90-tych na płaszczyźnie militarnej największą rolę odgrywały najsilniejsze państwa: USA, Rosja, Chiny. Płaszczyznę ekonomiczną zdominowały wówczas USA, Japonia, państwa jednoczącej się Europy jako jeden organizm gospodarczy. Widoczna była również dominacja USA na płaszczyźnie kulturowo-ideologicznej. Kolejne państwa to Japonia, Indie «lub cywilizacja islamska, o ile wykształci własny system organizacyjny» [6, s. 31]. W tym systemie USA są zwornikiem łączącym trzy triady w system utrzymujący równowagę globalną nie pełniąc roli hegemonicznej.

Na początku XXI wieku wraz ze wzrostem międzynarodowej roli Chin i Indii pojawiło się coraz większe zainteresowanie tym regionem. Szczególnie Chiny, które wyprzedziły Japonię stając się drugą po USA potęgą gospodarczą świata, budzą zainteresowanie. W publicystyce używane jest czasem słowo Chindie na określenie możliwego rodzaju sojuszu tych azjatyckich potęg. «Nowy Świat leży dziś w Azji. Dwie najludniejsze potęgi dawno już przestały być takie biedne, a rozwijają się szybciej niż Ameryka i Europa. Gdyby powstał twór o nazwie Chindie, rządziłby niepodzielnie na naszym globie» pisał w 2007 r. były ambasador Polski w Indiach Krzysztof Mroziwicz [4, s. 4]. Oba kraje mają jednak bardzo różnorodną rzeczywistość polityczną, demograficzną czy gospodarczą, aby taki alians był możliwy w dającej się przewidzieć przyszłości. Podobnie jak niemożliwe jest zrealizowanie się innego aliansu określanego przez publicystów Chimeryka – «czyli G-2, w którym USA i Chiny decydowałyby o losach świata.» [2, s. 60]. Porównanie wskaźników rozwojowych obu krajów w latach 2000–2009 wypadało na korzyść Chin, które mają więcej ludności, wyższe PKB oraz średni wzrost gospodarczy (na poziomie 9,1% w Chinach i 6,9% w Indiach). Jednakże eksperci twierdzą, że w dłuższej perspektywie czasowej to Indie będą dominującą potęgą gospodarczą z powodu demokratycznego ustroju i demografii. Chińska polityka ograniczania przyrostu ludności powoduje starzenie się społeczeństwa podczas gdy w Indiach połowa ludności nie przekroczyła 25 roku życia. Procesy demokratyczne sprzyjają rozwojowi prywatnej przedsiębiorczości, innowacyjności, konkurencyjności i nowoczesnej gospodarki. Wśród współczesnych teorii dotyczących rozwoju i perspektyw cywilizacji uwagę zwracają zwłaszcza prace Nialla Fergusona i Iana Morrisa, którzy próbują opisać dotychczasowe i prognozować przyszłe zmiany rzeczywistości międzynarodowej. Ich zdaniem «obecny układ sił z dominacją amerykańsko-europejskiej hegemonii nie może się utrzymać» [7, s. 26]. Porównanie dziesiątki największych potęg przemysłowych świata obecnie i prognoza Międzynarodowego Funduszu Walutowego na rok 2050 wskazują na zmniejszenie się ilości państw europejskich w tym gronie. W roku 2010 największymi potęgami gospodarczymi były w kolejności: USA, Chiny, Japonia, Indie, Niemcy, Rosja, Brazylia, Wielka Brytania, Francja, Włochy. Prognoza na 2050 r. wskazuje następujący układ dominacji gospodarczej; Chiny, Indie, USA, Brazylia, Japonia, Rosja, Meksyk, Indonezja, Niemcy, Wielka Brytania.

Bibliografia

1. Huntington, S.P. Zderzenie cywilizacji. – Warszawa, 2008.
2. Kugiel, P. Chimera ze Wschodu // «Polityka». – Nr 49/ 2010. – S. 58–60.
3. Mroziewicz, K. Dziennikarz w globalnej wiosce. – Bydgoszcz-Warszawa, 2006.
4. Mroziewicz, K. Tygrys ściga smoka // «Polityka». – Nr 4/ 2007. – S. 4–13.
5. Murat, M., Język mediów – relacja czy nowa rzeczywistość // Konteksty komunikowania. – Kielce, 2008.
6. Pietraś, Z.J., Nowy Ład Międzynarodowy u progu XXI wieku // Świat i Polska końca XX wieku. – Lublin, 1996.
7. Siła i Zysk // «Forum». – Nr 24–25/ 2011. – S. 26–32.
8. Dudek, M (red.) Wsparcie rodziny dysfunkcyjnej. – Toruń, 2009.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ МЕЖДУНАРОДНЫХ НАУЧНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ

В.В. Подкопаев

Социокультурное пространство современного мира характеризуется процессом формирования глобальной трансграничной научно-технической политики. Наука была и остается принципиально *международной* сферой деятельности, не знающей государственных границ, пересекающей любые политические, экономические, культурные барьеры. И вместе с тем, именно в современном мире, который воплощает в себе многочисленные эффекты глобализации, растет необходимость использования механизмов, интегрирующих инициативы межправительственных и негосударственных образований, на основе разветвленной географически междисциплинарной инфраструктуры.

Стремление каждого развитого государства мира к обеспечению своей экономической конкурентоспособности требует поддержания в актуальном состоянии информационной базы и методологического аппарата проводимых в стране научных исследований и международное научно-техническое сотрудничество является одним из основных средств для решения данной задачи. Международный характер имеет и ряд проблем, связанных со спецификой научной деятельности, корреляцией характера исследований и полученных научных результатов с нормами и механизмами различных секторов общественной жизни. Такие вопросы требуют привлечения не только интеллектуальных и организационных, но и финансовых ресурсов мирового научного сообщества.

Одним из важнейших вопросов, в процесс решения которого вовлечен широкий спектр международных и национальных структур, является гармонизация правового поля, регламентирующего оборот и трансфер объектов прав интеллектуальной собственности. Комплекс мероприятий по совершенствованию механизмов защиты интеллектуальной собственности включен в Стратегический план развития на 2006–2011 гг. Международного совета по науке (ICSU) [1]; при Европейской ассоциации академий наук (ALLEA) функционирует постоянный комитет «Права интеллектуальной собственности»; в рамках Международной ассоциации академий наук (МАН) действует Консультативный совет по вопросам охраны интеллектуальной собственности и передачи технологий. Среди актуальных направлений работы этих интернациональных органов – повышение эффективности действующей системы международного патентования, обеспечение принципа равной доступности рынка интеллектуальной собственности (включая услуги по патентованию и поддержку патентов) для ученых из стран с различным уровнем жизни. Их деятельность отвечает и интересам нашей страны в глобальном научно-техническом пространстве. Так, согласно Стратегии Республики Беларусь в сфере интеллектуальной собственности на 2011–2020 гг., перспективной задачей является проработка вопросов эффективности участия Беларуси в международных процедурах охраны интеллектуальной собственности и подготовка предложений по участию в международных договорах в сфере интеллектуальной собственности в целях повышения инвестиционной привлекательности Беларуси и расширения для белорусских субъ-

ектов возможностей по охране своей интеллектуальной собственности за рубежом [2, с. 6].

В тесной взаимосвязи с вопросами охраны интеллектуальной собственности находятся проблемы поддержания кадровой стабильности и развития научного сектора в мировом масштабе. В этой связи практически все крупные международные научные структуры уделяют внимание перспективным механизмам приобщения молодежи к научным исследованиям и разработкам. Так, Международный академический совет (IAP) реализует инициативу «Мир на ладони» – международную программу по развитию экспериментальной науки в школах ряда стран Европы, Латинской Америки, Юго-Восточной Азии. В 2004–2005 гг. при поддержке IAP в программе «Мир на ладони» участвовал и ряд белорусских школ. В сфере работы международных организаций с молодыми учеными следует прежде всего отметить деятельность секции Европейской ассоциации академий наук «Научное образование» и программу ALLEA «Молодежь в науке», рамках которой проводится активная работа по созданию Молодежной европейской академии наук. Участие в этой программе от Республики Беларусь принимает Совет молодых ученых Национальной академии наук Беларуси.

Деятельность международных научных организаций вносит вклад в решение комплексной проблемы устойчивого развития государства. Имея триединую природу (экономическая, социальная и экологическая составляющие), феномен устойчивого развития неразрывно связан не только с защитой интеллектуальной собственности, но и с реабилитацией и поддержанием оптимального состояния окружающей среды, и с охраной здоровья людей. В программу совместных действий МААН и ICSU входит ряд мероприятий по изучению проблем устойчивого развития государств СНГ, в рамках данной проблематики предприняты программы EASAC и неправительственной Европейской академии (Academia Europaea). Ряд научных союзов является соисполнителями программ Европейской Экономической Комиссии ООН и Комиссии ООН по устойчивому развитию.

Одним из ключевых компонентов в разработке проблематики устойчивого развития являются исследования в сфере энергетики. Среди наиболее актуальных направлений научных изысканий, работа над которыми ведется в рамках международных организаций, – развитие атомной энергетики, водородная и атомно-водородная энергетика, использование биотоплива (с оценкой влияния на биоразнообразие), использование энергии солнечного излучения, ветра, воды и других возобновляемых источников энергии. Только над проблематикой возобновляемых источников энергии работают значительное число международных негосударственных объединений. Самым масштабным из них является Всемирный совет по возобновляемой энергии (WCRE), ассоциированными членами которого являются Американский совет по возобновляемой энергии (ACORE), Европейская ассоциация возобновляемых источников энергии (EUROSOLAR), организация IDEAL (представительство WCRE по региону Латинской Америки) и Фонд возобновляемой энергии для Австралии и Океании (WCRE Australia/ Pacific). Также функционируют Европейский совет по возобновляемой энергии (EREC), Европейский форум по возобновляемым источникам энергии (EUFORES), организации с более узким предназначением – Всемирный совет по ветроэнергетике (GWEG) и Европейская ассоциация ветроэнергетики (EWEA), Международная геотермальная ассоциация (GEA) и Европейский совет по геотермальной энергии (EGEC), Международный биотопливный совет (IBEC) и Европейская биотопливная ассоциация (AEBIOM) и многие другие. Данные объединения работают в тесном контакте со структурами, созданными в рамках межгосударственных объединений (МАГАТЭ, IRENA (Межправительственное агентство по возобновляемой энергии) и др.). Важность данного направления для Республики Беларусь, обладающей незначительными запасами собственных энергетических ресурсов по сравнению с объемом потребляемой страной энергии, трудно переоценить. Поэтому вполне закономерно активное взаимодействие белорусских организаций с МАГАТЭ (как по вопросам реализации научных проектов в сфере ядерной энергетики, так и научного обеспечения процессов строительства и эксплуатации атомной электростанции в Беларуси) и созданным в 2009 г. межправительственным агентством IRENA (по вопросам исследования

возможностей внедрения широкого спектра возобновляемых источников энергии в энергетическую систему республики).

Деятельность международных научных организаций как регуляторов глобального научно-технического прогресса была бы неполной без проработки прикладных аспектов этоса научного познания. В частности, большим вниманием пользуется проблема соблюдения этических канонов при проведении исследований и использовании достижений науки. В качестве примера можно привести деятельность осуществляемую международными научными союзами и ассоциациями совместно с ЮНЕСКО – единственным агентством ООН, обладающим специальными функциями в области научных исследований. Уже в 1980-е годы в фокусе внимания ЮНЕСКО находились этические проблемы изучения человеческого гена. В 1993 г. государствами-членами было принято решение создать при ЮНЕСКО Международный комитет по биоэтике (IBC). Как постоянный комитет, IBC реагировал на различные этические и правовые процессы, затрагивающие исследования в естественных дисциплинах и применение их результатов, а также поддерживал обмен идеями и информацией, в первую очередь, инициировал ряд образовательных программ. В 1998 г., с созданием Всемирной комиссии по этике научных знаний и технологий (COMEST), регулятивная деятельность ЮНЕСКО в области этоса научного познания вышла на новый уровень. Всемирная комиссия состоит из 18 постоянных членов – независимых ученых и экспертов из различных регионов мира, представляющих различные сферы науки (педагогика, история, право, математика, политология, социология, технические науки). COMEST специально уполномочен быть международным консультативным органом и интеллектуальным форумом для обмена идеями и опытом, стимулирования научного сообщества на осмысление фундаментальных этических вопросов – а также выявления первых признаков рискованных ситуаций в данной области.

Таким образом, современная система научных исследований по глобальным проблемам развития общества предполагает активное участие в данном процессе международных научных объединений. Это позволяет обеспечить максимально комплексную проработку вопросов глобального уровня, требующих масштабного научного обеспечения и многосторонней экспертной оценки.

Как суверенное государство, Республика Беларусь активно участвует в работе международных организаций, членом которых она является, и в работе структур, действующих при этих организациях. Данная деятельность была бы более эффективной и в большей степени отражала бы позиции белорусского государства в процессе решения конкретных гуманитарных и научных проблем при условии расширения участия белорусских организаций и отдельных экспертов в работе международных научных обществ, ассоциаций и союзов, а также в работе исполнительных органов этих организаций. Это участие должно сопровождаться совершенствованием коммуникационного потенциала белорусского научного сообщества (высокий уровень знания иностранного языка для выполнения экспертных функций), активной подготовкой совместных проектных заявок в межправительственные организации, а также дальнейшей работой по укреплению имиджа Республики Беларусь в мировом масштабе как страны со значительными научными и научно-техническими ресурсами, высокопрофессиональным научным и промышленным штатом, развитыми инновационными механизмами.

Литература

1. ICSU Strategic Plan 2006–2011 // Официальный сайт Международного совета по науке [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.icsu.org/publications/reports-and-reviews/icsu-strategic-plan-2006-2011>. – Дата доступа: 30.04.2011.
2. Проект стратегии Республики Беларусь в сфере интеллектуальной собственности на 2011–2020 годы // Официальный сайт Национального центра интеллектуальной собственности Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.belgospatent.org.by/index.php?option=com_content&view=article&id=570&Itemid=86. – Дата доступа: 30.04.2011.
3. Официальный сайт ЮНЕСКО [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.unesco.org/new/en/social-and-human-sciences/themes/bioethics/publications>. – Дата доступа: 30.04.2011.

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ МЕЖДУНАРОДНОГО НАУЧНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА И РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАУК В КОНТЕКСТЕ ДИАЛОГА КУЛЬТУР

Ильхам Мамед-Заде

Диалог культур в период глобализации – это не только требование современности, но и тема для исследования. Причем для ее анализа недостаточно лишь традиционно организованной и строго разграниченной между различными дисциплинами науки, или усилий ученых одной страны. Понятно, что мы не отрицаем значимости достижений в исследовании этой проблемы у философов-этиков, лингвистов или социологов, но их недостаточно, так как эта проблема междисциплинарна, или даже наддисциплинарна. Дело не только в том, что в культурах по-разному понимается диалог, или, что без сотрудничества ученых не будет диалога культур, а в том, что без развития общественных наук, без международного научного сотрудничества, без междисциплинарных исследований не понять современности и основных тенденций развития мира-культуры, для которого диалог необходим. Отметим, что в мировой науке этот тезис был воспринят с 70-х годов XX века, когда И. Валлерстайн концептуально обосновал потребность в новой междисциплинарной парадигме для общественных наук, о необходимости их дисциплинарной перестройки. Тогда же он заявил, что дисциплинарное разделение наук ограничивает понимание новых проблем [1].

Международное научное сотрудничество и развитие общественных наук позволяет понять смысл и объяснить значимость диалога для культуры в современную эпоху. Более того, только развитая, соответствующая своему времени, наука, будет способствовать установлению диалога не только в настоящем, но и открывает его будущие перспективы. Таким образом, сотрудничество ученых, с одной стороны, может служить трансляции позитивного отношения к диалогу, с другой стороны, оно способствует развитию не только самой науки, но и возникновению новых организационных, политико-идеологических, экономических форм, которые ныне все чаще составляют единый процесс с наукой.

За последние два года сотрудники нашего Института философии, социологии и права Академии наук Азербайджана активно участвовали в нескольких международных конференциях как в Баку, так и в странах СНГ. Нашим институтом были подписаны несколько договоров о сотрудничестве с институтами философии Украины, России, Казахстана, Алжира и т.д. Кроме того, автор статьи неоднократно высказывался о необходимости междисциплинарных исследований и международных научных контактов. Эти выступления опубликованы в материалах различных конференций (к примеру, «Взаимодействие культур в условиях глобализации Материалы международной научной конференции, посвященной памяти общенационального лидера азербайджанского народа Гейдара Алиева, М.: «Канон», 2010). Отдельным аспектам этого вопроса посвящена также монография «Qloballaşma və muasirləşmə şəraitində fəlsəfənin aktuallığı haqqında. Bakı: «Təknur», 2009), в которой осуществлена попытка рассмотрения проблемы актуальности философии через призму взаимодействия философии с междисциплинарной методологией, национальной идеологией, историей, социологией и т.д. Надо подчеркнуть, что в осмыслении данных проблем большую методологическую помощь оказали труды академика, руководителя администрации Президента Азербайджана Р. Мехтиева, посвященные глобализации, модернизации и проблемам развития общественных и гуманитарных наук. Накоплен определенный опыт, который позволяет прийти к некоторым обобщениям, которые могут быть интересны для ученых. Учитывая, что статья называется «некоторые проблемы» и что сама проблема обширна и значима, хотелось бы в ней остановиться на трех ее аспектах:

– пути и тенденции осовременивания общественной науки в Азербайджане в контексте процессов модернизации страны

– международное научное сотрудничество и его эффективность

– междисциплинарные исследования в общественных науках и философия диалога.

Модернизация Азербайджана, которую начал Президент Азербайджана Ильхам Али-

ев, включает и социокультурный аспект, который предполагает развитие научной и идеологической составляющей модернизации (ее можно назвать политикой знаний). Общественно-национальный лидер Азербайджана Гейдар Алиев уделял особое внимание развитию науки в Азербайджане и идеологии азербайджанизма. Его курс в современных условиях продолжает Президент Азербайджана. Естественно, что стабильность в политике и экономические успехи создают базу для успешного развития науки. Указ Президента Азербайджана от 4 мая 2009 года о национальной стратегии развития науки в 2009–2015 гг. нацеливает ученых страны на решение этих вопросов. На наш взгляд, учитывая менталитет, традиции и историю формирования нашей нации важно, чтобы в национальной идеологии среди таких ценностей как государственность и суверенитет, национальная культура и мораль свое место заняла национальная наука.

Труды руководителя администрации Президента Азербайджана академика Р. Мехтиева свидетельствуют о том, что необходимо осовременить общественные науки, философию с помощью современных методологий, понимания и объяснения взаимосвязей. В своей статье он очень точно подметил, что многое в динамичном развитии страны зависит от связей между теми, кто видит будущее страны и кто ответственен за принятие и реализацию решений [2].

Осовременивание страны – это осовременивание ее общественного сознания, культуры ее отношений с миром. Этот сложный процесс требует кроме всего прочего реформирования науки, в частности, науки общественной, которая влияет на сознание граждан, переделывая, осовременивая его, приучая жить в условиях постоянной изменчивости условий жизни (см.: [3] [4] [5]).

Основное качество современности – постоянная изменчивость и множество рисков. Только общественная наука при условии, если она сама понимает требования современности, способна воздействовать на культуру, сознание и воспитание, таким образом, чтобы они соединяли современность с национальными традициями, привычками и т.д. Во многом в связи с развитием общественной науки будет развиваться и национальная идеология, приносившаяся с ее помощью к вызовам современности. После «Археологии знания» (1972). М. Фуко трудно не признать, что знания и наука не только часть человеческой культуры, но и сами активно формируют, «конструируют» человеческую культуру.

Внимание к науке, однако, в современных условиях отлично от внимания к ней в условиях Советского Союза или в первые годы независимости. К сожалению, многие ученые ждут внимания в полном соответствии со сложившимися стереотипами прошлых лет. Внимание тогда было связано с увеличивающимся финансированием, увеличением количества научных работников, некоторой бесконтрольностью в исследованиях, закрытостью данных и т.д. Ряд особенностей советской науки можно и продолжить, но не в них дело. Уже сейчас можно зафиксировать, что внимание к науке в современных условиях должно быть кардинально иным и это не требование властей, а требование наметившегося тренда в современной науке, которым мы должны подчиниться, если хотим осовременивания нашей науки и всей цепочки: наука – идеология (образ науки в обществе) – культура. Он (тренд), во-первых, в возрастании значимости вариативности в финансировании научных работ. В этом плане открытие Фонда поддержки развития науки в Азербайджане связано с мировыми процессами, но движение в сторону вариативности связано не с тем, что наука не нужна, а с тем, что нужно не все, что делается под вывеской науки. Различные источники финансирования расширяют связи между учеными и различными структурами, то есть теми, кто ответственен за принятие и реализацию решений, иными словами приближает науку к жизни.

Важнейшей задачей является измерение качества научного труда. Интерес к этим вопросам заметен и в нашей стране. В частности, в Академии наук Азербайджана, в том числе и в нашем Институте философии, социологии и права требуется больше статей публиковать в рейтинговых журналах, в пользующихся известностью журналах России, Украины, Турции и т.д. Но дело не только в публикациях, но и в том, что должна быть укоренена культура отчетности и проверяемости результатов труда. Это напрямую связано с исследовательской

культурой самого ученого, с его ответственностью за результаты труда не только по вертикали, но и по горизонтали, не только в своей стране, но и в международном сообществе. Причем следует серьезно задуматься над приоритетами в отчетности. Для Азербайджана значимо то, что в некоторых направлениях науки нет специалистов, способных проконтролировать результаты исследования, а сами исследования нужны. В этом случае, важным представляется участие и соучастие в международных проектах. Наш опыт участия в проектах по международным грантам, свидетельствует о том, что этого может оказаться недостаточным для развития сфер, где не хватает специалистов. Однако, в связи с развитием культуры отчетности следует активизировать процессы научной глобализации, вплетения науки в международную научную жизнь и, одновременно, очертить круг приоритетных направлений в развитии науки. Эти приоритеты не могут быть выработаны нашей наукой в отрыве от понимания и объяснения процессов и тенденций, которые идут в мировой науке. Надо признать, что в последние год-два в системе Академии наук нашей страны предприняты некоторые шаги по укреплению культуры отчетности, но они в большей степени связаны с контролем и обменом информацией внутри страны. Так, к примеру, в отчетах Академии Наук участвуют представители научной элиты страны, Бакинского государственного университета и, наоборот, в отчетах Бакинского университета участвует элита Академии наук. Эти шаги должны получить свое развитие, многое следует сделать и в переосмыслении системы защит диссертаций.

Но, к сожалению, отчетность не всегда связана с качеством исследования, потраченным временем на тот или иной труд. Немало ученых уверены в том, что можно всю жизнь потратить на одну тему, что их жертвенность во имя науки обуславливает потребность в их труде и т.д. Многие также уверены в том, что есть темы актуальные навечно, и имеется известное недопонимание того, что актуальность не есть оправдание качеству исследования.

В нашем институте мы стараемся отказаться от принципа вечных тем. С этой целью осуществляется попытка кластерных исследований, когда специалист по философии пытается охватить группу смежных проблем своей основной теме исследования. К примеру, Международный симпозиум Ибн ал-Араби, посвященный 70-летию профессора Аиды Иманкулиевой «Восток и Запад: общие духовные ценности, научно-культурные связи», проведенный в октябре в Баку, и был выстроен по такой схеме. В конференции приняли участие известные ученые из Азербайджана и многих стран мира, которые были представителями различных дисциплин, а их выводы оказали известное влияние на исследования не только в сфере истории философии, но и философии, востоковедения, филологии и т.д. (Материалы международной конференции Аида Иманкулиева – 70. «Восток и Запад: общие духовные ценности, научно-культурные связи». Баку: «Элм», 2009). Таких примеров кластерных исследований у нас много, но их должно быть намного больше. Надо отметить, что такие исследования требуют особой организации, необходимость искать различные источники финансирования для ученых, приглашать представителей различных наук и т.д.

Однако, следует учесть и то, что модернизирующейся стране с модернизирующейся наукой следует постепенно изменять условия работы ученых. Вариативность оплаты труда следует вводить осторожно, так как в международной науке существует огромная конкуренция за гранты, при этом число ученых, стремящихся подать заявку на исследование, в разы больше, получивших средства на проведение исследования. И если для ученых из развитых стран отказ на заявку не создает проблем на государственном уровне, то для нас все еще существует потребность в политически востребованных темах, нужных для самосохранения, развития и модернизации страны. Налицо дилемма, которая не имеет быстрого решения: то есть, надо сохранять и увеличивать государственное финансирование науки, но и готовить альтернативные источники финансирования в своей стране (негосударственные в том числе).

Понятно, что азербайджанской науке, в том числе и общественной, трудно пока надеяться на помощь международных организаций, финансирующих научные исследования, нелегко и многим нашим ученым опубликовать результаты своих исследований в рейтинговых мировых журналах. Но и отказаться от этих целей нельзя и вот почему. Азербайджан, как и

другие государства, стремится к обществу знаний. Для осуществления этих целей необходимо развитие науки, технологий, инноваций и, прежде всего, установление особого климата и особого отношения в обществе к науке. Эти проблемы во многом являются общими для всего мира, хотя имеются в них и локальные моменты и особенности. Они связаны созданием уважительного климата по отношению к науке в каждой конкретной стране с ее традициями, привычками, культурой управления и т.д. Развитие науки, технологий, инноваций в мире не может проходить без международного научного сотрудничества, но не менее важным является то, что международное научное сотрудничество позволяет общественным наукам в каждой конкретной стране установить (может быть вернуть на новом уровне) традиции уважительного отношения к науке.

Надо признать, что крушение господства марксистской идеологии привело общественные и гуманитарные науки в Азербайджане к кризису, они потеряли свое влияние на процессы в обществе. Возвращение доверия к науке – задача сложная, требующая определенной политики и идеологии знаний, но опять-таки во многом она связано с участием в международном научном сотрудничестве. Надо признать, что наши общественные науки не имеют большого опыта такой работы, что является серьезным вызовом для них. Общество знаний как цель требует определенных ответов на вызовы, но вначале важно достичь понимания сущности этих вызовов. Властная элита принимает вызовы, но их должна осмыслить общественная наука.

Отношение и доверие к науке зависит от качества научных исследований. Сегодня путь к качественной общественной науке лежит в сфере международного сотрудничества и в междисциплинарных исследованиях. Подробно к проблеме междисциплинарных исследований мы обратимся далее. Здесь же хотелось бы остановиться на том, что вплетенность в международное сотрудничество есть один из важнейших показателей качества исследований в той или иной сфере. Нам долгое время казалось, что науку определяют достижения в естественных науках. Но ныне приходится в определенной мере уточнять это положение, так как гуманитарные и общественные науки тесно связаны с формированием и развитием национального самосознания и культуры. Если общественная наука не создает в обществе позитивного образа науки, то серьезные проблемы начинает испытывать не только наука в целом, но и культура, общество.

Расширение международного научного сотрудничества способствует формированию устойчивого интереса к науке, стремящейся проверять и перепроверять свои тезисы и гипотезы. Но для того, чтобы этот процесс развивался успешно, следует обратить серьезное внимание на следующие обстоятельства: во-первых, нужно отбирать исследователей способных участвовать в таком сотрудничестве, следует научиться отбирать лучших из лучших. Во-вторых, нужно поощрять знание и понимать особенности международной научной среды, также как и среду в отдельных странах. В-третьих, помочь азербайджанским ученым преодолевать языковые барьеры. В-четвертых, пропагандировать достижения ученых с тем, чтобы способствовать формированию позитивного и успешного образа науки в обществе. Решение этих вопросов нужно, если мы хотим осовременить положение в науке. Конечно, нельзя не признать верным решение Президента Азербайджана направлять молодых ученых на учебу в западные научные центры. Но важно также, чтобы не пропала наука как деятельный институт в стране, а для этого следует осмыслить, что мешает полноценному участию ученых в мировой науке и поэтапно преодолевать эти помехи.

Конечно, нам более или менее известна ситуация в науке в русскоязычном мире, но имеются лишь некоторые знания и о том, как обстоит дело в англоязычной науке. Отметим, прежде всего, что схожие проблемы испытываются в российской и украинской общественной науке, а потому имеет смысл изучить их опыт в этом деле. К сожалению, наши молодые ученые почти не знают работ российских, казахских, или украинских ученых. Скептик может сказать, что общественные науки в этих странах не являются ведущими в мире. Но дело не в споре, какая наука лидирует в мире, а в том, что сотрудничество с академическими научными институтами, центрами этих стран должно и может положить начало расширению

географии сотрудничества, совместного поиска решения проблем. Некоторый опыт такого сотрудничества в прошлом у нас имеется, отметим публикацию совместных сборников, проведение совместных конференций. В этом контексте подчеркнем большую помощь в организации этих дел Фонда Гейдара Алиева. Научное сотрудничество состоятельно только тогда, когда оно расширяется. В наших планах – проведение международного научного семинара с участием российских и украинских философов по проблемам философии науки, методологии междисциплинарного сотрудничества, с казахскими философами планируется проводить совместные исследования в сфере истории философии, где у них имеются определенные достижения. Надо подчеркнуть, что многостороннее сотрудничество не менее перспективно, чем двустороннее, причем инициатива могла бы в ряде случаев исходить от нас. Конечно, участие в этих семинарах ученых из других стран должно также приветствоваться. Семинары являются удачной формой сотрудничества тех ученых, которые публикуются в международных журналах и тех, у кого такой практики недостаточно.

Все вышесказанное позволяет перейти к следующему пункту: знанию и пониманию исследовательской среды в различных странах. Мы в целом плохо знакомы с особенностями научной среды не только в Европе, но и в России. Мы все еще не можем оформлять гранты на проведение совместных исследований. Два проекта совместных исследований нашего института и ученых из Беларуси были одобрены, но этого не достаточно. Отметим и то, что наши специалисты нередко отказываются от попыток участия в совместных проектах из-за недостатка времени, так как нередко работают на нескольких работах, не надеются на одобрение проекта и т.д. Отказы от участия в совместных проектах не лучший способ налаживания международного сотрудничества. Публикации в популярных научных российских, украинских журналах позволяют нашим ученым лучше узнать научную среду в этих странах и, одновременно, появляется шанс, что эти публикации будут замечены и в мире. К примеру, статьи в таких известных журналах, как российские «Вопросы философии», «Философские науки», «Век глобализации», «Философская думка» и других, отслеживаются в философском мире, в их редколлегиях участвуют известные философы из других стран и т.д. Подчеркнем и то, что необходимо активно способствовать организации таких же журналов у нас в стране, привлекать к сотрудничеству известных ученых и т.д. В последнее время у нас в этой сфере после последних публикаций академика, руководителя администрации Президента Азербайджана Р. Мехтиева многое делается, но еще большее предстоит сделать. Пока же отметим, что наши ученые нередко не знают, как написать научную статью, оформить, как подготовить ее для публикации и т.д. Или, например, в некоторых российских, украинских журналах сложилось мнение, что азербайджанские авторы должны касаться исключительно тем по истории своей философии и этот стереотип нам следует разрушать.

По третьему заявленному пункту хотелось бы заметить, что следует для развития науки, для международного научного сотрудничества убирать языковые барьеры. Почти все ученые уверены в том, что следует использовать наличие ученых в стране, уверенно владеющих русским языком, но также необходимо, чтобы появились ученые, владеющие и другими языками и, прежде всего, английским. Хочется обратить внимание на то, что успехи китайских ученых в мире начались с того, что у них получила развитие китайская англоязычная научная литература. Конечно, нужна целая программа, стимулирующая ученых в этом направлении. Но не следует ждать подготовки и реализации программы, следует переводить лучшие труды наших ученых на английский, русский языки. Одновременно, следует переводить труды современных иностранных специалистов на азербайджанский язык. Конечно, переводы трудная, дорогая работа, но и другого пути нет. У нас был опыт организации англоязычного научно-общественного журнала «Today and Tomorrow Azerbaijan in Focus» и надо сказать, что от такого журнала издатели «неученые» ждут, как правило, быстрой отдачи, а нужна кропотливая и долгая работа по его созданию, расширению его влияния. Хотелось бы отметить, что у журнала были отдельные успехи, среди которых в нашем контексте следует подчеркнуть междисциплинарный характер: разделы его были не философскими, историческими и т.д., а по темам, которые требовали от авторов опыта междисциплинарного сотруд-

ничества между обществоведами.

И, наконец, о пропаганде в вопросах изучения проблем развития азербайджанской науки, участия в международном научном сотрудничестве как одном из важных путей развития азербайджанской науки.

Вопросам пропаганды науки в целом необходимо уделять серьезное внимание. Анализ трудов академика, руководителя администрации Президента Азербайджана Р. Мехтиева позволяет сформулировать, как минимум, три направления осмысления этих вопросов: во-первых, в обществе необходимо воссоздать уважение к науке и образованию, знаниям. Надо признать, что в рыночном обществе такой климат воссоздать сложнее, чем в нерыночном обществе и в его создании необходимо участие коллективов ученых, властей, организаций гражданского общества. В нем заинтересованы не только ученые, но и граждане страны. Во-вторых, пропаганда должна быть направлена не только во внутрь, то есть на самих себя, на подрастающее поколение, но и вовне. Надо постараться, чтобы в различных мировых научных центрах распространилась информация о том, что наша страна уделяет серьезное внимание научным исследованиям. Следует не только участвовать на международных конференциях, но и приглашать ученых с мировым именем для работы в наших научных институтах. В-третьих, развитие национальной идеологии неразрывно должно быть связано с наукой, с проводимой политикой знаний.

Междисциплинарные исследования в общественных науках и философия диалога.

В нашем институте в последнее время заметен серьезный интерес к методологии междисциплинарных исследований. Отметим, что мы провели двухдневный семинар в конце марта 2011 г., посвященный этим вопросам. Мониторинг работ наших философов свидетельствует также о том, что имеется несколько направлений таких исследований: во-первых, начался процесс информатизации или проверяемости выводов общественных наук. Коль требуются публикации в иностранных журналах, значит есть понимание необходимости проверяемости идей и разработок. Во-вторых, возник стойкий интерес к проблемам этики, биоэтики, управления наукой, философии науки и культуры. В-третьих, проблемы национальной идеологии и лидерства, гражданской и национальной идентичности, политической этики вызывают интерес у ученых. В-четвертых, тема философии диалога привлекает внимание ученых-обществоведов. В-пятых, вызывают интерес вопросы интеллектуальной собственности (см.: [3]). Интерес к междисциплинарным исследованиям, философии диалога и связям между ними вызван, конечно, процессами глобализации и модернизации, но признаем, что в полной мере осветить все эти вопросы в одной небольшой статье не представляется возможным. Поэтому мы остановимся лишь на некоторых контурах этих вопросов.

Интернет, социологические исследования, статистический материал поставляют ученым информацию из различных научных сфер, но становится понятным, что есть и их становится больше темы, которые не возможно проанализировать в рамках старого деления общественных наук. К примеру, мы рассуждаем о диалоге культур, другие – о диалоге цивилизаций. Но это – сложные понятия, смысл которых не выразить в понятиях и терминах одной науки, одной дисциплины. Их можно определить только во взаимодействии многих наук (философии, социологии, истории, политологии, географии, экономики и т.д.). Или, например, болезненный и важный для нас нагорнокарабахский конфликт вызвал интерес к проблемам истории. Но ведь для уточнения и доказательства исторической правоты необходимо соединить конкретную историю с демографическими и социологическими данными, экономической историей, конфликтологией, философией политики, правом – не говоря уже об археологии и т.д. Конечно, историк, правовед или философ может в редких случаях быть специалистом во всех этих вопросах (таких ученых всегда мало, а исследований нужно много). Поэтому, скорее всего, следует зафиксировать противоположный тезис, что исследования, связанные лишь с историей, философией, политологией или социологией, должны перепроверяться данными и выводами из других наук. Эти вопросы нашли свое методологическое объяснение в статье академика, руководителя администрации Президента Азербайджана Рамиз Мехтиева «İctimai və humanitar elmlər: zaman kontekstində baxış».

Проверяемость данных и выводов необходима для развития общественных наук. Поэтому тема методологии междисциплинарных исследований и приобретает значимость для обществоведов. Для философии подобная фиксация – дело более привычное, чем для представителей других наук, но настало время, когда и они должны уделить внимание выводам из других наук, имеющих непосредственное или опосредованное значение для их проблематики.

Необходимость в междисциплинарных исследованиях предъявляет требования не только к осмыслению теоретико-методологических вопросов, поиска роли философии в этих исследованиях, но и к сфере организации и финансирования исследований. Такие исследования более дорогостоящие и будет справедливо искать для них финансирование из различных источников. К примеру, в проведении одного из семинаров нам помог Фонд развития науки, что показывает, что интерес к междисциплинарным исследованиям вышел за рамки только философии. Мы предполагаем, что интерес к ним может быть поддержан и международными научными фондами. И в самом деле, подобные исследования предполагают не только участие обществоведов нашей страны, но и ученых из других стран. Группы социологов, юристов, экономистов и философов должны еще теснее сотрудничать в осмыслении многих проблем не только мирового уровня, но и по проблемам, имеющих локальный характер. Казалось бы, что должно быть понятно, что экономику, политику, культуру и общество не только мира, но и Азербайджана нельзя понять сквозь призму одного предмета, одной науки. В этом контексте новым объектом изучения и рассмотрения становятся также взаимоотношения между специалистами из различных наук, между специалистами и управленцами науки, между Фондами из различных стран и т.д.

Все вышесказанное позволяет перейти к проблемам этики, биоэтики, философии науки, которые в последнее время стали важной исследовательской сферой. Надо признать, что некоторые достижения в этих областях могут помочь развитию междисциплинарных исследований. К примеру, вопросы сотрудничества между представителями различных наук, финансирования из различных источников, пределов применимости технологий и т.д. не только явно имеют этический аспект, но, прежде всего, могут быть решены при понимании этического аспекта. В Азербайджане вопросы прикладной этики стали активно разрабатываться в период становления биоэтики. Конечно, интерес к проблемам биоэтики связан с тем, что наши ученые философы, медики понимают, что современность предъявляет проблемы, которые ученые, медики, философы в одиночку решить не могут. К примеру, какими должны быть взаимоотношения между врачом и пациентом, где проходит граница ответственности врача перед конкретным человеком, или какие этические соображения следует принимать в расчет в рыночных условиях во взаимоотношениях врача и медицинской бюрократии, врачом и фармакологическими организациями и т.д. Но наряду с биоэтикой в последнее время активно в педагогике, в теории воспитания подрастающего поколения идет осмысление необходимости междисциплинарных исследований на стыке философии, этики, психологии, философии образования и воспитания. Надо признать, что наши педагоги нередко считают, что они сами, каждый отдельный ученый-педагог может овладеть знаниями из психологии, философии и т.д. На наш взгляд, при всей важности этих знаний, необходимы междисциплинарные исследования, когда создаются коллективы из ученых, которые осмысливают актуальные вопросы стыка наук. В этом случае знания педагога, их действенность на практике проверяются психологами, этиками и т.д. И, наоборот, как может этика заниматься вопросами воспитания, если ее выводы не пройдут проверку в школе, не будут проверены педагогами, учеными из смежных наук и т.д.

В нашей науке замечен также серьезный интерес к проблемам национальной идеологии, лидерства, теме гражданства и идентичности, политической этики. Каждая из этих тем и проблем требует междисциплинарных исследований, когда знаний отдельного ученого не достаточно для того, чтобы выдать труд, способный конкурировать на международной научном рынке идей. Проблемы идеологии, к примеру, тесно связаны с вопросами истории, экономики, политики, социологии и философии. Этот тезис применим и к проблемам лидерства,

гражданства или идентичности. Или, если мы обращаемся к анализу внешней политики и международных отношений, то понятно, что в нынешних условиях их не исследовать должным образом, коль игнорируется их интегрированность с временем и пространством, философией и моралью. Наше время серьезно меняет представления о лидерстве, гражданстве и идентичности, системе международных отношений, они выходят далеко за рамки права, психологии, морали, или литературы. Сейчас, к примеру, приходится употреблять понятия «политическое», «экономическое», «духовное» гражданство. Подобная дифференциация позволяет соединить теоретически национальную идеологию, гражданственность и диаспоральную политику страны. Надо признать, что в Азербайджане серьезно занимаются вопросами идеологии, миграции, диаспоры. Но в научной литературе почти нет работ, где эта область исследуется сквозь призму междисциплинарных исследований, коллективом авторов причем речь не идет о случайном подборе авторов из различных дисциплин, таких книг много, а на самом деле коллективе единомышленников из различных сфер. Хотелось бы также отметить, что, занимаясь достаточно долгое время этикой, прикладными вопросами этики, мы обратили внимание на то, что многие экономические, политические, правовые проблемы, в свою очередь, пересекаются с проблемами теоретической и прикладной этики, что обуславливает необходимость проведения исследований с участием психологов, философов, юристов и т.д. Нельзя заниматься вопросами воспитания патриотизма, толерантности и гуманизма среди молодежи, не имея ответов четких и обоснованных на вопросы идеологии, гражданства, идентичности и т.д.

Проблемы философии диалога относительно недавно стали темой научных исследований. Надо признать, что эти вопросы обсуждались, в первую очередь, на конференциях, проводимых Фондом Гейдара Алиева. Как то на одном из семинаров в нашем институте, один из докторов вслух изрек, что диалога в конфликте добиться трудно. Мы и на самом деле поняли, что диалог в конфликте трудно достигим, но означает ли это, что в теории диалога все понятно. Диалог в философии воспринимается и как разговор, и как средство языковой коммуникации, и как путь к истине. Однако, если мы вспомним платоновские диалоги, то должны будем признать, что в диалоге может присутствовать кто-то обладающий авторитетом Сократа, или диалог может проходить без участия авторитета. По существу, это означает, что диалог либо есть путь к монологу авторитета, либо предполагает понимание и знание другого. Как нам представляется, из отдельной темы в философии, культурологии, может быть в лингвистике проблема диалога становится важнейшей для современной азербайджанской философии. Ведь смысл диалога культур в том, чтобы понять, что коммуникативность является важнейшей функцией современной культуры, что современной экономики не быть без современной культуры и т.д. С этим тесно связаны проблемы интеграции и понимания Европы, Азии, организация междисциплинарных исследований и т.д. Ведь ученый в междисциплинарных исследованиях должен быть готов к проверке и перепроверке своих данных, выводов, он должен быть готов к диалогу предположительно к такому, когда нет авторитетов.

Надо признать, что междисциплинарные исследования актуализируют проблему интеллектуальной собственности в стране. Интерес к этому вопросу в принципе в условиях международного научного сотрудничества в рамках междисциплинарных исследований должен существенно вырасти. И это понятно, так как проведение исследований в микроколлективах, собранных из ученых различных наук, нередко совместные публикации заостряют вопрос о том, кому и что принадлежит, не говоря о том, что может возникнуть проблема финансовых предпочтений в оплате той или иной отдельной части совместного исследования. Однако мы пока не можем зафиксировать серьезный рост исследований и публикаций в этой сфере. Скорее всего, бум таких исследований дело ближайшего, но все-таки будущего.

В условиях глобализации в мире заметны различные интерпретации проблемы прав собственности. В отличие от нас, где проблема очевидно имеет пока лишь правовой аспект, эту проблему рассматривают не только как правовой вопрос, но и вообще как вопрос сбережения информации, развития науки в условиях получения информации из Интернета и т.д.

Надо понимать, что безразличие к вопросам сбережения информации, развития и преодоления помех развитию науки будет тормозить развитие в той или иной стране. Явно – это проблема имеет философский, социологический, правовой и культурный аспекты. Некоторые молодые ученые, к примеру, уверены в том, что Интернет заменит обычные научные журналы, пытаются специально, иногда в ущерб содержанию и глубине упрощать язык науки, чтобы сделать понятным для широкого читателя, чтобы больше читателей посещало сайт, на котором представлена их продукция. На наш взгляд, дело не в том, каким образом и где «набран» журнал, а в том, кто написал статью, кто эксперты и рецензенты этого труда, насколько она раскрывает понимание вопроса и т.д. Но это тема отдельного исследования.

В итоге, хотелось бы подчеркнуть, что международное научное сотрудничество, междисциплинарные исследования могут способствовать развитию нашей науки, культуры, но они способствуют исподволь и изменению отношения к диалогу. Хотя, конечно, необходимо и серьезно осмыслить и переосмыслить опыт в этом деле.

Литература

1. Валлерстайн, И. Анализ мировых систем: системное видение мирового сообщества / Социология на пороге XX1 века. Новые направления исследования. – М., 1998.
2. Метихиев, Р. Думая о времени и трансформируя элиту: преемственность и инновационность // Бакинский рабочий». – 26.12.2008.
3. Фукуяма, Ф. Конец истории и последний человек. – М., 2009.
4. Юдин, Б.Г. Когнитивная социология науки // Современная западная социология науки. – М., 1988.
5. Юревич, А.В. Ассиметричное будущее // Вопросы философии. – 2008. – № 7. – С. 76–89.
6. Мамед-заде, И. Введение в этику. – Баку, 2004. – С. 129–153.
7. Мамед-заде, И. Опыт интерпретации морали. – Баку, 2006.

АКТУАЛЬНЫЕ ЗАДАЧИ СОТРУДНИЧЕСТВА ФИЛОСОФОВ БЕЛАРУСИ И РОССИИ ПО ВНЕДРЕНИЮ В ИХ СТРАНАХ ДЕМОКРАТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Е.И. Степанов

Значимость рассмотрения заявленной нами проблемы, как представляется, хорошо подтверждается тем высказыванием председателя КПРФ Г.А. Зюганова (недавно выпустившего чрезвычайно интересную книгу «Глобальное порабощение России, или Глобализация по-американски»), что «если взглянуть на картину поразившего нашу страну развала, можно заметить, что в основе его лежит подрыв великого чувства общности, товарищеского сплочения людей, подмена его эгоизмом всех сортов и мастей... *Куда ни кинь, везде царят раскол и противостояние, которые закрепляются экономически и идеологически*» [1, с. 3].

Отсюда представляется само собой ясным, что существенной частью процесса преодоления этого развала и обеспечения дальнейшего развития России должна выступить разработка и реализация соответствующей социальной политики, одной из наиболее важных задач которой должна стать координация деятельности государственных органов, общественных институтов и социальных групп населения в направлении активизации их партнерских взаимоотношений. *Ибо именно такая координация*, – как показали, кстати, недавние события в Беларуси периода президентских выборов, которые необходимо, как представляется, внимательно изучить и учесть не только российским, но и самим белорусским философам и обществоведам, – является эффективным инструментом обеспечения общественного согласия, интеллектуальной основой гражданской консолидации, способом понижения избыточного социально-политического напряжения. И потому ее необходимо понимать и применять как один из первых конструктивных и перспективных шагов в направлении обеспечения консолидации государства и гражданского общества, формирования их действительно партнерских отношений и, следовательно, – подлинной демократизации жизни и деятельности всех членов общества.

Думается, что именно в соответствии с ходом указанных событий нашим отечественным социальным философам и обществоведам следует также учесть, что одна из важнейших особенностей процесса демократизации состоит в минимизации насилия, принуждения населения к принятию тех или иных правовых установлений и политических отношений. На их место все больше должно становиться органическое, естественное признание и закрепление этих прав и отношений в обыденном массовом сознании населения, убеждающегося на собственном опыте, что они соответствуют его собственным устремлениям и интересам, обеспечивая нормальное общежитие всех граждан, укрепляя их положение и содействуя реализации их притязаний.

Вместе с тем, им следует не упускать из виду и того, что для такой трансформации общественных связей и отношений требуется еще одно непереносимое условие: *формирование и укрепление демократической культуры поведения самого населения как внутренней способности тех, кто его составляет, так действовать в отношении один к другому и к институтам политической власти, чтобы это способствовало изживанию враждебности и насилия в обществе, согласованию и гармонизации интересов всех его граждан.*

По каким же конкретным проявлениям жизненного поведения граждан можно составить суждение о степени овладения ими основными чертами демократической культуры? Как представляется, культура населения, степень ее демократичности и тенденции дальнейшей демократизации находят проявление в самых разных формах в зависимости от того, как и насколько граждане вовлечены в происходящие общественно-политические процессы, в какой мере они могут осуществить по отношению к ним свою активность и выразить свое собственное отношение.

Думается, что во всем этом многообразии нужно вычленив в первую очередь ряд таких форм, через которые уровень демократической культуры населения проступает наиболее отчетливо. Это прежде всего те формы, которые показывают, насколько активно и действенно граждане участвуют сначала в формировании органов власти, затем в обеспечении нужной направленности и эффективности действий этих органов и, наконец, – в последовательном отстаивании демократических прав и свобод, на которые эти действия должны опираться как на свое основание. К ним относятся прежде всего выборы в различные органы государства, использование разнообразных средств массовой информации и коммуникации для выработки гражданами своего отношения к этим органам и активного влияния на их деятельность, протест против нарушения основных демократических прав и свобод и т.п.

Как представляется, необходим также соответствующий механизм, позволяющий провести эти принципы достаточно последовательно и всесторонне, без существенных деформаций и ограничений. И этот механизм, и весь ход организации и реализации выборной процедуры, чтобы быть достаточно последовательными и демократичными, должны быть открытыми для общественного контроля. Население должно отчетливо представлять, как инициируется выдвижение кандидатов, какие общественные силы и группы их поддерживают, как обеспечивается эта поддержка, осуществляется ли она достойными и честными способами и средствами или происходит за счет «затирания», «нейтрализации» других кандидатов, каково отношение к кандидатам официальных избирательных органов и структур, не выказывают ли они, так или иначе, предпочтения к одним из них и недоброжелательства к другим, не создают ли последним искусственных «рогатов» в ходе предвыборной кампании, и т.п.

Необходимо учитывать и то, что в обеспечении такого рода открытости, «прозрачности» деятельности выборного механизма огромная роль принадлежит средствам массовой информации (как «контрольному инструменту» общественного сознания), которые призваны не только всесторонне освещать и внимательно анализировать эту деятельность, но и обеспечивать принципиальную равнодоступность к себе всех участников «предвыборной гонки», возможность для них заявить и обосновать свою позицию и предлагаемую программу. Иначе возникает опасность возврата к методам манипулирования общественным сознанием, его дезинформации вместо информирования, препятствующей выявлению реальных политиче-

ских интересов и реального положения и соотношения социально-политических сил, которая столь свойственна авторитаризму и его идеологии.

Не менее важное значение для обеспечения действенности и дальнейшего совершенствования выборного механизма приобретает и такая важная черта культуры самих широких масс избирателей, как их стремление и готовность контролировать все звенья этого механизма, отстаивать сам принцип альтернативности выборов. Как показывают и имеющиеся исследования, и практические наблюдения, *ощущение граждан, что они могут оказывать влияние на политический процесс, составляет важное предварительное условие их демократического участия в этом процессе*. В случае же, когда граждане, как это имеет место в тоталитарных и авторитарных политических режимах, ощущают невозможность оказать заметное и значимое для них влияние на политический процесс, – это далеко не всегда ограничивается у них формированием устойчивого чувства бессилия и безнадежности. Весьма часто возникает внутреннее состояние протеста и неприятия такого положения вещей, становящееся постоянным конфликтогенным, конфронтационным фактором в их сознании и мотивациях, хотя далеко не всегда оно может вылиться в форму открытого и резкого противостояния и противоборства с существующим порядком. Выявление и оценка этого деструктивного, с точки зрения сотрудничества населения с политической властью, массового конфликтогенного потенциала и выработка практических средств его ослабления и нейтрализации составляет одну из важнейших задач отечественной конфликтологии, решение которой определит ее реальную действенность и реальный вклад в теорию и практику процесса демократизации посттоталитарного общества.

Важное значение для формирования демократической культуры населения имеет также восприятие им степени отзывчивости политической системы и ее институтов на нужды и требования граждан. Обе эти стороны политической культуры взаимосвязаны и в то же время имеют самостоятельную роль и относительную обособленность.

Как показывают нынешние события не только в Белоруссии, но и в России – важную роль в формировании демократической культуры играет и степень сконцентрированности (мобилизации) интереса граждан на происходящих общественно-политических событиях и их стремление к широкой и основательной информированности о них. Особенно остро потребность в ней ощущается именно в условиях развития всеобщего альтернативного избирательного права, функционирующего на состязательной основе, когда каждому гражданину предоставлена полная возможность свободного выбора из разнообразных, зачастую не просто существенно различающихся, но и противостоящих одна другой платформ и концепций.

Как представляется, важное значение для оценки демократического характера культуры граждан имеют также степень осознанности ими своих прав и готовность решительно их защищать. Ибо демократия процветает только в том случае, если каждый гражданин сознательно стоит на страже своих неотъемлемых прав. Граждане, не стремящиеся защищать естественно принадлежащие им права от вмешательства государства и других общественных организаций и институтов, – пассивны и по отношению к процессу демократизации культуры. Больше того, их готовность безоговорочно признавать власть государства в деле определения прав граждан является угрозой демократии. Поэтому одним из важнейших показателей стремления населения к демократизации культуры выступает их активное требование для себя прав, понимание его значимости для правильных взаимоотношений между собой и системой социальных институтов.

Больше того: происходящие в обеих наших странах процессы отчетливо показывают, что в демократически развивающейся политической системе граждане должны иметь возможность оспаривать действия правительства, властей и выступать против тех из них, с которыми они не согласны. Тогда как автократические системы такое несогласие и противостояние всячески стараются ограничить и продемонстрировать по возможности наиболее полное «единение» граждан и властных государственных структур.

Наконец, *демократическая культура не может реализоваться без согласованных действий граждан*, а эти последние возможны лишь при достаточно высокой степени их до-

верия друг к другу. Помочь формированию и укреплению этого доверия и обеспечению на этой основе общественного согласия и сотрудничества всех основных общественных сил и групп – также одна из основных и важнейших целей как социально-философской, так и всякой другой сферы общественознания и практики.

Одну из важнейших задач в этом плане составляет воспитание толерантности (терпимости) различных социальных групп и общностей друг к другу. Ибо нетерпимость населения в отношении к группам, вызывающим у него неприязнь, выступает проявлением конфронтационности, содействующей рецидивам тоталитаризма, и препятствием для реализации процесса демократизации культуры.

В целом, гражданин, уверенный в себе и в своей способности воздействовать на положение дел в нужном направлении, – скорее станет активным членом общества. Он будет также более удовлетворен своим участием в общественно-политическом процессе и более склонен положительно оценивать его состояние. Следовательно, демократизация – и состоящая у нее на «службе» конфликтология – составляют не только необходимые способ и средство преодоления еще укорененных в массовом сознании, но изживших себя стереотипов авторитарной идеологии и психологии, но и неперенное условие формирования и укрепления исторического оптимизма масс.

На основании всего изложенного можно с достаточной уверенностью утверждать, что, по мере развития и практического использования социально-философских и в целом обществоведческих знаний в обеспечении роста демократической культуры и образования граждан и модернизации в Белоруссии и России социальных институтов, – последние будут становиться все более гибкими и вовлеченность в них и в общественный процесс в целом больших масс населения будет возрастать. Поскольку от этого во многом зависит не только их консолидация на решении неотложных социальных задач, но и дальнейшая эффективность в процессе возрождения и дальнейшего развития демократизации массовой культуры, углубление и распространение в ней демократических ценностей и установок.

Литература

1. Зюганов, Г. Против глобального рабства. – Правда. – № 15 (29645). – 15–16.02.2011.

СОТРУДНИЧЕСТВО ФИЛОСОФСКИХ ШКОЛ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ – ВКЛАД В ГЛОБАЛЬНОЕ НАУЧНО-ГУМАНИТАРНОЕ РАЗВИТИЕ

С.А. Мякчило

Одним из важнейших приоритетов в деятельности академических институтов философии государств Содружества Независимых Государств и других постсоветских республик на протяжении последних двух десятилетий было сохранение и развитие на новом уровне межреспубликанских научных связей и обмена. В настоящее время философские исследования на постсоветском пространстве характеризуются достаточно высокой степенью интеграции. Примером может послужить тот факт, что в 2010 г. в Москве учреждена Ассоциация исследовательских институтов философии стран СНГ, Европы и Азии, у истоков которой стояли организации, представляющие Беларусь, а также Азербайджан, Армению, Казахстан, Россию, Таджикистан и ряд других государств. Принято и уже претворяется в жизнь решение о создании Международного института философии, призванного стать наследником традиций научного диалога и сотрудничества, сложившихся в рамках советской философии.

Результаты участия Института философии НАН Беларуси в различных формах сотрудничества с философскими исследовательскими центрами стран СНГ можно охарактеризовать, условно разделив на три группы.

1. *Исследования в области методологии социально-гуманитарного познания, методо-*

логических принципов научно-технической деятельности. Это направление являлось организующим стержнем философско-методологических исследований в советский период, проводившихся как в союзном центре, на базе АН СССР, Московского и Ленинградского государственных университетов, так и в ряде союзных республик. Задел по данному направлению, полученный во II половине XX в., стал трамплином к новым научным достижениям в постсоветскую эпоху. Ученые Института философии НАН Беларуси совместно с коллегами из РАН, университетов Санкт-Петербурга, Томска, Перми раскрыли инновационный потенциал методов синергетики в диагностике, синтезе и проектировании сложных систем, дали философско-методологический анализ проблемы размерности пространства-времени. Монография ведущего научного сотрудника Института философии НАН Беларуси Э.М. Сороко, посвященная процессам самоорганизации и эволюции систем, которая была подготовлена по результатам этих исследований, выдержала несколько изданий в Москве (см.: [1]).

Перспективным полем совместной работы в данной области является обоснование важнейших аспектов реализации ноосферных принципов в стратегии устойчивого развития общества, гармонизации социоприродных отношений, реализации позитивного потенциала новейших знаний и технологий для повышения качества жизни. В частности, белорусскими и молдавскими учеными исследованы сущностные характеристики динамики инновационной деятельности и внедрения высоких технологий в повседневную практику. Коллективная монография «Высокие технологии в структуре устойчивого развития: проблема соответствия ноосферным ценностям» [2], подготовленная научным коллективом под руководством академика НАН Беларуси Д.И. Широканова и академика АН Молдовы А.Д. Урсула, удостоена Премии академий наук Украины, Беларуси и Молдовы.

2. Совместные разработки теории и методологии гармонизации социокультурных процессов. В первом десятилетии XXI века возросла актуальность сотрудничества гуманитарных научных школ стран СНГ для раскрытия динамики ценностей в глобализирующемся мире, выявления эффективных механизмов социальной консолидации, сближения интересов традиционно существующих и вновь формирующихся социальных групп, повышения роли патриотизма и социальной ответственности в системе факторов, мотивирующих социальное поведение, экономическую, политическую и культурную деятельность. Для решения этой задачи Институтом философии НАН Беларуси в сотрудничестве с Институтом социально-политических исследований РАН, НИИ социальных исследований Российского государственного социального университета, Санкт-Петербургским и Нижегородским университетами выполнен ряд совместных разработок, результаты которых опубликованы в совместных монографиях «Социальная консолидация общества (сравнительный анализ на материалах России и Беларуси)» [3], «Проблемы социальной консолидации общества в процессе глобализации» [4], «Формирование национально-государственных интересов в условиях возрастающей глобализации (сравнительный анализ на материалах России и Беларуси)» [5]. В сотрудничестве с философами Сибирского отделения РАН и Института философии и политологии Казахстана разработана аналитико-прогностическая модель социальной трансформации постсоветских обществ на опыте России, Беларуси и Казахстана. Ряд разработок в сфере теоретических основ межкультурного взаимодействия Беларуси и Украины, цивилизационного вклада двух государств в европейскую и мировую культуру выполнен совместно с учеными Института искусствоведения, фольклористики, этнологии им. М.Ф. Рильского НАН Украины.

В числе перспективных направлений развития исследований в данной области – создание, апробация и подготовка к внедрению на межгосударственном уровне комплекса мероприятий по осуществлению консолидированной политики памяти о Великой Отечественной войне, других значимых исторических событиях, демонстрирующих общность исторических корней и цивилизационных задач государств СНГ.

Интересные перспективы открывает партнерство Института философии НАН Беларуси с Центром проблемного анализа и государственно-управленческого проектирования Отделения общественных наук РАН по разработке гуманитарной тематики российско-

белорусских отношений. Совместные усилия двух научных центров в области качественной характеристики и статистического портретирования социально-экономической и социокультурной динамики России и Беларуси в их сопоставлении должны принести значимые результаты, которые содержательно обогатят теорию государственного управления успешностью развития страны.

Помимо этого, важными задачами являются такие, как обоснование комплекса мероприятий по реализации нравственного потенциала диалога поколений на основе ценностного осмысления истории через призму жизненного опыта участников исторических событий, а также разработка принципов и механизмов использования общего духовно-культурного наследия Беларуси и России как фактора упрочения Союзного государства, социальной базы Единого экономического пространства на просторах СНГ.

3. *Сотрудничество историко-философских и религиоведческих школ.* На постсоветском пространстве это сотрудничество является важнейшим фактором теоретико-методологического обеспечения скоординированной политики государственных органов и общественных институтов по формированию устойчивой духовно-культурной среды общества. В ее основу должны лечь принципы уважения к историко-культурным и духовным корням современного общественного сознания, свободы совести, религиозной толерантности, неприятия разного рода фундаментализма и экстремизма, повышения роли философии, краеведения, деятельности традиционных конфессий в воспитании подрастающего поколения, в пропаганде достояния национальных культур. Необходимы совместные усилия ученых-гуманитариев различных стран, направленные на определение условий противодействия тем эффектам стремительной детрадиционализации и глобализации социокультурного пространства, которые угрожают социально-психологической и духовно-нравственной устойчивости общества. Государства СНГ нуждаются в выработке общих принципов налаживания межконфессионального диалога и диалога с этническими меньшинствами, во взаимодействии с проявлениями нетрадиционной религиозности и неокультами.

Тесные партнерские связи сложились у Института философии НАН Беларуси с вильнюсским Институтом исследования культуры Литвы. Партнерство историко-философских школ способствует организации и проведению белорусско-литовских коллоквиумов, посвященных изучению общего интеллектуально-духовного наследия региона. Ученые Беларуси и Литвы не раз выступали соисследователями в рамках международных проектов различного уровня. Их совместные наработки способствовали созданию более стереоскопичной картины отечественного философского наследия в рамках подготовки и издания первых томов «Истории философской и общественно-политической мысли Беларуси» – флагманского проекта ИФ НАН Б.

Философы и религиоведы НАН Беларуси поддерживают плодотворные научные контакты с российскими и украинскими научными школами данного профиля. В частности, тесные связи складываются с кафедрой государственно-конфессиональных отношений Российской академии государственной службы, Российским православным университетом. Опыт и научные разработки белорусских религиоведов востребованы за рубежом. Так, в 2011 году в Москве выйдет 6-й выпуск «Антологии отечественного религиоведения» – издание «Религиоведение Беларуси» в 2-х книгах, подготовленное сотрудниками Института философии НАН Беларуси. При их непосредственном участии происходит организационное оформление Евразийской континентальной ассоциации национальных центров религиоведческих и этнокультурных исследований. Решение об этом было принято на заседании в апреле 2011 г. в Минске.

Таким образом, сотрудничество философских школ на постсоветском пространстве не только сохраняет и репродуцирует традиции и определенные ценностные установки, характерные для многонациональной советской философии, но и вносит весомый вклад в системное осмысление современной противоречивой социальной реальности. Оно решает задачи роста престижа гуманитарного знания, повышения его роли в системе современной науки, уточнения его функций в контексте регуляции локальных и глобальных социокультурных

процессов.

Литература

1. Сороко, Э.М. Золотые сечения, процессы самоорганизации и эволюции систем: Введение в общую теорию гармонии систем. – М., 2009.
2. Высокие технологии в структуре устойчивого развития: проблема соответствия но-осферным ценностям / Д.И. Широканов, А.Д. Урсул. – Минск, 2009.
3. Социальная консолидация общества (сравнительный анализ на материалах России и Беларуси). – М., 2005.
4. Проблемы социальной консолидации общества в процессе глобализации (сравнительный анализ на материалах России и Белоруссии) / НИИ социальных исследований МГСУ; Институт философии НАН Беларуси. – М.; Минск, 2005.
5. Формирование национально-государственных интересов в условиях возрастающей глобализации: (сравнит. анализ на материалах России и Белоруссии) / Е.Г. Абраменко, Н.Е. Захарова, Л.Е. Земляков [и др.]; Ин-т социально-политических исследований Российской академии наук. – М., 2008.

УСТОЙЧИВОСТЬ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ: РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АСПЕКТ

В.В. Старостенко

Проблема устойчивости общественного развития имеет различные измерения: экономическое, социальное, политическое, правовое, духовно-культурное, национальной безопасности и др. Особого внимания заслуживает конфессиональная сфера и непосредственно связанный с ней комплекс общественных отношений, прежде всего обеспечение конституционного права граждан на свободу совести.

На современном этапе развития в качестве одного из факторов социальной стабильности рассматривается религия. Это имеет определенные объективные основания. Хрестоматийными являются представления о выполнении религией коммуникативной функции как обеспечения общения верующих как в религиозной, так и в нерелигиозной деятельности и отношениях. С помощью религиозных идей, ценностей, установок, традиций и обычаев осуществляется регулятивное управление сознанием и поведением индивида, межличностными отношениями, деятельностью социальных групп. Выполнение религией интеграционной функции основывается на ее способности оказывать консолидирующее воздействие на социальную жизнь, что проявляется в объединении индивидов по конфессиональному признаку, превращении их в единомышленников как в вероисповедных вопросах, так и в вопросах общественного характера. Фактором стабильности общества в целом религия может выступать преимущественно при условии его вероисповедной однородности.

Вместе с тем природа религии содержит в себе не только потенциал социальной интеграции, но и противоположную возможность – быть источником дезинтеграционных тенденций. Особенно это актуально для стран с поликонфессиональной структурой с элементами этноконфессиональных общностей, среди которых и Республика Беларусь.

История человечества знает многочисленные примеры межконфессиональных конфликтов, религиозной неприязни и ненависти. Известны феномены религиозного фанатизма и религиозных войн, которые велись под предлогом защиты или распространения «истинной веры». Религиозные формы могут принимать социальные противоречия и конфликты. В мировой и отечественной истории нередко имела место дискриминация на основе «неверной» конфессиональной принадлежности или неисповедания религии, разрушающая гражданский мир и общественное согласие. Известны также примеры, когда внутренние межконфессиональные противоречия могут инспирироваться другими странами, служить поводом для межгосударственных конфликтов. Противоречия межконфессионального характера имеют объективное основание – культивирование различными вероисповедными культурами идеи

религиозного эксклюзивизма.

Социокультурная история человечества показывает, что важным условием устойчивости общественного развития, сохранения общегражданского согласия выступает практика религиозного плюрализма и толерантности, обеспечение действительного равенства религий перед законом, равенства граждан независимо от отношения к религии. Это объясняет высокую значимость формирования и развития научно выверенной, адекватной государственной политики в области религиозной сферы и свободы совести. Целостность социума во многом определяется ситуацией конфессиональной терпимости и диалога как способа разрешения религиозно-культурных конфликтов, правовой защищенностью вероисповедных свобод личности. При этом недопустимо игнорировать другую составляющую свободы совести – право на свободомыслие, в том числе атеизм. Чрезвычайно важным является обеспечение для граждан реальной свободы самоопределения в отношении религии – принимать ту или иную религию или не принимать никакой, а также возможности придерживаться соответствующих убеждений и распространять их. Абсолютизация той или иной стороны свободы совести социальна опасна, лишь их единство служит фактором обеспечения общегражданского и патристического сознания как условия устойчивости общественного развития.

Свобода совести конкретно-исторична, имела особенные формы проявления на разных этапах истории социально-политической жизни общества. Она отражена в многовековой истории права и общественно-философской мысли. В XX веке, по мере расширения демократических прав и свобод в странах мира, прежде всего европейской цивилизации, понимание свободы совести постепенно трансформируется от свободы вероисповеданий к праву личности на свободу убеждений и свободу выражения своего отношения к религии. В общественной практике развитых государств принцип свободы совести имеет правовое закрепление. Он отражен как в нормах международного права, которые утверждают право каждого человека на «свободу мысли, совести и религии», так и в национальных законодательствах, включая Республику Беларусь.

В процессе генезиса, становления и развития свободы совести в социокультурной истории Беларуси выделяется ряд этапов: начальный (дохристианский) период религиозной истории; период Киевской Руси и начальный период истории ВКЛ в эпоху Средневековья; период раннего и развитого Ренессанса (Возрождения и Реформации); период позднего Возрождения и Контрреформации; период Нового времени; период Новейшего времени. Рассматривая период Новейшего времени (XX – начало XXI вв.), в нем можно выделить практику трех этапов (и моделей) государственно-конфессиональных отношений и реализации свободы совести. На первом этапе (царская Россия) религия не считалась личным делом граждан, свобода совести была сужена до свободы вероисповедания, которая, в свою очередь, в полной мере предоставлялась лишь православной конфессии в ущерб «инославным» и «иноверным» вероисповеданиям. На втором этапе (советская история) свобода совести декларировалась, но в полной мере реализовывалась лишь в части атеистического самовыражения. На третьем этапе (суверенная Республика Беларусь) свобода совести законодательно определяется в своей понятийной полноте, как свобода религиозного или нерелигиозного самоопределения. В развитии этой парадигмы имела место эволюция от либеральной, юридически последовательной сепарационной модели к более востребованной политической элитой и идеологически мотивированной кооперационной модели государственно-конфессиональных отношений.

Современная общественная ситуация требует учитывать ряд вызовов в отношении реализации принципа свободы совести, обеспечения национальной духовной безопасности, межконфессиональной и социальной стабильности. Среди них стремление определенных социальных групп осуществить искусственную десекуляризацию общества и государства. Существуют попытки размыть пространство науки за счет ее теологизации, внедрить в государственную систему образования обучение религии в виде теологических дисциплин. Негативную роль играет ангажированность ряда средств массовой информации при освещении конфессиональных процессов. Существенно преувеличивается степень религиозности насе-

ления и значение религиозных ценностей. Имеют место попытки внедрения в общественное сознание ложных стереотипов о главенствующей роли религии в социальной и духовной жизни общества. Явно завышены ожидания от реализации идеи духовно-нравственного оздоровления общества на основе религиозных (христианских) ценностей, не учитывающие ни печального опыта царской России, ни того обстоятельства, что нравственные ценности религиозной идеологии вовсе не ограничиваются идеями и образами гуманистического содержания. Известны случаи проведения церемоний церковного освящения государственных учреждений, официальных мероприятий и др.

Ориентация государства на избранные конфессии, к тому же не представляющие реального большинства населения, способна привести не к желаемой интеграции, а, напротив, к дезинтеграции социума. Клерикализация представляет угрозу для национальной безопасности, так как способствует росту противоречий между вероисповеданиями и между верующими и неверующими, ведет к усилению межконфессиональной напряженности, создает питательную среду для экстремизма и мировоззренческой нетерпимости. Важно также учитывать и такую особенность конфессиональной жизни Беларуси, как нахождение управляющих центров наиболее влиятельных религиозных объединений республики вне ее государственных границ. Данные административные центры могут быть интегрированы с политическими структурами зарубежных стран и выполнять функции ретрансляторов соответствующей идеологии. Тем самым деятельность контролируемых ими религиозных объединений может вступать в противоречие с государственными интересами Республики Беларусь, создавать угрозы для национального суверенитета, самосознания и культуры белорусского народа.

Научно ориентированная государственная политика должна основываться не на конфессиональных интересах религиозных организаций, тех или иных общественных групп, а на конституционном принципе свободы совести в интересах всего народа Беларуси, всех граждан независимо от их отношения к религии. Практическое воплощение норм Конституции и других правовых актов о свободе совести во многом зависит от конкретной деятельности органов государственного управления, в том числе на региональном и местном уровнях. И, разумеется, от степени осознания обществом значимости свободы вероисповедания и свободы атеизма в системе прав и свобод человека.

КУЛЬТУРА КАК СОЦИАЛЬНАЯ ПАМЯТЬ: ОНТОЛОГИЧЕСКИ-ЦЕННОСТНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

М.И. Веренич

Трансформации последних десятилетий, существенно повлиявшие на развитие общества, ставят новые задачи перед философским знанием: инициация иных научных парадигм, расширение и экспликация дефиниций, конкретизация междисциплинарных связей. Весьма репрезентативно это в части социально-философского знания занимающегося онтологией культуры. Вслед за неокантианцами В. Виндельбантом и Э. Кассирером, заложившими теоретические основы философии культуры, рассмотрим фундаментальные вопросы о сущности и значении культуры: что конституирует культуру как целое в отличие от отдельных проявлений культуры, в чем смысл культуры, что такое культурные ценности.

Д. Лихачёв в «Декларации права культуры» подчеркивает: «Под культурными ценностями подразумеваются не только отдельные объекты – памятники архитектуры, скульптуры, живописи, письма, печати, археологии, прикладного искусства, музыки, фольклора, но такие явления как традиции и навыки в области искусства, науки, образования, поведения, обычаев, культурных индивидуальностей народов, групп населения, отдельных людей и т.д.» [4, с. 635]. Культура – главный смысл и глобальная ценность существования не только народов, малых этносов, но и государств. Вне культуры их самостоятельное существование лишается смысла.

Так, из множества функций культуры, сегодня, важную роль играет трансляционная. А это предмет изучения культурной антропологии, социологии, культурологи, где обращено внимание на существенную сторону культуры. Они взаимодополняют друг друга, способствуют выработке более полного и глубокого представления о культуре. Вместе с тем сохраняется потребность в формировании обобщенного понимания культуры, которое возможно только в русле философской рефлексии. Методологически важно замечание М.К. Мамардашвили о том, что для убедительного анализа народного сознания недостаточно самопредставления народа. В поиске содержания сознания нужно, «не веря самим носителям «сознания», иметь методологически контролируемую возможность отвлекаться от того, что они говорят или думают о себе и о своих состояниях» [5, с. 252].

Как подчеркивал Гердер, человек развивается прежде всего посредством усвоения накапливаемого им опыта, благодаря которому в его развитии реализуется принцип непрерывности культурного времени и точно так развиваются и народы в целом. Воспитание человеческого рода происходит путем передачи результатов деятельности предшествующих поколений, традиций и усвоение и применение переданного» [1, с. 421].

Сегодня это процессы означающие социализацию и инкультурацию личности происходящие через механизмы передачи опыта, знания, воспоминаний о событиях, оценки действий, именуемые культурными ценностями и выступающие универсальными инструментами объединения социума. Ян Щепаньский в 1960 году резюмировал, что «Существуют определенные идеи, передаваемые из поколения в поколение. С этими идеями связана идея ценностей. Они, в свою очередь определяют поведение и деятельность индивидов и групп, их способов мышления и восприятия. Весь этот комплекс называется культурой» [7, с. 152]

Становление знаний о феномене социальной памяти происходит на протяжении долгого исторического пути: это рефлексии Платона, Аристотеля, Плотина и Августина о индивидуальной памяти. Позже идея о том, что механизм сохранения социально значимой информации и передача опыта поколений носит надличностный характер стала импульсом к исследованию такого понятия как историческая память. С XVII в. выделилась в отдельную сферу научного интереса память коллективная (социальная), хранящая накопленные в процессе развития человечества опыт и транслирующая культурные ценности из поколения в поколение. Бэкон, Декарт и Юм в своих учениях предпринимают попытки создания универсального метода осмысления феномена памяти. С точки зрения функционализма рассматривают память социологи Э. Дюркгейм, М. Хальбвакс, М. Мосс. А феноменологический подход Э. Гуссерля, П. Бергера, Т. Лукмана, Г. Люббе, А. Шюца, П. Рикера, исследует соответствие между запасом социальных воспоминаний и жизненным миром человека. А. Мольтер вводит понятие «память мира», а Г. Шуман и Ж. Скотт – определение «коллективная память поколений». Также термин «коллективная память» используется основателем школы «Анналов» М. Блоком. Кроме него, понятия «коллективная память», «историческая память», «социально-историческая память», «культурно-историческая память» использовали в своих работах отечественные и зарубежные исследователи Л.Н. Гумилёв, И.В.П. Берк, Р. Шартье., И.С. Майр.

В советской психологической науке в 1920–30-ые годы школой Л.С. Выготского и А.Н. Леонтьева воспитание и обучение человека объяснялось как присвоение, воспроизведение им «общественно-исторических», заданных способностей. Но в силу известных причин это было практически проигнорировано на долгие десятилетия.

Возрождение эта идея получила в изложении Ю.А. Левады. Его главная идея состояла в трактовке культуры как особого рода языка (ценностей, знаний, норм, требований), освоение которого связывает новые поколения людей со всей предшествующей историей, позволяет новым поколениям овладевать опытом прошлых поколений и приумножать его. «Чтобы культура существовала, чтобы принятые в данном обществе образцы, нормы, ценности могли поддерживаться, надо их сохранять». Таким образом, поддержание «социальной памяти» рождает целую систему социальных институтов, вырабатывающих и сохраняющих ценности, нормы, требования, санкции.

Основную роль в этом призваны сыграть система образования и семья, как самые действенные институты социализации.

Такой подход позволяет развивать связь между образованием и воспроизводством исторического опыта людей в конкретном регионе. Отсутствие этой связи приводит к тому, что люди перестают понимать смысл своей жизни именно в данном регионе, на данной территории, в данном социокультурном пространстве.

Позже эта идея нашла свое отражение в теории «исторической памяти» Ю.Н. Давыдова. Согласно этой теории, вопрос об исторической памяти – это вопрос о «кровенной сути», о том, что делает народ – народом, культуру – культурой, человека – человеком, созвучная с мнением Бахтина о том, что культура определяет человеческое в человеке. Специфика памяти, по его мнению, связана с тем, что люди одновременно принадлежат к культуре, которая служит основой их социализации и отличия человеческих форм общности от «естественных общностей».

Как показано выше, этимологический ряд понятий определяющих механизмы и специфику трансляции коллективного опыта или знания весьма широк: от менталитета, надиндивидуальной памяти, коллективной и исторической памяти до социальной памяти. Некоторые определения нам кажутся узкими, иные специфическими. В контексте современного социально-философского анализа наиболее приемлемым считаем понятие социальная память общества. В.А. Колеватов в своей работе «Социальная память и познание» указывает, что изучение проблемы памяти не может ограничиться только лишь памятью одного человека. Оно должно распространяться и на общество в целом. Также им отмечены отдельные материальные средства и учреждения культуры (музеи, библиотеки и пр.), обеспечивающие тиражирование и распространение текстов разного рода, картин, фильмов и др [2, с. 41]

Культура как социальная память общества – это особый механизм, воспроизводящий эталоны поведения, проверенные опытом истории и соответствующие потребностям дальнейшего развития общества. Этот механизм обеспечивает связь между современными образцами деятельности и поведения людей и образцами, сложившимися на более ранних стадиях развития социума.

Социальная память это сложное и многокомплексное явление: историческая память народа, культурная память, коллективная память, политическая память, этническая память, которая выступает обязательным условием существования общества, базируется на накоплении, хранении и трансляции социально-значимой информации в межпоколенной коммуникации.

Традиционная культура общества имеет аксиологический характер. Ценности формируют социальные установки, мотивационную сферу, отношение к миру, когнитивные и знаковые эталоны, стереотипы сознания, национальный характер. Поэтому интегративная характеристика традиционной культуры может быть получена через изучение ценностно-смысловых параметров и их понимание во времени. Те общества, которые сохраняют существенные элементы своей культуры (коллективное бессознательное, архетипы, символы), сохраняют и свою самобытность, самоидентичность.

Итак, социальная память сегодня выступает в нескольких важных ипостасях.

1. В институциональной форме, как совокупность учреждений занимающихся изучением, сбором, анализом, классификацией, картированием, хранением и популяризацией артефактов и символов культуры.

2. Коммуникационной системой в зависимости от носителей социальной информации (технические системы, социальные связи, предметы культуры, язык).

3. В виде системы социокультурной деятельности. Это термин, был введенный в 50-е годы прошлого столетия французским философом Ж.Р. Дюмазедье вместо более общих понятий, таких, как «формирование культуры», «приобщение к культуре», «развитие культуры». Социально-культурную деятельность он определяет «как сознательную, преднамеренную, организованную, даже планируемую аккультурацию, противостоящую методам слепой и анархичной социально-культурной обусловленности». А основная цель СКД, как полагает

Ж.Р. Дюмазедье – это активное социально-культурное влияние на людей, создание условий для приобщения их к культуре. Дюмазедье рассматривает, таким образом, ориентированную социально-культурную деятельность как эффективное средство народного воспитания, как управляемую, направляемую деятельность. Такой подход и сейчас распространен в социогуманитарном знании, мы же считаем что онтологически-ценностные интерпретации культуры акцентируют внимание в первую очередь на человеке, социальных группах как активных субъектах социальной деятельности, а шире – как создателей истории и культуры [6, с. 17].

Литература

1. Гердер, И.Г. Идеи к философии истории человечества – М., 1977.
2. Колеватов, В.П. Социальная память и познание. – М., 1984.
3. Левада, Ю.А. Лекции по социологии // Информационный бюллетень. – № 5 (20) / АН СССР. – М., 1969.
4. Лихачёв, Д.С. Раздумья о России. – СПб., 1999.
5. Мамардашвили, М.К. Сознание как философская проблема // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С. 15.
6. Мамбеков, Е.Б. Организация досуга во Франции: анимационная модель / Дис... канд. пед. наук. – СПб., 1991.
7. Щепаньский, Я. Элементарные понятия социологии. – М., 1961.

КРИТИЧЕСКИЙ ДИСКУРС-АНАЛИЗ – СОВРЕМЕННОЕ НАПРАВЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ ИДЕОЛОГИИ

В.В. Бурсевич

Исследование идеологии является одной из наиболее актуальных проблем новейшего времени, и все же механизмы взаимосвязи идеологии и языка пока еще не были освещены в социально-философской мысли в достаточной степени. С 70-х гг. семиотические аспекты идеологии начинают привлекать все большее внимание со стороны исследователей в связи с усилением интереса к знаковым основаниям культуры, с одной стороны, и к феномену власти – с другой. Одним из наиболее перспективных направлений изучения идеологии сегодня является критический дискурс-анализ, представленный целым рядом исследователей (Т.А. ван Дейк, Р. Водак, Н. Фэркло, Л. Чоулиараки и др.), которые фокусируют свой взгляд на связях между дискурсом, сознанием и идеологией. Заметим, что оригинальная школа дискурс-анализа сложилась и в рамках отечественного исследовательского пространства, она представлена работами сотрудников кафедры английского языка Белорусского Государственного Университета (И.Ф. Ухванова-Шмыгова, А.А. Маркович, Е.Г. Задворная, О.М. Шутова и другими), однако предметом исследования данной школы в первую очередь выступает политический дискурс, нежели феномен идеологии.

Для большинства представителей дискурс-анализа характерно «критическое» понимание идеологии, базирующееся на основополагающих идеях Франкфуртской школы. Как отмечает Р. Водак: «Идеология в критическом дискурс-анализе рассматривается как важное средство установления и поддержания неравных властных взаимоотношений» [1, с. 9]. Тем не менее, внутри критического дискурс-анализа существуют и альтернативные представления об идеологии, например мультидисциплинарный подход Т. ван Дейка.

Голландский исследователь определяет идеологию как систему аксиом, задающих каркас коллективным представлениям группы. Идеологии, по мнению Т. ван Дейка, включают базовые категории, определяющие идентичность группы (критерии идентичности, деятельность, цели, нормы и ценности, основные ресурсы). Идеологии не обязательно негативны по своему содержанию, считает Т. ван Дейк, кроме того, идеологии не всегда выражают интересы господствующих групп. Функции идеологии, которые выделяет Т. ван Дейк, не

сводятся к искажению и манипуляции, но включают, во-первых, когнитивные функции, т.е. организацию и контроль коллективных отношений и представлений, во-вторых, социальные функции, а именно: идеологии координируют коллективные действия, задавая представление о целях; служат опосредующим звеном между социальными структурами и индивидуальными практиками; обеспечивают легитимацию власти, но могут лежать и в основе сопротивления ей; могут служить основой профессионального поведения [2, с. 138–140]. Концепция идеологии Т. ван Дейка может быть описана как «нейтральная», с акцентом на социально-психологический аспект функционирования идеологии.

Язык в рамках дискурс-анализа понимается как дискурс, т.е. социальная практика. Исследователи видят в феномене власти центральное условие социальной жизни, в том числе и главного социального посредника – языка. «Постоянное единство языка и других социальных сущностей убеждает, что язык сплетен с социальной властью различными способами: язык отмечает власть, выражает власть, вовлечен в борьбу за власть и оспаривание власти» [1, с. 10]. Таким образом, цель критического дискурс-анализа – исследовать, как языковые формы используются властью и идеологией.

Так Н. Фэркло предлагает концепцию взаимодействия языка (дискурса), идеологии и власти, опираясь на социальную теорию П. Бурдьё. Для Н. Фэркло понимание отношений между общими социальными структурами и конкретными социальными событиями невозможно без учета опосредующих звеньев, в качестве такового он видит социальную практику, включающую такие элементы как деятельность, социальные отношения, цели, средства, время, пространство, социальные субъекты и, наконец, семиозис. Семиозис отражается в социальных практиках на трех уровнях. Во-первых, он является частью социального действия в качестве «жанра», т.е. особого способа семиотического взаимодействия. Во-вторых, семиозис выражается в «дискурсах» в виде различных способов репрезентаций агентов, которые зависят от их позиции в социальной структуре. В-третьих, семиозис участвует в формировании идентичностей, способов существования, или «стилей» [3]. При этом «социальное структурирование семиотических различий, особый социальный порядок взаимоотношений между различными способами создания значений, т.е. различными дискурсами, жанрами и стилями» формируют «порядок дискурса».

По мнению Н. Фэркло, отношения между дискурсом и иными элементами социальных практик, включая идеологию, являются диалектическими. Это значит, что некая социальная стратегия, например, глобализация или демократия, представляет собой дискурс в широком смысле слова как совокупность представлений о воображаемых социальных мирах, практиках, целях деятельности, отношениях, инструментах. Эта система представлений может инициировать появление реальных социальных практик, т.е. идеология или дискурс материализуется в поле соответствующего социального производства. И уже эти практики в свою очередь могут включать семиотические аспекты в виде новых жанров, стилей и дискурсов. Самая сложная проблема этой диалектики идеологии – дискурса – практики, состоит в том, что в нее включается микроуровень анализа, требующий объяснить момент, когда объективный дискурс присваивается индивидом, становясь частью ежедневной практики.

Т. ван Дейк, исследуя необходимость обнаружения некоего посредника, точки, в которой могли бы быть переплетены языковое и социальное измерения человеческой жизни, отмечает: «Мы нуждаемся в некоем теоретическом опосредующем пространстве, где социальное и дискурсивное могут пересечься и быть явным образом связаны друг с другом» [2, с. 136]. Сам Т. ван Дейк в качестве такого посредника видит когнитивные представления членов социума, которые опосредуют использование ими различных дискурсов.

Отношения идеологии и языка очень сложные и не прямые. Исследователи сходятся на том, что как таковые слова, выражения и тексты не являются идеологически детерминированными, лишь специфическое использование их в особой коммуникативной ситуации делает их таковыми. Т. ван Дейк пишет: «Дискурсы могут зависеть от идеологически детерминированного контекста, от способа участников коммуникации идеологически интерпретировать события посредством субъективных ментальных моделей, или напрямую зависеть от

общих групповых представлений, контролируемых идеологией» [4, с. 124]. Важны не только намерения создателя идеологического сообщения, но в равной, если не в большей степени, важны интерпретация, ментальные модели и социальные представления воспринимающего, а также то, какими идеологическими представлениями они детерминированы. Первичным для представителей критического дискурса-анализа оказывается вопрос не столько о производстве, сколько о механизмах восприятия дискурса.

Можно выделить следующие теоретические установки дискурса-анализа в расшифровывании идеологий в текстах и дискурсах. 1). Понимание определяется не только самими структурами дискурса, но и ментальными моделями участников коммуникации. 2). Исследование дискурса предполагает исследование не только его структуры, но также и субъективно структурированного контекста. 3). Воздействие дискурса на ценностные представления возможно только хотя бы при частичном его понимании. 4). Теоретически любой дискурс может предполагать идеологический эффект, на деле же лишь некоторые дискурсы оказывают реальное идеологическое влияние. 5). При исследовании необходимо учитывать глобальные, краткосрочные и контекстуальные структуры дискурса [5, с. 244–245].

В сравнении с иными подходами дискурс-анализ представляет неоспоримые преимущества, поскольку позволяет не просто теоретически констатировать связь языка и идеологии, но обнаружить, как и на каком уровне идеологические структуры сочленяются с дискурсивными, т.е. дает доступ к семиотическому аспекту функционирования идеологии.

Литература

1. Wodak, R. Aspects of critical discourse analysis // Zeitschrift für Angewandte Linguistik. – 2002. – № 36. – P. 5–31.
2. Dijk, van T.A. Ideological discourse analysis // New Courant. –1995. – 4. – P.135–161.
3. Fairclough N. Critical discourse analysis [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.ling.lancs.ac.uk/profiles/263> – Date of access: 20.11.2008.
4. Dijk, van T.A. Ideology and discourse analysis // Journal of political ideologies. – 2006. – 11(2). – P.115–140.
5. Dijk, van T.A. Ideology: A multidisciplinary approach. – London, 1998.

СОЦИАЛЬНОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ В КОНТЕКСТЕ ПЕРЕХОДНЫХ ПЕРИОДОВ ОБЩЕСТВА

А.А. Иваненко, В.В. Попов

Интегральный характер анализа социального противоречия, связанного с тем или иным состоянием социума, предполагает обращение к его внутренним переходным периодам. Имеется в виду, что различные трансформации в рамках анализа того или иного состояния развития социума так или иначе приводят исследователя к тому, что само социальное противоречие рассматривается не по отношению к социуму как таковому, а, прежде всего, на предварительном элементарном уровне дискурс идет о том, что это социальное противоречие в той или иной степени коррелируется с некоторыми переходными состояниями данного социума.

Рассматривая переходные состояния современного российского общества, необходимо отметить целый комплекс тех проблем, которые позволяют рассуждать о некотором позитивном будущем российского общества, связанным с реализацией переходных состояний, с разрешением социальных противоречий, которые, в конечном счете, дадут тот результат, который позволит обеспечить поступательное развитие социума. Однако на уровне методологического подхода к социальным противоречиям, а тем более в контексте систематического и интегрального анализа социума, необходимо обратить внимание, что сами социальные противоречия естественно должны быть подвергнуты определенному анализу, с одной стороны. И, с другой стороны, они должны быть встроены в ту систему анализа самого социума,

в рамках которого возможно представить ту или иную его адекватную оценку. Второе условие является достаточно сильным, так как адекватная оценка того или иного периода в развитии общества зависит от очень многих факторов. В этой связи говорится о том, что, привлекая к рассмотрению основ поступательного развития общества социальное противоречие, имеется в виду целая группа факторов, а именно: аксиологический, праксиологический, семантический и так далее. И в этом смысле, любое исследование нуждается в прояснении самих методологических основ. Имеется в виду то, что прояснение методологических основ анализа развития, допустим, современного российского общества, конечно, предполагает рассмотрение не просто тех противоречий, которые являются его необходимой сущностью, движущей силой, но и рассмотрение самого механизма развития этих противоречий.

Социальное противоречие, конечно, будет характеризоваться целым рядом черт, которые связаны с рядом методологических оснований, влияющих на раскрытие не только механизма его разрешения, но и на оценку его роли в современном обществе. Но, с другой стороны, нельзя не отметить и тот факт, что аналогичный подход к системам социальных противоречий будет трансформировать те их характеристики, которые связаны с выходом на сами социальные отношения современного общества, и, более того, на его социальную структуру. При этом особое внимание следует обратить, как минимум, на три момента. Во-первых, если анализируется механизм социального противоречия, то необходимо выделить специфику и особенности связей субъектно-объектных отношений. Во-вторых, социальное противоречие естественно ведет к противоречию между интересами, идеалами, мировоззрениями, установками и так далее, самих социальных субъектов. И в-третьих, в рамках современной литературы достаточно сильна тенденция относительно различения таких типов противоречий как антагонистические и неантагонистические.

Механизм развития социального противоречия в обществе, конечно, не может не касаться тех или иных понятий или категорий, которые описывают это социальное противоречие. Но, с другой стороны, немаловажным является фиксация того, что раскрытие самого механизма развития социального противоречия в первую очередь позволит определить не только методологическое значение этой категории для современного развития социума, но и вскрыть объективные характеристики социального противоречия и его субъективные оценки.

В любой социальной системе само социальное противоречие в методологическом плане будет воспроизводить само себя. Рассмотрение методологических основ анализа социального противоречия позволяет выяснить не только концептуальные основания, которые позволяют выявить механизм развития этого противоречия, но и определить те сферы деятельности социального субъекта, которые позволяют ему давать адекватные оценки. При этом, анализируя и оценивая социальное противоречие с целью его разрешения, субъект переносит данное противоречие вовнутрь самого себя. Таким образом, разрешая рациональным путем социальное противоречие, человек меняет реальность вокруг и творит самого себя.

Исследование, в рамках которого написана данная статья, выполнено при финансовой поддержке Аналитической ведомственной целевой программы «Развитие научного потенциала высшей школы» (2009–2011) Министерства образования и науки Российской Федерации. Проект РНП.2.1.3.9223 «Методологические и логико-семантические основы исследования социального противоречия и переходных периодов развития современного российского общества». Научный руководитель проекта – доктор философских наук, профессор В.В. Попов.

К ПРОБЛЕМЕ ИДЕАЛА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

С.П. Жукова

Значение философии как феномена культуры, очевидно, уже давно не нуждается в

обосновании. Тем не менее, разнообразные функциональные характеристики философии можно было бы дополнить «оптимистической» функцией. Оптимизм философии – в реальности преодолевающего себя и самовоссоздающегося мышления, в «человекомерности» мыслящего бытия (включая потенциал человечности), в утверждении его идеальных (может быть, утопических) моделей, выдвижении идеалов. Представляется возможным высказать несколько положений о специфике формулирования проблемы идеала в современной философской мысли.

Наиболее общая философская дефиниция понятия «идеал» включает взаимообуславливающие содержательные компоненты: когнитивный, аксиологический и нормативно-императивный. Феномен идеала как «представление о благом, должном» предполагает определенное знание (о благом, совершенстве), утверждение значимости соответствующих человеческих отношений, бытия человека и «высший образец», идеальную модель, образ совершенного человека как императив, причем императив высшего уровня. Известно, что теоретический концепт идеала фиксируется и становится необходимым компонентом в философском, философско-этическом знании эпохи модерна с ее либералистски-просветительским проектом нового человека и общества. Но уже в контексте «антинормативного поворота» постклассической этики терминология культурно-нравственного «идеализма» становится скорее непопулярной, проблема идеала выносится на периферию исследовательского поля, что вполне соответствовало культурной ситуации «переоценки всех ценностей». Тем не менее, такая утрата статуса не тождественна нигилизму по отношению к феномену идеала. Принципиально меняется теоретико-методологический подход к проблеме идеала, его онтологическая интерпретация. Идеал утрачивает самостоятельное, рационально обоснованное существование. Отныне идеал оказывается неявной человеческой интенцией, стремлением «гордого человека» к преодолению себя наличного, творению себя должного («...И жаждет веры – но о ней не просит» – Ф. Тютчев). В философской мысли такая идеальная интенция рассматривается в рамках социально-исторического процесса на основании социально-деятельностного подхода (К. Маркс); с помощью концепта творчества, предполагающего творческое преодоление (Ф. Ницше), самопроектирование (Ж.-П. Сартр). В конечном счете, современный скепсис по поводу всеобщности идеала (и идеала как такового), а также по поводу субъективных толкований, плюрализма идеалов и в итоге растворение феномена идеала в частных представлениях об индивидуально (и ситуативно) хорошем (например, в неоутилитаризме), коррелирует с фиксированной позицией.

Сегодня философская (философско-антропологическая, философско-этическая) и житейски-практическая ментальности, пожалуй, едины в своем скепсисе по поводу «всех и всяческих» идеалов. Тем не менее, вопрошания о том, «как следует (должно) жить», поиски идеальных перспектив (смысложизненных или, по крайней мере, добропорядочных), попытки различения «кумиров и идеалов» имплицитно или явно присутствуют в разнообразных дискурсах современности. Определение «образцового человека» тех или иных социокультурных систем, формирование идеальных моделей функционирования социального субъекта (например, в рамках профессионально-этических кодексов), экспликация перспективных социально-нравственных отношений (этика ответственности, этика доверия, этика справедливости, др.), наконец, утверждение нового универсального ценностного начала (экологическая этика) остаются необходимыми предметами исследований философского и социально-гуманитарного знания в целом. Отмеченные компоненты идеальной реальности, проблематика философских и научных исследований несомненно коррелируют с проблемой идеала.

«ОБЩЕСТВО КОМФОРТА» КАК ОБЪЕКТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

Л.И. Лукьянова

«Общество комфорта» как стремление человека к удобству в физической и экономии-

ческой сферах, легкости в социальных отношений, к порядку в политике и т.д. – прочно вошло в научный оборот, благодаря лекции профессора Мадридского университета Хосе Мануэте Ливраги, прочитанной в наше время озаглавленной им «общество комфорта и философия риска» [1].

Вместе с тем, суждения о пользе и вреде богатства и бедности – извечная тема философских размышлений. Начиная с пещерного жителя, человек всегда стремился окружить себя чем-то, что сделало бы его жизнь более легкой и приятной. Однако даже в те доисторические времена у людей, кроме удобств человеческого существования, культивировались и почитались иные жизненные идеалы, задавался более высокий нравственный вектор, чем прагматическая устремленность к материальной пользе, понимаемой как конечный смысл существования.

Хорошо известно, что еще философская мысль Античности поставила и по-своему решила вопрос о социальной оценке богатства как предпосылки комфортности. Так, Платон в «Законах»: «И теперь нам предстоит сражаться с двумя противниками: бедностью и богатством. Богатство развратило душу человека роскошью, бедность их вскормила страданием и довела до бесстыдства [2, с. 38].

Аристотель в свою очередь подчеркивал: «Ясно, что для всякого рода богатство должно иметь свой предел, но в действительности мы видим противоположное: все, занимающиеся денежными оборотами, стремятся увеличить количество денег до бесконечности... В основе этого направления лежит стремление к жизни вообще, но не к благой жизни [3, С. 393]. При этом Аристотель выделяет два вида богатства: первый – необходимое для нормальной жизни человека, общины, государства; второй – бесконечно увеличиваемое, ставшее самоцелью, которое он оценивает негативно, как «противное природе».

Оценивая, таким образом, феномен накопления богатства, Аристотель объясняет, во-первых, существующее в обществе осуждение богатства, а с другой – высказывает свое личное суждение, что наиболее правильным для жизни государства и общества является состояние между беспредельным богатством и бедностью.

Это, конечно, не означает, что в прошедшие времена человека совершенно не заботило его материальное положение, просто до определенного исторического момента стремление извлечь максимальную материальную прибыль и вкушать все возможные жизненные блага не являлось основным общественным идеалом, абсолютной и непререкаемой ценностью.

Подобная установка нашла абсолютное воплощение в евангельской заповеди: «легче верблюду пройти через игольное ушко, чем богатому войти в Царство Небесное».

Радикальная смена ценностных ориентиров происходит в Новое время. Этот ценностный переворот наступавшей буржуазной эпохи метафорично описал русский философ Константин Леонтьев: «Не ужасно ли было бы думать, что Моисей всходил на Синай, что эллины строили свои изящные Акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арабеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари бились на турнирах для того только, чтобы французский или немецкий или русский буржуа в комической своей одежде, благодушествовал бы «индивидуально» и «коллективно» на развалинах этого прошлого величия?.. Стыдно было бы за человечество, если бы этот подлый идеал всеобщей пользы, мелочного труда и позорной породы восторжествовал бы навеки» [4, с. 426].

Казалось бы, аргументировано – критические оценки стремления человека к богатству и комфортной жизни могли бы стать ориентиром смысложизненного выбора человека.

Однако в XX веке появляется плеяда теоретиков, таких, как У. Ростоу, Дж. Тэлорейт, Г. Маркузе, Д. Ристен, О. Тоффлер и др., в трудах которых обосновывается теория «общества массового потребления» и господства всеобщего благоденствия» – Welfare state.

При всем разнообразии аргументации в защиту якобы нарастающего движения всех наций к «потребительскому обществу» названных авторов объединял один общий тезис: по-

сколько конечной целью всякой человеческой жизнедеятельности является удовлетворение потребностей, поскольку потребительство является характерной чертой всех наций и народностей, объединяющихся на этой основе в единое целое. У Маркузе «Это» одномерный человек и тотальный потребитель, у Риазмэна – «одинокая толпа», а Тоффлер сформулировал основной потребительский принцип «использовал – выбросил». И это касается не только связей человека с вещами, но и отношений между людьми [5, с. 426].

Однако то, что мы сегодня называем обществом комфорта, представляет собой, скорее, совокупность чрезвычайно раздутых человеческих потребностей. Современное общество «всеобщего благоденствия» – welfare state, строящееся на целях потребления все более изощренным образом формирует потребности, которые используются уже не для удобства человека, а, наоборот, делают человека заложником этих потребностей. Общество комфорта затуманивает человеческий разум, навязывает человеку ложные потребности, убеждает нас в том, что человеку жизненно необходимы какие-то предметы, преувеличивая их ценность. Эти ложные потребности подавляют человека, лишают его возможности выбора, лишают независимости. У человека отнимают право на его долю внутренней свободы.

Именно неудовлетворение потребностей человека в обществе комфорта заставляет человека чувствовать себя несчастным. Более того, стремясь к материальному комфорту, человек жертвует комфортом духовным, гораздо более тонким и значительным.

Личностная структура, формируемая «обществом комфорта», менее всего способна апеллировать к высшим уровням человеческого сознания. Она активно использует возможности человеческого интеллекта, но духовная сфера остается ею фактически невостребованной.

Идеалом жизненного успеха в таком обществе представляется карьера звезды шоу-бизнеса, спортивной знаменитости, высокооплачиваемого киноактера или преуспевающего бизнесмена. Область духовных интересов перемещается на периферию общественной жизни, становится способом досуга, хобби для чудаков или предметом эзотерических штудий для маргиналов.

Что же касается более комфортных условий для проживания среднестатистического европейца по сравнению с недавним историческим прошлым, то если и признать этот факт как бесспорный, остаются значительные сомнения в его абсолютной и самодостаточной ценности, обеспечивающей полноту человеческого бытия.

Конечно, удобство существования – вещь далеко не лишняя, однако, уровень жизни, комфорт жизни сами по себе еще не гарантируют ее качество: интенсивности и глубины человеческих чувств, мыслей, переживаний, словом, всего того, что и делает ее яркой, наполненной.

Литература

1. Ливрага Х.А. Общество комфорта и философия риска / <http://www.livraga.ru/statji/obshestvo-komforta.htm>
2. Платон. Законы – Соч. в 4 т. – Т. 4. – М. – 1994.
3. Аристотель. Политика – Соч. в 4 т. – Т. 4. – М. – 1983.
4. Леонтьев, К. – Собр. соч. в 5 т. – Т. 5. – М. – 1912–1914.
5. Toffler, A. Future Shock – N.Y. – 1994.

ПРАКТИКО-ОРИЕНТИРОВАННЫЕ ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ: ИЗ ОПЫТА РЕАЛИЗАЦИИ

Г.М. Грибов

Профессиональным философам, занимающимся научно-исследовательской деятельностью в различных областях своей науки, довольно часто задают вопрос: какова практическая польза ваших исследований, где можно применить результаты ваших изысканий, каким

образом философская наука способствует социально-экономическому развитию страны, ее совершенствованию и процветанию. Рассуждения о том, что философское мировоззрение – важнейший компонент общественного развития в переломные моменты человеческой истории и культуры, что без помощи философии невозможно решить насущные проблемы общества, обосновывать новые ориентиры, убедительны для самих представителей философского цеха. Но далеко не всегда они воспринимаются обычными гражданами, представителями технической интеллигенции, управленцами, людьми, которые имеют властные полномочия и принимают решения.

К сожалению, сомневающих в целесообразности существования философии в нашем государстве немало, и философам по-прежнему приходится доказывать необходимость проведения своих исследований. Разумеется, далеко не все направления нашей научной работы (историко-философские, теоретико-методологические проблемы и др.) можно напрямую связать с различными видами социальной практики, но в некоторых случаях эта связь может быть достигнута. Сошлемся на собственный опыт. На протяжении длительного периода времени мы исследовали структуру, иерархию и динамику ценностей молодежи Беларуси и других стран (Польша, Германия, Украина, Литва). Работа по данной проблеме позволила определить статус самых разнообразных ценностей в сознании молодого поколения, определить ценностные приоритеты. Для примера приведем в виде таблицы их рейтинг, полученный в ходе исследования в ВУЗах пяти стран в 2008–2010 годах.

	Белорусы	Украинцы	Литовцы	Поляки	Немцы
Здоровье	1	1	1	1	1
Семья, дети	2	2	2	4	9
Дружба	3	4	6	3	2
Возможность потреблять чистые продукты и дышать чистым воздухом	4	5	10	23	12
Душевное спокойствие	9	12	11	15	7
Комфортное жилье	10	15	19	17	21
Общение с интересными людьми	13	16	13	12	14
Веселая, полная развлечений жизнь	19	23	21	21	11
Искусство	24	24	22	25	20
Национальная культура	25	20	23	20	23

Таблица 1. Место факторов (из 25 оцениваемых)

За пределами своей профессиональной деятельности в качестве преподавателя и ученого автор на протяжении ряда лет вовлечен в общественную деятельность в сфере агротуризма. Эта сфера достаточно динамично развивается в нашей стране, но в то же время, используются далеко не все возможности ее прогресса. Анализ показывает, что количество сельских усадеб, которые организуют отдых в деревне, качественный уровень обслуживания туристов еще далеки от существующих мировых стандартов. Не очень велико и количество клиентов, посетивших сельские усадьбы (в Брестской области, в 2010 г. – 14 тыс. человек). Перед отраслью стоит вполне конкретная задача – как добиться увеличения потока отдыхающих в белорусской деревне, как конкурировать на рынке туристических услуг с очень популярными турами в теплые края (солнце, море, песок), чем привлечь наших и зарубежных граждан к отдыху в сельских усадьбах.

На наш взгляд, поиск ответа на эти вопросы необходимо начинать с анализа ценностей потенциальных туристов. Этот анализ показал (см. таб. 1), что приоритетными ценностными факторами для молодых людей являются здоровье, семья, экологический фактор и

психологический комфорт. Естественно, что выбирая форму отдыха, человек будет стремиться реализовать свои основные потребности и интересы, которые вытекают из его представлений о ценностях.

Это означает, во-первых, что пакет услуг, которые предлагают субъекты агроэкотуристической деятельности, должен отражать потребности отдыхающих; во-вторых, реализуя маркетинговую, рекламную деятельность, необходимо делать акцент на эти потребности и запросы.

Следующим этапом нашей научной деятельности было проведение прикладных исследований, в процессе которых была поставлена цель более подробно определить запросы, интересы молодых людей, которые намереваются организовать свой отдых. В итоге были обозначены самые важные факторы, которые мотивируют выбор модели отдыха опрошенными молодыми людьми Беларуси, Польши и Германии.

Таблица 2 – место факторов (из 25-ти)

	Белорусы	Поляки	Немцы
Личная безопасность	1	1	1
Природа	2	3	2
Архитектура	3	4	10
Местная кухня	4	5	3
Хороший сервис	5	2	5
Магазины	6	6	8
Сувениры	7	12	12
Общение с местными людьми	8	7	4
Музеи	9	10	7
Национальные обычаи	10	9	6
Музыка	11	8	9
Театр	12	5	13
Фольклор	13	11	11

Перечень интересных для туриста объектов и возможностей коррелируется с выявленными нами ценностными предпочтениями. В итоге, на основании двухэтапного философско-социологического исследования появляется возможность определения набора услуг, которые будут мотивировать выбор туристам модели отдыха. Это – максимальное погружение в природную среду; организация отдыха вместе с друзьями и членами семьи; предоставление нетрадиционной экологически чистой пищи; обеспечение достаточно высокого уровня санитарно-гигиенических удобств; возможность коммуникаций с местными жителями; организация активного, с полезными физическими нагрузками, укрепляющего здоровье отдыха; возможность познакомиться с историко-культурными достопримечательностями местности; знакомство с национальными обычаями, традициями местной культуры; укрепление здоровья на основе традиций народной медицины.

Наше государство заинтересовано в развитии т.н. въездного туризма, так как на сегодняшний день количество вывозимой отечественными отдыхающими валюты за рубеж значительно превышает доходы от туристов, въехавших в нашу страну. Изучение ценностных предпочтений граждан других государств позволяет учесть особенности из запросов, которые, как показывает практика, могут существенно отличаться от наших представлений о полноценном отдыхе.

Следующий этап – это внедрение полученных выводов и рекомендаций в практику агроэкотуристической деятельности. Для этой цели проводятся обучающие семинары для субъектов агротуристической деятельности с соответствующей тематикой, создаются каталоги, буклеты и другие виды рекламной продукции, вносятся коррективы в набор услуг, предоставляемых сельскими усадьбами, ведется пропаганда отдыха в белорусской деревне с акцентом на возможность реализации отдыхающими их жизненно-важных ценностей.

Заключительной фазой научно-практического комплекса исследований, по нашему мнению, должны быть социологические опросы клиентов, которые отдыхали на объектах сельского туризма, в ходе которых нужно определить, в какой степени они реализовали свои интересы и потребности, насколько соответствовал предложенный туристам отдых с их ценностными ориентациями.

ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОЙ СТРАТИФИКАЦИИ

З.М. Кодар

Природу социальной стратификации одним из первых попытался объяснить Карл Маркс. Наличие социального расслоения, существующее в капиталистических обществах, он объяснял исходя из своей теории классов. К. Маркс выводил появление классов из разделения труда, которое приводило к образованию различных и даже противоположных интересов и тем самым к расслоению людей в соответствии со своими интересами. В соответствии с этим существуют классы господствующие и классы подчиненные. Отдельный индивид, рождаясь, застаёт уже существующую классовую структуру общества и потому с самого своего рождения приобретает классовую определенность, т.е. рождается в границах конкретного класса. То обстоятельство, что у него имеется более или менее конкретная возможность перейти в другой класс, ничего не меняет. Он остается классово определенным индивидом. К. Маркс социальную стратификацию выводил из классового положения индивида и экономических отношений.

Макс Вебер (1864–1920 гг.) проанализировал и значительно развил идеи К. Маркса и предложил вместо одномерного экономического подхода свой многомерный подход к стратификации, выделив три измерения: класс, статус и партию [1]. Все они порождают иерархию в обществе, в основе которых лежат различия. Различия в обладании собственностью порождают классы. Класс, по М. Веберу, не может быть субъектом действия, так как он не является общиной, о классе можно говорить только в связи с капиталистическим обществом, где основой выступает рынок и экономические отношения. М. Вебер пишет: «Мы вправе говорить о "классе" лишь в тех случаях, когда: 1) некоторое множество людей объединено специфическим причинным компонентом, касающимся их жизненных шансов; 2) Такой компонент представлен исключительно только экономическими интересами в приобретении товаров или в получении дохода; 3) этот компонент обусловлен ситуацией, складывающейся на рынке товаров или на рынке труда» [1, с. 148].

Различия властных отношений порождают политические партии, статусные различия наблюдают в статусных группировках, или стратах. М. Вебер пишет: «В противоположность классам статусные группы являются нормальными сообществами» [1, с. 151]. Люди могут быть одного статуса, но принадлежать к разным классам.

После распада СССР многие социальные философы и социологи как бы забыли о категории класса. Другие, как например, казахстанские исследователи М.С. Аженов и Д.Э. Бейсенбаев, стали именовать классовую структуру общества стратификацией. Они, в частности, пишут: «Марксова теория социальной стратификации предельно проста и понятна. Общество (имеется в виду период начального развития капитализма на Западе) состоит из двух основных классов, между которыми идет постоянная, непримиримая борьба. В этом обществе два основных борющихся класса – буржуазия и пролетариат» [2, с. 8]. Данная теория, как и всякая другая, отмечают авторы, имеет свои достоинства и свои недостатки. Одним из недостатков, согласно им, является то, что Марксова теория социальной стратификации строилась на базе реалий XIX в., которые к настоящему времени устарели. Действительно, это так, каждая эпоха способствует возникновению новых теорий стратификации.

Э. Гидденс дает следующее определение: «Стратификация может быть определена как *структурированные различия между группами людей*. Для большей наглядности страти-

фикацию можно представить в виде своего рода геологических пластов. Общества также состоят из слоев, расположенных в иерархическом порядке, причем привилегированные находятся ближе к вершине, а непривилегированные внизу.

Различают четыре основные системы стратификации: *рабовладельческую, кастовую, сословную и классовую*» [3, с. 196]. На наш взгляд, с выделенными системами стратификации нельзя согласиться. Тут смешаны разные феномены. Мы исходим из того, что общество как целое в аспекте его населения может быть разделено на три уровня: 1) макроуровень, 2) мезоуровень (средний уровень) и 3) микроуровень (уровень малых групп и индивидов). На первом уровне действует классовое разделение. Индивид, принадлежащий к одному классу, не может принадлежать одновременно к другим классам. Средний уровень как раз и охватывает понятие социальной стратификации. Человек как представитель конкретной страты, во-первых, однозначно принадлежит конкретному классу, но в то же время может быть членом разных страт. Феномен социальной страты связан с понятиями статуса и престижа.

В своей теории стратификации русско-американский социолог П.А. Сорокин, который считал, что общество всегда стратифицировано, вводит понятие социальной мобильности, состоящей из двух типов: вертикальной и горизонтальной. Применимо к теории гендерной стратификации, многими исследователями было отмечено преимущественное положение мужчин и наличие лучших жизненных шансов для мужчин как социальной группы в осуществлении вертикальной мобильности.

П.А. Сорокин выделяет три формы социальной стратификации: 1) экономическую, 2) политическую и 3) профессиональную [4, с. 303]. К ним следует добавить и четвертую – гендерную стратификацию.

Как отмечает западный социолог и антрополог Джоан Хубер, «гендерная стратификация является формой социальной стратификации, в которую биология внесла значительный вклад, но которую нельзя объяснить, только исходя из биологии» [5, с. 80]. Все четыре формы стратификации образуют единую систему социальной стратификации.

«Гендерная стратификация, – отмечает Дж. Хубер, – является подсистемой социальной стратификации» [5, с. 83]. Она предлагает три принципа исследования гендерной стратификации. «Первый принцип рассматривает уровень семьи: люди, производящие товары, имеют больше власти и престижа, чем те, кто потребляет: предпочтительнее обладать способностью давать, чем брать. ...Второй принцип: работа, выполняемая женщинами, должна быть совместима с беременностью и лактацией, если требуется воспроизводство популяции. ...Третий принцип... проистекает из общей теории стратификации: в любом обществе наибольшие власть и престиж принадлежат людям, контролирующим распределение материальных ценностей за пределами семьи» [5, с. 84, 85].

Другой западный исследователь Рей Лессер Бламберг, используя марксистский подход, разрабатывает общую теорию гендерной стратификации. Социальное неравенство он объясняет в зависимости от экономического преимущества, от способности контролировать средства производства и прибыль. Человек, обладающий большей экономической мощью, становится главным и значимым. Как правило, это мужчина. Для женщин характерна относительная экономическая мощь, которая в то же время замечена как изменяющаяся – и не всегда в том же самом направлении – во множестве микро – и макроуровней, в пределах от домашнего хозяйства к государству [6].

Марина Малышева, современный российский философ и социолог, рассматривает патриархат как систему организации социума. Именно, система доминирующего положения мужчин в обществе определяет общественное устройство, в которой второстепенное место принадлежит женщине [7].

Из казахстанских авторов, кто уделил внимание феномену гендерной стратификации, являются З.Н. Сарсенбаева и З.А. Закаева, а также Н.А. Усачёва. З.Н. Сарсенбаева и З.А. Закаева в работе «Теории гендерной стратификации», в соответствии с ее названием, в основном, анализируют различные концепции гендерной стратификации. Вместе с тем они высказывают следующее суждение: «Гендерная стратификация опирается на тот факт, что

мужчины и женщины, в основном, занимают неравные позиции в социальной иерархии. Обычно, женщины, по сравнению с мужчинами, занимают низкий социальный ранг, у них ниже уровень дохода и благосостояния, ограничен доступ к властным структурам и личная свобода» [8, с. 47]. Действительно, если исходить из факта существования гендерного неравенства, то последнее и в самом деле служит основанием для стратификационных процессов. Но если подходить исторически, то само это гендерное неравенство следует объяснять исходя из возникшей в свое время гендерной стратификации.

Литература

1. Вебер, М. Основные понятия стратификации // Социологические исследования. – 1994. – № 5 – С. 147–156.
2. Аженов, М.С., Бейсебаев Д.Э. Социальная стратификация в республике Казахстан. – Алматы, 1997.
3. Гидденс, Э. Социология. – М., 1999.
4. Сорокин, П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М, 1992.
5. Хубер, Дж. Теория гендерной стратификации // В кн.: Антология гендерной теории. – Минск, 2000. – С. 77–98.
6. Blumberg, R.L. A General Theory of Gender Stratification // Sociological Theory. – 1984. – N2. – P. 23–101.
7. Малышева, М.М. Современный патриархат. Социально-экономическое эссе. – М., 2001.
8. Кристева, Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении. – Харьков; СПб, 2003.

СОЦИАЛЬНАЯ ПАМЯТЬ КАК СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Н.М. Струк

В современной науке проблемы, связанные с изучением социальной памяти, становятся все более значимые, прежде всего, с переоценкой ее значения в социальных процессах. Память как инструмент познания традиционной культуры и как хранилище ее сущностного содержания во многом не востребована современным человеком, который предпочитает руководствоваться в основном прагматическими и эмпирическими мотивами в жизнедеятельности. В эпоху поисков российским обществом духовной идентичности, значимость социальной памяти приобретает анализ оснований для восстановления подлинности исторического и нравственного компонентов социальной деятельности. С этой точки зрения социальная память проявляется как феномен, способный преодолеть разорванность сознания субъекта на отдельные фрагменты. Субъект, сочетая в себе временное и вечное, постоянно конструирует свое отношение к социальному миру на основе социальной памяти. Социальная память наиболее проявляется в таких моментах развития социальной системы, когда происходит разрушение ценностно-смыслового единства и возникает потребность в новых теоретико-мировоззренческих установках. Возросшая динамика социокультурных процессов существенно изменила условия жизнедеятельности социумов, актуализировала проблемы управления общественным развитием в условиях нарастающей неравносности, неопределенности и усложнения социальных процессов особенно в России, когда динамически меняются образ жизни, стили поведения и способы деятельности, идет поиск стабилизирующих механизмов, регулирующих общественные процессы, обеспечивающих динамическую устойчивость его развития. К ним относятся долгоживущие, т.е. сформировавшиеся в прошлом параметры социального порядка, такие, как культура, менталитет, национальный характер и другие. Для характеристики социальной памяти существенным оказываются модусы времени – настоящее, представленное в ценности; будущее, выраженное в цели; и прошлое, связанное с категорией «значение». Следовательно, социальная память – это не факты («как это было»), а мнения, утверждения о том, «что это значит». Как категория «социальная память» выражает свою сущность в самом общем, предельно обобщенном виде. Она многозначна и по-разному трактуется не только среди различных социальных наук, но внутри самой социо-

логии, различными концепциями. И социология, не отказываясь от использования этой категории, часто переходит на позиции социальной философии, чтобы иметь возможность обобщения и оперирования некими универсалиями. Таким образом, категория социальной памяти – это предельно универсальное, фундаментальное понятие, характеризующее уровень осмысления и обобщения основных представлений о прошлом. Различные формы социальной реальности, возникнув в результате взаимодействия индивидов, начинают жить по своим собственным законам, представляют собой некую целостность и существуют самостоятельно. А потому социальная память – это самостоятельный феномен, который существует в социальной реальности, имеет свою структуру и динамику развития. Как элемент социальной реальности, социальная память тесно связана с индивидами, которые эту реальность образуют. Человек обладает такой памятью, которая является результатом общения и его коммуникативной деятельности, позволяя ему жить совместно с другими людьми. Социальная память для конкретного индивида – это своего рода строительный материал, на базе которого формируется индивидуальная память. Человек усваивает социальную память группы и общества, к которым он принадлежит. Индивид как бы пассивно погружается в поток, а социальная память является частью этого потока. Чаще всего индивид не замечает новоприобретенных ценностных установок, «впитанных» извне таким образом. Поэтому феномен социальной памяти состоит еще и в ее громадном, неосознаваемом влиянии, как на отдельного человека, так и на группу и общество в целом. Социальный индивид направлен на поддержание, воспроизводство и репродукцию социальной памяти, опредмеченной в значениях, социальных ролях и нормах. Социальная память является стабилизирующим фактором для существования и взаимодействия различных социокультурных систем и основой для формирования исторически конкретного индивидуального сознания. Если говорить о функциях социальной памяти, то одной из них является процесс социализации, который реализуется в деятельности социальных групп и ведет, в конечном итоге, к сохранению общественной структуры, помогая воспроизводить само себя из поколения в поколение. Социальная память является не только архивом прошлого, но и действует как активная сеть областей притяжения, селекции и накопления информации. Социальная память – это прошедшие отбор, закреплённые в общественном сознании ценности, которые определяют выбор общественного поведения. При изучении проблемы памяти исследователи выделяют индивидуальную и коллективную память. Индивидуальная память уникальна в своем роде. Существуют утверждения, что при небольшом объеме человеческого мозга система памяти настолько объемна, что может запечатлеть образ лица в одно мгновение, хранить весь жизненный опыт, и вместить всю гамму ассоциаций виденного, запахов, звуков, вкусов, ощущений и эмоций. Есть также мнение, что человек помнит все, что когда-то им было произнесено, прочитано, получено в виде образов, однако он активно использует в своей деятельности лишь ничтожную часть этого багажа. Вся информация, заключенная в памяти работает как невидимый механизм в его ежедневной деятельности. Социальная память выступает как своеобразное хранилище практической и познавательной деятельности, а также базисом функционирования и развития индивидуального и общественного познания, охватывая значительно большую сферу, чем сфера передаваемых из поколения в поколение знаний, навыков, умений. Социальная память также рассматривается как одна из форм проявления информационной среды; как глобальная, эволюционирующая, универсальная, необходимая для социума информационная система, охватывающая в своем содержании не только само «наличное бытие» информацию в обществе, но и принцип ее организации, что позволяет более эффективно выполнять методологическую функцию, выступать как средство наследования информационной стороны жизни общества. Социальная память рассматривается как механизм, с помощью которого фиксируется, сохраняется и передается социально значимая информация. Непрерывный опыт (память) социума, цепь опытов поколений выражается в ментальных установках людей, которые определяют характер и особенности исторического процесса, то есть тесная взаимосвязь между ментальностью, памятью и поведением людей. Социальный менталитет считается живой социальной памятью, представляющий собой единство осознанных и неосознанных

смыслов. Социальная память образуется в длительном процессе, через повторяемость событий. Как любому процессу, социальной памяти присущи этапы изменения: становление, функционирование, развитие. Длительность есть тот самый материал действительности, который находится в вечном становлении, никогда не являясь чем-то законченным. Прежде всего, длительность обнаруживает себя в памяти, так как именно в памяти прошлое продолжает существовать в настоящем. Прошлое должно быть действием материи, воображаемым разумом. Память в принципе должна быть силой, абсолютно независимой от материи. Сохранением социальной памяти является коллективный опыт, который фиксируется в структурах «социального наследования», включающих знаковые системы, орудия труда, социальные отношения и нормы, материальные и духовные ценности. Таким образом, социальная память – это прошедшие отбор закрепленные в общественном сознании ценности, которые предопределяют выбор общественного поведения и поведенческие реакции индивидов. В силу этого, социальная память является одним из объектов социологической науки. Суть механизма памяти заключается в ее избирательности в накоплении и воспроизведении информации. Направленность избирательного отношения определяется эмоционально-ценностной структурой национального самосознания. В истории каждого народа и его взаимодействии с другими имеются много противоречивых и разноплановых отношений и событий. Из них для сохранения и активного использования предстоит отобрать то, что будет служить прогрессу данного народа и взаимодействующих с ним общностей. Именно такой позитивный подход позволяет сформировать банк информации социальной памяти. Память связывает элементы жизненного опыта человека в единое целое, является одной из важнейших и необходимых предпосылок формирования его личности, и утеря или искажение информации хоть одного из видов памяти приводит к неполноценной социализации члена общества. Социальная память представляет собой социальный процесс, характеризующийся непрерывной передачей опыта поколений. В этом качестве она выступает как социологическая категория, раскрывая процесс фиксации и преобразования в общезначимой форме результатов коллективной деятельности. Социальная память корректирует социальное поведение индивидов в соответствии со сложившимися общественными ценностями.

РОЛЬ СОЦИАЛЬНОЙ РАБОТЫ В РЕШЕНИИ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Е.М. Иванова

Принято разделять глобальные проблемы на две группы. К первой относят те, без решения которых невозможно развязать все другие, потому что они связаны с выживанием человечества. Ко второй группе относят проблемы, от решения которых зависит прогресс человеческой цивилизации. В круг глобальных проблем второго типа входит и организация гуманистической деятельности, направленной на создание условий для благополучной жизни человека.

Спецификой того, что называют глобальными проблемами, является то, что они не порождены природой, а являются следствием деятельности человека. Все глобальные проблемы, имея всеобщий характер, проявляются сначала на локальном и даже индивидуальном уровне, а затем экстенционально расширяются. Сфера деятельности социальной работы (далее – *СР*) расширяется одновременно в соответствии с неизбежным расширением и усложнением сферы социальных связей в обществе. Поэтому *СР* вписывается в общецивилизационный процесс и является отражением эволюции социальной практики в отношениях между человеком и обществом, атрибутом современного общества. Обеспечение прав человека, работа о достаточном уровне жизни, получение своевременной помощи и т.д., именно в рамках социальной работы стали общепризнанной нормой на уровне ООН. А невыполнение этой нормы является проблемой, которая носит глобальный характер.

Не только географическое расширение сферы социальной деятельности повлияло на современный статус СР, но также расширение самого понятия «социальная работа» и согласие мирового сообщества вменить себе в обязанности осуществлять эту СР. В категорию проблем СР стали попадать вопросы здравоохранения, образования, развития человеческого потенциала, обеспечения здорового образа жизни, нормального социального и психического благополучия.

В то же время, следствием выхода СР на общемировой уровень стало возникновение целого ряда противоречий, которые нуждаются в теоретическом анализе. До сих пор не ясно, например, как совместить в СР массовое осуществление и необходимость индивидуального подхода, на что указывает история ее становления. Или другая проблема: как предоставить помощь человеку и при этом не превратить его в социального изживенца – в разновидность *Homo Otiosus* (Человека Досужего) [1]. Также существует проблема, связанная с тем, что в постсоветских обществах понимание гуманизма и благотворительности носит традиционный и весьма зачаточный характер. И на концептуальном уровне «права человека» в европейской трактовке и отечественной совпадают только номинально. В.А. Лекторский отмечал: «Сегодня в нашей стране очень трудно говорить о гуманизме. Рассуждения на эту тему очень часто воспринимаются либо как прекраснотушие, утопизм, не имеющий отношения к реальной жизни, либо как сознательное вуалирование негуманной и антигуманной действительности...» [2, с. 22–28]. Вместе с этим, в вопросах благотворительности и социальной помощи (помимо ловушки «прекраснотуший» с его полным непониманием реальной действительности), существует угроза сознательного лицемерия, которое в социальной сфере распространено повсеместно и наносит ощутимый вред. У. Эко замечает по этому поводу: «Вместо того чтобы совершенствовать общество, совершенствуют лексику. Когда общество принимается звать неходячих не "инвалидами", а "альтернативно развитыми" (*diversamenteabili*), вместо того чтобы строить для них пандусы, понятно: лицемерно расправившись с прежним термином, провели косметический ремонт в языке, но не ремонт лестницы» [3, с. 170]. Такую ситуацию можно назвать мнимой социальной активностью общества. И. Мардов говорит о наличии в обществе так называемой «мнимодушевности»: «...Мнимодушевное самовращение везде и во всем. ...В наше время возникли общественные движения ради общественных движений, соотносящиеся с подлинными общественными движениями в истории, как страсть актера на сцене, и настоящая страсть. ...Для современного человека мнимая душа стала и воздухом, которым он дышит, и чем-то вроде жизненной опоры» [4, с. 169–176]. Очевидно, что такая «мнимость» не может служить полноценным концептом, социальной деятельности. И без ответа на вопрос – почему необходима забота о правах человека, малоэффективно решать вопросы о том, как организовать такую работу.

Эти и другие проблемы сделали чрезвычайно насущной задачей необходимость хорошей теории организации СР. Существует также сложность в том, что на данный момент, любая «теория» СР является частью социальной политики разных государств, но объектом «теории» СР должно стать то, что *делают* социальные работники во всем мире, несмотря на национальные различия.

Так как СР напрямую затрагивает ценностную сферу личности, сомнения относительно какого-либо строгого научного подхода в этой деятельности очень сильны. К. Лоренц писал: «Ценности нельзя выразить в присущей естественным наукам терминологии количества. Одна из наихудших aberrаций современного человечества заключается в распространенном убеждении, будто то, что невозможно представить в количественном измерении и выразить на языке так называемой "точной" науки, не имеет реального существования; отрицается реальность всего, что связано с ценностью, и отрицает ее человечество, которое, как прекрасно сказал Хорст Штерн, "знает цену всего и не знает ценности ничего"» [Цит. по: 5, с. 12–15]. В общественном сознании присутствует страх того, что научное мышление в практике СР приведет к потере традиционной помощи, вытеснению гуманистической составляющей. Например, в деятельность социальных работников включается работа, связанная с устранением социальной стигматизации (навешивание социальных ярлыков) по отношению к разным кате-

гориям людей. Практика показывает, что социальные работники не остаются в рамках только «механистического» устранения социальных проблем, но обращают также внимание на ситуацию в целом, рассматривают ее в контексте социальной жизни. В своей работе «Наука и кризис цивилизации» С. Кара-Мурза приводит слова канадского врача З. Липовского, который размышлял о путях психиатрической науки: «Слова "наука" и "научный", которые все мы так почитаем и легко используем для украшения наших верований, вовсе неоднозначны и временами использовались для оправдания бесчеловечного отношения человека к человеку. Чисто научный и технологический подход к человеку может быть опасен, если он не подчинен гуманистической системе ценностей» [5, с. 3–7].

Но с другой стороны, на СР можно ведь посмотреть и на как довольно бесчеловечную деятельность, несмотря на то, что она продиктована сочувствием и справедливостью. По мнению Т. Адорно, правильного поведения в неправильной жизни вообще не существует. Он писал: «...Сострадая какому-нибудь человеку, мы поступаем по отношению к этому человеку несправедливо, так как в этом сострадании он постоянно ощущает собственное бессилие, приходя к выводу, что сострадание – это сплошная видимость, фикция» [6, с. 201]. Возможно, в том числе и поэтому во всех религиозных традициях милостыня и любая другая помощь должны были совершаться тайно от других. Этот принцип не только умирал гордыню благодетеля, но и оберегал приватность и достоинство принимающего помощь. В наши дни такой подход встретишь, увы, не часто.

Однако идеологическая составляющая СР имеет и обратную сторону. Возможно, главная причина неоднозначности и противоречивости СР как профессии кроется в ее глубокой зависимости от современного государства и его социальной политики. Многие социальные работники служат в различных государственных учреждениях, цели которых далеко не всегда совпадают с ценностями СР. Именно со стороны социальных работников порой исходит наиболее острая критика в адрес государственной социальной политики, которая является универалистской. В реальной же деятельности социальным работникам приходится иметь дело с многообразными индивидуальными потребностями.

Таким образом, постепенно, через усвоение эмпирического опыта социальные работники, хотя и не создали строгой теоретической базы для этой – новой для общества – профессии, сегодня более или менее четко осознают концептуальную базу ее организации и прежде всего, эта база сводится к идее прав человека.

Литература

1. Цофнас, А. Печаль Фукуямы в пространстве аксиологических координат // Вопросы философии. – 2005. – № 11. – С. 106–118.
2. Лекторский, В.А. Идеалы и реальность гуманизма // Вопросы философии. – 1994. – № 6. – С. 22–28.
3. Эко, У. Полный назад! «Горячие войны» и популизм в СМИ. – М., 2007.
4. Мардов, И.Б. Мнимодушевность // Вопросы философии. – 1994. – № 4. – С. 169–176.
5. Кара-Мурза, С. Наука и кризис цивилизации // Вопросы философии. – № 9. – 1990. – С. 3–15.
6. Адорно, Т.В. Проблемы философии морали. – М., 2000.

ВРЕМЯ КАК ИСТОЧНИК МНОГОВЕКТОРНОГО СОЦИАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ И ПЕРСПЕКТИВ ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЛИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ И НАЦИОНАЛЬНОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

О.А. Левко

Жизнедеятельность личности представляет собой противоречивое единство естественной, социальной и духовной детерминации. Она живет как бы в различных измерениях: биологического, астрономического или календарного времени, социального времени и духовного времени. Представление социального времени как процесса трансляции и реализа-

ции культуры, ее норм, образцов, ценностей превращает его в основной фактор сознательной деятельности личности, а саму эту деятельность в определяющее условие существования и развития общества. Правовое, экономическое, политическое, педагогическое и другие виды сознания личности выступают как основные предпосылки функционирования и развития социальных институтов общества: экономики, политики, права, образования и т.д.

Социальное познание и его успехи здесь всецело связывается с развитием индивидуального мышления человека. Считается, что, как социокультурный процесс, движение мысли связано с ассоциативными переходами от символа к образу и обратно. И определяющая роль в характере мыследеятельности принадлежит логике.

«Мышление начинается там, где создается проблемная ситуация. Проблемная ситуация – это, ситуация, которая требует выбора из двух или более возможностей.

Если одно из возможных решений имеет явные преимущества и легко предпочитается всем другим, то проблема нетрудная. Она гораздо сложнее, если решения имеют равные или почти равные субъективные вероятности» [2, с. 19].

Принятие решения является выходом из неопределенности. Ведь свобода выбора предполагает целенаправленное поведение. Логическое воображение выводит будущее из настоящего с помощью формально логических преобразований. В этом плане процесс познания немыслим вне контекста перспективы мировой интеллектуальной культуры.

В то же время, каждая отдельно взятая личность есть определенное социальное качество индивида, которое он обретает благодаря включенности в те или иные социальные группы, общности, институты, в свою повседневную жизнедеятельность. Она обладает не только известной свободой мысли и свободой воли, но и ограниченностью этой свободы условиями своего социального существования. Ее духовность не может быть отличной от духовности своего народа, его национального, регионального, половозрастного, поселенческого и другого менталитета.

Тождество это выражается в том, что личность как индивидуальная форма существующих общественных отношений и социального времени бессознательно идентифицирует себя со своей социальной группой, то есть воспринимает себя как представитель соответствующей национальности, житель той или иной страны или поселения, представитель определенного пола и возраста. При этом, поставленные еще И. Кантом вопросы: «Кто Я?», «Что Я могу?», «На что смею надеяться?» на уровне рационального мышления так и остаются без ответа. Духовная культура личности и ее значимость не осознается так же, как и не осознается значимость воздуха, которым мы дышим. Это представляется как нечто само собой разумеющееся. Точно также мышление и поведение представителей определенной эпохи предопределено социальным временем их жизни. «Викторианская эпоха, отмечает К.Г. Юнг – это время, для которого характерно вытеснения инакомыслия, когда предпринимались судорожные попытки с помощью морализаторства искусственно продлить жизнь анемичным идеалам бюргерской добропорядочности. Эти идеалы были последним из уцелевших побегов религиозных представлений, общепринятых в Средневековье, само существование которых было серьезно подорвано незадолго до этого, во времена французского Просвещения и последовавшей за ним революции. Вместе с тем выхолащивались и клонились к закату "вечные истины" прежней политики» [5, с. 55–56].

Без учета всего этого мы вряд ли сможем понять ход мышления и социальные истоки научного творчества, как Зигмунда Фрейда, так и других ученых. А истоки его позитивистских убеждений, по Юнгу, кроются не в самой по себе научной методологии, а в специфике социального времени его жизни и творчества.

Находясь в многомерном пространстве своей жизнедеятельности, личность одновременно попадает как минимум в три различные измерения и формы детерминации, одновременно регулирующие и направляющие способ ее мышления, поведения и деятельности. Живя в обществе, как отмечал К. Маркс, человек не может быть свободным от него. То есть, он не может по своему желанию выйти за пределы требований той социальной среды, которая его окружает, той социальной деятельности и поведения, которые диктуются ее правовыми,

нравственными, трудовыми и другими нормами. Он не может довольствоваться лишь теми знаниями и тем опытом, которые представляют ему его ощущения и восприятие, его возрастная психология. Само детство, юность, отрочество и взрослость в обществе предстают как различные уровни или этапы социализации человеческого индивида или включения его в сложившиеся уже общественные отношения и культуру. И процесс этой социализации протекает как на сознательном, так и бессознательном уровнях, как стихийно, так и организованно. Знания человека не сводятся к загружаемой в его память информации, а ум напрямую связан с обретаемыми им социальными умениями и навыками. Само понятие ум, как считает, например, Э.В. Ильенков происходит от понятия «умение». Иное дело, что в различных философских учениях ум понимается по-разному. Так, например, французский просветитель Клод Гельвеций посвятил его исследованию целый трактат «Об уме» «Ум понимается или как результат или как сама способность мыслить» – писал он [1, с. 3].

Для К. Гельвеция и других просветителей все люди по своим природным задаткам гениальны, и проявление этой гениальности зависит от воспитания и общественных условий, которые сами являются результатом хорошего или плохого законодательства. Для К. Маркса и его последователей природные задатки лишь необходимая предпосылка для развития его умственных и других способностей в ходе трудовой и других видов деятельности.

Безусловно, человек, поскольку он, прежде всего живое существо, не свободен и от своих витальных или естественных потребностей. Однако только этими потребностями он не довольствуется, как и не довольствуется теми возможностями, которые предоставляют ему для их удовлетворения окружающая природная и социальная среда. Тезис, широко эксплуатируемый в теории свободного воспитания Ж.Ж. Руссо и других просветителей «жить согласно природе» высмеивал уже в своей философии жизни Ф. Ницше. «Жить – разве это не значит как раз желать быть чем-то другим, нежели природа? Разве жизнь не состоит в желании оценивать, предпочитать, быть несправедливым, быть ограниченным быть отличным от прочего?» – писал Фридрих Ницше [4, с. 246].

Будучи, включенным в пространство, измеряемое духовной культурой, человеческий индивид овладевает устной и письменной речью, различными ее текстами, понятиями и категориями и тем самым к своему индивидуальному опыту как бы присоединяет опыт и знания, накопленные человечеством за всю историю его существования. С помощью этих знаний, умений и навыков он как бы возвышается над социальной и природной средой своего существования. Это и порождает иллюзию об уме как врожденной способности, поскольку социально-культурная природа его как бы скрыта от него и его сознания. Она проявляется на уровне бессознательного. Сам по себе отдельно взятый индивид не осознает ни роль языка в его умственном развитии, который принадлежит не ему, а его народу, ни роль социальной деятельности, в которую он включен, ни роль духовной культуры в целом. Они становятся его самостью лишь благодаря архетипам коллективного бессознательного.

Культура развивается во времени. Социальное время – категория философии и методологии истории, отражающая тот факт, что в каждую историческую эпоху люди осознавали время по-разному. Современное восприятие времени очень сильно отличается от восприятия людьми древнего мира и средневековья. Дело в том, что представления о времени, ощущение его хода и необратимости связаны с понятиями становления и развития, но люди не всегда осознавали, что все в мире формируется, изменяется и развивается. Первобытные люди, например, воспринимали мир как нечто раз и навсегда данное и неизменное.

Социальное время предстает как определенная последовательность состояний различных социальных событий, социальных групп, социальных значений и смыслов культуры общества в целом в их сравнении друг с другом, относительно тех или иных перемен, способов социализации или иных точек отсчета. Оно отражает направление развития того или иного общества, цивилизации или социальной группы. В связи с этим, в различных обществах имеет место разное направление социального времени, обусловленное типом существующей здесь социализации индивида и стратегии социального развития. В примитивных обществах подражание вступающих в жизнь людей направлено на старшее поколение, отсюда статич-

ность данных типов общества В обществе, в котором процесс социализации направлен в будущее, они динамично устремляются по пути изменения. Динамичное движение характерно для цивилизации, статичность – для слаборазвитых обществ. Сила инерции, воплощенная в обычае, замедляет социальное время. На отдельных этапах исторического развития происходит разрыв с культурно исторической традицией общества, нередко сопровождаемый уничтожением прежней культуры и ее носителей, социальное время здесь всецело устремлено в будущее. Человек здесь не живет ни прошлым, ни настоящим В переходный период наблюдается замедление течения социального времени, вызванное постепенным обновлением ценностей и идей, которые отвечали бы требованиям времени и новым потребностям общества, доминирование устаревших социальных стереотипов. Своеобразным водоразделом социального времени являются резкие перемены в жизни общества, вызванные войнами, стихийными и техногенными катастрофами, экономическими кризисами, реформами и изменением политической обстановки.

Время выступает как источник многовекторного социального развития как в контексте перспективы мировой интеллектуальной культуры, так и в контексте национальных культур. В первом случае интеллектуальная культура предстает как некий абсолютный дух, идеи, категории, имеющие общечеловеческий характер. Само социальное время понимается здесь как движение от одних культурных образцов и норм к другим, от классических научных парадигм, к неклассическим, модернистским и от них к постнеклассическим и т.д. Во втором случае социальное время ограничивается духом определенной эпохи, определенного поколения людей определенной стадии развития общества, который предстает как своеобразный вызов времени, постоянно изменяющий суть выдвигаемых перед современниками научных, экономических, политических, педагогических и других проблем.

Основным свойством культуры является ее способность к трансляции и реализации. Трансляция и реализация осуществляется здесь различными путями и не только на уровне философского сознания, но и подсознания. Для того, чтобы та или иная социальная норма была воплощена в жизнь недостаточно лишь определенных знаний, умений и навыков, хотя и без них обойтись невозможно. Необходимо, чтобы у человека сформировалась определенная привычка, некий стереотип мышления, доведенная до автоматизма форма реагирования на те или иные общественные требования. Вот здесь-то между философами образования нередко возникают противоречия, выражаемые в занимаемых ими принципиально различных методологических подходах, образовательных парадигмах и теоретических концепциях. Представители, например, системной мыследетельной методологии исходят из определяющей роли мышления в конструировании социальной реальности. Представители же феноменологической социологии знания, наоборот, мышление человека рассматривают как своеобразный итог стихийного социального развития. Определяющую роль в его развитии они усматривают не в теоретическом, а повседневном или обыденном знании и сознании. Представители же интеграционной методологии исходят из того, что между мировоззрением и менталитетом народа, между сознательными и бессознательными формами его поведения существует внутренняя связь и взаимообусловленность. К тому же изменить менталитет и бессознательные формы поведения возможно лишь через изменение сознания или систему образования и воспитания.

Проблема социального времени и его роли в познании и образовании относится к числу наиболее актуальных и наименее исследованных философских проблем. Что представляют собой человеческое мышление, познание и образование? Какова их природа? Имеют они непосредственный или опосредованный характер? И что значит – быть субъектом своего времени? Ответы на эти вопросы сразу же определяют своеобразный водораздел между психолого-педагогическим и социально-философским видением проблемы. Для психолого-педагогической науки человеческое мышление это свойство отдельно взятого индивида, его мозга, природа которого определяется психолого-физиологическими процессами организма и, соответственно, развивать мышление возможно лишь через непосредственное воздействие на данные процессы, благодаря познанию возрастных и других естественных

закономерностей их развития. Быть субъектом здесь значит быть носителем человеческого мышления или индивидом, независимо от того социального пространства и времени, в которых он находится. Обращение гносеологии к субъекту, как отмечал один из основоположников феноменологической социологии знания немецкий философ К. Манхейм, способствовало возникновению психологии, использовавшей все более точные методы, в частности, психологическое мышление. Однако, чем больше точности достигала эта эмпирическая психология, чем более высокую оценку получали возможности эмпирического наблюдения, тем более очевидным становилось, что субъект ни в коей мере не является столь надежной отправной точкой для создания новой концепции мира, как предполагалось раньше. В известном смысле внутренний опыт дал нам, конечно, более непосредственно, чем внешний, и внутренняя связь между данными опыта может быть определена с большей уверенностью, если помимо всего прочего, обладать способностью систематического понимания мотивов, вызывающих отдельные действия. «Вместе с тем стало очевидным, что полностью избежать риска, связанного с психическим анализом невозможно. Психика со всеми ее непосредственно воспринимаемыми внутренними переживаниями есть только сегмент реальности. И знания об этих переживаниях предполагает теории реальности, онтологию» [3, с. 20].

Для социальной философии мышление и связанные с ним процессы познания и образования, – это социально-культурные процессы, развитие которых опосредовано речью или языком соответствующего народа, его образом жизни и национальными образами мира, ценностями, смыслами и нормам его культуры. Быть субъектом своего времени здесь значит быть носителем этой культуры и взаимодействовать с другими людьми в соответствии с исторически изменяющимися образцами, нормами и смыслами этой культуры. Развитие мышления индивида в данном случае не сводится к неизменным естественным процессам его индивидуальной жизни, а наполняется социальным и духовным содержанием, обретает пространственно-временную форму социального творчества и социального проектирования действительности. Мышление при данном философском подходе – особая сложноорганизованная работа, сопряженная с пониманием. Понимание же – это не ясность и отчетливость образа. Оно не дается непосредственно, а является результатом особой работы – понимания, понимающая работа требует понимательных (герменевтических) средств. «Мышление – это движимое реальными силами, постоянно контролирующий и корректирующий себя процесс» [3, с. 92].

Таким образом, перспективы мировой интеллектуальной культуры определяются не только происходящими сегодня процессами глобализации и унификации, но и процессами социальной дифференциации и углубления национальной самобытности. Основным критерием определения этих перспектив выступает социальное время. Именно оно определяет облик той реальности и тех проблем, с которыми сталкиваются современники. Время выступает как основной источник многовекторного социального развития в контексте перспективы мировой и национальной интеллектуальной культуры.

Литература

1. Гельвеций, К.А. Об уме. – М., 1938.
2. Лук, А.Н. Мышление и творчество. – М., 1976.
3. Манхейм, К. Диагноз нашего времени. – М., 1994.
4. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Сочинения в двух томах. Том.2 / Пер. с нем.; Сост., ред. и авт. примеч. К.А. Свасьян. – М., 1990.
5. Юнг, Е.Г. Зигмунд Фрейд как культурно-историческое явление // Собрание сочинений: В 19 т. Том 15. Феномен духа в искусстве и науке. / Пер с нем. – М., 1992.

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ МИГРАЦИИ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

М.И. Артюхин

Как известно, интеллектуальный потенциал, способный производить научные знания и новые технологии, в любой стране ограничен. В этой связи сегодня стратегической задачей любого развитого государства является формирование интеллектуального ресурса инновационного развития и одновременно создание условий для его сохранения и пополнения, в том числе и за счет привлечения иностранного человеческого капитала.

Проблема эффективного регулирования процесса интеллектуальной миграции лежит в одной плоскости с проблемой обеспечения государственной безопасности – научной, экономической и военной, так как неконтролируемая масштабная миграция высокообразованной части населения за пределы страны может нанести значительный, а порой невосполнимый ущерб интеллектуальному и научному потенциалу общества.

Для выработки адекватных государственных мер по минимизации последствий односторонней интеллектуальной миграции «утечки умов» необходимо достаточно четко понимать сам феномен интеллектуальной миграции и ее современную типологию. Необходимо определить природу и основные формы интеллектуальной миграции как части международной трудовой миграции в условиях глобализации. Одновременно следует отметить, что интеллектуальная миграция – это не просто движение мигрантов, но и одна из форм движения знаний, информации и опыта, которая предполагает (или не предполагает) физическое перемещение самих людей. Взаимодействие между физическим перемещением мигрантов-ученых из одной страны в другую и закономерностями движения знаний и опыта определяет современное понимание процессов интеллектуальной миграции.

Интеллектуальная миграция многими исследователями трактуется как процесс международного обмена знаниями и опытом (brain exchange), в рамках которого протекает добровольная миграция исследовательского персонала высокой и высшей квалификации, реально или потенциально занятых научными исследованиями и разработками, а также обслуживанием этой отрасли (специалисты в области информационных технологий). Отметим при этом, что процесс интеллектуальной миграции – это двусторонний процесс, включающий «приток умов» (brain gain) и «отток умов» (brain drain). Последнее предопределило появление стран-экспортеров и стран-импортеров интеллектуальных ресурсов. В большинстве случаев они могут быть в одном лице – страна-экспортер и страна-импортер интеллектуального потенциала.

Интеллектуальная миграция испытывает на себе воздействие набора общих факторов – экономических, политических, социальных, профессиональных и психологических. Процесс интеллектуальной миграции определяется, прежде всего, низким престижем интеллектуального труда, отсутствием современного научного оборудования и спектра коммуникационных возможностей. Последнее лишает перспективных и талантливых ученых возможности обогащения знаний и реализации своего творческого потенциала за счет расширения тематики и освоения новых методик и технологий. Все это порождает миграционные настроения в научном сообществе.

Каковы масштабы и последствия интеллектуальной миграции из Республики Беларусь?

По данным мониторинга интеллектуальной миграции, суммарная численность эмигрантов-ученых и преподавателей вузов за период 1996–2009 гг. составила порядка тысячи человек. В среднем из Беларуси ежегодно эмигрировало и оставалось за границей порядка от 50 до 90 научных работников и преподавателей вузов (из них в среднем 5–6 докторов наук, 27–30 кандидатов наук и 38–45 работников без ученой степени). Ежегодный эмиграционный отток ученых и высококвалифицированных специалистов составляет менее 0,1% от общей численности работников, занятых в научной сфере, и профессорско-преподавательского состава высшей школы. Этот показатель значительно ниже средних значений ежегодной

«утечки умов» из стран Западной Европы. Однако проблема интеллектуальной миграции из Беларуси остается довольно острой и актуальной.

По данным социологических опросов, проведенных Институтом социологии НАН Беларуси в 2002–2010 гг., потенциал внешней миграции среди научных работников и преподавателей вузов республики остается достаточно значимым. Так, доля респондентов, твердо намеренных эмигрировать из страны в ближайшем будущем, колеблется от 1% до 5% от числа опрошенных научных работников и преподавателей вузов в зависимости от возраста респондентов и отрасли научного знания. Доля намеренных временно выехать за границу для работы по контракту и иных целей значительно больше – от 11% до 25%. Достаточно высокий процент желающих выехать за границу для работы по контракту или продолжения образования среди молодых ученых и аспирантов указывает на то, что научная молодежь вполне успешно осваивает менталитет западной науки, преодолевает языковой барьер и активно включается в международный рынок интеллектуального труда.

Исследования показывают, что основными притягивающими факторами научной эмиграции и временной работы за границей являются: высокий уровень заработной платы и жизненного уровня работников интеллектуального труда, экономическое и технологическое преимущество зарубежных научных центров и университетов, большие возможности профессионального роста, а также соображения престижа и т.п. Соответственно основными выталкивающими факторами интеллектуальной миграции являются: отсутствие современной материально-технической базы исследований, низкая оценка или недооценка обществом роли науки, труда ученого, инженера, вообще работника интеллектуального труда. Последнее необходимо учитывать при разработке новых подходов по совершенствованию кадровой и миграционной политики в научной сфере. При этом особое внимание должно быть обращено на молодых перспективных ученых, на выработку эффективного социально-экономического механизма их закрепления в науке.

ИЗУЧЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО РОДИТЕЛЬСТВА В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФСКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА

Л.А. Грицай

В последние годы в научной литературе широко обсуждается вопрос о необходимости укрепления института семьи. Не для кого не секрет, что в современном мире семья переживает острый кризис, проявляющейся, в первую очередь, в сфере детско-родительских отношений. Ослабляются социальные связи между родителями и детьми, снижается значимость родства и родительства.

Причины данной ситуации можно увидеть в политических, экономических, социальных преобразованиях последних лет, однако, на наш взгляд, кризис семьи и родительства, в первую очередь, вызван низким значением ценности семьи с детьми в сознании наших современников. Об этой черте современной цивилизации с тревогой пишет Н.Х. Орлова. По ее мнению, особенностью современности является так называемый мировой или цивилизационный кризис идентичности, который сопровождается дезорганизацией больших сообществ и структур, культурной фрагментарностью, глобализацией мировых процессов, разрушением традиций [1, с. 13].

Современный человек сталкивается с трудностями, почти неизвестными его предкам, к которым можно отнести все возрастающую скорость жизненных ритмов и многообразие социальных связей, усложняющих возможность целостного понимания мира. Все чаще и чаще духовные жизненные цели подменяются «средствами жизни», борьбой за материальные блага и социальный статус, меркантилизацией, гедонистической направленностью. Счастьем оказывается не жизнь в ее полноте, а некий фрагментарный набор ее свойств и качеств, не «бытие», а «обладание» [1, с. 13].

Данный кризис проявляет себя по всем мировому сообществу (особенно он заметен в развитых странах) и характеризуется «ценностным сдвигом» в сторону индивидуализации человека (В.О. Рукавишников) [2], обособления его как в семейной жизни, так и в социуме.

Данная ситуация в постсоветском пространстве усугубляется радикальным разрушением мировоззренческих норм и ценностей без замены их на другие, отвечающие традициям российской ментальности.

Подобные негативные явления требуют поиска способов преодоления сложившейся ситуации. В связи с этим актуальность приобретает проблема изучения философско-социологических основ родительства. Исходя из этого, мы определили следующую цель данного исследования: на основе анализа научных источников определить параметры философско-социологического подхода к изучению родительства.

Следует отметить, что понятие «родительство» является областью исследования целого ряда наук: философии, социологии, психологии, педагогики, медицины, права, демографии, культурологии, этики, религиоведения и др. Как отмечает Э.Р. Алексеева, родительство может рассматриваться как «биологический, психологический, а также социокультурный феномен; как социальный институт, включающий в себя два других института: отцовство и материнство; как деятельность родителя по уходу, содержанию, воспитанию и обучению ребенка; как этап в жизни человека, начинающийся с момента зачатия ребенка и не заканчивающийся после смерти ребенка; как отношения кровного родства между родителем и ребенком; как субъективное восприятие человека себя родителем» [3].

С одной стороны, это обстоятельство доказывает значимость данного феномена в жизни как каждого отдельного человека, так и всего человечества, но с другой, – свидетельствует об отсутствии единого подхода, то есть определенной «фрагментарности» исследованного родительства.

В отечественной науке на сегодняшний день можно выделить несколько научных подходов, опирающихся на психологическое (М.О. Ермихина, А.А. Леонтьев, Р.В. Овчарова, Г.Г. Филиппова) и педагогическое (И.Н. Гребенников, О.Л. Зверева, А.Н. Ганичева, Л.Ф. Спирин) понимание феномена «родительство».

Однако существует еще один философско-социологический подход, который – по идее – призван объединить все подходы к исследованию родительства. Данный подход представлен работами А.И. Антонова, Н.В. Богачёвой, Ю.А. Гаспаряна, Т.А. Гурко, И.С. Кона, М.С. Мацковского, Г.Я. Матуле, В.А. Рамих и других.

Изучение трудов этих исследователей позволяет говорить о том, что с точки зрения данного подхода родительство является важнейшей общечеловеческой ценностью, в которой условия существования самого сообщества людей соотнобразуются с высокой социальной, природной и духовной целесообразностью.

Как полагает в своей работе «К вопросу об актуализации социально-философского анализа семьи как социального института» Е.И. Балдицына, философско-социологический подход предполагает осмысление семьи (и родительства) как социокультурного феномена, то есть целостного общественного явления [4].

Следовательно, родительство как философско-социологическая категория представляет собой «устойчивое эмоционально насыщенное взаимодействие реальных и потенциальных родителей, связанное с рождением и воспитанием детей и характеризующееся соответствующим поведением мужчины и женщины» [5, с. 13]. По мнению И.С. Кона, данная категория включает в себя: «родительские чувства, любовь, привязанность к детям; специфические социальные роли и нормативные предписания культуры» [6, с. 5]. Н.В. Богачева добавляет к этому также «социальные функции родителей, культурные символы отцовства и материнства, права и обязанности мужчины-отца и женщины-матери по отношению к ребенку» [5, с. 13].

Таким образом, мы видим, что социальная философия расширяет область изучения родительства, рассматривая его не только с точки зрения особенностей воспитания детей в семье (педагогический подход) или как интегральное психологическое образование личности

(психологический подход), но и обращая внимания также на философско-социологические аспекты данного феномена.

Подобный подход представляется нам наиболее полным, так как он отражает понимание родительства не только как части личностной сферы человека, включающее потребности, ценности, мотивы, но также проблемы сути родительства как сферы человеческой жизнедеятельности и способы реализации родительских позиций в социуме.

Более того, Н.Х. Орлова справедливо утверждает, что философско-социологический подход в вопросах изучения родительства обусловлен уже самим предметом исследования, таким глубинным и объемным подходом к нему, при котором семья характеризуется как «матрица человеческой личности», «элемент социальной структуры», «первичная ячейка общества», «наиболее сложная форма социальной общности» и т.д. [1].

Таким образом, изучая родительство как интегральную категорию, мы можем выделить психологический и педагогический и философско-социологический аспекты данного феномена, где психология изучает родительство как психологическое образование личности, педагогика решает проблему включения личности в систему семейного воспитания, а социальная философия определяет сущностную характеристику родительства в данном социуме.

Литература

1. Орлова, Н.Х. Семья как объект социально-философского исследования (Эволюция семейных отношений на рубеже XX–XXI столетий): автореф... канд. филос. наук. – СПб., 2000.
2. Рукавишников, В.О. Конкурентоспособность и демократия // Социологические исследования. – 2005. – № 2. – С. 3–15.
3. Алексеева, Э.Р. Анализ семейных форм социального родительства в современной России // Вестник Башкирского университета. – 2008. – Т. 13. – № 3. Сер. Философия, социология, политология и культурология. – С. 644–646.
4. Балдицына, Е.И. К вопросу об актуализации социально-философского анализа семьи как социального института: сб. научных трудов Северо-Кавказского государственного технического университета. – Сер. Гуманитарные науки. – 2005. – № 1 (13) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ncstu.ru>. – Дата доступа: 01.06.2011.
5. Богачёва, Н.В. Родительство как фактор устойчивости семьи в современном российском обществе: автореф... канд. социол. наук. – Казань, 2005.
6. Гурко, Т.А. Трансформация института родительства в постсоветской России: автореф... д-ра социол. наук. – М., 2008.

PRACA SOCJALNA WE WSPÓŁCZESNYCH KONCEPCJACH RESOCJALIZACJI

Mieczysław Dudek

Zmiany ustrojowe w Polsce na początku lat 90-tych dwudziestego wieku legły u podstaw rozwoju modelu społeczeństwa obywatelskiego, otwartego na ekonomię wolnorynkową, kapitalistyczną [1]. Transformacja ustrojowa w Polsce zapoczątkowała zmiany w różnych sferach życia społecznego, ekonomicznego, politycznego i obyczajowego, którym towarzyszą przemiany w stanie świadomości i postawach mieszkańców [2, s. 131]. Przyczyniły się one również do powolnej zmiany systemu wartości, przy jednoczesnym zorientowaniu na Człowieka i jego Prawach [3, s. 35]. Polska w większym wymiarze niż w poprzednich latach zaczęła przyjmować standardy międzynarodowe w tym również dotyczące osób przestępczych. Należy jednak zauważyć, że zmianom ustrojowym w Polsce towarzyszą zjawiska uboczne, stanowiące niepożądane ich efekty w postaci dramatycznie zwiększającej się ilości różnorodnych zjawisk patologicznych [4]. Czołowy polski kryminolog B. Hołyst, zwraca uwagę na: bezrobocie, ubóstwo, bezdomność, dysfunkcyjność rodzin [5], prostytucję, samobójstwa, uzależnienie od środków psychoaktywnych, przestępczość [6]. Zachodzi, więc, pilna potrzeba podjęcia radykalnych kroków w kierunku zastopowania tych negatywnych zjawisk.

Mimo rozwoju resocjalizacji penitencjarnej, doskonalenia systemów wykonywania kary pozbawienia wolności systemy te nie przyniosły oczekiwanych rezultatów. Resocjalizacja pojmowana tradycyjnie jako oddziaływanie zorientowane na korektę osobowości skazanego gubi z pola widzenia konieczność realizacji społecznego wspomagania. Tymczasem te ostatnie okazują się coraz donioślejsze w warunkach pogłębiającego się zróżnicowania w warunkach życia społeczeństwa.

Analiza rozwoju różnych systemów postępowania systemów zdaje się wskazywać na istnienie trzech wspólnych elementów:

1. Wychowania korekcyjnego,
2. Leczenia/ terapii,
3. Wspomagania społecznego

Zmiany w modelu postępowania z osobami wchodzącymi w konflikt z prawem powinny dotyczyć zwłaszcza wspomaganie społecznego, czyli pracy socjalnej [7]. Praca socjalna z przestępcami nie jest ona jakimś substytutem procesu resocjalizacyjnego, ani też nie może występować bez niego. Współcześnie resocjalizacja pojmowana jest szerzej, jako ogół przedsięwzięć korekcyjnych i pomocowych. Readaptacja społeczna osób skazanych jest niesłychanie trudna, gdyż najczęściej nie mają oni, ani do czego, ani do kogo wracać. Inny problem to zjawisko prionizacji polegający na odzwyczajeniu się od normalnego życia w warunkach pełnej wolności. Można przyjąć, że tym osobom pomoc społeczna jest potrzebna przez cały okres pobytu w więzieniu. Szczególnie w sytuacji opuszczenia przez osoby najbliższe.

Świat do którego trafia osadzony po odbyciu kary więzienia, jest zupełnie inny od tego, w którym dotąd przebywał. Trudności adaptacyjne obejmują trzy obszary, z którymi musi się uporać osoba opuszczająca zakład karny. Po pierwsze musi funkcjonować samodzielnie, zabezpieczając sobie schronienie, pracę i pożywienie. Po drugie musi nawiązać nowe kontakty społeczne lub odnowić poprzednie, zerwane z racji pobytu w więzieniu. Po trzecie musi zaznajomić się z prawami i obyczajami obowiązującymi w danej społeczności [8, s. 52]. Oznacza to, że osoby opuszczające zakłady karne doświadczają bardzo wielu zmian, zarówno w sferze psychicznej, emocjonalnej, duchowej jak i społecznej. Jest to o tyle bardzo ważne, gdyż osoby przebywające długi czas w zakładach karnych poddawane były intensywnemu treningowi niemożności decydowania o swoich sprawach prowadzącego do tzw. «wyuczonej bezradności». Rozwiązanie tych problemów wymaga wysiłku zarówno świata społecznego jak i osoby opuszczającej zakład karny. Szczególnie ważne jest tutaj odbudowanie więzi społecznych zwłaszcza z osobami najbliższymi. Zdaniem P. Stępnika, osobom opuszczającym zakłady karne konieczne jest wsparcie społeczne umożliwiające lepsze zasymilowanie się ze społeczeństwem [9, s. 82]. Dotyczy to podstawowych spraw takich jak pomoc w nauce i jej finansowaniu, znalezienie pracy, zakwaterowania, załatwienia różnych spraw urzędowych, pomoc penitencjarną, itp. Pomoc społeczna i wsparcie społeczne jest wręcz konieczne do prawidłowej readaptacji społecznej osób skazanych. Praca socjalna powinna dotyczyć zarówno więźniów jak i ich rodzin [10, s. 57].

Polska wstępując do Unii Europejskiej zobligowana jest do przyjęcia określonych standardów postępowania z osobami wchodzącymi w konflikt z prawem. Od wielu lat w wymiarze sprawiedliwości krajów Wspólnoty Europejskiej [11] zatrudniani są oprócz wychowawców, agentów ds. probacji, straży więziennej również pracownicy socjalni. Pracownik socjalny jest obecnie zawodem o zdefiniowanym statusie i miejscu w systemie sprawiedliwości. Istotą jego działalności jest celowa i zorganizowana pomoc w wymiarze ekonomicznym, społecznym i fizycznym osobom niewydolnym [12]

Biorąc pod uwagę narastające problemy społeczne, należy przyjąć, że rola wspomaganie społecznego jednostek znajdujących się w najtrudniejszej sytuacji będzie stale rosła. Złazszcza, że przestępczość nie jest jedynie fenomenem indywidualnym, lecz także faktem społecznym, umiejscowionym w konkretnej rzeczywistości. Wymaga to opracowania metod właściwych metod jej przeciwdziałania. Z tego też względu, wydaje się, że rola pracownika jest tutaj jedną z kluczowych [13].

Цитаты

1. Murat, M. Społeczeństwo polskie w okresie transformacji europejskiej – wstępna analiza zagrożeń // K. Kukula, inni [red.] Zamojskie studia prawno-ekonomiczne. – T. I. – Zamość, 2000. – S. 137 – 139.
2. Hołyst, B. Zakres wiktylizacji społeczeństwa polskiego w latach 1989–2002 // K. Marzec-Holka [red.] Pomoc społeczna. Praca socjalna. – Bydgoszcz, 2003.
3. Stępnia, P. Od resocjalizacji do pracy socjalnej. O konieczności zmiany modelu postępowania // «Opieka – Wychowanie – Terapia». – Warszawa 1999. – Nr 2 (38).
4. Dudek, M. Funkcjonowanie systemu rodziny w sytuacji wyjazdów zarobkowych rodziców za granicę // B. Kałdon [red.] Diagnostyka i rozwiązywanie problemów psychospołecznych dzieci młodzieży. – Warszawa, 2009. – S. 189–198.
5. Slodička, A. Sexuálna výchova v procese výučby náboženskej výchovy. – Ružomberok, 2004. – S. 9–44.
6. Hołyst, B. Wiktymologia. – Warszawa, 1997.
7. Slodičková, M. Použitie literatúry v procese výučby etickej výchovy. – Prešov, 2008. – S. 50–91.
8. Dybalska, I. Pomoc skazanym w reintegracji ze środowiskiem // Górniewicz J., Kędzierska H. [red.] Systemowa pomoc rodzinie w procesie resocjalizacji i readaptacji społecznej. – Olsztyn, 2000.
9. Stępnia, P. Pomiedzy resocjalizacją a pracą socjalną // Centralny Zarząd Służby więziennej / UAM, Polskie Towarzystwo Penitencjarne, Centralny Ośrodek Szkolenia Służby Więziennej, Więziennictwo-Nowe wyzwania, Polski Kongres Penitencjarny. – Warszawa-Poznań-Kalisz, 2001.
10. Murat, M. Rodzina w kryzysie i potrzeba pomocniczości // M. Dudek [red.] Wsparcie rodziny dysfunkcjonalnej. – Krasnystaw, 2009.
11. Slodička, A. Prínos teológie a religionistiky k humanizácii európskej spoločnosti // Prínos teologickej vedy k humanizácii Európskej spoločnosti. – Prešov, 2005. – S. 53–61.
12. Sawa-Czajka, E. W kręgu problemów pracy socjalnej // Ars est philosophia vitae. – Chełm, 2011. – S. 524–525.
13. Sawa-Czajka, E. Kilka uwag o programie studiów: Praca socjalna // Opere et veritate. – Warszawa, 2010. – S. 476–478.

2.4. ПРОБЛЕМНЫЕ РАКУРСЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЙ СИНТЕЗ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Б.М. Сатершинов

Как известно, интерес к философии истории появился в эпоху Французского Просвещения и термин «философия истории» был введен М.Ф. Вольтером. Его значение охватывало совокупность философских рассуждений о всемирной истории без специального философско-теоретического обоснования их необходимости и правомерности. Развернутую аргументацию различий между нарративной историей как знанием фактов и теоретической реконструкцией исторического процесса осуществил Ж.Ж. Руссо. Еще до него Д. Вико отделял «вечную идеальную историю», постигаемую «новой наукой» от эмпирической истории разных народов. Но все же, исходным пунктом философии истории как специфического раздела философского знания считаются гегелевские «Лекции по философии истории».

С тех пор историцизм или историзм с его проблемами смысла истории, исторического знания, сознания и познания стал все чаще привлекать внимание крупных мыслителей мировой философии. На материалистической основе философия истории разрабатывалась К. Марксом. Различные аспекты историософии исследуются в рамках следующих основных подходов: аксиологического (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), онтологического (В. Дильтей, М. Хайдеггер, Э. Гуссерль), антропологического (М. Шелер), социального или деятельностного (ряд российских ученых: А.В. Гулыга, И.С. Кон, С.Э. Крапивенский, Ю.А. Левада, Б.Г. Могильницкий), гносеологического (П.А. Грязневич, В.А. Ельчанинов, И.Я. Лернер, А.И. Ракитов).

В XX веке большой вклад в развитие данной отрасли знания был внесен Р. Ароном,

Н.А. Бердяевым, Р. Дж. Коллингвудом, Б. Кроче, Э. Трельчем, К. Ясперсом и т.д. Одними из наиболее известных трактовок философии истории являются концепции А. Тойнби и У. Ростоу. Острую дискуссию вызвали труды американских профессоров Ф. Фукуямы «Конец истории» и С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций». Неокантианец Г. Риккерт сформулировал программу философско-исторической науки, до сих пор не утратившую своего значения. Он выделил три направления в философии истории: обобщение исторического процесса, сведение отдельных «историй» в единую всемирную историю; отыскание смысла истории; методология исторического познания. В связи с этим следует отметить, что специфика формирования объективной исторической истины в познании исторических явлений может быть осмыслена с точки зрения трех уровней – уровня объективности истории (содержательная истинность), уровня субъективности историка и уровня философской субъективности (оценочная истинность).

История – это социальная память нынешнего поколения. Она универсальна по форме и конкретна по содержанию. Поэтому она всегда наполнена конкретно-историческим, социальным, национальным и индивидуальным содержанием. На трех уровнях социальной памяти происходят принципиальные изменения: на индивидуальном уровне происходит антропологический поворот, на социальном или национальном уровне отмечается небывалый рост национального самосознания и на общечеловеческом уровне происходит глобализация информационных, интеллектуальных процессов, которая кардинальным образом влияет на структуру социальных систем в целом.

Насколько глубже социальная память, настолько богаче и человек, и общество в целом. Историческая эрудиция – это духовное богатство личности. Историческое знание социокультурного опыта, накопленного предыдущим поколением способствует не только выявлению жизненной, гражданской позиции личности, но и формирует в нем ясное научное мировоззрение, вселяет чувство патриотизма.

Современная история немыслима без внутренней оси – философии истории, так как современность – это настоящее, которое включает в себя и прошлое, и будущее. Она в концентрированном виде выражает дискретность бесконечного, ибо история состоит из множества конкретно-исторических локальных современностей. Общие философские проблемы решаются с опорой на конкретный исторический материал, исторические исследования своими корнями уходят в определенную систему философских взглядов. История, выступающая и как хроника появления, развития и модификации философских взглядов включила в себя историю философии. Философия неразрывно связанная с процессом исторического развития человечества, стала в определенной мере поверяться соответствием данным истории.

Ситуацию, сложившуюся на рубеже XX–XXI вв. в развитии историко-теоретической мысли, можно обозначить как «историографическая революция». В научную литературу это понятие ввел российский философ истории М.А. Барг. Указывая на потребность в интенсивной методологической рефлексии, возникшую в современной бурно развивающейся исторической науке, переживающей крутую ломку представлений о структуре своего предмета изучения, он писал: «Мы не допустим преувеличения, если назовем перемены, происходящие ныне в научном арсенале исторической науки, историографической революцией» [1, с. 45]. Следует заметить, что историографическая революция является в своем существе революцией методологической.

После развала Советского Союза, с обретением политической независимости суверенными государствами на постсоветском пространстве предпринимается попытки возрождения национальной культуры, традиции и ценностей, освоения духовно-культурного наследия, восстановления исторического сознания через выявления исторических «белых пятен». Эти меры в связи с кризисом марксистско-ленинского мировоззрения, в связи с необходимостью разработки концептуальных и методологических основ национальной (казахстанской) философии истории в свете логики развития историографической теории и практики, накладывают определенные задачи на гуманитарные науки.

В историологии идеалы исторического синтеза тесно связаны с изучением истории цивилизаций. Еще И.Г. Гердер противопоставлял одностороннему подходу политической истории разностороннее изучение учреждений, нравов и обычаев народов. Под влиянием А. Берра в трудах историков школы «Анналов», прежде всего Л. Февра закрепились связь истории цивилизаций и междисциплинарного, системного подхода к истории.

В современной литературе вместо доминирующего прежде формационного подхода в качестве главного принципа исторических исследований больше применяется цивилизационный подход. Также используются идеи синергетики о роли флуктуаций в трансформациях социального порядка и объясняются исторические процессы с помощью таких понятий, как «коэволюция», «аттрактор», «структурная конгруэнтность», «бифуркация». А с позиций исторической антропологии, сформировавшейся как метод осмысления социокультурных стереотипов, перспектива осуществления полидисциплинарного синтеза виделась в предмете ее исследования – в культурно-исторически детерминированном человеке, взятом во всех его жизненных проявлениях. Отсюда понятно то значение, которое приобрела в новейшей мировой историографии микроисторическая тематика. В современной философии истории проявляются тенденции, свидетельствующие о том, что складывается новая парадигма социальной истории, предполагающая исследование всех сфер жизни людей прошлого в их структурном единстве и в фокусе пересечения социальных связей и культурно-исторических традиций.

Литература

1. Барг, М.А. Человек – общество – история // Новая и новейшая история – 1989 – № 2.

«REASON IN HISTORY» AND «PHILOSOPHY OF THE STATE» IN HEGEL'S VISION

Gabriela Pohoata

Hegel was one of the most influential and one of the most difficult political theorists in the history of western thought. The difficulty of his work explains without doubt the high number of different interpretations that his political theory has received.

Hegel was considered a eulogist of the state, a spokesman for the authoritarianism, and even a forerunner of fascism and totalitarianism in the twentieth century. At a philosophical level, we consider that Hegel's view is far from the authoritarian tradition.

For Hegel, a social order was worthy of reconciliation only if it would achieve freedom, meaning that order must respect and promote both subjective and objective freedom. Moreover, Hegel's work proposed a reflection on the organization of society and authority, with intent to understand the world, while creating a synthesis that was exploring all its constituent parts: God and religion, philosophy, sciences, law and morality, the man, nature and the universe. In this respect, Hegel introduced an original reflection on the state, as the main unifier, in which all the contradictions of the world could be overcome.

The young Hegel was passionate about the political developments of his time. As student at the Theological Seminary in Tübingen (1788–1793), then private tutor in Bern and Frankfurt (1793–1799), he professed ardent sympathy with the revolution that started out in France. He perceived it as an important moment of rupture in history, a phase that was a continuation of the Enlightenment and that would open the way to freedom. For him the revolution was the instantaneous expression of the evolution of the universal consciousness.

Sometime later, faced with Napoleonic oppression, he wrote *The German Constitution* (1801), an essay in which he supported the constitution of a state capable to incarnate the German people.

In the context of a new Europe, the one that followed the Congress in Vienna (1815), aware of the new Prussian power Hegel started to build a universal theory of the state that, in his view, was meant to have a contribution at achieving Freedom in History. At that time he published *The*

Philosophy of Right (1821), containing the essence of his political ideas. The state theory that he had proposed continued in a clever way the previous meditation on History.

To understand Hegel's political thought we should not overlook his philosophical system in general. Hegelianism represents a big question on the transformation of the world wide. His objective is to understand the fundamental principles that guide the course of History and the conditions of its realization. «The History» should not be comprehended here as a disorganized series of events and actions that affect each society.

It is an autonomous reality which continues to develop independently of human ambitions. History is that immanent process of transformation of society, spirit and nature beyond the individual wills and interests.

For Hegel, History is – above all – history of consciousness. As a result, the philosopher fully affiliates himself with the German idealism which believes that «the world of ideas» precedes and induces «the world of facts». Following this tradition, the main Hegelianism argument, developed in his masterly work «The Phenomenology of Spirit» (1807) [4], consists in affirming that the movement of History is the result of the transformation of «Spirit», in fact of «Universal Consciousness». This consciousness is not one of a Cartesian subject, but it is general and objective. It has developed in the institutions, manners, religion, science, arts, and even in the display of the events. It means overcoming the individuality, but also the fundamental contradictions, because it leads to the world Union (for Hegel, History is characterized by a dialectic development, in which conflicting forces are gradually being overcome in a synthesis which dominates them). The Hegelian conception of history, which is judged that it may have influenced somehow Marxism, is at the opposite of the historical «materialism» that Marx a few decades later would protect. According to Hegel the evolution of the world is the result of a movement of ideas, and not of the dynamics of material structures. In addition, the Hegelianism aims at overcoming the classic opposition between spirit and matter.

Contrary to the «Dual» philosophies: Kantian or Fichtean, Hegel sees here two consubstantial elements that complete each other. As a proponent of universal order, Hegel has a deterministic view on life, manifested in a particular form in history. This follows a strict course in conformity with established laws (those of dialectics) to an end, to a «goal» that has to mark the achievement of an absolute, unitary, and stable order: the one of the «Universal Spirit». For Hegel, History means the unfolding of the Spirit in time. The Spirit is considered the motor of history.

The historical development of Spirit goes through three stages: Orient, then the Greeks and Romans, and finally the Germans. «The universal history is a perpetual striving to discipline a natural and unbridled will, by which this is brought into submission against a universal principle and obtains subjective freedom. The East knew and to the present day knows that only *One* is free, the Greek and Roman world only that *Some* are free, while the German world knows that *All* are free» [5, p. 103].

We would have thought that democracy is the right form of government where all are free, but it is not true. Both democracy and aristocracy belong to the stage where only some are free, the despotism belongs to the state in which only one is free, and the *monarchy* to the one in which all are free. This way of looking at things stands next to the very odd sense that Hegel gives to the word «freedom» [7, p. 248]. For him there is no freedom without a law, but he also tends to elucidate the controversy of this point, declaring that wherever there is law there is freedom. Thus, for him «freedom» is no more than obedience to the law.

As it was expected, Hegel attributes to the Germans the highest role in the earthly development of the Spirit «The German Spirit is the spirit of the new world, with the purpose to achieve absolute truth as the unlimited self-determination of freedom – that freedom which has its own absolute form from itself» [5, p. 35–58].

Moreover, the whole human history is sacred as a process of establishing the spirit. Successive and ephemeral triumphs of the states, that each has occupied a prominent place on the stage of history, represent the victories of each «universal principle» that these states have embodied. In each stage, a state assumes the mission to express the highest level of universal spirit's develop-

ment: Oriental despotism, Greece and Rome, the revolutionary France, and the Germanic Christianity. Thus, the contingencies and illusions of the free initiative of individuals are denied by, what Hegel called «cunning of reason», the ambitious person (Caesar crossing the Rubicon) who serves only as an agent for the appearance of the new. This perspective removes any moral opinion from history. The human history is such related with a theodicy [5, p. 421].

The entire Hegelian philosophy was inspired by the fundamental idea: «*The universal history is nothing but the manifestation of Reason*». It's not about the human reason of Enlightenments, this freedom of conscience which allows any enlightened person to get rid of prejudices, but about a *Universal Reason* which dominates the life of peoples, as an «infinite power», a «divine and absolute power», exterior and superior, which is self-realized. That is the «*Absolute Spirit*», «the infinite matter of any natural or spiritual life». For Hegel, this is the force that operates as well as the purpose of History.

The *Immanence of Reason in History* is such that it is necessary despite people's responsibility. For Hegel, therein lies the «*cunning of Reason*». With this formula, he reminds us that this is done whatever the intentions of people are, even if these intentions are irresponsible.

Therefore, the «great men», the ones who apparently make their personal plans to triumph through their power and their lustre, are some unaware agents of the universal Reason, whose action they don't understand. The paradox of the «cunning» is that the Reason is accomplished, very often, by the action of the leaders, who would rather follow the passion, cruelty and the desire for power, than the wisdom. Thus, *Reason is confused with the historical reality* as it unfolds: «*All that is rational is also real, and what is real is rational*», the famous Hegelian aphorism reminds us. *World's history is the history where Reason is accomplished*.

The famous above formula, quoted by Hegel in the preface to the book [6, p. 14] published in Berlin in 1821, is ambivalent: positive, because the «rational» State was modern and democratic, toward which Hegel was striving; negative, because it did not divide the ideal state of the real one, and such was sliding toward justifying the absolutist state [1, p. 175]. Remarkable is that Hegel, in his attempt to understand the state as being rational in itself, had build a science of the state, stating clear that the constitutional state which he has in mind is something else than the absolutist state in which he is living.

He is obviously talking about the modern state, designed to cancel the abuses of absolutism. In the definition he gives to the existing right, Hegel believes that this meets the national character of a country..., justifying such the specific situation in Germany. He is opposing to the egalitarian theories (Rousseau) but recognizes that «people are behaving because of fear for the laws».

Such confessions suddenly reveal to us the German reality: the wills of the loyal subjects of the absolute monarch make permanent the freedom, but because of fear... But these revelations were intimate to the Hegelian theory. The dialectics, Hegel says, needs to demonstrate how freedom evolves from the first step of abstract right towards *Sittlichkeit* (true morality). The abstract right is the right of the person and of things. Above it stands the sphere of morality, a sphere that deals with «the right of the subjective will in relation with the right of the world». Above morality, as a synthesis of its own and the absolute right, stays the *Sittlichkeit*, defined as «The idea in its existence in and for itself». Thus, the state appears to be the supreme stage of «morality». Hegel himself wonders if this scheme corresponds somewhere in the world to a real history, but his desire is that the realm of right to be «the realm of achieved freedom» which has its origin in the free will and which in turn proceeds «the spiritual world» as its second nature.

Hegel's model for this substantive ethical spirit is the ancient polis community, in whose rational order, people can find their own freedom and reason, and they know how to achieve them. Thus, Hegel's concept of the state is similar to Aristotle's.

The state appears to Hegel as the ultimate ethical spirit, even as something divine. It is true that the state should go through a historical evolutionary process in order to develop its idea and to give materiality to the divine reason on earth. Hegel starts from the fact that the state should first be understood as a conscious reality of freedom, while underlining that reality should not be rational as such, but rather relative rational at the stage of historical development.

The rational state, as «the actual reality of the objective moral Idea», marks the end of the process that gives meaning to the entire human history: concrete becoming of freedom. For Hegel the form of this State is the constitutional monarchy. We should however emphasize the essence: The rational State allows overcoming the apparent opposition between the individual freedom and the submission required by the authority of the State. Thus, the State puts an end to the political alienation of people. Hegel's analysis of the state is remarkable in several respects. The most obvious and most known fact is that he was praising the state, supporting the fact that «freedom reaches its supreme right» [2, p. 61] within the state, and even saying that «the state is the march of God through the world». In Hegel's view the state is the culmination of the system of right that he developed in *Philosophy of right* [2, p. 257–330]. For the full realization of freedom, it is crucial for individuals to belong to ethical institutions in general, but also to be good citizens of the rational state. The German thinker somehow associates freedom with specific codes of conduct and, more specifically, with the individual's destiny of being a good citizen in a rational state. A social order, connected with freedom, will be stable and will reproduce itself only if individuals are oriented toward obligations and private virtues, culminating with the virtues of a good citizen. When an individual is realizing which the virtues of a good citizen are, he will work to protect and preserve the social and political framework that is necessary to achieve his own freedom. Whishing his own freedom, he will enjoy both the objective and subjective freedom.

In the Hegelian state there will be no difference between interior and exterior freedom, no separation, and no tear between individual and collective freedom (the historical moment of reconciliation). The reason is finally understood as an effective freedom when the best interests of citizen coincide with the imperatives of the state. The conflict between individual freedom and State must be overcome: history is achieving this goal, and attests that *reason progresses through overcoming conflicts. Gradually, the distance between freedom and its reality is reduced. The aim of history is the moment in which the universal is made, when the freedom of all people becomes objective, as guaranteed by institutions.* These institutions are reliable because they are after a universal interest, and they don't want to abuse their power and authority to promote their own particular interests.

This philosophical conception of history is not new: from Anaxagoras there is the idea of a reason that rules the world, and the idea that the Divine Providence is manifesting in the history is a fundamental thesis of Christianity. Until Hegel the reason was not thought as an external reality and a transcendence of humans and nature: but history is precisely the process by which the spirit and the individual are functioning in harmony with one another in an entity. Thus the history, as a movement to harmonize the spirit with the individual, is the fulfilment of freedom.

Therefore the attainment of freedom, spirit, and values in history is not only a process that occurs through individuals, but it is a process that exceeds them through its super-personal and objective character, it exceeds through its greatness and necessity.

This process does not take account of human happiness: «the history of the world is not the land of happiness», but this does not preclude the possibility of freedom, happiness, and necessity. History is a contradiction process, a process made up of contradictions, conflicts, and crises. For Hegel happiness is possible only in times of stability, when the conflict is gone.

An individual is important in history only if he wears «the Spirit of the people». Essentially, the history is only concerned with peoples and not with isolated individuals. The spirit is always in motion and a particular state can only be a temporary form.

The decadence and fall of a state marks the transition of the Spirit to another State; *the sequence of the states is the true sense of history. The history is rational because it progresses.* According to Hegel, we can perceive the meaning of history only if we can explain it through the progress of freedom, which tends to be objective, completed, and at the same time conscious of itself.

The enthronement of the rational state is the end of the universal history, that is, toward what the people's history is moving, and also what ends this historical process. The end of human history does not mean the disappearance of humanity, but the fulfilment of what is moving from its origins, its realization in a concrete and effective way.

We tried to capture some aspects of the Hegelian political philosophy illustrating, for the

reasons outlined above, the German thinker's ebullient optimism in the analysis of political life. Of course, the foundation of the concepts of political philosophy is represented by his idealistic and objective system as well as his dialectic method. The paradigm of Hegel's political thinking somehow signifies a development of the ethical paradigm of Greek antiquity; the political, namely the right dissolves in the moral.

What Hegel calls «*natural law and the science of the state*» includes, and identifies law with moral. State and law are moral, legal rules coincide with the supreme values. This fact should be dialectically exploited. The realistic spirit of Hegel refuses to close the moral issues inside of conscience: *moral issues are also social and political issues*.

Ethical life is the community life wherein individuals actively participate, but while they belong to a being which sustains them. It is the «Alive Good» that exists in the same way that *is being made*. Hegel repeats here the great ancient theme of virtue, as an assumption of the community manners by an individual. However he also gives right to the modern freedom of the individual, who must integrate into the life of the group without being absorbed by this. The ethical life develops over three moments: family life, social life, and political life.

Of course, the State is the founding ethical environment: an ethical community would only be viable if it contains a political dimension however restricted it might be. The historical development released this dimension for itself, as the ethical moment that supported the others. If family is the ethical life postulated according to its identity, and society is in fact this ethical life postulated according to its difference, the state concretely realizes it as an identity of its identity, and its difference. The rational or true State is not made by individuals through a contract, but it is organized according to various constitutional powers, submissive to one of them, who embodied the whole state, the supreme power.

The strength obtained in this way allows being even more liberal: the citizen is unyoked by the state in his value as a man, value that is fostered in his social life. The Hegelian State, powerful and authoritative, has nothing totalitarian, allowing, inside of it, a civil society to emerge in which the recognized responsibility of solidarity gives up the most important position to the liberal exigency of the individuals' assertion.

The State, politically powerful and socially liberal, is for Hegel the truth of the objective spirit. In its essential meaning, it leads to the end of the long way of world history that is fully subordinated to the objective achievement of freedom, as a reconciliation of the individual with his world.

The highlight of the absolute idealism is the one to say that the final reason works in the historical nature. When Hegel writes that we should believe that in this historical nature, known by the spirit, «nothing better will happen» than what happens, it is obvious that his famous saying «that's how things are» as an expression of recognition of the order of things may acquire the meaning of «things are exactly like this». We may say that his Philosophy of History is, above all, the result of a paradox: the real history is opening to diversity, contingency, and chance, and yet it is possible to discover the profound and coherence logic of carrying this sequence of actions, of individual destinies. The historical process has its own logic, which is an internal logic of reason. «The only idea that philosophy brings is simple: reason rules the world and in consequence history takes place in a rational manner» [5, p. 55]. Reality is in the order, and reason can have access to this order. Hegel affirms in this way the possibility of absolute knowledge, because there is a unity between thinking and being. The identity between the subject and the object seems to be a necessary postulate of the existence of truth. Therefore, everything can be understood and explained: reality can not be conceivably.

Even man's becoming is rational. Hegel believed that he had actually recognized the essence of History, namely the unity between what is and what should be, because the real world is as it should be. *The great lesson of history comprehension* is the dialectic lesson, which had been initiated by the most senior representatives of ancient spirituality (Heracles, Socrates, Democrat, Plato, and Confucius) and developed in the modern era.

The dialectic lesson is the ultimate word of the Hegelian philosophy, so we might appreciate

that the idealism of his ontological thinking dissolves itself into a kind of abstract realism in terms of social and political thought. This is the reason for which his concept had been overthrown by the Marxists, in a vulgar materialism manner, which simplified in a brutal manner the role and purpose of philosophy in the understanding of man and world.

References

1. Gulian C.I. (1981), Hegel, Bucharest, Ed. Scientific and Encyclopaedic.
2. G.W. F. Hegel (1969), Lectures on the Philosophy of Right, tr. Virgil Bogdan and Const. Floru, Bucharest, Ed. Academiei.
3. G.W. F. Hegel (1996), Lectures on the Philosophy of Right, tr. Virgil Bogdan and Const. Floru, Bucharest, Ed. Iri.
4. Hegel G.W.F. (1965), Phenomenology of the Spirit, Bucharest, Ed. Academy.
5. Hegel G.W. Fr. (1963), Lecons sur la philosophie de l'histoire (translation J. Gebelin), Vrin, / (1968), Prelegeri de filosofie a istoriei (translation P. Drăghici and R. Stoichiță), Bucharest, Ed. Academy.
6. Hegel (1956), Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin, Akademie Verlag.
7. Russell B. (2005), The History of Western Philosophy, Bucharest, Ed. Humanitas.

ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

В.В. Попов, Б.С. Щеглов

В рамках рассмотрения проблемы, связанной с исследованием различных подходов к философии истории, возникает целый ряд аспектов, которые, в конечном счете, создают достаточно широкую палитру мнений, но не претендуют на расстановку приоритетных акцентов, связанную со своеобразием понимания соотношения философии и истории в рамках постнеклассической науки. Во второй половине XX века начал складываться новый тип постнеклассической рациональности, который, подчеркивая историчность самого разума, акцентирует внимание на процессах коммуникации, осуществляемой в определенном социокультурном пространстве и времени и детерминированной исторически конкретными системами ценностей. Время возникновения новой парадигмы, ее границы, очерченные теми или иными философскими концепциями, школами, течениями, установить столь же трудно, как и в случае неклассической рациональности. Истоки нового типа философствования видят во взглядах М. Хайдеггера, К. Ясперса, Э. Гуссерля, Ч. Пирса, У. Джеймса, Л. Витгенштейна и других представителей неклассического рационализма, что свидетельствует о значимости некоторых методологических принципов, не утративших своего значения и в наши дни.

Социально-философская проблематика непосредственно связана с проблемой значения и смысла истории не только потому, что определяет решение той или иной философской проблемы, и не в той связи, что речь идет об адекватном уровне классического мышления, по отношению к которому исследуется степень самосознания или осознания обществом конкретного этапа своего развития. Можно высказать предположение, что определенные мышления, касающиеся смысла истории, составляют ту мировоззренческую основу, на которую как бы налагается определенное множество вопросительных и утвердительных высказываний относительно проблем аналитической философии и истории. Своеобразное видение содержательной стороны исторической проблематики может быть различно в зависимости от того, в каком именно спектре рассматривается сама человеческая история, например, как последовательность взаимной дополнительности и автономности различных ипостасей целостной человеческой истории, которая фактически проявляется в рамках особенностей восхождения теоретического философско-исторического мышления от абстрактного к конкретному. Вопрос о результатах подобного восхождения и их инструментально-прагматической значимости стоит несколько в стороне, поскольку речь идет в большей степени об эффективности тех или иных социальных технологий, которые имеют свое значение в условиях социально-исторической практики деятельностного субъекта по отношению к реальности.

Осевой проблемой для ведущих философских направлений становится проблема соотношения рационального и исторического. История уже не мыслится как неположенный, предопределенный человеку процесс, или как поток индивидуально-психологизированного сознания, иррационального в своей основе. Она есть способ существования всех феноменов и процессов мира, в том числе и разума, всякий раз выступающего в конкретно-исторических формах, которые являются результатом деятельности человека. Поиски смысла истории осуществляются на пути выяснения соотношения индивидуального и всеобщего, субъективного и объективного, стабильного и динамичного, традиционного и инновационного и т.д. Центром этих пересечений становится человек, для которого история является фундаментальным способом его существования. В результате сама история приобретает антропологическое измерение, ибо поиски человеком ее смысла совпадают с поисками им смысла своей жизни.

Социально-философский анализ исторического процесса с позиции постнеклассической рациональности учитывает целый ряд факторов, например, факторы идеальные, связанные со знаниями того или иного человека или выдающихся личностей; природные, связанные с географической средой и биологией человека и так называемые искусственные, которые в большей степени определяются способом производства и имеющимися технологиями. Сам метод осмысления исторического процесса устанавливает способность человека развиваться в рамках пространства и времени по тем законам, которые обусловлены человеческой историей. Схематически такой исторический процесс представляется восходящей линией, ведущей в «царство свободы». Тогда история представляется не как нечто случайное, а как строго детерминированный процесс, который тесно связан с цивилизационным подходом к историческому процессу, позволяющему рассматривать переходы от одной фазы к другой. Обращаясь к самому смыслу истории, следует сказать о том, что возникает своеобразная необходимость наличия конституэнтного фактора в истории. В этой связи, рассматривая проблему исторического развития с точки зрения рациональности, можно отметить, что существующее в истории представляется через должное, а возможное выступает своеобразным коррелятом того же сущего и того же должного. В итоге проблема настоящего времени может рассматриваться в терминах прошлого времени и возможного, то есть с выходом на будущее, вследствие чего само сущее в принципе будет обладать и не обладать истинным бытием. Подобное противоречие встречается при конструировании различных моделей исторического процесса, и оно действительно отражает тенденции, которые характерны для современной постнеклассической науки.

Исследование, в рамках которого написана данная статья, выполнено при финансовой поддержке Аналитической ведомственной целевой программы «Развитие научного потенциала высшей школы» (2009–2011). Министерства образования и науки Российской Федерации. Проект РНП.2.1.3.9223 «Методологические и логико-семантические основы исследования социального противоречия и переходных периодов развития современного российского общества». Научный руководитель проекта – доктор философских наук, профессор В.В. Попов.

ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ XX ВЕКА: ДВА ВЕДУЩИХ НАПРАВЛЕНИЯ

В.В. Цацарин

В середине прошлого века в США становятся известными два направления в философии истории: аналитическая философия истории, представленная исследованиями А. Данто, и поэтологическая философия истории, представленная исследованиями Х. Уайта. Данто рассматривает историю как науку и доказывает, что все выявленные позитивистами недостатки истории как науки таковыми не являются и характерны не только для истории. Уайт пытается доказать, что на историка влияют не столько научные, сколько вненаучные момен-

ты, а сама история сближается с искусством и, скорее, не научна, а поэтологична.

Свою философию истории Данто называет аналитической. Он противопоставляет ее так называемой субстантивной философии истории, которая, по его мнению, столь же мало относится к философии, как и сама история. Философ-субстантивист, как и историк, занимается описанием того, что произошло в прошлом. К тому же, он стремится также дать описание будущего, как будто оно уже произошло, что Данто явно не приемлет [1, с. 20–24]. Аналитическая философия истории не просто связана с философией, она и есть философия, но философия, применяемая для решения специальных концептуальных проблем, возникающих как в практике изучения истории, так и в субстантивной философии истории [1, с. 11].

С точки зрения значения высказываний о прошлом наиболее распространены теория знания и теория значения. По Льюису, свое знание о предмете можно верифицировать или фальсифицировать только, если высказывание о нем существует в настоящем или будущем времени. Но высказывание о предмете в прошедшем времени таким образом проверить нельзя, так как сам предмет уже не существует.

Данто указывает, что перевод на феноменалистский язык предложений, обозначающих прошлые события – дело очень сложное. Ссылка на возможное местонахождение в каком-то прошлом времени и месте ведет к переводу на этот же язык и понятия пространственно-временного расположения. Если же мы не можем положения во времени передать с помощью феноменалистских предикатов, то феноменализм терпит полное крушение [1, с. 56]. В итоге Данто приходит к выводу, что не следует отождествлять верифицируемость и осмысленность предложений. Что же касается верифицируемости, то, «строго говоря, *не существует* опыта, верифицирующего данное предложение, если под верификацией мы подразумеваем переживание в опыте того, что описывается данным предложением. Таким образом, в отношении предложений историков верифицируемость не является адекватным критерием осмысленности. Философское значение таких предложений заключается в следующем. Если существуют такие истинные описания событий, которые не могут быть даны очевидцами этих событий, то наша неспособность быть свидетелями этих событий в случае данного класса описаний ни о чем не говорит. Даже если бы мы могли их наблюдать, мы не смогли бы верифицировать *такие* описания. *Общий* анализ предложений о прошлом этим не затрагивается» [1, с. 66–67]. Для опровержения исторического скептицизма Данто выводит, что предикаты, ссылающиеся на прошлое, не являются независимыми от нейтральных в отношении времени предикатов. Чтобы быть истинным, предложение, имеющее форму времени, предполагает истинность соответствующего предложения, не имеющего формы времени. Аналогичным образом для того, чтобы было истинным приписывание ныне существующему объекту некоторого предиката, ссылающегося на прошлое, нужно, чтобы сначала было истинно приписывание ему соответствующего нейтрального в отношении времени термина [1, с. 76–77]. Приписывание некоторым предметам некоторых свойств, относящих их к событиям прошлого, опирается не на наличие таких свойств у этих предметов в настоящем. Поскольку истинное приписывание предикатов, ссылающихся на прошлое, ныне существующим объектам дает нам информацию о событиях и объектах, не принадлежащих настоящему, постольку предложения с такими терминами невозможно полностью перевести посредством нейтральных в отношении времени выражений.

Данто отмечает, что в историческом исследовании предложения о прошлых событиях играют ту же роль, что в научном исследовании играют предложения, «с так называемыми теоретическими терминами, и, подобно им, находиться в точно таких же взаимоотношениях с предложениями наблюдения» [1, с. 81] – они организуют наличный опыт. В качестве инструментов предложения с теоретическими терминами могут не оцениваться с точки зрения истины и лжи, как и другие инструменты науки, например, пробирки. Данто впервые использует инструментализм для нейтрализации скептицизма, а также для того, чтобы показать аналогию между наукой и историей, которую обычно не замечают, противопоставляя историческую и теоретическую науку [1, с. 82]. Инструментализм обходит все вопросы референции, доказывая, что не имеет значения, говорят ли такие предложения о чем-нибудь или нет:

все остается тем же самым, ничто не меняется. Просто некоторые предложения мы начинаем рассматривать не как констатации фактов, а лишь как инструменты, к которым понятия истинности и ложности неприменимы: можно говорить лишь о «лучших или худших» инструментах, и такая оценка любой пары предложений зависит от их относительных успехов в организации опыта [1, с. 84].

Иной подход к исследованию истории предлагает Уайт. Он исследует исторические труды с целью выявления тех внеисторических моментов, которые повлияли на их происхождение. К таковым он относит тип построения сюжета, тип формального доказательства и тип идеологического подтекста [2, с. 25]. Все эти моменты сближают историка и литератора, но не делают его им, так как вымысел в исторических трудах неприемлем. Уайт выделяет типы построения сюжета: роман (в смысле рыцарский роман, П. Рикёр называет данный тип волшебной сказкой [3, с. 187]), комедия, трагедия и сатира. Для сюжета, построенного по типу романа, характерна итоговая победа добра над злом. Герой такой истории побеждает окружающий мир, освобождается от него и переделывает его. При построении сюжета по типу комедии происходит примирение человека с другими людьми, с их миром и обществом. В итоге общественные условия предстают как более чистые, гармонизируются друг с другом. Примирение происходит и при построении сюжета по типу трагедии, но оно более мрачное. Это примирение людей с условиями мира, вечными и неизменными. Архетипическая схема сатиры предполагает обреченность человека как пленника мира, подчиненного смерти. Сатира понимает предельную неадекватность сознания того, что можно счастливо жить в мире или полностью его понимать [2, с. 28–30]. К типам формального доказательства Уайт отнес формизм, органицизм, механицизм и контекстуализм. Формизм предполагает полное описание индивидуальных объектов исторического поля в их неповторимости. Органицизм – видит индивидуальные сущности компонентами процессов, образующих целое. Механицизм схож с органицизмом, но подводит исторические события под действие некоторых общих законов истории. Контекстуализм исследует каждое событие истории с точки зрения места и времени, где оно произошло, ищет ретроспективные и перспективные его связи с другими событиями [2, с. 33–38]. Типы идеологического подтекста у Уайта – это консерватизм, анархизм, радикализм и либерализм. Все они признают необходимость социальных изменений, но по-разному оценивают их желательность и темпы протекания. Консерватизм считает изменения нежелательными, поэтому они должны происходить медленно. Либерализм признает желательность изменений, которые происходят неспешно, без существенной ломки существующих отношений. Радикализм и анархизм убеждены в желательности преобразований общества, первый в интересах его переустройства, второй – упразднения и замены общества общностью индивидуальных объединений [2, с. 43–44].

Сам Уайт проанализировал с точки зрения своей классификации наиболее влиятельные исторические и философско-исторические концепции XIX века (Гегеля, Маркса, Ранке, Мишле и др.). Нами также были проведены исследования по применению классификации Уайта к анализу современной белорусской историографии, которые показали ее эффективность [3, с. 53–62].

Литература

1. Данто, А. Аналитическая философия истории. – М., 2002.
2. Уайт, Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. – Екатеринбург, 2002.
3. Рикёр, П. Время и рассказ. – М. – СПб., 2000. – Т. 1.
4. Цацарин, В.В. Белорусская историография в свете поэтологической философии истории Х. Уайта (на примере работ Н.И. Ермоловича) // Известия Гомельского государственного университета имени Ф. Скорины. – 2010. – № 6 (63). – С. 53–62.

ЗНАЧЕНИЕ 1863 ГОДА В ИСТОРИИ РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

А.А. Тесля

1863 год – один из «рубежных» в истории русской общественной мысли, наряду с такими знаковыми датами, как 1825 и 1881. Его значение с отчетливостью вырисовывается при изучении интеллектуальных биографий целого ряда представителей русской общественной мысли – И.С. Аксакова, М.Н. Каткова, К.П. Победоносцева, Н.Н. Страхова, Е.М. Феоктистова. С существенными основаниями в этот ряд могут быть помещены, в частности, Ф.М. Достоевский, Н.С. Лесков, А.Ф. Писемский. Негативным образом в этот ряд входит и Тургенев, под влиянием событий 1863 г., напротив, сдвигающийся «влево» – как отмечал Страхов, для Тургенева всегда была характерна реакция «от противного», стремление принадлежать к «передовой» мысли (см.: [1]).

В статье 1929 г. А.Е. Пресняков следующим образом описывал эволюцию взглядов Е.М. Феоктистова: «Вместе с М.Н. Катковым проделал он в годину польского восстания тот переход от умеренного либерализма к твердому консерватизму, который представлялся ему отражением "благодетельного переворота" в русском общественном сознании в итоге "могучего движения, которое совершилось в среде русского общества" – так характеризует Феоктистов в одной из историко-публицистических статей своих резкое поправление широких слоев российского дворянства под впечатлением борьбы за Польшу...» [2, с. 6]. Масштабность интеллектуальной эволюции, вызванной событиями 1863 г. может быть оценена через посредство такого критерия, как сопоставление интеллектуальных траекторий до 1863 г. Исходные основания, различные направления движения до 1863 г. могут быть сведены только к максимально общему единому пункту – никто из лиц, перешедших на «консервативные позиции» (при всей условности последнего определения), не придерживался непосредственно до 1863 г. радикальных взглядов.

Реакция русского общества на польское восстание – консолидация и выявление единства оснований (или обретение нового единства). Несколько лет спустя, давая ретроспективную оценку, Страхов писал: «Говоря литературными формулами, все мы до 1862 года были более или менее западниками, а после этого года все более или менее стали славянофилами» [1, с. 59]. А непосредственно в гуще событий его оценки были еще более радикальны – в июне 1864 г. он публикует в журнале «Эпоха» статью под заголовком «Славянофилы победили»: «Это известие давно уже должно быть записано крупными буквами в летописях отечественной словесности <...>. Нечего и толковать, что в последние два года в настроении нашего общества и нашей литературы произошла глубокая перемена <...>. Перемена, совершившаяся на наших глазах, была быстрая и неожиданная. Еще немного времени назад, казалось, никто не мог бы ее предугадать или предсказать. Не было ни одного признака, который бы предвещал ее» [3, с. 439].

Отметим, что в действительности говорить о «победе славянофилов» было бы неоправданно, поскольку события 1863 г. в свою очередь вызвали раскол в славянофильском направлении, фактически прекративший к 1864–1865 гг. существование прежнего славянофильского кружка. Разумеется, Страхов имел в виду не судьбу славянофильства как конкретного общественного направления, а скорее изменение статуса идей, в широком смысле определяемых в качестве «славянофильских» – ранее воспринимавшиеся в качестве маргинальных, они на протяжении 1863–1864 гг. приобрели статус едва ли не официальной – или, во всяком случае, «общественной» – идеологии, причем в качестве «славянофильских» квалифицировались и взгляды М.Н. Каткова, фактически решительно далекого от славянофильства на всех этапах своей интеллектуальной эволюции. Под «победой славянофильства» (или, как вскоре стали говорить, «московским направлением») понималось общественное и отчасти государственное признание оправданности и законности национального патриотизма (потеснившего прежний, внациональный имперский патриотизм, имевший почти исключительно политическое измерение).

Важным фактором, повлиявшим на изменение интеллектуально-психологической ат-

мосферы в русском обществе в 1863–1864 гг. стала угроза иностранного вмешательства – революционные лозунги, дипломатическое давление и угрозы и «широкий либерализм», не признававший прав на существование национального самосознания и национальных интересов исключительно у собственного общества, но готовый принимать едва ли не любые иные национальные интересы в качестве законных и естественных, были восприняты в ситуации угрозы 1863 г. в своем единстве – как непосредственная угроза государству. Указанное единство Катков выразил в знаменитом тезисе об «интриге», одновременно долженствующем освободить от подозрения в глазах власти русское общество.

Осознание угрозы привело к мобилизации русского общественного мнения, но одновременно вызвало понимание недостаточности подобной реакции: «Не хорошо то, что мы дозволяем нашим врагам поднимать вопрос о нашей жизни и смерти; не хорошо то, что мы на каждом шагу должны напоминать им о нашей готовности пролить всю нашу кровь и лечь всеми нашими костями за свое политическое существование. Нельзя назвать хорошо обеспеченным положение того человека, который должен ежеминутно заявлять готовность жертвовать жизнью в защиту каждого из своих прав и каждого из своих интересов <...>. Но почетно ли, выгодно ли для народа такое положение, в котором он должен беспрерывно прибегать к последнему аргументу всего живущего, к чувству и силе самосохранения» [5].

Была осознана и сформулирована необходимость общественного мнения, а не общественных эмоций – необходимость, вызванная, в числе прочих, продемонстрированной слабостью государства, его потребностью в общественном мнении, в содействии общества (на тот момент большинству наблюдателей представлялось, что власть готова в долгосрочном плане взаимодействовать с обществом – не только вызывать его поддержку в тех случаях, когда оно нуждается в ней, но и вести диалог с обществом, позволить ему консолидироваться в тех или иных существующих и создаваемых новым законодательством формах – дворянских собраний, земских и городских учреждений и т.д.).

События 1863 г. приводят к осознанию хрупкости государства – Российская Империя перестает восприниматься в качестве «естественного», «само собой разумеющегося» феномена (чему способствовал практически непрерывный рост Империи на протяжении XVIII–1-й половины XIX вв.). Этому способствует восприятие угроз внешних и внутренних как реальных – способных угрожать самому существованию государства или, по крайней мере, его территориальной целостности. Консолидация перед лицом внешней угрозы срабатывает на основании первичного механизма обретения идентичности – по негативному принципу. Дальнейшее направление развития сформировавшегося после 1863 г. широкого спектра направлений русской общественной мысли, в целом со значительной долей условности определяемых как «консервативные», выражается в стремлении заменить «негативную идентичность» на «позитивную», сформулировать положительные ценностные и целевые основания. Общим для всех них основанием стало признание положительной ценности существующего государства, невозможность на практике противопоставить общество и государство, фундаментальное единство их интересов, нуждающихся не в борьбе и размежевании, а в нахождении форм и способов взаимодействия; как писал И.С. Аксаков В.А. Елагину 30 июня 1863 года: «любовь к России должна пересилить отвращение к казенному порядку» (цит. по: [6, с. 112]).

Исследование выполнено в рамках гранта от Совета по грантам Президента Российской Федерации (2011 г.). Тема «Национальное самосознание в публицистике поздних славянофилов»; № гранта МК-1649.2011.6.

Литература

1. Страхов, Н.Н. Критические статьи. Т. 1: Об И.С. Тургеневе и Л.Н. Толстом (1862–1885). Изд. 5-е. / Издание И.П. Матченко. – Киев, 1908. – XV.
2. Пресняков, А.Е. Воспоминания Е.М. Феоктистова и их значение // Феоктистов Е.М. За кулисами политики и литературы (1848–1896). Воспоминания. – М., 1991. – С. 5–12.
3. Страхов, Н.Н. Из истории литературного нигилизма 1861–1865. Письма Н. Косицы. – Заметки Летописца и пр. – СПб., 1890. – XII.

4. Цимбаев, Н.И. Славянофильство (из истории русской общественно-политической мысли XIX века). – М., 1986.
5. «Московские Ведомости». – 1863. – № 103 (12 мая).
6. Цимбаев, Н.И. И.С. Аксаков в общественной жизни пореформенной России. – М., 1978.

О МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИИ ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

С.П. Синельников

Всякое историческое исследование, наряду с использованием общенаучных и специально-исторических методов, должно опираться на принципы объективности, историзма и системности, предполагающие анализ максимально широкого круга источников, сопоставление разного рода материалов, выявление и сравнение разных точек зрения на изучаемую проблему. Поскольку главным в работе историка является изучение источников, то соблюдение указанных принципов достигается следованием общеобязательным методологическим требованиям, изложенным И.Д. Ковальченко и состоящим в том, что для получения объективного научного знания необходимо учитывать наличие дважды субъективированной картины изучаемого явления (в источнике и объяснении его историком) [1, с. 100–133].

В ряду работ по истории Отечества выделяются исследования истории Церкви и церковно-государственных отношений. На ограниченные возможности условно «светских» подходов в церковно-исторических исследованиях указывают современные историки. А.В. Журавским поставлен закономерный вопрос: отличаются ли методы исследования современных «светских» (и при этом верующих) историков, изучающих церковные институты, от методов «церковных» историков, и если отличаются, то чем это объясняется? [2, с. 286–287]. На разработке ясной и осознанной методологии церковно-научного исследования настаивает А. Мельков, который утверждает, что использование одних только методов гражданской истории недостаточно, что нередко приводит к ошибочным выводам, поэтому необходимо обращение к церковной науке [3].

В качестве концептуальной основы исследований по истории отношений Церкви и государства могут выступать методологические правила и принципы, изложенные архиепископом Филаретом (Гумилёвским), «теория союзов» В.О. Ключевского, а также церковно-исторический (апофатический) метод, сформулированный В.Н. Лосским.

Известный церковный историк XIX в. архиепископ Филарет (Гумилёвский) считал неотъемлемыми качествами историка Церкви верность правде, при которой тот смотрит на изучаемые источники «не по духу своего времени, но так, как требуют обстоятельства того времени, как требует правда Истории и Евангелия». «Без христианского благочестия историк Церкви – иностранец в Христовой Церкви: многого не поймет он в событиях Церкви, многое испортит превратным толкованием, или вовсе оставит без внимания» [4, с. XI]. Христианское благочестие, по словам архиеп. Филарета, позволяет сочетать снисходительное и справедливое отношение к другим, когда не умалчивая о делах человеческой слабости и неблагоприятных поступках, оно не допускает украшений их вопреки правде, а с другой стороны, – жестких отзывов вопреки любви.

Русский историк В.И. Ключевский поставил в основу и целью изучения истории познание происхождения, хода, форм и природы человеческого общежития – его естественных (к примеру, семьи) и искусственных форм. К искусственным людским союзам относятся государство и его учреждения, партийные и общественные органы, крестьянская община и др., служащие целям объединения перед внешней опасностью, для обеспечения внутреннего порядка, осуществления каких-либо специфических задач [5, с. 39, 63]. Между союзами происходит взаимодействие, которое может быть мирным или враждебным. Особой формой людского союза является Церковь. Согласно предложенной «теории союзов», на протяжении всей русской истории государство и Церковь также вступали в отношения. Из возможных вариантов взаимодействия Церкви и государства, какими могут являться сотрудничество и

союзничество, кооперация и координация, поглощение и взаимоуничтожение, господство, конкуренция, вмешательство и др., тип взаимодействия, определяемый как столкновение, ликвидация одного другим или противостояние – наиболее точно выражает характер отношений между ними в XX в.

Методологический подход крупного богослова русского зарубежья В.Н. Лосского обязывает рассматривать историю взаимоотношений Церкви и государства не только с точки зрения государства или с позиции нейтрального наблюдателя, но также исходя из учения Церкви, ее догматов, правил и установлений [6, с. 12–13]. Поскольку Церковь содержит в себе мистическое начало и явления, не поддающиеся объективизации, находящиеся за пределами объективного, фиксируемого и познаваемого научными методами, то «объективно» изучить их представляется невозможным. Поэтому явления духовного порядка, к которым относится сфера деятельности Церкви, требуют использования этого метода, учитывающего трансцендентную природу и сущность Церкви, вместе с тем, в своих земных проявлениях – фиксируемую и доступную для объяснения.

В современной исследовательской практике встречаются примеры несовершенной, а порой неверно выбранной методологии.

В работах признанного исследователя церковно-государственных отношений в XX в. М.И. Одинцова получила отражение история формирования советского религиозного законодательства и деятельность государственных органов, контролирующих Церковь. Важной заслугой этого автора в изучении церковно-государственных отношений является введение в научный оборот большого комплекса архивных документов. Однако, выводы, к которым приходит исследователь, вызывают большие сомнения. Так, по мнению М.И. Одинцова, в 1920-е гг. государство и Церковь достигли «оптимальных отношений» и даже нормализации, в частности и по вопросу религиозного образования [7, с. 19–22]. В другой статье М.И. Одинцова была предложена формулировка о бывшей, якобы, конкуренции в области образования между Церковью и государством в 1920-е гг [8, с. 11], что также представляется далеким от исторической реальности. В условиях утверждавшейся с первых лет советской власти монополии государства в области образования не могло быть никакой конкуренции со стороны Церкви, поскольку она лишалась всего и изгонялась отовсюду, в первую очередь из сферы образования. Историк А.В. Журавский назвал нелепыми и не соответствующими действительности утверждения М.И. Одинцова о найденных государственными органами к началу 1920-х гг. «оптимальных» решениях проблемы отделения школы от Церкви. Невозможно назвать «оптимальными» решениями полную ликвидацию всей системы не только начального религиозного, но и духовного образования (духовных училищ, семинарий и академий) [9].

В современной западной исторической науке популярна идея о конвенциональности исторической истины. Согласно этой теории, историк в рамках заданной парадигмы, формулирует положения, считающиеся истиной. Тогда в пределах другой парадигмы может быть доказана другая истина. Такая «множественность» истин, конечно, не приемлема, поскольку истина одна. Другое дело, что не существует единой и универсальной методологии, пригодной на все случаи жизни, поскольку она вырабатывается историком в каждом отдельном исследовании и является системой координат, учитывающей все стороны объекта познания и в рамки которой помещается изучаемое явление.

Таким образом, отказ от понимания природы и сущности Церкви, ограниченные и тенденциозные методологические установки – искажают историческую правду, что делает некоторых историков «иностранцами в Церкви». Последние не признают значения религиозного фактора и рассматривают церковно-государственные отношения только как игру политических или социальных интересов, этнических или культурных движений, принимаемых за решающие силы, определяющие жизнь Церкви.

Литература

1. Ковальченко, И.Д. Методы исторического исследования / Отделение историко-филологических наук. – 2-е изд., доп. – М., 2003.
2. Журавский, А.В. Актуальные и перспективные направления изучения русской церковной истории XX века // Исторический вестник. – 2000. – № 5–6 (9–10). – С. 286–300.
3. Мельков, А.О методологии и философии церковной истории [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/240.htm>. – Дата доступа: 11.02.2011.
4. Филарет Гумилёвский, архиеп. История Русской Церкви. Период первый: От начала христианства в России до нашествия монголов (988–1257 гг.) [Т. 1]. – Харьков, 1849.
5. Ключевский, В.О. Методология русской истории / Сочинения: в 9 т. Т. VI. Специальные курсы. – М., 1989.
6. Лосский, В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М., 1991.
7. Одинцов, М.И. Судьбы светской школы в России (60-е годы XIX в. – 80-е годы XX в.) // Проблемы преподавания и современное состояние религиоведения в России. Материалы конференций. Москва, 2000–2001. – М., 2002. – С. 5–28.
8. Одинцов, М.И. «Школьный вопрос» в России (Церковь и государство часто становились конкурентами в области образования) // НГ-Религии. – 2003. № 8 (116) [21 мая]. – С. 11.
9. Журавский, А. Правда и мифы «школьного вопроса» в России // НГ-Религии. – 2003. – № 12 (120) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://religion.ng.ru/problems/2003-07-16/4_school.html. – Дата доступа: 07.12.2010.

ПРОБЛЕМА ПОЛИСЕМАНТИЧНОСТИ ТЕРМИНА «ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ»

О.А. Матусевич

В историографической ситуации второй половины 20 века под влиянием идей постмодернизма и постнеклассической рациональности ученые обратились к саморефлексии, к изучению познающего субъекта, что привело к распространению таких концептов как «интеллектуальная история», «историческая культура», «историческая память», «историческая политика» и «историческое сознание».

На современном этапе историческое познание перестало восприниматься как механическое отражение исторической действительности, стремящееся к абсолютной истине. Утвердилась идея относительности результатов научного познания, незавершенности исторического образа прошлого, изменчивости объекта познания под влиянием познающего субъекта. В таких условиях проблема формирования и функционирования исторического сознания попала в поле зрения философов, историков, социологов и культурологов и ее изучение приобрело особую актуальность. Для данного направления, как правильно замечают российские социологи, характерны «междисциплинарная разобщенность, недостаточная теоретическая разработанность, и собственно говоря, нечеткость предметных границ, слабость методологии» [1].

Работам, посвященным историческому сознанию, свойственен тот же полисемантизм, что и многим исследованиям центральной проблемы философии – сознания. Ученые под термином «историческое сознание» понимают:

- функцию, способность, деятельность мозга (т.е. отражение и осмысление исторической действительности);
- результат деятельности мозга по отражению и осмыслению исторической действительности (т.е. совокупность образов, знаний о прошлом);
- определенный уровень развития исторических представлений, связанный с утверждением идей историзма, основанных на принципах: различия исторических эпох, учета контекста и понимания истории как процесса [2, с. 16];
- форму общественного сознания;

- срез всех форм общественного сознания;
- разновидность общественного сознания [3, с. 52].

Иногда в понятии «историческое сознание» объединяют несколько этих значений сразу или используют как синоним понятиям «историческая память» и «социальная память».

Приводимые ниже примеры показывают, что даже исследования (включая диссертационные), посвященные непосредственно разработке понятия «историческое сознание», не вносят ясности в определение границ этой категории. В ряде работ историческое сознание понимается как «осознание обществом (классом, нацией, социальной группой, индивидом) своего прошлого, своего положения во времени, связи своего настоящего с прошлым и будущим», т.е. результат деятельности сознания [4, с. 1], либо как «отражение прошлого в общественном сознании», т.е. функция, деятельность, и в той же диссертации как временной срез всех форм общественного сознания [5, с. 14].

В некоторых исследованиях в одном определении авторы объединяют противоположные значения. Так, О.Ф. Гаврилов определяет историческое сознание как «*процесс и результат* (выделено мной – О.М.) познавательной и оценочной деятельности субъекта, направленной в прошлое» [6, с. 7]. Н.Н. Свирида отмечает, что «историческое сознание – это *компонент, аспект, срез* общественного сознания,..., представляющий собой *отражение, познание, осмысление, интерпретацию, вынесение оценок, выражение эмоций, постижение* (выделено мной – О.М.) человеческой истории...» [7, с. 10]. В итоге получается, что историческое сознание это сама деятельность по осмыслению прошлого, результат этой деятельности, который при этом является компонентом, аспектом, срезом или даже формой общественного сознания.

«Историческое сознание можно представить как *процесс осознания* постоянно поступающей информации о прошлом на всех уровнях различной степени сложности, что формирует ценностное отношение к историческим реалиям и *отражается в сознании* (выделено мной – О.М.) людей в виде оценочных суждений и в конкретно-исторической деятельности...» [8, с. 10]. То есть, историческое сознание – это процесс осознания, который отражается в сознании. Подобное упрощение авторского определения может показаться излишним, однако оно дает исчерпывающую картину той терминологической неразберихи, которая сопровождает большинство исследований, посвященных историческому сознанию.

Наиболее распространенным является обозначение под «историческим сознанием» совокупности представлений (научных и обыденных) общества и его социальных групп о прошлом своей страны и всего человечества [9].

Тенденцией в научной литературе стало отождествление исторической и социальной памяти с историческим сознанием, что, на наш взгляд, ведет к подмене понятий, поскольку второе намного шире первого. Память не имеет перспективного измерения. Памятью в отличие от сознания нельзя проникнуть в будущее, она не участвует в прогнозировании. Память можно восполнить информацией из различных источников. Сознанием можно проникнуть в прошлое, которое не зафиксировано в памяти. Сознание может управлять образами памяти, вызывать их, стирать и трансформировать. В то время как память осуществляет конкретный набор операций с информацией: запоминание, хранение, накапливание, воспроизводство и забывание. Процессы осмысления, оценки и интерпретации относятся к сфере деятельности мышления, а не памяти. Даже тот образ реальности, который сохраняется в памяти, первоначально преломляется в сознании человека. Возникает закономерный вопрос: можно ли изучать коллективную память, минуя проблему сознания, если уже само запоминание является сознательным актом.

Видимо, давая определение историческому сознанию, необходимо исходить из того, что сознание включает в себя такие элементы как познание, внимание, память, эмоции и т.д. И как, например, при анализе феномена памяти или эмоций сложно отделить процесс от его результата и содержания, такое же затруднение возникает при попытке дать определение историческому сознанию. Социальная память в свою очередь представляет собой некий фокус исторического сознания, который выхватывает ограниченный объем наиболее актуальной

информации (это могут быть знания, воспоминания, информация, относящаяся к настоящему или будущему).

В условиях активного развития междисциплинарности современного гуманитарного знания концепт «историческое сознание» оказался весьма востребованным. Однако многим публикациям, посвященным его изучению, свойственна неопределенность предмета исследования и нестрогость в оперировании терминологией. На наш взгляд, полисемантность терминов в науке не столько способствует расширению предметного поля исследований, сколько ведет к подмене предмета изучения и усложняет научный дискурс. Необходимым представляется ученым, работающим над изучением этого феномена, четко прописывать свое авторское видение значения понятия «историческое сознание», что будет способствовать адекватному восприятию результатов их исследований и упростит коммуникацию представителей различных наук, вовлеченных в данные исследования.

Литература

1. Омельченко, Е.Л. Изучение массового исторического сознания в постсоветской России: обзор подходов» / Е.Л. Омельченко, Г.А. Сабирова // MemoryEducationPolitics [Electronic resource]. – Mode of access: http://politmemo.ru/publication/mass_soznanie/. – Date of access: 07.04.2011.
2. Тош, Д. Стремление к истине. – М., 2000.
3. Ракитов, А.И. Историческое познание. – М., 1982.
4. Самиев, И.С. Структура исторического сознания: автореф. дис... канд. филос. наук: 09.00.01. – М., 1978.
5. Панюков, А.И. Историческое сознание: сущность, структура, тенденция развития (методологический анализ): автореф. дис... канд. филос. наук: 09.00.01. – Новосибирск, 1995.
6. Гаврилов, О.Ф. Историческое сознание и его социальные функции (методологический анализ): автореф. дис... канд. филос. наук: 09.00.01. – Томск, 1986.
7. Свирида, Н.Н. Историческое сознание как явление культуры: автореф. дис... канд. филос. наук: 09.00.01. – Омск, 2004.
8. Предбанникова, О.И. Историческое сознание и его динамика в современных условиях: автореф. дис... канд. филос. наук: 09.00.01. – М., 1992.
9. Историческое сознание // Исторический словарь [Electronic resource]. – Mode of access: http://mirslovari.com/content_his/istoricheskoe-soznanie-43063.html. – Date of access: 07.04.2011.

2.5. ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ, ПРАВА И ГОСУДАРСТВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ В СИСТЕМЕ СОВРЕМЕННОГО СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

ФИЛОСОФИЯ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА: ПРИНЦИП УНИВЕРСАЛЬНОСТИ И РАЗЛИЧИЯ

Л.Ф. Евменов

Реальные права человека уникальный индикатор уровня демократии, гуманизма, экономического развития человеческого общества и отдельных его национально-государственных частей в особенности. Если в этом плане, исходя из показаний данного социального инструмента, попытаться подвести некоторые итоги последней Всемирной Конференции по правам человека, то необходимо будет сделать вывод, что еще далеко не все в порядке на голубой планете с демократией, с гуманизмом и экономическим развитием и, естественно, с правами человека. Даже в благословенных странах пресловутого развитого капитализма.

Действительно: нет сегодня страны, нет государства, нет народа, где реальное состояние прав человека не оставляло бы желать лучшего. У одних нищета, голод, повальная безграмотность сопровождаются массовыми и грубыми нарушениями еще и политических прав граждан со стороны деспотических режимов. У других сравнительно высокий уровень экономического развития идет в паре с ощутимо обедненными социальными, экономически-

ми, культурными правами человека, щедро кодифицированными и декларированными в главном законе стран. У третьих, считающих себя признанными лидерам в области поощрения и защиты прав человека в мире, в своем собственном доме реально высокий уровень экономического развития и благосостояния большинства населения сопрягается с такими непереносимыми для их системы проявлениями нарушения фундаментальных нрав человека, как нищета, безработица, безграмотность довольно значительных групп граждан, что, в свою очередь, вызывает при признании ими международных актов о правах человека такое количество оговорок к ним, которые сводят в сущности на нет факт их признания, а заодно и саму цель данных благородных документов. У четвертых пещерно трактуемое право на землю предков замешивается на столь агрессивном этническом шовинизме, что священное право народов на самоопределение реализуется в итоге путем вооруженного взаимоуничтожения или, точнее, взаимогеноцида, вызывающих массовые и грубые нарушения и фундаментальных и самых элементарных прав человека огромных масс населения, не втянутых непосредственно в кровавые акции. У пятых, не желающих делать выводы из уроков истории, в частности, из преступной практики этнических чисток гитлеровского фашизма и не менее преступной практики классовых чисток сталинского в) ьгарного большевизма, возникают острые приступы ксенофобии (антиамериканской, антииранской, антирусской, антипалестинской, антисемитской и всякой иной направленности) или оголтелого антикоммунизма (фашистской националистической, мусульмано-фундаменталистской, псевдодемократической или иной другой направленности), что, опять таки, вызывая вооруженные конфликты и явления массового переселения людей, беженство и.д., сопряжено и в истоках, и в процессе, и в итоге с грубейшими нарушениями прав и свобод человека, его достоинства.

В ряде регионов научились сегодня вызывать необходимость исхода и беженства, не провоцируя вооруженные конфликты. Но от этого антидемократичность, антигуманизм и антитолерантность акций, санкционирующих «тихие», если можно так сказать, этнические и антикоммунистические чистки, не меняются. К сожалению, схему типажей антидемократии и антигуманизма, связанных с нарушениями прав человека, можно было бы значительно расширить.

Много объективных и субъективных причин лежит в основе тяжелых недугов современного человечества, проявление которых немедленно и неотвратно сказывается на всей системе прав человека, в том числе и очерченных выше. Но одна, серьезнейшая из них, лежит, я бы сказал, в области эго – и социоцентризма. *эгоцентризма* – это когда, признавая свои права, я не признаю, или не признаю в полной мере, в полном объеме, а значит практически игнорирую, нарушаю или пытаюсь нарушить *права другого, иного, чем я*, социоцентризма – это когда, признавая права своей социальной группы (профессиональной, классовой, этнической – это может быть больший или меньший коллектив, целый социальный класс, или его часть, род, племя, или целый этнос), я не признаю, или не признаю в полной мере, в полном объеме, а значит практически игнорирую, нарушаю или пытаюсь нарушить *права другой группы*, к которой я не принадлежу. Отсюда -отчужденность и нетерпимость, а далее – агрессивность и враждебность отношений и, наконец, антагонистическая борьба.

В процессе подготовки и особенно в ходе самой Всемирной конференции весьма акцентированно дискутировался вопрос о принципе *универсальности прав человека*. В свете изложенного выше думаю, что он просто невозможен, сей принцип, он просто не в состоянии быть реализованным, если хотя бы в самой Организации Объединенных Наций не будет в достаточной мере реализовано право другого, иного, чем я и чем мы, и на этой основе тотальная активная терпимость к другому, иному, чем я, его образу деятельности, жизни и мышления. Иначе говоря, принцип универсальности прав человек может быть чем-то живым и животворящим лишь на базе признания прав отличия и права на отличие, прав различия и права на различие, прав *иного, чем я, иного, чем мы*, и прав на *иное, чем я*, и на *иное, чем мы*. К проблеме терпимости, толерантности, весьма часто обращались ораторы Венской всемирной конференции. Особенно подчеркивается это понятие и явление, должное, по мнению дискуссантов, стать нормой отношений государств, народов и людей сообщества наций, в ее

Заключительном документе. Ведь если хорошо вдуматься, то понятие и явление терпимости, толерантности просто не могло бы существовать, если бы не имел места феномен другого, иного, чем я, чем определенные мы. Так же, как и феномен универсальности, в области прав человека в том числе. Она просто немыслима без единения, без диалектического тождества различий прав я и не-я, прав *мы* и не *мы*, пользуясь языком немецкой классической философии.

Унификация и монополизм взрывали изнутри, в конечном итоге, могущественнейшие империи мира. Они способны разложить изнутри и ту систему прав человека, которая будет базироваться только на праве моего я, только на праве моего *мы*. И наоборот, – принцип прав я и другие, мы и другие, т.е. принцип эго-и социоплюрализма – это единственный продуктивный подход для Организации Объединенных Наций и разработанной ею системы прав человека в особенности. Ибо только в такой связке каждый способен придать системе истинную, действенную и реальную универсальность и привести к торжеству принцип тотальной и активной терпимости различий. За исключением, безусловно, тех случаев, когда я и *мы* не выходят за рамки международного права или национального законодательства, т.е. за исключением преступной деятельности или преступных духовных акций типа фашизма, например, или всякой иной преступной деятельности, которая в индивидуальном плане базируется на эгоцентризме (каждый видит в себе, своей особе и воле нечто высшее для другого) и социоцентризме каждый рассматривает свое *мы*, народ, нацию, общественно-политическую систему, систему избранных духовных ценностей как самую высшую ценность, не признавая права входить в сей сонм совершенств другим народам, нациям, системам политико-экономической и духовной деятельности.

Именно такая *универсальность*, такой *глобализм*, которые сочетаются с отличием или различием, вбирают их в себя как свое внутреннее, позволяют индивидуальному праву Я сочетаться с индивидуальным правом *другого*, одновременно позволяют ему неизменно сочетаться с коллективным правом *мы*, позволяют праву определенного *мы* признавать право иного, другого *мы*, и наоборот. исповедование именно такой правочеловеческой философии и диалектики может на практике привести к торжеству толерантности, которая должна стать главным принципом нормальных человеческих отношений, и демократии как внутренней структурной основы отношений людей, партий, гражданина и государства, классов, народов и наций, политико-экономических и духовных ценностей.

Безусловное признание индивидуального и коллективного права другого, права иного, вытекающие отсюда толерантность и демократичность в отношениях только такие подходы, только такие принципы и основания могут быть внутренним источником дальнейшего прогрессивного развития человечества в целом, его различных этнонациональных образований в том числе. именно такой философский подход дает возможность хорошо понять настойчивое стремление теоретиков ООН, Экономического и социального совета, Комиссии по правам человека, женевского Центра прав человека и других органов ООН, стремление тесно увязывать проблемы развития, демократии и прав человека (органически включая сюда и проблему терпимости). и проблемы самоопределения, суверенитета. В этой связи в документах, принятых уважаемой организацией, в том числе и в Заключительном документе Венской Всемирной конференции, недостает, может быть, одной очень важной определенности там, где настойчиво говорится о принципе универсальности прав человека. здесь нет акцентов на праве *другого*, иного я и *мы*, на философии права эго-и социоплюрализма. А там, где есть, они предельно робки и неопределенны. Только такой теоретический и практический подход, который рассматривает универсальность и различие как внутреннее друг друга, может позволить международному сообществу прав человека преодолеть этап перепутья и, наследуя все лучшее из наработанного, привести дело к дальнейшей разработке действительно универсальных стандартов прав человека и реальному торжеству универсальности и глобализма этих стандартов ООН.

А пока, несмотря на все усилия и достижения, все-таки и в этой области деятельности (права человека). Объединенные Нации находятся лишь на этапе перепутья и неопределенно-

сти. Как будто чего-то достигли: уникальный документ середины рубежа столетия – Всеобщая декларация прав человека, замечательные Международные пакты, Факультативные протоколы, конвенции, декларации, конференции, прогрессирующая ратификация, солидное число органов и организаций, специализирующихся в области прав человека... Однако «пещерное» прошлое с его стадно-коллективным правовым соционизмом или зверино-индивидуальным эгоцентризмом как внутренними импульсами политического поведения неизменно тянет назад: нератификация основных и главных международных актов, полуратификация (ратификация с бесчисленными оговорками), повсеместное нарушение ратифицированных документов, повсеместное политическое лицемерие с широким применением двойных стандартов, массовые грубые и тихие нарушения фундаментальных прав человека, средневековая резня под аккомпанементы борьбы за право на землю предков, сопряженная с идеей территориальной целостности и правом на самоопределение, красивый утопический идеализм, с одной стороны, практическое бессилие, с другой, правочеловеческих органов ООН и многое другое...

Это состояние перепутья Объединенных Наций со всеми правочеловеческими проблемами, присущими для него, нашло свое отражение в итоговом документе, названном под занавес конференции «Декларация и программа действий»: он хаотичен по форме. Это и не резолюция, и не декларация, и не концепция, и не план действий, и не петиция, и не воззвание – здесь всего понемногу из всех существующих форм и возможных видов документов. Он непоследователен по структуре, для него характерны частые нарушения простой формальной логики, бесконечные повторы, немалое количество прямо противоположных и двусмысленных трактовок и другое... И все же только такие оценки были бы несправедливыми; будучи не однозначным и противоречивым, документ содержит немало блестящих и продуктивных идей. И, может быть, самым большим его достижением является то, что он будит мысль, заставляя ее активно искать выходы в провалах мысли и существующей практики познания, защиты и реализации прав человека

«Все права человека проистекают из достоинства и ценности, присущих человеческой личности», четко и ясно записано в п.2 преамбулы Заключительного документа Всемирной конференции. Эта мысль о человеческой личности, как истоке добра во всех его измерениях, в целом, как говорят, стара, как мир. Но здесь, в Заключительном документе международного вече по правам человека, она хороша тем, что еще раз дает возможность понять важную вещь – именно отсюда должен выводиться главный принцип прав человека, их *универсальность*.

Права человека – явление *объективно* универсальное, ибо они вытекают из потребности достоинства, свободы и ценности личности. Не из некоего абстрактного абсолюта, не из абсолютизированного кем-то или чем-то собрания вечных идей, не из Бога или космического Разума, а из конкретного жившего вчера и живущего сегодня на земле человека, из потребностей достоинства и свободы его личности.

Если говорить об этом не абстрактно, а языком реалий общественной жизни, то следует сказать, что исток прав человека, как и принцип универсальности, не в самоценности самоабсолюта в виде почти обожествленного государства, почти обожествленной нации, патологически гипертрофированного в своем значении класса или любого иного коллективного образования. Этот исток, повторим, в достоинстве, свободе и ценности человеческой личности.

Может показаться, что из этих утверждений так и сквозит красивый, но пустой идеализм ооновской либеральной закваски. Извините, – нет. Это стопроцентный фейербаховско-марксовский материализм, если не сказать прагматизм. Ибо именно человек, человеческие личности определенного исторического достоинства и ценности – определенного уровня качества, их сообщества, осознав себя как нацию, народ и класс (или как некое единое профессиональное объединение) с единым стратегическим интересом, назвали себя народом, нацией, классом и т.д. и создали организацию по управлению делами народа, нацией, прочих социальных образований в образе государства.

Если же перейти в этих размышлениях об истоках прав человека и их главного принципа к анализу совсем недавнего, вчерашнего нашего прошлого или к сегодняшним реалиям, то в соответствии с требованием параллелизма мышления следовало бы заметить, что и не национально-этническое независимое государство, и не этнически безукоризненный и «чистый» народ, и не искусственно наделенный всеми высшими достоинствами один какой-то социальный класс с его «коллективным» эгоизмом, и не этнически чистая национальная культура с идеологизированным национальным языком, но опять-таки *человеческая личность, ее достоинство и свобода – главный источник и основной субъект права вообще, прав человека, демократии и гуманизма, главного принципа их бытия – универсальности*. «Человеческая личность является центральным субъектом прав человека и основных свобод», – гласит Заключительный документ «Декларация и программа действий» Всемирной конференции по правам человека.

Здесь мировым сообществом подтверждается мысль, что человек и его личность не только источник, но и творец (субъект) прав человека, творец их универсальности. Никто (ни народ, ни нация, ни его социальный класс, ни государство, их представляющее и т.д.), а именно он сам должен реализовать идею универсальности, как и требование универсализации ооновских стандартов своих фундаментальных прав. Эта мысль примечательна кроме того еще и тем, что она подводит нас к философскому обоснованию факта необходимости и неординарной значимости и различных правочеловеческих сообществ внеправительственного, внесударственного характера и на национальном, и на международном уровне. К философскому обоснованию необходимости и неординарности неправительственных, как мы их называем, организаций в области прав человека.

Утверждая все это, я ни в коем случае не отрицаю роли народа, нации, государства в сфере поощрения и защиты прав человека. Я не отрицаю, я просто не могу отрицать значительную роль одной из важных ценностей, созданных человеческим развитием, каким являются национальные сообщества людей, ибо именно они суть та первородная почва, которая формирует человеческие личности, их достоинство и ценность. Я не могу отрицать положительного (как, впрочем, и отрицательного) влияния классовой принадлежности человека на формирование его личности со всеми ее качествами, а стало быть и на судьбу его индивидуальных прав, как и прав классово другого, в том числе и *классово иного*, в сфере деятельности и отношений конкретной личности. И, наконец, я не являюсь антагонистом государства, и не отрицаю его колоссальной роли в судьбах прав и свобод человека, ибо оно есть высшее творение общественного человека, созданное им для гарантирования, реализации и защиты этих прав и свобод. Не случайно все документы ООН настойчиво, может быть, даже излишне настойчиво, проводят идею о том, что главными ответственными за права и свободы человека в мире являются национальные государства. Многократно подчеркнута эта мысль и Всемирной конференцией, Если, как это утверждается в документе, «человеческая личность... должна быть основным бенефициаром... прав и свобод», то это возможно (о чем свидетельствует вся предшествующая история) только в рамках определенных народов, наций, классов, социальных слоев, других сообществ человека, в конечном итоге – только в рамках конкретных государств. Ведь до состояния космического (или космополитического) гражданства человеческое развитие еще не дошло.

Но я отрицаю гипертрофию индивидуального *я*, как и тотальную монополию коллективного *мы* (класса, нации, народа, государства) в области прав человека. Я отрицаю и непреодолимый разрыв и абсолютное отождествление индивидуального *я* – субъекта универсальности прав человека и коллективного *мы* – субъекта *различия* прав человека. Я отрицаю разрыв прав индивидуального *я* и прав *другого*, иного индивидуального *я*, прав определенных коллективных *мы*, т.е. разрыв, в сущности, между *правами* и *обязанностями* человека, правами и обязанностями различных его сообществ. Ибо в отношениях с другим, иным наряду с правами человека неизменно встает проблема его обязанностей. Первая из них – быть *терпимым*, толерантным по отношению к другому, иному.

В русле этих размышлений мне хотелось бы акцентировать внимание на том, что че-

ловек и его личность являются не только истоком и творцом своих прав и свобод, не только творцом социальных институтов, призванных формировать, реализовать и защищать эти права и свободы. Он выступает одновременно и как объект, на который направлена правочеловеческая деятельность созданных им социальных институтов, ибо он, человек, – «основной бенефициарий» прав человека и сотворенных им институтов. Субъект и объект, творец и основной бенефициарий одновременно.

Иначе говоря, институты, созданные человеком, особенно государство – это та инстанция, которая формирует и гарантирует определенные системы прав человека, реализует и защищает их. Именно усилиями государства гарантирование, реализация и защита прав направлены на человеческую личность как на «основного бенефициария» их, как на главный объект прав человека.

Констатируя это, мы должны сделать, несколько выводов.

Первый. Человек, его личность являются не только истоком, творцом – субъектом права и прав человека, но объектом определенных конкретных систем прав человека и свобод одновременно, а значит *итогом* их реализации, их *творением*. В этом плане, думается, у нас есть право на афоризм – «Каковы права человека, таков сам человек и его личность, таковы его достоинства, ценность и свободы».

Второй вывод. Среди всех узловых определений функционирования и развития прав человека: уважения, поощрения, кодификации стандартов или гарантирования, реализации, защиты самым главным ею узлом является, безусловно, момент *реализации* прав человека. Вне его все предшествующее и последующее может стать лишь благой декламацией. Только реализация объективирует, материализует уважение, поощрение, гарантирование декларации и намерения.

По идее, поскольку человеческая личность есть «центральный субъект» прав человека, их творец, сам человек вроде и должен быть основным лицом реализации своих прав. Но общество до сих пор разделено на разные народы и нации, социальные классы и силы, пришлые нации и коренные народы, большие нации и нацменьшинства, основное население и мигрантов, на богатые народы (Север) и бедные (Юг), и просто на богатых и бедных. Иначе говоря, наше сегодняшнее общество представляет собой единство, скажем сдержанно, *несстыкующихся интересов*. Вот почему львиную долю забот о правах человека и в первую очередь их гарантирование, реализацию и защиту должно брать на себя национальное государство, как фактор консолидации на той или иной основе всех различий, противоположностей и противоречий общества... В силу этого именно оно является главным управляющим делами народа по объективизации, материализации (читай реализации по защите) декларированных и гарантированных законами прав человека.

Третий вывод. Именно здесь, на уровне отдельных народов, наций и государств лежат истоки различия систем реальных прав человека. Различия (отличия) по степени кодификации и гарантирования, по уровню поощрения и защиты, а главное по содержанию, уровню, степени, объему и глубине реализации. Таким образом, сколько существует народов, наций, иных сообществ «несстыкующихся», как мы уже это называли, интересов, столько существует и различных систем прав человека. Даже в экономически и социально однотипных образованиях.

Это значит, что на уровне государства универсальность прав человека, истоком которой является человеческая личность, объективно не существует без и вне различия их национальных систем. *Различие* есть нечто внутреннее *универсальности* прав человека. И наоборот, универсальность есть, объективно есть (должна быть в нормальном состоянии того или иного общества) сущностное внутреннее различия, отличия друг от друга национальных систем прав человека. Если человеческая личность исток универсальности прав человека, то национальное государство – исток различия прав человека. Действительно, попробуйте найти такую человеческую личность, жизнь которой не была бы связана с каким-либо народом, нацией, государством? Или наоборот: поищите государство, нацию, народ, которые бы не имели дела с сообществом человеческих личностей?.. Абсурд, скажете Вы?

Именно исходя из этого есть все основания полагать, что вести речь в сегодняшнем обществе только о принципе *универсальности* прав человека, игнорируя или оставляя в тени их *различия*, как это имело место во многих выступлениях именитых западных политиков и дипломатов и как это акцентировано в Заключительном документе Всемирной конференции, значит наводить мосты для устремления к данному абсурду. Очевидно, хорошо почувствовала это госпожа Катрин Лялюмьер, тогдашний Генеральный секретарь Совета Европы. Она решительно выступила за утверждение принципа универсальности прав человека и столь же решительно против признания в международном сообществе права прав человека на различия на международной встрече в Страсбурге в январе 1993 г., предоставив своим оппонентам серьезные основания для критики за механическую, нежизненную трактовку универсальности. Но в блестящем докладе на Всемирной конференции она серьезно скорректировала эту позицию.

Таким образом, сегодня, если адекватно отражать объективную реальность, серьезные политики, дипломаты и теоретики прав человека системы ООН должны вести речь не о принципе универсальности прав человека как таковом, давая серьезные основания для подозрений и критики, а о принципе их универсальности и различия.

О неделимости этого биполярного принципа. В этом сущность третьего вывода: ибо, если вести речь только об универсальности, отбрасывая различия прав человека, концептуально мы будем иметь дело с вульгарной, механической универсальностью, превращающей живую универсальность в *унификацию* прав человека, а практически мы получим такую универсальность, под эгидой которой всему миру может быть навязана одна какая-то модель прав человека. Такая универсальность и перспектива была решительно раскритикована и отброшена в десятках выступлений на конференции. В результате в итоговом документе появилась нерешительная, скороговоркой, запись о необходимости учитывать различия в этой области. Если же вести речь только о различии, отбрасывая универсальность, мы никогда не избавимся от таких негативных его проявлений, как нератификация основных актов по правам человека, как ратификация с оговорками, как игнорирование уже ратифицированных документов, как уродливое появление двойных стандартов в конкретной правочеловеческой деятельности, как монополизация государствами всей государственной правозащитной деятельности своих стран. Как попытки, наконец, монополизации права на законодательство в этой области отдельными блоками государств и даже отдельными государствами.

Для правочеловеческой практики системы ООН именно таким образом сформулированный принцип означает возможность и необходимость еще более активного внедрения универсальных стандартов прав человека, разработанных в недрах этой организации, в различные национально-государственные системы. Для государств – возможность и необходимость универсальной ратификации основных международных актов по правам человека и снятия оговорок, ликвидирующих обязательства перед сообществом наций и гражданами своих стран в уже ратифицированных документах. Заметим, что эти задачи ставятся перед объединенными нациями в Заключительном документе четко, ясно и весьма решительно.

Размышления о принципе универсальности прав человека и других теоретических вопросах еще раз наводят на мысль о недостаточной концептуальной, понятийной разработанности проблем прав человека в системе ООН, о том, что Организация Объединенных Наций до сих пор не имеет серьезно разработанной идеологии этой универсальной для человечества проблемы.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПАРТИИ КАК СОЦИАЛЬНЫЕ СЕТИ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

И.В. Котляров

В настоящее время с развитием Интернета особый интерес проявляется к социальным

сетям. Однако это понятие не всегда было связано с «всемирной паутиной».

Представитель Манчестерской социологической школы Джеймс Барнс в достаточно известной работе «Классы и собрания в норвежском островном приходе» в 1954 году впервые ввел в научный оборот дефиницию «*социальная сеть*». Вскоре об этом понятии заговорили многие исследователи, как философы и социологи, так и представители коммуникационных теорий.

Согласно социологическим канонам *социальная сеть* – это социальная система, состоящая из комплекса блоков, являющихся социальными структурами (общность, социальные группы, индивиды – люди или организации), и связей между ними (социальных взаимоотношений).

Существует и такой довольно распространенный взгляд: социальная сеть – это комплекс социальных структур, социальных взаимоотношений и социальных связей между определенными социальными субъектами и объектами, созданный для решения определенных задач.

В основу интегрирующей теоретической концепции современных социальных сетей можно положить *теорию структуризации* Энтони Гидденса и *критическую теорию* Юргена Хабермаса.

Социальные взаимоотношения в социальных сетях, как считает Э. Гидденс, понимаются как набор правил, воспроизводимых в социальных практиках, то есть привычных действиях. Социальная технология проводимых действий подразделяется на два типа: 1). интерпретативные схемы или семантические правила (языковые коды), 2). правила санкционирования поведения (социальные нормы или моральные установки). В теории структурирования Э. Гидденса существует понятие ресурсов. Материальные ресурсы включают в себя собственность или контроль над материальными объектами, тогда как авторитарные ресурсы детерминируются властными отношениями [1].

Социальные взаимоотношения субъектов социальных сетей проявляются на трех уровнях осознания и контроля ими своих действий. Первый уровень – это мотивация действий, то есть возникновение внутреннего стремления к действиям как понимания их необходимости и направленности. Второй уровень – рационализация действий, то есть определение процедуры конкретных действий на основе соотнесения целей и задач, средств и методов, форм и процедур. Третий уровень – мониторинг действий, то есть рефлексия мотивов, процедур и последствий действий [1].

Для описания институциональных характеристик социума Э. Гидденс использует понятие «структурные свойства», а для наиболее сущностных характеристик – дефиницию «структурные принципы».

Ю. Хабермас в своем исследовании попытался определить структурную детерминированность социальных действий и предложить конкретный механизм достижения социальными субъектами поставленных целей. Для Ю. Хабермаса социальные сети – это объединение двух различных типов знания. Это, во-первых, эмпирико-аналитическое знание, связанное с социальной структурой; ее предметом является анализ причинно-следственных связей, детерминирующих то или иное социальное действие. Во-вторых, это герменевтика как понимание смысла, связанная с миром внутренним и считающую предметом исследования язык и коммуникацию [6] [7].

Типичным примером современных социальных сетей являются *политические партии*. Существует достаточно много различных определений данного общественного феномена. Предлагаю собственное, учитывающее постоянно меняющую социальную реальность определение: *политическая партия* – это общественная организация, обладающая системообразующей, основополагающей идеей, особым правовым статусом, имеющая строго формализованную структуру, действующая на постоянной основе, добровольный союз людей, объединенных общностью политических взглядов, едиными политическими, экономическими, социальными, культурными и иными ценностями, идеалами и интересами, формально зафиксированными в программных документах, союз, который, опираясь на определенную

идеологию, стремится активно участвовать в общественно-политической жизни и преследует цель завоевания и осуществления политической власти [4] [5].

Политические партии как социальные сети имеют достаточно большое количество подсистем и блоков, каждый из которых имеет специфические, отчетливо выраженные функции. Эти подсистемы находятся друг с другом в сложных отношениях, которые могут меняться в зависимости от социально-экономической и политической ситуации. Для каждой из подсистем характерно иерархическое строение, которое проявляется как внутри социальной сети, так в связях подсистем друг с другом и со средой. Уникальность, неповторимость политической партии как структуры социальных сетей придает порядок, установленный законодательством и лежащий в основе структурированного пространства. Важнейшими среди подсистем и блоков современных политических партий как социальных сетей являются следующие:

теоретический блок, который занимается разработкой теоретических концепций и программ,

идеологический блок, основная задача которого состоит в подготовке идеологических акций и деятельности партии, организации идеологических мероприятий,

организационный блок, который занят подготовкой основных организационных мероприятий, созданием первичных партийных структур, работой с электоратом.

коммуникативный блок, основная задача которого заключается в создании связей между руководством партии и ее членами, ее электоратом, другими политическими структурами и организациями, в целом – с окружающей средой.

представительный блок, который занимается подготовкой, рекрутированием, учебой депутатов представительных органов различных уровней;

управляющий блок, основная задача которого заключается в обеспечении нормального функционирования политической партии как социальной сети;

имиджевый блок, который создан для создания благоприятного имиджа политической партии. Можно назвать и другие блоки и подсистемы, которые принимают активное участие в деятельности политической партии как социальной сети [2] [3] [4] [5].

В каждом из структурных блоков социальных сетей имеются *системообразующие элементы*, целенаправленное воздействие на которые приведет к изменению качественного состояния как самостоятельных структурных подразделений, так и самой социальной сети – политических партий.

Для объединения всех социальных блоков в единую социальную сеть имеется *интегративное* качество, которое составляют *стремление субъектов социальных сетей к политической власти, политическая навигация* как ориентация на постоянное развитие в определенном направлении и *политическое время* как синхронизация активности, последовательность осуществления интеракций, своевременность размещения контента.

Наличие данных структурных подходов детерминирует развитие политических партий, помогает решению стоящих перед ними и социумом задач, удовлетворяет потребности и желания различных акторов.

Литература

1. Гидденс, Э. Устройство общества. Очерк теории структуризации. – М., 2003.
2. Котляров, И.В. Кому сидеть на мешке с шерстью или О роли политических партий в жизни белорусского общества / И.В. Котляров // Проблемы управления – 2008 – № 4 – С. 138–143.
3. Котляров, И.В. Политическая социология: теория, история, методология, методика. – Минск: МИУ. – 2004. – Т.1–286 с. – Т.2
4. Котляров, И.В. Политические партии Беларуси: теория, история, современность. – Минск, 2006. – Т. 1–2.
5. Котляров, И.В. Феномен многопартийности в современном белорусском обществе. – Минск, 2009.
6. Хабермас, Ю. Демократия, разум, нравственность. Московские лекции и интервью. – М., 1995.
7. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – Москва: Наука, 2000.

НЕОБРАТИМОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ БЫТИЯ И НЕБЫТИЯ В ТРЕХ ПРОСТРАНСТВАХ СОБЫТИЙ И СТРАТЕГИЧЕСКАЯ ЦЕЛЬ СОЦИАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ

А.С. Харитонов, В.В. Шмидт

Социально-экономическая система состоит из биологических систем, активно взаимодействующих между собой и с окружающей средой, характеризуется такими феноменами как самодвижение, самоуправление, иерархия и развитие, формализованное описание которых не рассматривается в атомистической парадигме [1], а потому для исследования этих явлений в рамках общества предложена методология описания социальных систем на основе тройственного баланса взаимодействия бытия и небытия, математический аппарат которой включает в себя известные равновесные модели атомистической парадигмы как частный случай [2].

И. Ньютон определил условия применимости атомистической парадигмы, при которых тело можно заменить материальной точкой, пренебречь структурой тел и описывать движение тел обратимыми во времени уравнениями динамики на основе принцип дуализма. Учет необратимости движения тел (второе начало термодинамики) привел атомистическую парадигму к представлению об эволюции к максимальному хаосу или «тепловой смерти Вселенной», что противоречит фундаментальным принципам Бытия и опыту существования (становления и эволюции) объектов природы. Из этого нами сделан вывод, что атомистическая парадигма, не учитывающая базовые положения холизма и телеологии, не способна решать проблемы эволюции, смыслозначенность и смыслоопределенность человека и цели социального управления.

Иное рассмотрение эволюции бытия – «миром правит предустановленная гармония» (Г. Лейбниц) – возвращает нас к: 1) холистической философии, в рамках которой единство и целостность природы определяются как взаимодействие бытия и небытия на принципе триединства (Платон, Аристотель, Прокл), 2) математике гармонии (А.П. Стахов), к философии структурной гармонии (Э.М. Сороко). Кроме того заметим, что самодвижение, становление и необратимая эволюция природы довольно подробно рассмотрены в философии и в социологии (И. Кант, Г. Гегель, Г. Спенсер) – они являются естественными характеристиками особенностей биологических и социально-экономических систем, которые не учитываются в известных уравнениях динамики, относящихся к физике консервативных систем.

Еще в 1902 г. Н.А. Умов обратил внимание на необходимость введения самодвижения в физику и математику для раскрытия механизмов работы биологических систем против второго закона термодинамики путем «резонансного» взаимодействия структур, поскольку становление и самодвижение объектов природы связаны с необратимостью «резонансных» тройственных взаимодействий бытия и небытия. На необходимость вернуться к телеологическому подходу для развития математических моделей в социологии в 1977 г. обратили внимание Э.П. Андреев и Г.В. Осипов.

Так, причиной самодвижения и круговорота природы являются необратимые осцилляции трехсущностного взаимодействия бытия и небытия и нелинейные тройственные резонансные взаимодействия между ними. Целью же этого самодвижения является эволюция бытия к тройственной гармонии. Все, что отклоняется от тройственной гармонизации отношений, быстрее переходит в небытие, так как возникают внутренние движущие силы, которые регулируют состояние бытия, и они равны мере отклонения состояния систем от тройственной гармонии. Эти силы являются причиной внутренних осцилляций природы и ее относительно независимых частей и проявляют-порождают самодвижение. Исходя из этого, тройственную гармонизацию отношений в обществе предложено принять в качестве стратегической цели управления выживанием и развитием общества (социальной системы).

Однако общество стремится не только к выживанию, но и развитию, поэтому предлагаемая методологическая модель разработана с учетом описания развития физических систем на примере физики плазмы, стекла и полимеров и распространена на описание универса-

лий развития в трех пространствах событий личности, общества, института государства и природы войн. Это позволяет увидеть и конкретизировать представление:

– о природе войны и ее константам – война как перманентное состояние системы, эволюционирующее в соответствии с развитием культуры и технологий от физического и духовного уничтожения противника к интеллектуальному просвещению и приобщению противника к «высоким» нормам жизни;

– о государстве как инструменте принуждения и его константам – институциональная эволюционирующая нормативность в части перераспределения своих полномочий от институции к субъекту, который одновременно является ресурсным источником. Предел совершенствования отношений личности, общества и государства стремится к константе, суть которой выражается фракталом «Божественной пропорции» – имплицитным образом целого. Фрактал во внутренней системе отсчета позволяет построить пространство, вещество и силы согласно онтологической модели – исходной модели взаимодействия Небытия / Сущего, Бытия и Направленности-на/-к, которая с неизбежностью открывается в акте самопознания-идентификации на определенном этапе становления-развития культуры, восходящей от своего наличного бытия к предмету – трехсущностному монизму.

Фрактал золотой пропорции приводит к выражению золотой пропорции с помощью четырехбуквенного кода, где буквами служат последующие числа рядов Фибоначчи и Люка. Исходя из бесконечного необратимого взаимодействия бытия и небытия, этот код позволяет определить множество чисел, удовлетворяющих теореме Пифагора, и построить геометрию Евклида. Числа же рядов Фибоначчи и Люка, а также золотая пропорция при введении дополнительного алгоритма позволяют построить натуральный ряд чисел, с которого и начинается построение традиционной бинарной математики.

Совпадение общих закономерностей развития систем различной природы – физических, биологических и социальных – позволяет предположить существование типовых инвариантов и оригинального математического аппарата для описания необратимого взаимодействия бытия и небытия в трех пространствах событий. Это, в свою очередь, позволяет предлагать стратегическую цель социального управления, суть которой в развитии общества для преодоления институциональных и эко-техногенных угроз в условиях глобализации и социокультурной деперсонализации.

Стратегической целью управления развитием общества видится гармонизация социально-экономических отношений внутри государства и с его окружением за счет увеличения структурного многообразия социума и системы его управления, а также концентрации «энергии» (накопления, удержания и использования потенциальной мощи) элементов-уровней социальной структуры.

Вместо ставшей традиционной дихотомичной модели социального управления с методом «кнути и пряника» предлагается модель социального управления, основанная на методологии триединства – необратимом взаимодействии *Бытия, Небытия / Сущего* и их *взаимодействия (Направленности-на)*, которая предписывает своим давлением бытию стремиться к тройственной гармонизации каждого из объектов этого взаимодействия и системы в целом, допуская при этом естественные механизмы эволюционного развития своих объектов за счет роста своего же структурного многообразия, и реализовываться в логике холизма.

Литература

1. Харитонов, А.С. Фальсификация цели эволюции природы и общества к гармонии – основа информационных войн // Информационные войны. – 2010. – № 3. – С. 37–43.
2. Харитонов, А.С., Шмидт В.В. Практикующая философия: religio и математический аппарат холизма (о необходимости восстановления телеологического подхода) // Вопросы религии и религиоведения. – Вып. 2. – Кн. 1 (I). М., 2010. – С. 209–240.

ФЕНОМЕН СОЦИАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

В.С. Голубев

Сегодня современное общество как никогда зависит от собственной способности решать мировоззренческие проблемы, которые еще некоторое время назад не казались актуальными или были вообще немыслимы. В первую очередь речь идет, конечно, о тех из них, которые стали следствием научно-технического прогресса, как, например, виртуальная реальность или возможность гибели всего человечества в результате ядерной войны.

Тем не менее, существует ряд проблем, которые традиционно были включены в поле философского исследования, и на сегодняшний день все еще представляют интерес для исследователя. Одной из таких проблем, связанных с современными исследованиями феномена власти является проблема социального управления, которая занимает важное место в социогуманитарных науках в целом и в философии в частности. В настоящее время в социальной науке нет однозначного определения «социального управления», все зависит от позиции исследователя и его научных интересов. Одни авторы относят его к юридической науке, другие – к социологической или социально-психологической, третьи – к экономической. Большинство этих определений носят частно-научный, описательный характер, не вскрывающий сущностных оснований феномена управления, поэтому на сегодняшний день существует потребность выработки общенаучного, философского его определения.

Для прояснения смысла изучаемого феномена мы предлагаем рассмотреть понятие «управление» с разных точек зрения, и начать, что представляется нам логичным и обоснованным, с языкового анализа данного понятия, ибо, язык, как известно, это путеводная нить в исследованиях смысла понятий.

Существительное «управление» и глагол «управлять» тесно связаны со словами «правление», «править», а так же имеют, согласно словарю В. Даля такие значения, как «направлять», «лечить», «исправлять», «возглавлять», и т.д [1]. В древнегреческом языке, слово «ἡ γωγή» переводится на русский язык как управление, но так же как ведение, поход, руководство, воспитание, поведение, обучение, направление, метод. Глагол «ἡ γω» – означает вести, гнать, изгонять, управлять, предводительствовать, доводить, доставлять, выращивать, двигаться, устраивать. Далее, глагол «управлять» представлен в латыни довольно большим набором слов, каждое из которых имеет различные смысловые оттенки, это и *administrare* – администрировать, как и в словаре Даля, *imperare* – глагол, тесно связанный с понятием императив, долженствование, *curare* – лечить, хлопотать, врачевать, *moderare* – умирять, *regere* – царствовать, *gerere* – вести, ведать, *dirigere* – направлять. Есть ещё одно интересное слово со значением «управлять» – *superesse*, которое можно перевести на русский язык как «сверхсущность», «превосходящая сущность», «находящийся сверху». Управление, соответственно, *administratio*, *curatio*, *regimen*. В современных европейских языках, которые имеют свои корни в латыни и древнегреческом, мы найдем схожий набор слов, посвященных феномену «управления».

В принципе, приведенных примеров уже достаточно, чтобы сделать некоторые выводы: при сравнении понимания понятия «управление» в русском, древнегреческом и латинском, а так же в современных европейских языках мы можем констатировать практически полное смысловое совпадение. Везде, так или иначе, присутствует идея движения и направления, везде речь в некотором смысле идет о движущемся объекте, цели движения и, если можно так выразиться, возможности корректировки курса. Как видим, любое управление с точки зрения языка и философской интерпретации деятельности подразумевает наличие движущегося объекта, который движется к определенной им или ему положенной цели, субъекта управления, который владеет информацией относительно данного объекта, цели его движения, способов ее достижения. Кроме того, субъект управления должен иметь правовую санкцию или достаточную силу для установления необходимого порядка, позволяющего наиболее эффективно достигнуть поставленной цели.

Феномен «управления» имеет диалектическую природу: его следует рассматривать как «деятельность» и как «процесс». Деятельность, как известно, это специфическая философская категория, определяемая как *специфическая форма активности по созданию и преобразованию окружающей реальности (среды)*. В структуре деятельности выделяют традиционно: объект, субъект, цель и направленность воздействия субъекта на объект, способы воздействия на объект (формы, средства, методы), организация действия, ситуация действия, пространство и момент действия, объективный результат действия [2]. Кратко, процесс управления можно описать как воздействие субъекта при помощи определенных способов на объект, который движется в определенный момент времени в определенном месте к некоторой цели. Объект управления в социальной практике не может трактоваться как просто «воспринимающий и исполняющий», поэтому необходимо принимать во внимание не только волю субъекта, но и волю объекта управления, его готовность и способность подчиняться управлению. Поэтому, когда речь идет о сложных химико-биологических и социальных системах, то стоит говорить скорее о субъект-субъектном типе воздействия.

Из анализа понятия управление мы видим, что данный тип деятельности (равно как и процесс) относится к движущимся телам, т.е. управлять можно только в случае наличия *изменений* в объекте управления или возможности их инициировать. Если объект статичен, в нем отсутствуют изменения, то и управлять им не представляется возможным.

Теперь мы полагаем целесообразным обратить наше внимание на специфику *социального* управления. Во-первых, следует отметить доминирование в обществе субъект-субъектных форм взаимодействия. Конечно, когда речь идет о принуждении, то, с определенной долей оговорок мы можем говорить о субъект-объектной форме взаимодействия, т.е. о таком управлении, где воля управляемого может не приниматься в расчет.

Когда же речь заходит о других методах социального управления, то неизбежно вступает в силу воля управляемого, которая и переводит отношения управляемого и управляющего в разряд субъект-субъектных.

Все методы управления, за исключением разве что принуждения, так или иначе, связаны с мотивированностью индивида. Не вдаваясь в детальный анализ каждого из приведенных здесь методов социального управления можно утверждать, что самыми эффективными, т.е. наименее затратными и, как правило, наиболее результативными, когда речь идет о достижении поставленной цели, будут именно те методы, которые ориентируют управляемого на восприятие поставленной задачи как своей собственной, личной задачи.

Что касается специфики социального управления, то здесь мы согласны с Т. Парсонсом, который полагает, что «наиболее значительный аспект социальной среды – это система нормативных правил, подкрепленных санкциями» [3, с. 245], или социальный порядок, который мы предлагаем определить как «специфическую систему связей и отношений между социальными объектами, сознательно созданную для достижения конкретной цели». На основании приведенного определения, мы можем утверждать, что одной из задач социального управления является создание необходимых для достижения поставленной цели условий путем организации окружающего пространства в определенный социальный порядок.

Таким образом, подводя итог нашему рассмотрению, мы можем предложить следующее определение социального управления: это специфический вид субъект-субъектной (реже субъект-объектной) деятельности, направленный на постановку и достижение определенной цели, путем сознательной и адекватной организации окружающего пространства различными способами (формами, средствами, прямыми и косвенными методами) в необходимую форму социального порядка с использованием властного ресурса, а так же сам процесс осуществления данного вида деятельности. На наш взгляд, данное определение поможет лучше понять и осознать феномен социального управления, а также позволит выработать новые, более эффективные методы социального управления для повышения и укрепления стабильности в современном обществе.

Литература

1. Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка: Том 1–4: Том 3. – М., 1994.
2. Момджян, К.Х. Введение в социальную философию. – М., 1997.
3. Парсонс, Т. О структуре социального действия. – Изд. 2-е. – М., 2002.
4. Гидденс, Э. Устроение общества: Очерк теории структуриации. – 2-е изд. – М., 2005.

ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО: УСЛОВИЯ И ФАКТОРЫ УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ

И.К. Русанду

Системы, которые в процессе своего существования не подвержены инновационным процессам, не увеличивают свою сложность и организацию, не попадают на главную прогрессивную линию эволюции (так называемую супермагистраль универсальной эволюции), и, в конце концов, вступают на регрессивную ветвь эволюции, так или иначе, завершая свое бытие. Поэтому для непрерывного, или лучше сказать, длительного существования любой эволюционирующей системы необходимо генерировать новое и повышать степень своей организации, и тем самым устойчивости. Системы, склонные к избыточной аккумуляции прошлого, т.е. инерционно-консервативные, даже при определенном обеспечении своей сохранности (безопасности) рано или поздно деградируют и теряют свою идентичность (качество), завершая свою историю. «Пропуск» в будущее получают лишь те эволюционирующие системы, для которых эволюционный процесс представляется как непрерывный инновационный процесс, который имеет преимущественно прогрессивную ориентацию.

Современный этап эволюции общества, развитие которого предопределяют информационные и нанотехнологии, характеризуется глубокими изменениями во всех сферах жизнедеятельности.

Рост масштабов и усиление темпов инновационных процессов в обществе отражает не только более интенсивную динамику современного развития, но и собственную потребность избавления от всего устаревшего и неэффективного. Так или иначе устаревшие продукты и технологии любого вида деятельности оказываются тормозом на пути общей модернизации, а значит, ориентируют любой деятельностный процесс не столько на настоящее и будущее, сколько на прошлое человечества.

Инновация в широком смысле – это то, что появляется в процессе развития и способствует дальнейшему прогрессу общества и обеспечению его безопасности. Инновация – это с синергетической точки зрения получаемый в процессе организации либо самоорганизации низкоэнтропийный продукт, генерируемый в процессе творческо-созидательной деятельности (как теоретической, так и практической), который включается в прогрессивные изменения социальной (в самом широком смысле слова) и социоприродной эволюции. Деятельность человека, направленная на генерацию и реализацию инновацией может быть названа инновационной деятельностью.

В социальной деятельности инновационные процессы преследуют цель обновления содержания эволюционирующих систем, и в плане рассматриваемой темы все инновационные процессы можно разделить на процессы модернизации и футуризации.

Модернизация ставит целью развитие инновационных процессов для соответствия требованиям современности (модерн), в то время как футуризация выступает своего рода «постмодернизационным» процессом. Однако речь идет не о постмодернизме и футуризме, как они уже сложились и интерпретируются в философии и культурологии, а о принципиально ином инновационном процессе. Футуризация инновационного процесса заключается в его трансформации в соответствии с целями и стратегией более гуманного будущего, когда нововведения преследуют цель адаптации системы к будущему, что обеспечивает не только

дальнейшее устойчивое бытие, но и перманентное прогрессивное развитие.

Вопреки утверждению положительных трансформаций в развитии молдавского общества, обусловленных обретением страной независимости и суверенитета, эффекты воздействия экономических, социальных и политических кризисов продолжают оказывать серьезное влияние на состояние национальной безопасности.

Инновационные процессы в обществе до сих пор в основном были ориентированы (в рамках концепции модернизации) на улучшение традиционных процессов социально-экономического развития и тем самым в темпоральном аспекте – на реализацию в настоящем. Появление и акцент на планомерном развитии инновационных процессов в обществе отражало усиление динамизма социально-экономического развития и, хотя их появление относится еще к прошлому периоду, но все-таки основное и гораздо более массовое развитие относится ко времени перехода к рыночным отношениям.

Политика в области национальной безопасности представляет собой наиболее важную национальную политику. В этой связи, обеспечение устойчивой национальной безопасности становится концептуальным и практическим приоритетом политического и социального управления. Однако стратегически важные инновационные процессы как в обществе, так и в его наиболее существенных сферах деятельности оказались, мягко говоря, не замеченными.

Достаточно отрицательное воздействие на разработку новой парадигмы национальной безопасности оказывают нестабильность и разделение молдавского общества, вызванные событиями 7 апреля 2009 года. Национальная безопасность основывается не столько и не только на умении общества реагировать и адаптироваться к новым обстоятельствам, а, прежде всего, на способности предвидения и правильной оценки значимых и менее значимых событий.

Соответственно, стратегия национальной безопасности вбирает в себя, в первую очередь, признание существования внешних и внутренних факторов, затрагивающих национальную безопасность, а также четкое определение основополагающих позиций и принципов внешней и внутренней политики, для целенаправленного проведения национальных интересов Республики Молдова.

Очевидно, что в рамках формирования новой парадигмы национальной безопасности необходимо учитывать аспекты геополитического плана, определяющие реалии Республики Молдова, интерпретации ее истории и европейских перспектив страны.

ГОСУДАРСТВО И ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО В РЕСПУБЛИКЕ МОЛДОВА: МЕХАНИЗМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

П.М. Варзарь

Взаимоотношения между государством и гражданским обществом в демократическом государстве характеризуются их сотрудничеством в решении проблем, представляющих интерес для граждан и социума. Уровень осознания сложных взаимоотношений между этими основными акторами общественно-политических процессов определяет поиск новых возможностей в укреплении демократических преобразований, в модернизации политической системы и, следовательно, в укреплении партиципаторной демократии. Важность такого рода проблемы становится острой для постсоветских стран, которые находятся в стадии перехода к демократии, а становление правового государства и функционального гражданского общества во многом зависит от эффективного взаимодействия между властью и обществом.

Опыт западных стран показывает, что реальное демократическое общество строится в течение длительного времени. Непреходящую роль в функционировании демократии имеют соответствующие институты и механизмы, одним из которых является гражданское общество. Оно, действуя в качестве регулирующего механизма в обществе, оказывает значительное влияние на властные структуры и, таким образом, представляет собой фундаментальную

демократическую ценность.

Гражданское общество часто рассматривают как «третий» сектор, действующий независимо от двух других секторов общества – государства и рынка, но в то же время играющий важную роль посредника между ними. Этот сектор состоит из общественных организаций, которые имеют формальную структуру и независимое управление, платят налоги и обеспечивают работой значительную часть населения, но при этом носят некоммерческий характер. Однако в Республике Молдова и в других постсоветских странах в научных дискуссиях, касающихся взаимоотношений этих трех секторов, большее внимание уделяется, безусловно, отношениям между государством и гражданским обществом, отношениям между государством и бизнесом. Третье же звено, то есть взаимоотношения между бизнесом и гражданским обществом, остаются, практически, неисследованными.

Поскольку главной темой дискуссий являются все же отношения между «третьим» сектором и государством, обсуждение вращается вокруг таких понятий, как независимость, власть и баланс сил. С учетом некоторых прозападных концепций, а также дебатов относительно роли гражданского общества в посткоммунистической трансформации ряд авторов считает, что постсоветское гражданское общество должно стать влиятельной оппозиционной силой [1] [2] [3]. Однако социально-политический опыт Республики Молдова показывает, что гражданское общество в последние годы из оппозиционной силы во времена правления Партии Коммунистов Республики Молдова (2001–2009 гг.) стало партнером государства в решении неотложных проблем углубления демократических преобразований в русле ведущихся переговоров по *Соглашению об ассоциации между Республикой Молдова и Европейским Союзом* [4].

Эмпирические исследования с очевидностью свидетельствуют, что современное молдавское гражданское общество – это реальное, но в то же время и нетрадиционное явление. Постоянно развиваясь, институты гражданского общества вырабатывают целый комплекс оригинальных форм и способов функционирования, посредством которых адаптируются к конкретным условиям страны. Вместе с тем, остается открытым множество проблем: в какой степени молдавские организации гражданского общества обеспечивают новые возможности для участия граждан в общественной жизни и содействуют европеизации страны? В каких областях иностранная помощь эффективна, и какие стратегии для этого необходимы? Каким образом действия государства и бизнеса оказывают влияние на гражданские инициативы? Каковы наиболее эффективные способы влияния структур гражданского общества на властные структуры в странах «новой» демократии? На эти и другие немаловажные вопросы можно ответить порой неоднозначно [5, с. 72–73].

Проблемой взаимоотношений между государством и гражданским обществом является создание эффективных механизмов взаимодействия между этими двумя структурными компонентами общества. Ряд форм и способов такого взаимодействия в Республике Молдова начали институционализироваться не только на уровне Правительства, Парламента и ассоциативного сектора, но также и между Центральной избирательной комиссией, Примэрией (Муниципалитетом) муниципия Кишинева и сектором неправительственных организаций [6] [7].

Самыми значимыми механизмами взаимодействия между органами публичной власти и институтами гражданского общества в процессе принятия решений в Республике Молдова являются:

1) Круглый стол с постоянным статусом (известная польская модель прижилась ненадолго в Молдове, 2002–2003 гг., и возникла по инициативе одной из парламентской фракций законодательного органа страны и при поддержке Совета Европы);

2) Национальные форумы НПО в Молдове, в работе которых участвуют все три сектора общества (последнее, 6-е заседание состоялось 23–24 июня 2011 г.), а в 2010 г. и в 2011 г. были проведены соответственно два заседания Форума гражданского общества Румыния – Республика Молдова, сфокусированных на важности вовлечения гражданского общества в двусторонних отношениях;

3) Национальный совет по участию при Правительстве Республики Молдова (институционализирован 19 января 2010 г., в состав которого включены 30 представителей от всех секторов общества, с задачей экспертизы предлагаемых Правительством публичных политик и участия гражданского общества в стратегическом планировании);

4) Совместный совет по партнерству при Правительстве Республики Молдова (институционализирован 6 апреля 2011 г. в качестве консультативного органа, целью которого является развитие и продвижение стратегического партнерства между органами публичной власти, внешними партнерами по развитию, гражданским обществом и частным сектором).

Добавим также, что на основе принятых законодательным органом страны Концепции сотрудничества между Парламентом и гражданским обществом от 29 декабря 2005 г. и Стратегии развития гражданского общества на 2009–2011 гг. от 11 декабря 2008 г. ежегодно проводятся: советы экспертов, постоянные консультации, специальные встречи, общественные слушания, конференции, круглые столы и другие формы взаимного сотрудничества. Названные нормативные акты направлены на привлечение заинтересованных сторон в определении и реализации стратегических приоритетов страны на всех этапах ее развития, на создание институциональных рамок и потенциала в целях обеспечения действенного участия представителей гражданского общества в процессе принятия решений. Так, социальными партнерами Парламента прошлого созыва стали пять институтов гражданского общества, которые были выбраны постоянными парламентскими комиссиями для совместного сотрудничества [8]. Более того, Парламент Республики Молдова подлежит в течение 2011 г. строгому аудиту со стороны экспертов одного из ведущих НПО аналитического профиля («*think-tank*») – *Институтом развития и социальных инициатив «Вишторул»* [9]. Ими разработана комплексная система мониторинга, на основе которой будет оцениваться эффективность деятельности депутатов, парламентских фракций и комиссий законодательного органа страны.

В заключение отметим, что анализируемые механизмы только частично осуществляют поставленную цель повышения эффективности представительной демократии и активного участия гражданского общества в процессе принятия решений. Однако они могут привести к социализации процесса принятия решений (*decision-making*), к разработке и реализации публичных политик (*policy-making*) и, таким образом, влияние институтов и общественных организаций гражданского общества на властные структуры (*decision factor*). Республики Молдова станет релевантным для всего социума.

Литература

1. Красин, Ю. Государство и гражданское общество [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.soc-eco.ru/docs/krasin.doc>. – Дата доступа: 08.04.2011.
2. Аникин, В.И. Гражданское общество в Республике Молдова: состояние, проблемы, перспективы. – Кишинэу, 2001.
3. Зотова, З.М. Власть и общество: проблемы взаимодействия. – М., 2001.
4. С 12 января 2010 г. по настоящее время состоялись уже 6 раундов переговоров между официальными делегациями Республики Молдова и Европейским Союзом. // *La Chișinău, a fost semnat cel de-al doilea Raport de Progres privind negocierile Acordului de Asociere* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.moldpres.md/News.aspx?NewsCod=3366&NewsDate=11.04.2011>. – Дата доступа: 12.04.2011.
5. Varzari, P., Tăbăra I. Evoluția statului Republica Moldova prin prisma funcționalității elitei politice și a societății civile // *Revista de filozofie, sociologie și științe politice*. – 2011. – № 1. – С. 72–81.
6. Colaborarea CEC cu organizațiile neguvernamentale în domeniul informării și educației civice a alegătorilor în campania electorală la alegerile locale generale va fi discutată în cadrul unei mese rotunde [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://cec.md/index.php?pag=news&opa=view&id=361&tip=comunicat&start=&l>. – Дата доступа: 19.04.2011.
7. Primăria Municipiului Chișinău și sectorul ONG vor semna un acord de colaborare [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.civic.md/index.php?option=com_content&task=view&id=11593&Itemid=200005&utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed%3A+civic%2Fnou+%28CIVIC.MD+%7C+DailyAlert%21%29. – Дата доступа: 21.02.2011.

8. Lista organizațiilor societății civile selectate pentru colaborarea cu comisiile permanente ale Parlamentului Republicii Moldova [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.parlament.md/SOCIETATECIVILA/Organiza%5c%a3%ialesociet%5c%83%5c%a3%icivile/tabid/60/ContentId/29/Page/0/Default.aspx>. – Дата доступа: 09.04.2011.

9. Parlamentul Republicii Moldova va fi supus timp de un an unui audit riguros din partea societății civile [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.viitorul.org/newsview.php?l=ro&idc=132&id=3309>. – Дата доступа: 09.04.2011.

РОЛЬ ПОЛИЭТНИЧЕСКОГО И ГЕОПОЛИТИЧЕСКОГО ФАКТОРА В СТАНОВЛЕНИИ И ЭВОЛЮЦИИ МОЛДАВСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

О.К. Радова

Территория Молдовы еще в древности, по сути, со времени образования Молдавского княжества, в 1359 году, представляла собой пеструю полиэтническую палитру.

В начале XVIII века, описывая Молдавию, ее господарь, выдающийся ученый Дмитрий Кантемир отметил следующее: «Мы полагаем, что вряд ли в каком-либо другом государстве, заключенном в столь тесных границах, как Молдавия, живет столько разных национальностей». Перечисляя национальности, представленные в княжестве, Кантемир называет молдаван, русских, украинцев («казаков»), греков, албанцев, сербов, болгар («тюрки-булгары» – один из компонентов этногенеза гагаузов, в более ранний период их называли «билирами» – *О.Р.*), поляков, венгров, немцев, армян, евреев, цыган и других. В Молдове такая же пестрая этническая картина соблюдается и в современный период.

При становлении и эволюции Молдавской государственности важную роль играли полиэтнические и геополитические факторы. Территория Молдавского княжества, являясь окном в Европу, с древних времен привлекала разные этносы. В разные исторические периоды здесь одни народы сменялись другими, часть которых двигалась на Балканы, а другая – оседала на этих территориях.

На становление и эволюцию административно-территориальных границ Государства Молдавского огромное влияние оказывал геополитический фактор, который в свою очередь повлиял на характер расселения разных этносов и на территории современной Молдовы.

В силу своего географического положения Буджак (или Бессарабия) являлся областью, находящейся на стыке нескольких стран, который связывал земли причерноморья с Балканами. Многие народы, мигрировавшие с Востока на Запад, на протяжении многих столетий, проходили через Буджак и прилегающие к нему территории. Поэтому население этого региона издавна носило этнически смешанный облик.

Делая краткий экскурс в историю расселения разных этносов в данном регионе следует отметить, что в 7 веке до н.э. в исторической территории Бессарабия расселились скифы, переселившиеся из Азии, в I–II вв.н.э. здесь заселяются даки и геты. Начиная с III века, территория Буджака вошла в сферу переселенческого движения. Значительная часть переселенцев была представлена тюркскими народами. Через Буджак проходили кочевые народы из Азии и степных областей Восточной Европы.

В III веке сюда пришли германские племена бастарнов, а затем готов; в IV в. стали проникать кочевые племена тюрков-гуннов; в конце V – начале VI вв. здесь осели славянские племена антов и склавинов; во второй половине VI века появляются авары (обры); в VII в. – аспаруховые булгары (тюрки-булгары, тогда еще не ославянившиеся – *О.К. Радова-Каранастас*); в IX столетии – кочевые угры (венгры); в первой половине X в. – печенег, затем в начале XI в. печенег были вытеснены другими тюркоязычными племенами узов (торков или огузов); в XII веке половцы (или куманы) вытеснили узов (торков или огузов); в XIII веке – монголо-татары. Многие из них оседали на этих землях, а другие двигались дальше на Балканский полуостров. Некоторое представление о характере и времени пребывания этих народов в Бессарабии дают, сохранившиеся до настоящего времени, топонимы и гидронимы.

Территории, заключенные между Прутом и Днестром, при выходе к Черному морю образуют угол, поэтому, тюркские племена, оседавшие в южной части междуречья, дали этой области название «Буджак» (Угол).

В конце XIII века, когда переселение тюркских народов с Востока на Запад приостановилось, возник ряд княжеств, постепенно сформировавшихся в два государства Валахию и Молдавию.

В начале XIX века, как писал Л. Кассо, Молдавия состояла из двух частей: «Молдавии, между Карпатами и Прутом, и нынешней Бессарабии, которая находится между Днестром, Черным Морем, Дунаем и Прутом».

Бессарабия (цара Бессарабяскэ) в валахо-болгарских грамотах XV–XVI вв. называлась Валахией. Впоследствии это название (Бессарабия) сохранилось только за южной частью территории между Прутом и Днестром, которая называлась еще Буджаком или Ногайской степью. Средняя и северная часть Бессарабии в официальных документах после присоединения к России в 1812 году стала называться «частью Молдавии по левому берегу Прута лежащей».

В первых десятилетиях XIX века в русских официальных документах название «Бессарабия» было перенесено на все земли между Прутом и Днестром.

Буджак отделялся от центральной Бессарабии верхним Трояновым валом и подчинялся в XIV–XVIII вв. Крымскому хану и оттоманской порте.

По Бухарестскому мирному договору 1812 года, между Россией и Турцией, Бессарабская область была присоединена к России. Графу Каподистрии было поручено составление правил о временном управлении Бессарабии. С этого времени цынuty, присоединенные от Молдавии – это Гречанский, Кодрский, Хотарниченский, Оргеевский, Сорокский и половина Ясского; бывшие райи и крепостные округа, составлявшие владения порты, с крепостями: Хотин, Бендерами, Аккерманом, Килиею, Измаилом и городом Томаровым (Рени), а также Буджакские степи (бывшие владения ногайской орды) объединялись под общим названием «Бессарабская область».

После ухода ногайцев (1806–1807 гг.). Буджак, бендерская, аккерманская, измаильская и килийская райи перешли во владения русской империи в виде государственных земель и в русских официальных документах получили название «Казенной Бессарабии».

На протяжении веков этнический состав местного населения претерпевает существенные изменения. Из соседних с Молдавией областей Галиции и Подолии в районы Припутья и Приднестровья постоянно проникают украинцы и поляки. Пережив смену нескольких поколений в молдавском окружении, они постепенно восприняли молдавский язык и молдавскую культуру, вливаясь в состав молдавского населения. С XIV–XV вв. в крае возрастает число переселенцев из соседних стран – прежде всего армян, цыган, евреев, греков.

В начале XVI века Молдавское княжество попало в вассальскую зависимость от Оттоманской империи. Во второй половине XVI века в степной, южной части Днестровско-Прутского междуречья – Буджака – османы поселили подвластных им ногайцев. В 60–70-х годах XVIII в. турецкие реайи и ногайское кочевье занимали в Днестровско-Прутском междуречье около 25,5 тыс. квадратных километров, то есть более половины территории междуречья, или свыше четверти всех земель Молдавского княжества». Южная часть края, где обитали ногайцы, называлась Бесарабией или Буджаком.

Наиболее высокая доля молдаван была среди населения центральной зоны. На этнический состав населения Бессарабии в конце XVIII – начале XIX вв. повлияло ход событий русско-турецких войн. В результате ногайцы из южной части Бесарабии – Буджака – были выселены, в крае осталось только местное молдавское и гагаузское население, которое жило среди ногайцев. В этот же период начинается интенсивное заселение полу опустевшего края переселенцами из Балканского полуострова – гагаузов (в конце XVIII – начале XIX вв.), немцев (немцы появляются в Буджаке, начиная с 1814 года; их последующие переселения произошли в 1817, 1821, 1826, 1836 и 1842 гг.), болгар (основная масса этнических болгар прибыла в Бессарабию в 1828–1830 гг.) и другие.

Большую часть населения Республики Молдова образуют шесть национальностей – молдаване, русские, украинцы, гагаузы, евреи, болгары. Среди остальных жителей Молдавии имеют удельный вес менее одного процента белорусы, цыгане, поляки, немцы.

Механическое движение населения способствовало к резкому увеличению их численности. Этническая структура населения современной Республики Молдова – это исторически сложившаяся общность, основные черты современного национального состава которой сложились в XIX веке и на него повлияли этнические процессы. После развала Союза ССР и изменения политической стабильности в регионе, стали происходить резкие трансформационные (в приложении см. Табл. № 4 «Динамика численности этнический состав населения Республики Молдова в 1989 и 2004 гг.») процессы в этническом сознании народа Республики Молдова, которые соответствующим образом повлияли на общую этническую картину страны. Данный аспект представляет интерес и требует тщательных научных исследований.

«ПОЛИТИКА-СПЕКТАКЛЬ» КАК ОБЪЕКТ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

В.С. Морару

Исследование динамики развития каждой сложноорганизованной системы предполагает выявление в ее структуре определенных факторов-детерминант, способных осуществлять регулятивную функцию в ситуации выбора основного и наиболее перспективного вектора практической реализации внутренних, имплицитно присущих системе потенциалов, определяющих, в конечном счете, характер протекания самого процесса становления качественно нового состояния развивающегося объекта. Это достаточно устоявшееся в философии положение в полной мере может быть отнесено к описанию процесса становления, развития и практического функционирования такой сложной и многоаспектной компоненты социальной реальности как политико-медиатическая система.

Среди многочисленных изъянов, которые сопровождают функционирование сферы, существенное место занимает так называемая «спектакляризация политики», осознанное и целенаправленное сведение политики к спектаклю. Реальная политическая практика выявляет, однако, что политика-спектакль, на самом деле, не столько усиливает политическое действие, сколько способствует углублению кризиса демократии. В этих условиях масс-медиа обнаруживают склонность к игнорированию или поверхностному, симплистски-редукционистскому подходу к отражению действительности при разработке таких важных общественных проблем, как стабильность, социальная и национальная безопасность, процесс демократизации общества, государственность, положение в конфликтогенных зонах и т.д.

Упрощенный характер интерпретации проблем, поверхностность при медийном рассмотрении реальной сложности затрагиваемых ситуаций и феноменов есть нечто иное, как абстрагирование от действительности, отказ от участия в толковании истинного положения дел или всего лишь имитация участия, что не может не сказываться на качестве политико-медиатического процесса.

Посредством масс-медиа на передний план общественного восприятия могут быть выдвинуты определенные события, в которых акцентируются и извлекаются лишь лежащие на поверхности факты, служащие для создания образа реальности как череды катастроф, нападений, заговоров, покушений, с достаточно сильным присутствием элементов спектакляризации, уменьшая, таким образом, потенциал углубленного рассмотрения данных событий и процессов, отмеченных большим уровнем неоднозначности: этнические и религиозные конфликты, эндемическая коррупция, бедность, политические интересы и необоснованные политические притязания, нефункциональность правовой системы и многое другое.

Интерпретация и обсуждение подобных вопросов на страницах печати зачастую не может выйти за рамки поверхностного подхода, схематичного анализа, умозрительной ре-

флексии, во многих случаях проявляющейся в результате открытой или умело закамуфлированной политической аффилиации, пристрастности.

Соответственно, все чаще в журналистских работах политика предстает как сценическое действие. Современная политическая коммуникация демонстрирует явную склонность к спектакуляризации политики, максимально эксплуатируя драматургические ресурсы политического действия, в то время как факты настоящей действительности, в том числе те, что характеризуют обстановку в новой стратегической конфигурации зон политической напряженности (в частности, приднестровский конфликт) остаются игнорированными или подаются в печати в отвлеченном или поверхностном виде.

Анализ публикаций в масс-медиа позволяет констатировать возрастание удельного веса политической информации, реализуемой в так называемой новой форме *infotainment* (производное от *information* и *entertainment*), в которой информация подается с определенной дозой иронии, подчеркивая тем самым не суть, а спектакулярные аспекты события.

Очевидно, что в политико-медиатической деятельности профессионализм, взвешенность, самоотдача являются необходимыми критериями успеха. Следовательно, при пересечении политики с зонами национального и социального интереса, поверхностный подход к политической коммуникации может привести политика к деградации, а журналиста, в свою очередь, к потере доверия аудитории.

Философский анализ сложного социо-политического феномена, имеющего терминологическую оформленность в понятии «политика-спектакль», имеет неоспоримую практическую значимость в выявлении точек концептуального соприкосновения проблемы популистской эффективности масс-медийных публикаций и проблемы их этической состоятельности.

Строгое, методологически грамотное определение понятия с выявлением его структурно-функционального содержания, является необходимым основанием разработки эффективного подхода к преодолению сложностей терминологической интерпретации рассматриваемого феномена и перехода к более широкой трактовке понятия, при которой могут быть устранены традиционные недостатки – узкая прикладная направленность термина и, как следствие, его функциональная невостребованность в концептуальных конструктах современной политической коммуникации.

КАТЕГОРИИ «КЛАССОВОЕ ГОСУДАРСТВО» И «НАДКЛАССОВОЕ ГОСУДАРСТВО» В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Ю.Г. Тамбиянц

Ускорение социальной динамики стало объективной реальностью, как бы к этому не относиться. И актуальной проблемой общественных наук является «поспевание» за этими изменениями. Так современность ярко дает почувствовать целостность и структурную мощь глобального мира, что не может не отражаться на методологии обществоведческих исследований. Адекватно судить о внутренних процессах той или иной национальной общественной системы без учета ее положения в мировой системе весьма затруднительно. Своеобразное преломление глобальные тенденции находят как на макро-, так и на микроуровне социальных отношений.

Вполне закономерно, в такой ситуации появление научных дисциплин, ставящих за предмет исследования именно процессы глобального характера. Помимо мировой экономики большое значение придается геополитике. Поведение наднациональных экономических акторов нуждается в определенном политическом сопровождении. Это предполагает не только образование международных структур, выступающих с позиции силы, права и т.п., но также рациональное обоснование сложившегося мирового порядка, тем самым создавая теоретические предпосылки для его регуляции и коррекции.

Можно утверждать, что в ходе дискуссий, как в академической среде, так и среди дей-

ствующих политиков издавна доминирует либеральная модель, продолжающая традиции Просвещения. Суть ее кратко сводится к дуализмам республика – диктатура, демократия – тоталитаризм, обычно рассматриваемым более в идеологическом, чем в научном ключе. Республиканская форма правления считается главной предпосылкой успеха, в том числе и на глобальном поприще, тогда как форма диктатуры – изначально тупиковая. Нам представляется, что подобная методологическая основа явно устаревает. Для более адекватного анализа необходим, если и не отказ от упомянутой модели, то ее значительное дополнение и расширение. Главная причина – данный подход закрепляет существующее положение дел – доминирование Первого мира, что впоследствии приведет к постепенной (или не очень постепенной) реализации концепции «золотого миллиарда», со всеми негативными последствиями для подавляющего большинства человечества.

Демократические режимы, навязываемые странам второго и третьего миров под «соусом» политической модернизации, значительно органичнее вписываются в мировую систему разделения труда и распределения ресурсов (Центр-Периферия). С одной стороны, через парламентскую систему легче управлять внутривнутриполитическим процессом, дабы преобразовывать национальный интерес в интересы государств Первого мира. С другой стороны, господствующие политические институты западного культурного образца в ряде стран оказываются в противоречии с традиционными культурными стандартами. Это стимулирует помимо социально-экономических противоречий, еще и раскол по культурно-цивилизационной линии, на что указывает отечественный эксперт по глобализации Михаил Делягин [3, 342].

Более адекватными понятиями в рамках нынешнего геополитического анализа мы считаем «классовое государство» и «надклассовое государство» – категории, разработанные марксистским обществознанием. При этом, как показывает реальная практика, названные понятия не тождественны диктатуре и республике. Форма правления афинского полиса в целом обладала надклассовыми чертами, тот же характер имела диктатура Салазара в Португалии. В то же время, в политическом режиме, который сложился сейчас в России, отчетливо доминируют авторитарные и классовые черты.

Имеются различные способы образования классовых государств. Правящие структуры могут либо со временем подчиниться группам, обладающим экономическим господством (как в буржуазных республиках), либо, наоборот, сами формируют класс крупных капиталистов, дабы сделать его своей опорой (как в России). Суть классового государства заключается в том, что оно выступает в основном с позиций класса – социального лидера, ущемляя класс социальных аутсайдеров. Особенность современного же государства классового типа в том, что оно ориентировано не столько на достижение национальных целей, сколько на запросы мировой системы. Неслучайно элита таких государств активно вбирает в себя космополитические ценности с либеральным оттенком, все более дистанцируясь от национальных интересов.

Надклассовое государство предполагает «известную самостоятельность по отношению к обоим классам, как кажущаяся посредница между ними» [4,364]. Это определение Энгельса следует дополнить тем, что надклассовый тип избирает в качестве приоритетных национальные цели и интересы, которые обычно идут вразрез с намерениями международных акторов. На современном этапе таким государствам трудно удерживаться в рамках республиканско-демократической формы правления. Поэтому, как правило, образуются смешанные политические формы, как, например, в Венесуэле или Белоруссии.

Названная методологическая схема: классовое государство – надклассовое государство позволяет более адекватно анализировать ситуацию в тех странах, которые по статусу относятся ко второму и третьему мирам (к которым принадлежит и современная Россия). Что касается Первого мира, то здесь ситуация несколько сложнее и требует дальнейших методологических разработок и дополнений.

Литература

1. Арин, О.А. Мир без России. – М., 2002.

2. Валлерстайн, И. После либерализма. – М., 2003.
3. Делягин, М.Г. Мировой кризис: Общая теория глобализации. – М., 2003.
4. Энгельс, Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3-х т. Т.3. – М.1985. – С. 225–370.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ВЛАСТЬ И ПРОБЛЕМА КОНСТИТУИРОВАНИЯ СУБЪЕКТА

М.Д.Рослякова, А.А. Полуэктов

В настоящее время, особенно в Европе, проблематика человека как субъекта и человеческой коллективности выступает на первый план и в философии, и в политике. Такой, своего рода «антропологический поворот» обусловлен многими причинами, но прежде всего, вызовами, брошенными человечеству двумя мировыми войнами и историческим опытом тоталитарных режимов нацизма и сталинизма. Такие философы, как Р. Эспозито, Д. Агамбен, Ж. Деррида, А. Бадью, Жан-Люк Нанси, Ф. Лаку-Лабарт кладут начало новому способу мышления о политическом, для которого характерны радикальное сомнение в современном политическом словаре и поиски истоков нашего современного понимания политического. Общей для них является интуиция, что явление тоталитаризма было не отрицанием основополагающих принципов политического модерна, а их возможным следствием. Современные политические философы видят свою задачу в том, чтобы выявлять напряженность между единичностью и конкретностью индивида и его ограниченностью в общем мире, свойственную современному политическому проекту, и держать эту напряженность в поле продолжающейся критической рефлексии. Из этого вытекает, что постмодернистские политические философы прежде всего и больше всего занимаются онтологией. По сути, такую установку можно назвать феноменологической, поскольку она предполагает не только переосмысление основных политических категорий, но и самой сути политического процесса, а также обращение к человеку как субъекту политического процесса, то есть важному элементу политической онтологии.

Изучение индивида как субъекта политических отношений предполагает, в первую очередь, ответ на вопрос о том, что позволяет конкретному человеку стать таким субъектом, какими качествами он должен обладать именно как субъект политики. И здесь на первый план выходит анализ феномена власти вообще и политической власти в частности, обладание которой является необходимым условием активного участия в политическом процессе.

Ханна Арендт проводит разграничение между понятием власти и категорией насилия [1, с. 36]. По ее мнению, они не могут быть тождественными, поскольку безвластие в политике как альтернатива власти также может проявляться через акты насилия. Кроме того, согласно Арендт, именно насилие способно уничтожить политическую власть как взаимодействие социальных сообществ. Безвластие общественных объединений, порожденное крайними формами насилия, трактуется ею как безраздельная власть одиночки, а именно, как тирания. Концепция власти Арендт соотносится с двумя аспектами ее теории действия. Согласно этим аспектам, власть возникает в результате совместного согласования целей действий и проявляется в ходе *реализации* действий. Изначальная отчужденность между людьми исчезает в совместной дискуссии, в которой люди признают себя равноправными. Базис концепции власти Ханны Арендт образуют три тезиса [1, с. 92]. Первый тезис звучит как: понятия власть и сила строго исключают друг друга. Второй констатирует, что власть и политика являются взаимодополняющими понятиями. Третий тезис акцентирует внимание на том, что власть и истина не связаны друг с другом или как утверждается в работе «Власть и насилие»: «Истина и власть являются по своей сущности различными феноменами, каждый из которых относится к своей области и предполагает экзистенциально различные образы жизни».

Мы принимаем те определения власти и политического субъекта, которые дает в своих работах П. Рикёр. В целом, с точки зрения Рикёра, можно выделить четыре существенные

черты, определяющие человека как такового [2, с. 19]. Первая – это способность говорить, вступать в общение с другими посредством языка: «я могу говорить». Вторая черта – способность участвовать в ходе событий посредством действий, усилий, прокладывая свой путь в окружающем мире. Третья специфическая способность человека – это умение повествовать о своей жизни и тем самым формировать собственную идентичность, основанную на воспоминаниях: «я могу рассказать о себе». И, наконец, способность быть субъектом собственных действий, считать себя автором своих поступков: человек осознает, что является субъектом деятельности, за которую несет ответственность. Основной акцент Рикёр делает именно на действии, называя его «ядром человеческого бытия в мире». Эти черты можно назвать также основными характеристиками «человека политического», поскольку полную реализацию они получают только в сфере политики. Итак, 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 [3, с. 32]. 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. Рикёр анализирует также категорию «власть», называя ее «общей силой, получающейся в результате желания жить вместе и существующую лишь до тех пор, пока оно является действенным...» [4, с. 38]. Полномочная политическая власть на всех уровнях власти непрерывно продолжает то «можеествование», каким у Рикёра характеризуется «человек способный», то есть политический субъект. Таким образом, власть у Рикёра этимологически и по сути связана со способностью индивида определять себя и действовать в пространстве политического. В этом он соглашается с Арендт.

С нашей точки зрения, политическая власть – это право принятия общезначимых решений. Субъект, наделенный таким правом, становится субъектом политики, то есть инициатором политического процесса. Это может быть институт (орган) политической власти, политическая партия, движение, группа граждан или даже индивид. Субъекты политического процесса, таким образом – это те, кто принимает политические решения, либо может (имеет право и возможность) оказывать на их принятие существенное влияние. В этом субъекты политики будут отличаться от простых участников политического процесса, не являющихся акторами и принимающих лишь пассивное участие в политической жизни общества. Здесь необходимо подчеркнуть, что индивид не может просто сказать, что с завтрашнего дня он перестает участвовать в политической жизни своей страны, своего народа и т.п. Это уже 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. Таким образом, говорить здесь можно только о добровольном отказе быть политическим субъектом, но не участником политического процесса, в который так или иначе вовлечены все граждане государства, на жизнь которых оказывают влияние принимаемые властной элитой (политическими субъектами) решения.

Литература

1. Arendt, H. Macht und Gewalt. — München: R. Piper & Co Verlag, 1970.
2. Рикер, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной. — М., — 2002.
3. Рикёр, П. Мораль, этика и политика // Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. — М., 1995.
4. Рикёр, П. Справедливое. — М., 2005.

К ВОПРОСУ О ТРАКТОВКЕ КОРРУПЦИИ В РОССИЙСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ НАУКЕ

А.П. Мельников

Коррупция как одно из важнейших зол государственно организованного общества сопровождала его на протяжении всей истории, хотя в странах с различными политическими и социальными системами она проявлялась и проявляется по-разному. На ее характеристики существенное влияние оказывают национальная ментальность, правовые и религиозные традиции, политическая культура населения, характер переживаемых той или иной страной этапов экономического и социального развития. Наибольшее отрицательное влияние ее сказывается в переходные периоды, в обществах, находящихся в состоянии социальных трансформаций [1, с. 192]. Последствия коррупции, как раковые метастазы, пронизывают все сферы общественной жизни; поражают экономику, политику, социальные отношения, разрушают мораль и общественные идеалы. Как отмечают исследователи, «это явление стало системообразующим для насаждения в обществе целого ряда пороков, которые подрывают сами основы государственности, меняют концепцию личности, поддерживаемую философией государства, изменяют часто до неузнаваемости принципы коллективного разума с доминантами обмана, мздоимства, злоупотребления, попустительства, бюрократии и т.д.» [2, с. 2478].

Особую опасность коррупция представляет для России на современном этапе ее развития, где она приобрела необычайно широкие масштабы. Возникнув в экономике, она распространилась практически на все неэкономические сферы общества – возникли теневые властные структуры, право, образование, медицина, культура, наука и проч., отношения, в которых приобретают специфические черты. По словам сотрудника Института общественного проектирования М. Рогожникова, коррупция в России стала «моральной нормой поведения чиновников» [3, с. 4].

Коррупция все активнее приобретает политический характер, что позволяет говорить о политической коррупции. Под политической коррупцией в научной литературе понимается «образ действий в политической и смежных с ней сферах, преследующий цель достижения корыстных выгод личного, группового, корпоративного характера в ущерб интересам общества в целом или его большей части» [4, с. 173]. Основными проявлениями политической коррупции являются выборы в законодательные и представительные органы власти всех уровней, деятельность политических партий, а также политический лоббизм, навязывающий органам государственной власти и местного самоуправления те или иные решения или внедряющей в их руководящие органы представителей определенных групп влияния. Дело дошло до того, что задержан с доказательствами преступления при торговле должностями помощников членов Совета Федерации и Государственной Думы помощник сенатора Александра Тер-Аванесова Михаил Беридзе. Стоимость одного места колебалась от 150 до 200 тыс. долларов [5, с. 5]. Тем самым коррупция приводит как бы к приватизации государственной власти, самого государства.

В результате – коррупция дискредитирует политические институты власти и само право как основной инструмент регулирования жизнедеятельности государства и общества. В общественном сознании формируется представление о беззащитности граждан и перед преступностью, и перед лицом власти. Это представление усиливается распространением коррупции на правоохранительные органы. Язва коррупции не только разлагает механизм государственного управления, разрушает имидж власти внутри страны, подрывает доверие народа к институтам политической системы, но и не в лучшем виде формирует образ государства на международной арене. В 2009 г. по коррумпированности Россия занимала 143 место среди 180 стран мира (информация Transparency International). По данным Генпрокуратуры, доход госчиновников от коррупционной деятельности составлял от 120 до 320 млрд. долларов в год [6, с. 10].

Отличительной особенностью российской коррупции на современном этапе является ее все более «респектабельный» характер. Если раньше о ней говорили как о явлении орга-

низованной преступности уголовного мира и теневого бизнеса, то сейчас коррупция приобретает характер болезни «белых воротничков».

Важной особенностью коррупции в России является также и то, что она приобрела системный характер, как отмечают специалисты, стала угрозой национальной безопасности [7, с. 242]. Системный характер коррупционных отношений проявляется в том, что в них втянуты не отдельные индивиды, а взаимодействующие между собой социальные группы, составляющие социальную структуру российского общества.

Весьма примечательно, что коррупционные действия в России часто совершаются формально без нарушения закона, так что и называть их правонарушениями, а тем более коррупцией, вроде бы неправомерно. И тем не менее, это так. Об этом пишут многие российские исследователи: «...Большинство самых крупных коррупционных действий выполняются в нашей стране в точном соответствии с нормами законов, потому что предварительно законы были разработаны для получения возможностей осуществления таких коррупционных действий. Эти законы предоставляют соответствующим должностным лицам полномочия, позволяющие им в рамках их служебных обязанностей принимать как коррупционные, так и некоррупционные решения» [8, с. 56]. Это свидетельствует либо о недостаточной проработке принимаемых законодательных актов, либо о преднамеренном, заказном нормотворчестве.

И еще одна особенность коррупции в России – это симбиоз «восточной» (ее главный признак – клановость) и «западной» (рынок коррупционных услуг) форм коррупции [9, с. 30].

Существуют разные виды коррупции. В зависимости от области приложения коррупцию можно подразделить на экономическую и политическую. В случае экономической коррупции речь идет чаще всего о взятках в различных формах. При этом ныне наряду с традиционной формой взятки появились новые ее модификации. Вместо конверта с деньгами теперь фигурируют действия, определяющие изменения в имущественном положении лиц, вовлеченных в коррумпированные отношения. Это такие действия, как криминальное лоббирование, инвестирование коммерческих структур за счет средств госбюджета, создание лжепредприятий, перевод государственной собственности в акционерные общества, предоставление возможности вывоза стратегического сырья за рубеж и многое другое. Они очень трудно идентифицируемы и доказуемы.

Официальное определение коррупции на законодательном уровне впервые было дано Федеральным законом от 25.12.2008 № 273-ФЗ «О противодействии коррупции», который пролежал в Государственной Думе без движения около 15 лет. Согласно этому закону, под коррупцией понимается а) «злоупотребление служебным положением, дача взятки, получение взятки, злоупотребление полномочиями, коммерческий подкуп либо иное незаконное использование физическим лицом своего должностного положения вопреки законным интересам общества и государства в целях получения выгоды в виде денег, ценностей, иного имущества или услуг имущественного характера, иных имущественных прав для себя или третьих лиц, либо незаконное предоставление такой выгоды указанному лицу другими физическими лицами; б) совершение деяний, указанных в подпункте "а" настоящего пункта, от имени или в интересах юридического лица» [10, с. 15832].

Литература

1. Попов, М.Ю. Генезис коррупции в России / М.Ю. Попов, П.А. Сельцовский // Социально-гуманитарные знания. – 2010. – № 4. – С. 191–202.
2. Попов, Е.А. Коррупция в современном обществе: онтологическая характеристика. // Право и политика. – 2010. – № 12. – С. 2478–2482.
3. Доронина, О. Коррупция – конец / О. Доронина, А. Колесниченко // «Аргументы и факты». – 30.01.2008. – С. 4.
4. Политическая энциклопедия. В 2 т. – Т.2. – М., 2000.
5. Мощны скандал у расійскім парламенце // «Народная воля». – 3–5.12.2010. – С. 5.
6. Бовт, Г. Чиновников на самоокупаемость // «Аргументы и факты». – 18.10.2009. – С. 10

7. Хлонова, Н.В. Меры безопасности в системе противодействия коррупции / Н.В. Хлонова, И.А. Зырянова // Право и политика. – 2010. – № 2. – С. 242–248.
8. Римский, В.А. Политическая культура и коррупция / В.А. Римский // Политическая культура современной России: состояние, проблемы, пути трансформации: Материалы «круглого стола». – М., 2009. – С. 52–62.
9. Добренков, В.М. Коррупция: современные подходы к исследованию / В.И. Добренков, Н.Р. Исправникова. – М., 2009.
10. Федеральный закон от 25 декабря 2008 г. № 273-ФЗ «О противодействии коррупции» // Собрание законодательства Российской Федерации. – 2008. – № 52. – С. 15832–15840.

ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НА ФОРМИРОВАНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ В УСЛОВИЯХ СТАНОВЛЕНИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В БЕЛАРУСИ

С.В. Рыбчак

Структурное представление политической культуры в виде установок трех типов – когнитивных, аффективных и оценочных, обуславливает социологические аспекты при изучении заявленной проблематики. Изучение соотношения, динамики, конфигурации вышеназванных установок в социокультурной сфере общества позволяет обеспечить адекватность методологии исследования специфики проблемного поля и актуализировать эвристический потенциал концепта при прогнозировании перспектив процесса становления развитого гражданского общества в Республике Беларусь.

В условиях существования в стране не сформировавшегося гражданского общества, при явной институциональной слабости репрезентирующих его интересы структур и их маргинальном статусе в политической системе суверенной Республики Беларусь, фактически единственным возможным для большинства общества вариантом выхода из кризиса был только один. Обоснованно можно предположить, что реформирование системы государственной власти в 1996 г. в сторону установления президентской республики в Беларуси явилось выполнением в реальной социальной практике компенсаторной функции власти, которой общество делигировало в момент усиления деструктивных социальных процессов ряд дополнительных полномочий на осуществление действенной политики по выходу из кризиса.

Таким образом, возвращение к традиционной модели взаимоотношений индивида и общества, с одной стороны, и государства, с другой, явилось рациональным выбором подавляющей части населения и гарантировало определенную степень стабильности и предсказуемости на переходный период. Данный выбор актуализировал определенный социально-экономический и политический курс руководства страны и объективно позволил минимизировать неизбежные издержки переходного периода, что подтверждается ниже приведенными данными социологических исследований.

Концентрация всех функций государственной власти в руках только одного институционального политического актора – президента, вызвано логикой построения и функционирования, исторически обусловленного на постсоветском пространстве «суперпрезидентского» режима, который имплицитно не предполагает наличие политических, не административных, полномочий на всех нижестоящих уровнях системы государственного управления. Тем самым отсутствует механизм реального делигирования политической ответственности правительству, региональным и местным структурам власти. Учитывая, что региональные и местные структуры власти не выбираются, а назначаются главой государства, это приводит к тому, что вся система государственного управления фактически трансформируется в жестко иерархизированную бюрократию, в силу системных характеристик в ограниченной степени способную действительно репрезентировать социальные интересы. В данном случае, в качестве приоритетных для бюрократии выступают корпоративные интересы, которые и определяют стиль ее управленческой деятельности в целом.

Кардинальные изменения при установлении «суперпрезидентского» режима природы

системы государственного управления, особенно местных органов власти, приводят к изменению критериев оценки обществом основных социально-политических институтов. Вместо отношения к государственным институтам как политическим, с их функциональным акцентом на самоуправление, общество закономерно начинает их воспринимать как исключительно бюрократические инстанции, выполняющие сугубо административные функции, отношение к которым в белорусском обществе, что исторически обусловлено, традиционно негативно.

Высокая же степень доверия к главе государства и минимальная – к остальным политическим институтам, свидетельствуют о доминировании в политической культуре белорусского социума актуализированной традиционалистской установки на персонификацию властных отношений. Данная установка элиминирует рациональные критерии оценки эффективности политических институтов в целом, заменяя их неформализованными критериями аксиологического характера, в основе которых объективная потребность в социальной защите низко статусных социальных групп, что является социальной почвой для патернализма. Однако государство «действует в плохо камуфлируемом отрыве от гражданского общества, не справляется со своими обязанностями» [3, с. 35.], поэтому патерналистские ориентации значительной части общества фактически носят иллюзорный характер.

Естественно, что маргинальность положения партий в политической системе страны, не стремящихся на ее «на входе» эффективно отстаивать социальные интересы, закономерно порождает их низкий рейтинг доверия. Однако это не только особенность современной белорусской политической культуры, которая характеризуется превалированием патриархально-подданических ориентаций, но и вопрос институционального характера, актуализирующий проблему некоторого переформатирования полномочий, о чем неоднократно говорилось на самом высоком уровне, между основными ветвями власти.

С другой стороны, негативное отношение к основным политическим акторам со стороны большинства населения страны вызвано проблемой легализма основных государственных институтов в политической культуре элит. Особенно это касается контрэлитных групп, манифестирующих собственную непримиримую оппозиционность существующему политическому режиму. Во многом это обусловлено характером формирования правовой культуры, в принципе, всего белорусского общества в период новейшего времени, а не только его элитной части. Поэтому наши политические партии, вопреки своему предназначению, не стабилизируют общество, а, наоборот, стремятся обострить, нередко искусственно, обстановку в стране» [2, с. 79].

Политическая система, прежде всего институционализирующие ее правовые нормы, в политической культуре Беларуси не являются самоценностью. Это способствует константному генерированию конфликтности между различными политическими акторами по вопросу государственного устройства, конституционного права, избирательного законодательства, принципов нормотворчества и т.д. Таким образом, политическая целесообразность и административная эффективность, выступающие критериями оценки правовых и политических институтов, только подрывают их легитимность, о чем можно судить по социологическим данным, показывающим невысокую степень доверия со стороны общества к ним. Кроме того, они формируют устойчивый социальный скептицизм в отношении действенности и необходимости кардинальных реформ в сфере государственного управления. Как свидетельствуют результаты социологических исследований, правовые установки населения страны очень далеки от идеала правового государства и демократического гражданского общества.

Характерной чертой правовой и политической культуры белорусского общества является крайне низкий легализм конституционных основ государства, выступающей в качестве основной предпосылки построения правового государства и демократического общества. Тот факт, что правовая регуляция социальных процессов в белорусском обществе преимущественно осуществляется посредством подзаконных актов и через каналы неформальных социальных связей, основанных на корпоративных принципах, свидетельствует об актуализированном общественным сознанием традиционалистских ценностях и нормах. Традициона-

листские ценности и ценности постиндустриального общества мало сопрягаются друг с другом, что открывает возможность для конфликтного развития социальных процессов, действенная правовая регуляция которых, судя по нижеприведенным социологическим данным, очень затруднена.

Претензии на более серьезное и дифференцированное правовое регулирование социальной жизни, особенно в аспекте усиления правовой защищенности граждан, свидетельствуют о тенденции активизации в обществе процесса формирования культуры гражданственности. «Активизация правового сознания – объективная тенденция современности, отражающая новый, более высокий уровень политической культуры масс, их новые демократические требования» [5, с. 275].

Опасность нарастания социальной напряженности, которая может быть вызвана как причинами объективного, так и субъективного характера, толкает большую часть общества, что обусловлено доминирующими ориентациями политической культуры, к варианту авторитарной предсказуемой стабилизации. При этом санкцию на проведение такой политики закономерно получает глава государства, наиболее легитимный в политической культуре общества институт. Однако политика авторитарной стабилизации общественного развития имеет определенные ограничения, так как имплицитно предполагает высокий уровень эффективности антикризисного курса, проводимого властью самостоятельно, без опоры на общество, которое фактически не может в данном случае предоставить властным институтам какую-либо серьезную поддержку.

В результате возникает определенный парадокс: санкция главе государства со стороны общества на проведение политики авторитарной стабилизации объективно носит ценностно-рациональный и традиционный характер, а оценка социумом результатов и характера проведения данной политики – инструментальный, целерациональный характер. В итоге режим «сильной руки», в значительной степени конституированный на основе инструментальной, целерациональной, а не ценностно-рациональной или традиционной легитимности, на период, необходимый для выхода из кризисного состояния, с течением времени объективно теряет собственную легитимность в обществе.

Характерной чертой политической культуры белорусского общества является понимание прав и свобод преимущественно в социально-экономическом, но никак не в гражданско-политическом ракурсе. «Особенность гражданского сознания в нашей стране – это не жажда политических свобод, а наличие проблем, связанных с экономическим развитием» [6, с. 112].

Таким образом, фактически в постмодернистскую эпоху происходит актуализация исторического наследия традиционалистского социума – принципа управленческого аристократизма, константы персонального состава правящей элиты, замыкающейся в своем узком кругу. В результате происходит отчуждение важнейших политических институтов от общества, которых оно лишает права выступать от своего имени. Прежде всего, это в наибольшей степени касается органов самоуправления и парламента. Об этой тенденции свидетельствуют социологические данные, которые фиксируют крайне невысокую степень доверия к этим институтам.

Разрешение этой проблемы возможно только в ходе действенной ресоциализации индивидов, акцентированной на демократических ценностях и стандартах. Это проблема технологического плана, решение которой находится в компетенции соответствующих государственных институтов, в первую очередь, национальной системы образования. Кроме того, определенное отношение к ней имеют политические партии и общественные организации и движения, программные установки которых не противоречат демократическим ценностям развитого гражданского общества. Только комплексный подход к делу политической социализации граждан страны максимального количества заинтересованных в том политических акторов может способствовать приданию динамизма, как процессу демократизации, так и становлению в стране развитого гражданского общества. Как представляется, это наименее затратный и технологически простой вариант, поэтому наиболее приемлемый для современ-

ного белорусского общества.

Литература

1. Бабосов, Е.М. Конфликтология. – Минск, 2000.
2. Божанов, В.А. Конституциональность государства – категорический императив гражданского общества // Становление гражданского общества в Беларуси в контексте устойчивого развития. Материалы международной научно-практической конференции (Минск, 24–26 мая 1999 г). – Минск, 1999. – С. 78–79.
3. Кузнецов, Н.В. Гражданское общество: сложности и противоречия функционирования в Республике Беларусь // Становление гражданского общества в Беларуси в контексте устойчивого развития. Материалы международной научно-практической конференции (Минск, 24–26 мая 1999 г). – Минск, 1999. – С. 35–37.
4. Мельник, В.А. Партийная система Республики Беларусь: состояние и тенденции развития // Становление гражданского общества в Беларуси в контексте устойчивого развития. Материалы международной научно-практической конференции (Минск, 24–26 мая 1999 г). – Минск, 1999. – С. 55–57.
5. Панарин, А.С. Философия политики. – М., 1996.
6. Протько, Т. Формирование гражданского общества и гражданского сознания // Становление гражданского общества в Беларуси в контексте устойчивого развития. Материалы международной научно-практической конференции (Минск, 24–26 мая 1999 г). – Минск, 1999. – С. 111–112.

ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА В ПРАВЕ: К НАЧАЛАМ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЯ КЛАССИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ СУБЪЕКТА ПРАВА

В.И. Павлов

Сегодня мы можем констатировать, что в современном юридическом дискурсе как таковой юридический человек отсутствует. Вместо него наличествует субъект права. Человек юридический как субъект права доминирует в правовой теории, он господствует в юридической практике, во всем пространстве законодательства, в то время как человека в праве мы не видим. Этот человек иногда проглядывает в практике, в ситуациях реального правового общения, однако этот угол зрения уже не является юридическим. В том и заключается суть классического правового схематизма и юридизации социальной жизни, что право в своей оптике не различает человека, оно имеет дело только с субъектом.

Это, казалось бы, странное для традиционного юридического сознания утверждение о различении «субъекта права» и «человека в праве» сегодня приобретает принципиальное методологическое значение. Оно связано с ситуацией эпистемологического кризиса, который переживает современная гуманитаристика. Если говорить обобщенно, то суть этого кризиса заключается в неадекватности познавательных моделей новоевропейской рациональности складывающейся социокультурной ситуации. К юриспруденции это имеет самое непосредственное отношение, поскольку право является одним из важнейших способов упорядочивания социальной реальности. Сегодня же в структуре этой реальности именно антропологический компонент подвергается радикальной деформации – человек в последние два-три десятилетия очень быстро изменяется, меняются стратегии и модели его поведения, меняются его мировоззренческие ориентиры, меняется, наконец, сама конституция человека. На этом фоне правоведение сталкивается с проблемами поддержания правового порядка в новых условиях, адекватности прочитывания юридически значимых ситуаций, в целом с проблемами социальной эффективности и социального назначения права. При этом замечено, что эти трудности в основном заключаются не в количественном соответствии рабочего инструментария современной жизни общества (разработка новых составов правонарушений, внедрение правовых институтов и т.д.), но в модусе видения правовой реальности, т.е. в самой методологии правовой науки. Оказалось, что все юридические дисциплинарные практики основаны на переживающей кризис классической эпистемологии, и одной из серьезных методологиче-

ских проблем, обусловленных классическим типом рациональности, с которыми сегодня сталкиваются эти практики, является именно проблема субъекта права. Юриспруденция, работая с «субъектом права», забыла, а что на самом деле есть «человек в праве». Более того, эта ситуация не ограничилась забвением, а оказалось, что у юриспруденции просто нет в распоряжении средств для того, чтобы адекватно понимать, различать, маркировать, а, соответственно, и направлять правовое поведение современного «правового человека». Так возникла проблема новой картины правового человека, человека в праве в его соотношении с субъектом права.

Говоря о субъекте в целом и субъекте права в частности, мы должны понимать, что этот концепт принадлежит классической рациональности. В этой связи сама по себе концепция субъекта права, несмотря на ее серьезный статус, во-первых, не является универсальной, во-вторых, принадлежит лишь определенно заданному (новоевропейскому) способу видения правовой реальности. Можно говорить о том, что в период становления новоевропейского дискурса произошла смена антропологических парадигм, а именно произошло отсечение традиционного христианского представления о человеке (соответственно, разворачивающегося в – и через богословский дискурс) и утверждение на его месте новой картины человека, новой антропологии, разворачивающейся уже в принципиально иной системе координат. Обобщенно ее можно выразить через знаменитый тезис «*ego cogito (ergo) sum*», который «Декарт предлагает как ясную и отчетливую, не подлежащую сомнениям, т.е. первую по рангу и высшую истину, на которой стоит всякая вообще «истина»» [1, с. 271]. Человек-субъект, таким образом, получив свободу распоряжаться истиной-достоверностью, тем не менее, оказался «беспомощен перед судьбой своей собственной субъективности» [1, с. 306]. В итоге мы сегодня констатируем: то, что находится за фасадом субъекта, в том числе субъекта права, остается от нас скрытым, поскольку мы пытаемся смотреть туда с позиции субъекта. Это порождает проблемы несрабатывания традиционных правовых инструментов в отношении новых юридически значимых феноменов (например таких, как правовая симуляция, злоупотребление правом, маргинальная преступность, проблемы виртуальной правовой реальности и т.д.).

Каким образом в этих условиях возможно переосмыслить концепцию субъекта права? На наш взгляд, вопрос о полной замене эпистемологических оснований правовой субъектности (об устранении концепта «субъект права» как такового) является проблематичным, его нельзя предрешать простым безосновательным утверждением. Но совершенно точно можно утверждать, что наряду с классической моделью субъекта права сегодня должна выстраиваться *эквивалентная модель человека в праве*, которая бы дополнила классическую концепцию субъекта за счет привнесения тех аспектов правовой антропологии, которые ускользали от классической артикуляции человека как субъекта.

Разрабатываемый нами подход к новым основаниям субъектности заключается в использовании *антропологической модели неклассического типа*. Неклассический элемент в отношении новоевропейского субъекта права здесь выступает двояко. С одной стороны, новая картина человека юридического строится нами не априорно метафизически, как это было сделано в классической рациональности, а на базе и опыте т.н. «практик себя», реальных жизненных стратегий, которые, как было показано Мишелем Фуко, Пьером Адо и пр., конституируют цивилизационно-культурный организм, а, значит, и государственно-правовую реальность. Поскольку наиболее характерным типом «практик себя» для восточнославянского региона исторически являлись именно религиозные, духовные практики (что, на наш взгляд, определяет уникальность восточно-христианского государственно-правового пространства, к которому относится и Беларусь), постольку этим объясняется продуктивность задействования не философской, а «живой антропологии», антропологии практик. Такой ход также позволяет ввести в правовую реальность значимые личностные структуры – *личностную конституцию и идентичность*, которые как раз и формируются в «практиках себя», существенно влияют (если не определяют) правовое поведение, однако, которые и оказались за пределами классического субъекта права.

С другой стороны, вводя таким образом понимаемого человека в праве, целостного человека во всей системе его конститутивных признаков – личностной конституции и идентичности, соответственно возникает необходимость пересмотреть ключевой для правоведения вопрос о понимании не только правовой субъектности, но и самой правовой реальности, т.е. вопрос о понимании права. В этой связи, как видно уже из той юридики-антропологической модальности, которую мы задаем, анализ субъекта через личностные структуры требует синхронного наблюдения за их же разворачиванием во внеантропологической реальности, т.е. в остальной предметной области государства и права (в механизме, форме, функциях государства, юридической ответственности, правоотношениях и т.д.). Для этого классический правовой анализ также не имеет средств, поскольку он изначально связан техникой наблюдения за сущностными правовыми структурами, в то время как контекстуальные, энергичные юридически значимые среды, к которым относятся и определенные антропологические проявления, остаются вне поля его зрения. В западноевропейской мысли второй половины XX в., однако, на опыте развития западных обществ были выработаны неклассические схемы познания, позволяющие их применять для решения наших задач без разработки новых подходов. Мы имеем в виду *дискурсивную методологию*. Отсылая читателя к специальной литературе по дискурс-анализу, скажем лишь, что в нашем замысле правовой дискурс-анализ, являясь средством распредмечивания традиционных юридических структур, призван как раз показать, каким образом антропологические проявления человека в праве влияют на состояние, динамику современной правовой реальности, понимаемой здесь уже не как нормативно заданное автохтонное поле правореализации, но как требующая антропологического доопределения юридическая дискурсивная практика, формируемая не только (и не столько) нормативностью, но и личностными структурами правового человека (законодателя, правоприменителя и т.д.).

Как нам представляется, такой методологический путь представляет сегодня реальную возможность снять те проблемы правовой субъектности, с которыми столкнулась классическая юридическая рациональность.

Литература

1. Хайдеггер, М. Европейский нигилизм // Проблема человека в западной философии: Пер. / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. – М., 1988. – С. 261–313.

ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОЙ АНАЛИЗ НЕКОТОРЫХ АСПЕКТОВ НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

В.Н. Ухванов

1. Концепция национальной безопасности Республики Беларусь, утвержденная Указом Президента Республики Беларусь 9 ноября 2010 г. № 575 [1] (далее – Концепция), закрепляет совокупность официальных взглядов на сущность и содержание деятельности Республики Беларусь по обеспечению баланса интересов личности, общества, государства и их защите от внутренних и внешних угроз. При этом под угрозой национальной безопасности понимается потенциальная или реально существующая возможность нанесения ущерба национальным интересам Республики Беларусь.

2. Наряду с другими угрозами национальной безопасности Концепция называет депопуляцию, общее старение нации, снижение темпов рождаемости, ухудшение других основных показателей демографии и здоровья нации, а также активизацию эмиграционных процессов и рост нерегулируемой иммиграции в страну. Нельзя не заметить, что перечисленные аспекты проблемы демографической безопасности имеют различный генезис. Среди перечисленных в Концепции названо немало таких факторов, которые не связаны с внешним воздействием. Это, например, общая тенденция к старению населения, к увеличению в его

структуре лиц достигших или превысивших пенсионный возраст. В проблеме демографической безопасности имеются и весьма существенные внешние компоненты. Один из них – это активизация эмиграции части трудоспособного населения нашего государства за рубеж в страны с более высоким, чем в Беларуси уровнем развития экономики и, соответственно, с более высокой оплатой труда наших соотечественников, выезжающих за рубеж в рамках трудовой эмиграции.

3. Еще один внешний для Беларуси компонент проблемы, диалектически связанный с демографической безопасностью, также зафиксирован в Концепции. В ней отмечается, что основными внешними источниками угроз национальной безопасности в научно-технологической сфере, наряду с ограничением доступа белорусских исследователей и субъектов хозяйствования к новейшим технологиям, результатам исследований и разработок мирового уровня, является целенаправленная политика иностранных государств и компаний, стимулирующая эмиграцию высококвалифицированных ученых и специалистов из Республики Беларусь.

4. В этой связи нельзя не обратить внимание на новейшие тенденции миграционной политики Европейского Союза (далее – ЕС), которые потенциально могут создавать дополнительные угрозы национальной безопасности Беларуси. 25 мая 2009 г. Европейским Союзом принята Директива 2009/ 50/ЕС об установлении условий въезда и пребывания граждан третьих стран в целях высококвалифицированной работы [2] (далее – Директива). Данная Директива принята с целью создать благоприятные условия для переезда, проживания и трудоустройства в ЕС высококвалифицированной рабочей силы из стран, не входящих в его состав («третьих стран», к которым относится и Беларусь). С этой целью, отталкиваясь от опыта США, где для легальных иммигрантов предусмотрена так называемая «Зеленая карта», Директива вводит специальный вид на жительство Европейского Союза сроком действия до четырех лет с возможностью продления, который получил наименование «Голубая карта» ЕС (наименование карты коррелирует с цветом флага ЕС).

5. В Преамбуле Директивы весьма отчетливо формулируются задачи, которые решают страны ЕС, принимая настоящую директиву. Важнейшая из них – восполнение нехватки рабочей силы посредством привлечения высококвалифицированной рабочей силы из третьих стран с тем, чтобы сделать Европейский Союз более привлекательным для этих работников со всего мира и поддержать его конкурентоспособность и экономический рост. Профессиональная и географическая мобильность высококвалифицированных работников из третьих стран рассматривается Директивой в качестве существенного механизма повышения эффективности рынка труда, предотвращения нехватки квалифицированной рабочей силы и исправления региональных дисбалансов, наблюдающихся в странах ЕС.

6. Для достижения этих целей Директивой предусматривается облегченный допуск высококвалифицированных работников из третьих стран и, что весьма существенно, членов их семей, ускоренная процедура допуска и признания за ними в ряде областей социально-экономических прав, эквивалентных правам граждан принимающего их государства-члена ЕС.

7. Обладателями «Голубой карты» могут стать граждане третьих стран, обладающие высокой профессиональной квалификацией, в частности, дипломированные специалисты с высшим образованием (при условии, что длительность процесса обучения составляла не менее трех лет), а также иные лица, которые имеют пятилетний профессиональный опыт работы по специальности, требующей высшего образования.

8. Нельзя не отметить, что «Голубая карта» как специальный вид на жительство в странах ЕС (за исключением Великобритании, Дании и Ирландии) предоставит его обладателям весьма привлекательные условия с точки зрения трудовых и социальных прав. Так, в том, что касается режима оплаты труда, обладатели «Голубой карты» уравниваются с гражданами государства-члена, которое выдало такую карту. Это касается не только условий труда и увольнения, но также здоровья и безопасности на рабочем месте, свободы объединения, признания дипломов, сертификатов и иных профессиональных квалификаций, приобре-

тения жилья, свободного доступа на всю территорию соответствующего государства-члена в пределах, предусмотренных национальным законодательством.

9. Обладатели «Голубой карты» наделяются рядом дополнительных прав и возможностей, в том числе правом по истечении полутора лет работы в государстве-члене, выдавшем «Голубую карту», переезжать для осуществления трудовой деятельности в другие государства-члены ЕС. По сравнению с другими законными иммигрантами в ЕС для обладателей «Голубой карты» предусмотрен упрощенный порядок реализации некоторых прав, регулируемых иными источниками законодательства ЕС. Это относится к праву осуществлять «семейное воссоединение», т.е. обеспечивать переезд и совместное проживание в государствах-членах ЕС членов своей семьи; право по истечении пяти лет законного проживания получить статус «долгосрочного резидента – ЕС», дающий гражданам третьих стран еще более широкие возможности работы и проживания в странах ЕС.

10. Срок трансформации Директивы в законы и подзаконные акты государств-членов ЕС истекает 19 июня 2011 г. С указанной даты граждане третьих стран (в том числе и Беларуси) получают право обращаться за получением «Голубой карты» в то или иное государство-член ЕС.

11. В этой связи несомненный интерес представляют положения Концепции, относящиеся к мерам противодействия угрозам национальной безопасности Республики Беларусь. Так, в пункте 53 Концепции констатируется, что в государственной политике необходимо внимание будет уделяться оптимизации миграционных процессов, созданию условий для уменьшения эмиграции, сохранения интеллектуального и трудового потенциала республики, а также привлечения высококвалифицированных кадров из-за рубежа.

12. Учитывая рассмотренные выше обстоятельства, представляется, что весьма актуальной является разработка конкретных мер, которые могли бы, если не предотвратить, то минимизировать трудовую эмиграцию из Беларуси высококвалифицированных ученых и специалистов. Мотивация, побуждающая ту или иную персоналию к эмиграции, может быть разной. Для работника низкой и средней квалификации это может быть аргументация достижения более высокого уровня материального достатка. Гораздо более сложной или многокомпонентной может быть мотивация к эмиграции высококвалифицированных ученых и специалистов. Конечно, эти мотивы также могут лежать в плоскости тривиального материального расчета. Но нельзя исключать и факторов более высокого порядка. Квалифицированный и высококвалифицированный труд невозможны без достаточно высокого уровня интеллекта, образованности, информированности. В качестве научной гипотезы можно предположить наличие у данной группы работников и более высокого уровня критичности как в отношении оценки состояния сферы деятельности, в которой осуществляется трудовая активность персоналии, так и в отношении возможностей самореализации или хотя бы учета ее мнения, других ценностных ориентиров личности применительно к политической и общественной жизни социума.

Литература

1. Концепция национальной безопасности Республики Беларусь// <http://mod.mil.by/koncep.html>
2. Council Directive 2009/ 50/ EC of 25 May 2009 on the conditions of entry and residence of third-country nationals for the purposes of highly qualified employment// Official Journal of the European Union, 18.6.2009, L 155/ 17–29// <http://eur-lex.europa.eu/JOHtm1.do?uri=OJ:L:2009:155:SOM:EN:HTML>.

Г. ГЕГЕЛЬ И ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ РУССКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОЙ ШКОЛЫ В ИСТОРИИ

А.О. Белоус

К.Д. Кавелин вместе со своими современниками С.М. Соловьёвым и Б.Н. Чичериным

стоит у истоков формирования русской государственной школы в истории. Русская государственная школа в истории является общепризнанным достижением отечественной историко-социальной мысли. На ее формирование оказало наиболее глубокое влияние учение Г. Гегеля о государстве, изложенное им в «Философии права». Без пониманий философских построений Гегеля невозможно понять и сущность размышлений русских ученых. Этому пониманию препятствует сложившееся представление о гегелевской концепции государства. Необходимо новое прочтение этой концепции. Задача такого исследования выходит за рамки данной диссертационной работы. Однако некоторые основные положения учения Гегеля необходимо установить.

Государство рассматривается Гегелем как наивысший этап социального и исторического развития, как «истина и цель развития» объективного духа, как венец и цель прогресса. Гегель, как отмечает П.И. Новгородцев в труде «Кант и Гегель в их учениях о государстве и праве» [1], осуществляет в этом учении синтез социальной философии и философии истории. Выдающийся исследователь теории диалектики Э.В. Ильенков пишет: «Гегель завершает философию истории идеализированным изображением русской конституционной монархии... Консерватизм философской системы Гегеля вступает здесь в противоречие с пронизывающим ее диалектическим методом» [2, с. 104].

Учение Гегеля о государстве рассматривается как свидетельство коренного противоречия его философии – противоречия между системой и диалектическим методом, как «реставрационные мысли» (П. Новгородцев) мыслителя, как момент духовного и социального консерватизма и неосознанного противоречия. Таким образом, если принять сложившуюся установку в отношении к учению Гегеля о государстве, то русская государственная школа, испытавшая в наибольшей степени влияние именно этого учения, предстает в нашем сознании как концепция, усвоившая наиболее слабые консервативные идеи немецкого философа, в которых он отступает от своих собственных великих завоеваний в области диалектики. По этой причине, возможно, философские основы русской государственной школы до сих пор остаются вне исследования. Поэтому необходимо пояснить основные концептуальные понятия данной школы, коренящиеся в учении Гегеля. Более глубокое прочтение философии Гегеля в современных исследованиях М.Ф. Бычковой. А.В. Кричевского. В.Г. Пушкина и других, помогают опровергнуть сложившуюся установку.

Рассмотрим два основных понятия русской государственной школы, которые содержательно отражают влияние философской концепции Гегеля. Это – «свободно-разумная личность» и «государство».

Свободно-разумная личность – это одно из основных понятий в философии К.Д. Кавелина, Б.Н. Чичерина и многих других русских мыслителей XIX века. Именно это понятие является определяющим в рубрицировании, в отнесении данных философов к либерализму. Однако русский либерализм первой половины XIX века существенно отличается от западноевропейского-французского и англо-американского либерализма. Основным пунктом расхождения между ними является отношение к государству. Английский либерализм, как и французский, утверждает свободу, независимость личности от государства, утверждает свободу как независимость каждого индивида и даже приоритет прав и свобод личности по отношению к правам государства и народа (см.: [3]).

Современный либерализм в России эпохи «перестройки» повторяет западноевропейские схемы. Однако в отличие от него «русский либерализм», формирующийся в конце первой половины XIX века, совершенно иначе относился к проблеме личности и государства, опираясь на философию Гегеля и историческое сознание России. В раннем русском либерализме свободно-разумная личность и государство неразделимы, поскольку свобода, личность и государство имеют единую субстанциальную основу. Эта основа этична, она осознается только в процессе свободного, движения духа к самосознанию и объектируется в социальных формах жизни, высшей из которых является государство. Государство создает условия для развития и развертывания личности. Свободно-разумная личность своею деятельностью крепит и развивает государственность. Их духовно-нравственный союз – необходимое усло-

вие социального и исторического развития. Поэтому именно в рамках раннего русского либерализма сложилась государственная школа истории. Государство – это венец развития объективного духа, венец истории, но не конец ее, как утверждали интерпретаторы Гегеля, а начало подлинно человеческой истории, определяемой силой человеческого духа, совокупной нравственной силой личности и всего народа как государства.

Понятие «свободно-разумная личность» точно и кратко выражает сущность наиболее сложного концепта философии Гегеля, новое прочтение которого осуществлено в труде М.Ф. Быковой и А.В. Кричевского «Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля» [4]. По Гегелю, смысл истории – «прогресс в сознании свободы». Высшей точкой этого прогрессивного развития является абсолютный дух. Уточняя понятие абсолютного духа, М.Ф. Быкова и А.В. Кричевский спорят со сложившимся представлением об этом концепте: обычно абсолютный дух сводится только к кристаллизованным формам человеческого сознания – искусству, религии, философии. Кроме того, согласно М.Ф. Быковой и А.В. Кричевскому, абсолютный дух нельзя сводить также к логической идее, к абстрактному мышлению. Абсолютная идея в абстрактной форме «логики» не выдержала роли субстанциональной первоосновы мироздания. Эту роль может выполнить только абсолютно конкретное, только конкретная субъективность. Дух дан только человеческой субъективности и только в ней он живет, развивается, действует. Только в ней процесс самосознания раскрывается подлинная субстанциональная первооснова мира, лежащая в основе всего сущего. «На уровне абсолютного духа субстанциональность и субъективность нельзя развести даже в абстракции» [4, с. 148]. Абсолютный дух – это «заостренная до уровня самосознания бесконечная субъективность» [4, с. 148]. Это – «духовно-живая» субстанция – субъект. «Подлинная сущность мира... есть по существу это возвращающееся в себя движение возвратившегося в себя», пишет Гегель [4, с. 178], то есть возвращение духа в конечную человеческую субъективность, возвратившейся к себе самой в процессе свободного «заостренного» самосознания освобождает вместе с тем первооснову мира, освобождает абсолютную мощь субстанционального первоначала мира для разумной, творческой, созидательной деятельности, освобождает «абсолютную мощь умопостигаемого смысла, совпадающего с самим собой в реализации».

«Главный поворот духа – обращение его к самому себе» (Г. Гегель). Что находит дух в обращении его к самому себе? Субъективность своей воли и ее притязаний? Бунтующую независимость как «свободу»? Голый материальный интерес? Подлинная глубина самосознания как свободного движения духа к самому себе, по Гегелю, связана с постижением своей нравственной субстанции как первоосновы мира. По Гегелю, «нравственность – субстанция и всеобщая сущность индивидов» [4, с. 200]. «Добро есть сущность воли в ее субстанциональности и всеобщности, воля в ее истине» [4, с. 173]. «Добро... – это реализованная свобода, абсолютная конечная цель мира» [4, с. 175]. Таким образом, субстанцию, лежавшую в основе всего сущего, человек как «мыслящее самосознание» постигает в себе самом как силу добра, стремящуюся к самоутверждению. Живая субстанция Гегеля – это «бытие, которое поистине есть субъект... лишь постольку, поскольку она есть движение самоутверждения» [5, с. 651]. Русская философия эту концептуальную идею Гегеля ввела в контекст отечественной гуманистической традиции, точно и кратко выразив ее суть в понятии «свободно-разумная личность».

Литература

1. Новгородцев, П.И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права. – М., 1901.
2. Ильенков, Э.В. Гегель // Философский энциклопедический словарь. – М., 1983.
3. Французский либерализм в прошлом и настоящем. – М., 2001.
4. Быкова, М.Ф. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля / М.Ф. Быкова, А.В. Кричевский, Ин-т философии Рос. акад. наук. – М., 1993.
5. Гегель, Г. Феноменология духа. – М., 1959. – Т. IV.

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА В СИСТЕМЕ ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ А. ШОПЕНГАУЭРА: ДОГОВОРНЫЕ ОСНОВЫ ГОСУДАРСТВА

А.Г. Мякишева

Философия права является направлением науки на стыке философии и юриспруденции, которое исследует смысл права, его значимость и роль в жизни человека. Предметом философии права является нормативная идея права, в которой сочетаются идеи справедливости, свободы, безопасности и целесообразности. Сущность права разные мыслители трактуют и как меру власти, и как соотношение естественного и позитивного права, и как природу правового государства. Кроме того, все мыслители исходили из определенного понимания сущности и природы самого человека.

Немецкий философ Артур Шопенгауэр разработал идею человеческой воли как особого чувства самосознания («Мир как воля и представление», 1818 г.) [2]. Воля, понимаемая как мотивы, побуждения к действию, устремления человека, определяет направленность познания [1, с. 268–269]. В создании идеального государства по Шопенгауэру должны участвовать люди, «природа которых позволяла бы им всецело жертвовать своим благом ради блага общественного» [3]. Однако в реальной жизни отношения людей отмечены неправдой, несправедливостью, жестокостью: «Во всех же пунктах, которые лежат вне сферы государственного закона, немедленно проявляется свойственная человеку беспощадность по отношению к ближнему, и вытекает она из его безграничного эгоизма, а иногда и злобы» [2, с. 68–69]. Чистое учение о праве (естественное право) лежит в основе всякого правомерного (положительного) законодательства. Если положительное право будет определяться естественным правом, то государство будет «правомерным союзом, государством в подлинном смысле слова, морально допустимым».

Под несправедливостью Шопенгауэр понимал вторжение в сферу чужой воли, в порабощении другого индивида, в покушении на чужую собственность. Совершая несправедливость, человек заставляет другого человека действовать не по своей воле. С нашей точки зрения у Шопенгауэра уже проводилась разница между прямым принуждением и манипуляцией: насилие может осуществляться как физическим путем, так и хитростью. Философ писал, что на пути хитрости на человека воздействуют посредством мотивации, предоставляя «воле другого человека обманные мотивы, в силу которых он, думая следовать своей воле, следует моей». А подлог в его познании – и есть обман, который своей целью имеет воздействие на долю другого человека. Всякий обман, как и насилие, есть несправедливость [3].

Согласно Шопенгауэру, для того, чтобы люди отказались от «удовольствия причинять несправедливость», был заключен *общественный договор*. Однако государство не направлено против эгоизма как такового, а происходит «именно из сознательного и методического эгоизма, покинувшего одностороннюю точку зрения ради общей» и основано предпосылке, что «праведной жизни в силу моральных побуждений ожидать нельзя» [2, с. 258–359].

Государство же возникло путем общего соглашения против анархии или деспотии и трактуется как *охранительное учреждение*, которое ставит перед собой цель внешней и внутренней охраны, «охраны от охранителя». Внешняя охрана направлена против сил природы, а также людей, поскольку «враг человека – это сам человек». Международное право возникает благодаря провозглашению принципа оборонительного отношения народов друг к другу, которое реализуется только на словах. Частное право возникает из целей внутренней охраны и реализуется благодаря поддержанию внутреннего правопорядка. Шопенгауэр также выделял «охрану против охранителя», которая противостоит злоупотреблению властью, это выражается в публичном праве. Шопенгауэр различал три формы государственного правления: республику, где господствует большинство, которая может привести к анархии; монархию, которая тяготеет к деспотии; конституционную монархию, где власть может перейти к партиям [3].

Государственное право касается несправедливых действий и поступков. Для государства значимы не воля и помыслы человека, а только факты совершения несправедливости:

«...государство никому не запретит носить против другого в мыслях убийство и яд, если только оно уверено, что страх секиры или колеса будет постоянно сдерживать осуществление таких помыслов» [3].

Шопенгауэр является непревзойденным мастером афоризмов. Так, историка он называл «перевернутым пророком», а правоведа – «перевернутым моралистом», правоведение – «перевернутая этика» в той части, где она учит о нерушимых правах [3]. Выдающийся немецкий философ XIX в. развивал реалистический взгляд на социальные отношения и установление государства. Он видел в государстве средство, с помощью которого «эгоизм, вооруженный разумом, старается избежать собственных дурных последствий». Вот почему идеи Шопенгауэра всегда вызывали интерес отечественной философии. Крупный вклад в развитие философии права внесли Л.Сапега, В.И. Пичета, И.А. Юхо, В.Ф. Шалькевич, Н.Г. Юркевич. Не утрачивают актуальности его взгляды и в наше время. Для современной национальной философии права по-прежнему актуальны и глубоко исследуются идеи договорного устройства государства, разграничения прямого принуждения и манипуляции, идеи ограничения пределов государства («охрана против охранителя»), идеи трансформации «человеческого эгоизма» после заключения общественного договора.

Литература

1. История философии права / Под ред. Керимова Д.А. – СПб., 1998.
2. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление. – Мн., 2005.
3. Шопенгауэр, А. Размышления о государстве, политике и праве. Фрагменты сочинений / Сост. А. Куракин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/schopenhauer/pravo.html> – Дата доступа: 20.10.2010.

К ВОПРОСУ ОБ ОПРЕДЕЛЕНИИ ПОНЯТИЯ «ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ» (НА МАТЕРИАЛЕ РАБОТЫ Л.А. ТИХОМИРОВА «МОНАРХИЧЕСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННОСТЬ»)

К.Р. Еськевич

Проблемы государственности и государственного строительства в наши дни занимают важное место в конкретно-научных и философских исследованиях природы государства и его трансформации в условиях глобализации, финансово-экономических кризисов, экологических катастроф, техногенных аварий и т.д.

Одна из первых философских концептуализаций феномена государственности в отечественной гуманитарной традиции была представлена в работе Л.А. Тихомирова «Монархическая государственность».

Л.А. Тихомиров отталкивался от того, что «с тех пор как люди живут сколько-нибудь сознательно, с тех пор как они имеют историю, человечество живет на основе государственности». Полемизируя с М.А. Бакуниным, Л.А. Тихомиров утверждал, что при помощи идеала государственности «они (люди) и успевали достигать более высоких ступеней общественности и культуры. Этот идеал возникал одинаково у всех народов, порождаемый, очевидно, самой природой человека» [1].

В процитированных выше словах явно прослеживаются идеи Б.Н. Чичерина, развивая дальше которые Л.А. Тихомиров подчеркивал значение следующих аргументов, с помощью которых Б.Н. Чичерин обосновал тезис о субстанциальной сущности государства. Проведенная Л.А. Тихомировым реконструкция их содержания позволяет считать, что первый аргумент формулировался следующим образом. «Только в государстве может развиваться разумная свобода и нравственная личность; предоставленные же самим себе, без высшей сдерживающей власти, оба эти начала разрушают сами себя». Следовательно, с помощью данного вполне гегелевского аргумента можно придти к выводу, что «государство – есть высшая форма общежития, высшее проявление народности в общественной сфере. В нем неопреде-

ленная народность собирается в единое тело, получает единое *отечество*, становится *народом*. В нем верховная власть служит представительницей высшей воли общественной, каков бы ни был образ правления. Эта общественная воля подчиняет себе воли частные и устанавливает, таким образом, твердый порядок в обществе». Второй аргумент Б.Н. Чичерина имеет такой вид. Государство, «ограждая слабого от сильного, дает возможность развиться разумной свободе; уничтожая все преимущества случайные, она производит уравнивание между людьми; оценивая заслуги, оказанные обществу, она возвышает внутреннее достоинство человека. Заставляя всех подданных уделять часть своих средств для общественной пользы, оно содействует осуществлению тех разнообразных человеческих целей, которые могут быть достигнуты только в общежитии при взаимной помощи, и для которых существует гражданский союз» (цит. по [1]).

Взяв на вооружение данные аргументы Б.Н. Чичерина, Л.А. Тихомиров увязал их с анализом феномена государственности, трактуя последнюю вполне в духе Гегеля динамически. В частности, как поиск «всеобнимающих и разумных норм порядка», необходимых человеку в общественном состоянии, так как «в строе социальном человек следует за самостоятельным складыванием частных интересов, хотя и привнося к складывающимся на основании их отношениям долю разумности, но все же это суть отношения, приспособленные к частным, специальным интересам. Государственная же идея ищет порядка, приспособленного ко всем отношениям вместе взятым, то есть к человеку вообще. Для отыскания такого порядка личность должна взглянуть в самые глубины своего психологического существа, познать в них себя не как отца или сына, воина или зверолова, а как человека» [1].

Если для Б.Н. Чичерина государство укоренено в высших, связанных с духом отделах природы человека, то для Л.А. Тихомирова государственность пронизывает все человеческое сознание вглубь и вширь. Как и у Б.Н. Чичерина, она для его последователя явление идеальное, однако, является атрибутивным уже индивидуальному, а не только общественному сознанию, как полагали представители классической философии государства в Новое время.

В начале XX в. русский ученый исходил из того, что в ходе истории все народы приходили к одной идее, которая является безусловной истиной, политической аксиомой. Данная аксиома гласила, что «в государстве люди находят высшее орудие для охраны своей безопасности, права и свободы». Критикуя оппонентов идеи государства и государственности, Л.А. Тихомиров повторял аргументы Б.Н. Чичерина о том, что именно государственный союз объединяет народ и направляет все его силы для достижения благих целей. Подчиняясь власти, которая является необходимым следствием государственного союза, люди не жертвуют своей свободой, но, напротив, «вместо подчинения стихийным силам подчиняются самим себе, т.е. тому, что сами сознают необходимым».

В такой перспективе идея государственности не могла не включать в свое содержание следующие характеристики: сознательность и преднамеренность творчества народа, предпосылками которых, по Л.А. Тихомирову, были институты власти и принуждения. Связь творчества и принуждения объяснялось тем, что «необходимость прибегать к принуждению для устранения препятствий характеризует всякое преднамеренное творчество, которое, предначная себе известную цель, тем самым устанавливает себе известную линию прохождения, а стало быть, предопределяет этим устранение всего, что на этой линии может мешать достижению цели».

Сознательность и преднамеренность, очевидно, важнейшие предпосылки творчества, и государственность под таким углом зрения оказывается социальной самодеятельностью. Л.А. Тихомиров в своей работе единство сознательно-бессознательного творчества народа в феномене государственности опосредствовал и другой важной концептуальной связью. Последняя с необходимостью объединяла идею государства, с одной стороны, и нации, народа, с другой стороны, базировалась на потребности нации (народа) в государстве, которая лучше всего раскрывалась в процессе формирования общего интереса нации. Русский ученый отталкивался в своих рассуждениях от того, что ни одна организация, преследующая лишь частный интерес, какой бы могущественной она ни была, не может нести в себе идеи госу-

дарственности. В подтверждение справедливости этого тезиса он ссылаясь на историю орденов иезуитов, флибустьеров и т.д. Следовательно, сама по себе «идея государственного союза, по существу, - доказывал Л.А. Тихомиров, - содержит требование общечеловеческого, всемирного существования, не в количественном, а в качественном смысле... Рим начался с нескольких десятков квадратных верст уже с характером государства и дорос до целого orbis terrarum romanus, оставаясь в принципе существования все тем же Римом, тем же государством».

Резюмируя результаты анализа особенностей философской концептуализации государственности в отечественной литературе конца XIX начала XX в. на примере идей Л.А. Тихомирова, можно выделить следующие структурные элементы государственности: В их числе:

«1. *Нация*, которая представляет всю массу лиц и групп, коих совместное сожителство порождает идею Верховной власти, над ними одинаково властвующей. Государство помогает национальному сплочению и в этом смысле способствует созданию нации, но должно заметить, что государство отнюдь не заменяет и не упраздняет собою нации. Вся история полна примерами того, что нация переживает полное крушение государства и через столетия снова способна создать его; точно так же нации сплошь и рядом меняют и преобразуют государственные строи свои. Вообще нация есть основа, при слабости которой слабо и государство; государство, ослабляющее нацию, тем самым доказывает свою несостоятельность.

2. *Верховная власть*, которая есть конкретное выражение принципа, принимаемого нацией за объединительное начало.

3. *Государство*, как совокупность Верховной власти и подчинившихся ей подданных, членов нации. Нация, однако, живет в государстве лишь некоторой частью своего существования, и каждый отдельный член нации есть лишь отчасти член государства, не теряя от этого своей связи с нацией.

4. *Правительство*, которое есть организация системы управления. Оно организуется Верховной властью, но не есть сама Верховная власть, а только орудие ее» [1].

Таким образом, согласно Л.А. Тихомирову, основой государственности является этнос, потребности которого к объединению порождают нужду в верховной власти, что оформляется в виде государства, важнейшим представителем которого является правительство. Государственность, связанная с этногенезом, государственным строительством, государственным управлением явление по преимуществу идеальное, границы которого в силу особого способа бытийствования идеального не совпадают с границами государства.

Современная общественно-историческая практика также красноречиво свидетельствует о правоте русского ученого, доказывавшего, что феномен государственности более широкий и объемный по сравнению с государством. В задачу современных государств входит, поэтому, не столько расширение вмешательства во все сферы жизнедеятельности современного общества, сколько работа по формированию и развитию соответствующей государственности. В этой работе и сегодня полезно не забывать предупреждений Л.А. Тихомирова о том, что государственность является и индивидуальным, и общественным идеальным (душевым, духовным и т.д.) феноменом, включающим в свое содержание сложный комплекс представлений и чаяний этноса (народа) об организации их совместного проживания.

Литература

1. Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. – М., 1998 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://knigosite.ru/library/read/44464> – Дата доступа: 14.07.2011.

БЫТИЕ ЖЕРТВЫ В ПРАВОВОЙ И СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СИТУАЦИИ XIX–XX ВВ.

Н.И. Гончарова

Существуют проблемы, которые осмысливаются философией задолго до того, как они становятся предметом исследования в рамках конкретных научных дисциплин. Такова, в частности, проблема преступности. Преступление как выступление против общественных устоев, против существования основ рода, этноса, государства всегда привлекало к себе пристальное внимание философов, и основы его рационального осмысления были заложены уже в античности в период, предшествующий формированию самостоятельных теоретико-правовых концепций.

Совершенно иная судьба постигла проблему виктимности («жертвенности»), в частности, проблему жертвы как результата преступного насилия. Долгое время она вообще оставалась вне круга внимания как философов, так и юристов.

Основания сложившейся юридической традиции вполне прагматичны. Посредством правовых предписаний и юридических концепций государство, прежде всего, стремилось реализовать защиту и восстановление собственного статус-кво, а отнюдь не реабилитацию единичной жертвы.

Что до философской мысли, то в ней прочно укоренилась традиция, доставшаяся нам, вероятно, от Аристотеля: возвышение Субъекта (активного, действующего начала), над Объектом (пассивной материей, только испытывающей воздействие, являющейся всего лишь условием проявления действия). Естественным продолжением этой традиции в сфере философии права явилось соотнесение преступника с Субъектом действия, а жертвы, соответственно, с Объектом, т.е., попросту с «местом проявления» деятельности субъекта.

Проблема жертвы как *субъекта страдания* была оттеснена в область религиозной философии, где получила рассмотрение, с одной стороны, как жертвенности (в качестве «абсолютной ценности», «этической универсалии»), с другой стороны, нашла свое выражение в рассмотрении проблемы теодицеи (Одним из вариантов рассмотрения последней, как известно, был вопрос о совместимости всеблаготворного Бога и существования несправедливости и незаслуженных человеческих страданий). Однако и в том, и в другом случае понятие жертвы заключало в себе сакральный смысл.

И лишь совсем недавно человечество обратило свое внимание на жертву насилия как субъекта недобровольного и недолжного страдания.

В XIX в. в эпоху бурного развития наук об обществе и человеке внимание европейских мыслителей в очередной раз привлекает феномен преступности. Личность преступника, его действия и причины этих действий, его свобода выбора, наказание и возможность перевоспитания, наконец, проблемы предотвращения преступлений в целом становятся объектом анализа в работах немецких философов (Гегель, Фейербах, Ницше, Энгельс) и в произведениях русских мыслителей (Соловьёв, Бердяев, Ильин). К этому же временному периоду относятся первые концепции криминологического и социолого-правового плана (теория Ломброзо, исследования Топинарда и Гарофало). Более того, необходимость морально-этического осмысления данной проблемы выплескивается за рамки собственно научного рассмотрения и вызывает к жизни такое явление мировой литературы, как роман Достоевского «Преступление и наказание».

В соответствии с существующей правовой и философской традицией автор строит свое повествование вокруг *субъекта* преступной деятельности – Раскольникова. Вместе с тем, в образах героев романа раскрывается многоплановость и, одновременно, ущербность существующего представления о жертве, ибо жертвой – в глобальном смысле – могут быть названы:

- сам Раскольников (жертва по отношению к самому себе);
- Сонечка Мармеладова (добровольная и напрасная жертва);
- даже Свидригайлов (жертва раздвоенности между любовью и подлостью).

Но никак не старуха-процентщица, которой отводится роль своего рода «точильного

камня», «оселка», на котором оттачивается теоретическая конструкция Раскольникова, и, в конце концов, доказывается ее полная непригодность. Но старуха-процентщица – жертва?... Нет, ни в коей мере... И даже сестра процентщицы – только *символ* жертвы, точнее, символ бессмысленности жертвы.

Таким образом, именно Достоевскому принадлежит заслуга десакрализации и даже профанации образа жертвы (возвращения ее на уровень профанного), хотя сопряжение социальных ролей «преступник» и «жертва» в романе большей частью происходит вне соотнесения их с правовыми конструктами.

С точки зрения современного уголовного законодательства действия Раскольникова характеризуются как квалифицированное убийство (иначе говоря, убийство при отягчающих обстоятельствах): умышленное лишение жизни двух или более лиц при наличии корыстного мотива, сопряженное с разбоем (ч. 2 ст. 115 и ч. 4 ст. 187 Уголовного кодекса Украины, или же ч. 2 ст. 139 Уголовного кодекса Республики Беларусь).

В середине XX в. представители научного мира уже непосредственно обращаются к рассмотрению проблемы жертвы, по крайней мере, в двух вариантах ее осмысления: теоретико-правовом (монография Геринга «Преступление и его жертва») и психологическом (исследования Фрейда, Юнга, Берна). Анализируя различные аспекты социальной действительности, исследователи приходят к однозначному выводу: жертва отнюдь не является «пассивным материалом». В той или иной степени она участвует в ситуации конфликта и своими действиями или бездействием также обуславливает его развитие. Т.е. и в первом, и во втором случае жертва оценивается уже как *деятельный и действующий субъект*.

Это открытие послужило толчком к формированию виктимологии как специальной науки о жертве (главным образом – о жертве преступления). По поводу основных категорий новой научной дисциплины (виктимность, виктимизация) идут ожесточенные споры, но производные термины (виктимное поведение, виктимная ситуация) мало-помалу входят в обыденную речь.

В этот же период философская мысль пытается осмыслить трагедию Жертвы в контексте второй мировой войны (Применительно к виктимологическим теориям, речь идет о проблеме массовой, более того, глобальной виктимизации).

В самом общем значении, жертва – некто, под влиянием обстоятельств, утративший свою собственную сущность и приобретший специфическое страдательное качество. Жертва есть нечто подчиненное – богам, судьбе, обстоятельствам или же другому человеку.

Но если жертва сама по себе есть потеря собственной сущности (частичная или полная, временная или постоянная), то «виктимная» жертва – потеря насильственная. В «виктимной» жертве человек теряет свою сущность принудительно, недобровольно. Или, по крайней мере, неосознанно обменивает собственную сущность на некоторую другую, заданную ему. Эта «потеря» («обмен») происходит не в единичном акте взаимодействия, но вплетена в единую ткань социальной деятельности. Как бы «потеря» ни казалась случайной по отношению к конкретному индивиду, в глобальном смысле она всегда является обусловленной комплексом вполне реальных каузальных связей, и уже поэтому носит характер необходимости.

Процессы виктимизации и реализации виктимности, т.е., перехода от состояния «возможного претерпевания от насилия» к реальности насилия и состоянию «реализованной жертвы» в свете этих размышлений представляются непреодолимыми и от этого еще более пугающими.

Специфическим отражением данной ситуации становится вся «антилогика» постмодерна. Ощущение тотальной виктимизации здесь порождается не только расширением понятия жертвы до глобальных антропологических масштабов, но и проекцией насильственности на любое действие, вкупе с принципиальной нежелательностью какого-либо структурирования (ибо что такое структурирование, как не насилие?). Всякий контакт с другим человеком переживается как потенциальная угроза и оборачивается – в юридической действительности – стремительным возрастанием количества судебных исков за «сексуальные домогатель-

ства», «эмоциональные травмы», «чрезмерный страх», «страдание» или же «моральный ущерб».

Одновременно возникают претензии на уникальность или даже «эксклюзивность» жертвы. Претензии, которые нельзя считать ни абсолютно безосновательными, ни бесспорными, поскольку речь идет о присвоении права быть признанной жертвой и о признании факта жертвы в качестве основы самоопределения, в т.ч. расового и национального.

Таким образом, конец XX в. придал ситуации жертвенности оттенок материальной и политической заинтересованности, которая вполне может стать основанием для вторичной сакрализации жертвы.

АТМОСФЕРНЫЕ ПРАВА КАК ОСНОВА КЛИМАТИЧЕСКОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ

А.В. Прокофьев

Одной из наиболее актуальных тем международного политического дискурса последних лет является архитектура будущих соглашений по борьбе с изменением климата. Приближение момента, когда истечет срок действия Киотского протокола (1997) и связанных с ним механизмов сотрудничества между странами, делает этот вопрос все более и более актуальным. Наиболее общим понятием, охватывающим разные критерии определения моральной оправданности тех или иных форм климатической кооперации, служит понятие справедливости. Несмотря на то, что в международных документах, развивающих положения Рамочной конвенции ООН об изменении климата (1992), это понятие не применяется в таком значении, сочетание слов «климатическая справедливость» (climate justice) служит ключевым аналитическим инструментом исследователей нормативной основы климатической политики и широко используется общественными организациями, которые осуществляют мониторинг переговорного процесса и пытаются оказать влияние на него.

Предельно абстрактная, упрощенная схема, соответствующая ситуации глобального изменения климата, такова – гомогенное сообщество в определенный момент времени сталкивается с необходимостью использовать возобновляемый ресурс, однако, избыточное использование этого ресурса ведет к подрыву возможностей его возобновления (идеальные модели – «трагедия общин» Г. Хардина [4, с. 1244], «деревенский сточный колодец» П. Сингера) [8, с. 27–28]. Способ справедливого выхода из таких ситуаций вполне очевиден: необходимо обеспечить устойчивый, честный и эффективный режим использования общего достояния. В качестве основания такого режима могло бы лежать особого рода право: право каждого представителя человечества на равную эмиссию парниковых газов в пределах поглощающей способности атмосферы. Равенство «атмосферных прав» всех индивидов является отправным моментом концепций А. Агарвала и С. Нараян, П. Барнса, П. Сингера, О. Мейера и др [2] [3] [5] [7]. Однако существует и довольно проработанная критика подобного подхода. Она опирается на аргументы трех видов.

I. Фундаментальное этическое равенство между людьми (равную ценность каждого человека) можно интерпретировать не через призму равного права на получение доли определенного блага, а через призму равной свободы приобретения благ и применения своих способностей. В таком случае справедливым было бы не уравнивание, а одинаковое в процентном отношении снижение индивидуальной эмиссии всех пользователей общего достояния, независимо от разницы достигнутых к моменту возникновения угрозы климатическому равновесию уровней выбросов парниковых газов. Неравенство уровней до сокращения и их неравенство после сокращения выступают при этом не как выражение несправедливости, а как отражение большей или меньшей инициативы разных людей в деле освоении данного ресурса. Однако такая интерпретация локковской теории присвоения вызывает серьезные сомнения. Даже у самого Дж.Локка эта теория имеет безоговорочную силу только в том случае, если присваиваемые ресурсы имеются в изобилии. Если же присвоение закрывает дру-

гим людям доступ к ресурсам такого рода, то встает вопрос о компенсации или ограничении присвоения.

II. Идея равенства «атмосферных прав» не учитывает тех обстоятельств, которые определяют разную потребность в используемом ресурсе. Некоторые из различий в его потреблении (то есть в объеме эмиссии парниковых газов) связаны не со стремлением ко все большему и большему производству материальных благ, а с объективными и независимыми от сознательного выбора условиями [9, с. 655–658]. Другими словами, высокий уровень эмиссии не всегда следует рассматривать в качестве результата «дорогостоящих предпочтений». Подчас он является результатом исторического невезения и не может порождать претензий, связанных с идеей справедливого распределения. Само это рассуждение является вполне оправданным. Однако оно не может выступать в качестве аргумента против равенства «атмосферных прав». Такое равенство выступает как отправная точка концепции климатической справедливости и характеризует лишь идеализированную модель, построенную на основе презумпции гомогенности человечества, которое в действительности не гомогенно.

III. Идея равных «атмосферных прав» является неприемлемой в свете перспектив ее практической реализации. Она не может породить международного консенсуса по вопросам климатической кооперации, поскольку требует от некоторых ее участников нести слишком большие потери в сравнении с достигнутым положением, требует жертвовать привычками и ожиданиями, которые формировались десятилетиями. Кроме того, применение идеи равных «атмосферных прав» наталкивается на заведомую неэффективность механизмов, компенсирующих недобор эмиссии. Действия правительств тех стран, которые получают доход от торговли неиспользованными квотами на углеродном рынке или прямую компенсацию за недобор, скорее всего, не будут разумными в смысле обеспечения более высокого уровня жизни своих граждан [6, с. 138–139].

Некоторые из этих соображений имеют изначальную этическую ущербность, поскольку построены на основе отрицания того факта, что жители индустриально неразвитых стран уже несут потери, которые скрыты их адаптированными предпочтениями, то есть предпочтениями, которые формирует длительный опыт социально-экономической депривации. Другие соображения не подрывают идею равных «атмосферных прав», поскольку они относятся к области реалистической адаптации требований справедливости или, пользуясь терминологией Дж.Ролза, к созданию «неидеальной теории справедливости». Эта теория призвана найти такие «политические линии и курсы, которые были бы не только эффективны, но также морально приемлемы и политически осуществимы». Ее создание служит даже не вторым, а третьим этапом построения полноценной концепции климатической справедливости. И этот этап немыслим без осуществления двух предыдущих. Без определения идеала у «неидеальной теории» отсутствует цель и предназначение, в соотнесении с которыми поставленные ей вопросы могли бы получить ответ» [1, с. 38]. А идеал в вопросах справедливой реакции на климатические изменения связан именно с идеей равных «атмосферных прав» (выступление подготовлено в рамках проекта МД-140.2010.6, грант Президента России).

Литература

1. Ролз, Дж. Закон народов: неидеальная теория // Неприкосновенный запас. – 2002. – № 4 (24).
2. Agarwal, A., Narain S. Global Warming in an Unequal World: A Case of Environmental Colonialism. – New Delhi, 1991.
3. Barnes, P. Who Owns the Sky? Our Common Assets and the Future of Capitalism. – Washington, 2001.
4. Hardin, G. The Tragedy of the Commons // Science. New Series. – 1968. – Vol. 162. № 3859. – P. 1243–1248 (русский перевод: Хардин Г. Трагедия ресурсов общего пользования [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ecoethics.mrsu.ru/books/r208>. – Дата доступа: 01.06.2011).
5. Meyer, A. Contraction and Convergence: The Global Solution to Climate Change. – L., 2001.
6. Posner, E.A., Weisbach D. Climate Change Justice. – Princeton, 2010.
7. Singer, P. Climate Change as an Ethical Issue // Climate Change and Social Justice / Ed. by J. Moss. – Melbourne, 2009. – P. 38–50.
8. Singer, P. One World: The Ethics of Globalisation. – New Haven, 2002.

2.6. ЭТИКА, ДУХОВНОСТЬ И СИСТЕМА ЦЕННОСТЕЙ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА КАК ПРЕДМЕТ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

ПРОБЛЕМА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНЫХ ПРЕОБРАЗОВАНИЙ

О.А. Павловская

Происходящие на современном этапе перемены все более рельефно высвечивают значение духовно-культурных факторов в решении актуальных проблем устойчивого и инновационного развития социума, оздоровлении морально-психологической обстановки, урегулировании сложных политических ситуаций, предотвращении международных, межнациональных, межконфессиональных конфликтов. Поэтому и сегодня повышенный интерес у исследователей, представителей государственных и общественных структур вызывает проблема духовной культуры как основы достижения социальной стабильности и процветания, источника свободного и творческого развития человека.

Культура как сложный социальный феномен является неотъемлемым атрибутом человеческого бытия, аккумулирует в себе всю совокупность материальных и духовных ценностей, созданных в процессе человеческой деятельности. Через культуру осуществляется механизм трансляции социального опыта, знаний, моральных норм, традиций, религиозных догматов, художественных образов, практических умений и навыков, форм и способов общения. Только культура, ее ценностное богатство и творческий потенциал являются источником становления человека как такового, формирования его духовного мира, а на основании этого и развития общества в целом.

Взятый Республикой Беларусь курс на создание социально ориентированной экономики, освоение и внедрение новых технологий направлен на преодоление негативных последствий «дикого рынка», динамизацию и интенсификацию хозяйственной жизни. Однако, как показывает практика, крен в сторону только материально-технических факторов также чреват непредсказуемыми последствиями. Все более очевидным становится сегодня понимание того, что рыночные отношения должны быть не стихийно формирующимся, а цивилизованным процессом. Достижение же цивилизованного рынка невозможно без развития духовно-нравственных отношений, способствующих обогащению внутреннего мира человека, а, следовательно, и более эффективной и плодотворной реализации и самореализации его в качестве производительной и созидательной силы.

Особую значимость духовно-нравственная проблематика приобретает также в связи со вступлением Беларуси на путь инновационного развития. Новые информационные технологии открывают широкие возможности для развития коммуникации, образования, профессиональной деятельности, развлечений, но в то же время вызывают ломку традиционных жизненных устоев, мировоззренческих установок. Быстрые темпы создания и распространения новой научно-технической информации наталкиваются на значительно более медленные темпы качественных преобразований в духовной сфере, что создает своего рода диссонанс в структурах общественного и личностного сознания, усиливает напряженность в социальных отношениях, осложняет морально-психологическое самочувствие граждан.

В контексте современных социальных трансформаций по-новому начинает звучать проблема культуры, а также как никогда ранее особую актуальность приобретает проблема духовно-нравственной культуры. *Духовно-нравственная культура* позволяет целостно представить сам процесс и результаты освоения личностью различных духовных ценностей, их преобразование в индивидуально значимые чувства, взгляды, убеждения, мотивы, ориента-

ции, реализацию в поступках и реальных отношениях, а также раскрыть глубинные внутриличностные механизмы регуляции – чувство стыда, совесть, долг, честь, собственное человеческое достоинство. По мнению Е.М. Бабосова, специфика нравственной культуры как качественной характеристики духовно-практического освоения мира человеком состоит в том, что она свидетельствует, в какой мере человек стал для себя родовым существом, стал для себя человеком и мыслит себя таковым. Нравственная культура «может служить мерилom человечности стремлений, отношений, действий людей. Мера воплощенности человечности в нравственной культуре предстает как в объективном выражении, обусловленном уровнем социально-экономического, политического и духовного развития общества, так и в субъективном, зависящем от степени социального и духовного развития конкретного индивида» [1, с. 19–20].

Одной из ведущих тенденций современного социального развития, является возрастание роли личностного потенциала человека в динамике социокультурных процессов. Концентрированное выражение личностного начала в человеке есть не что иное, как формирование и проявление в нем собственно человеческого. «Каждый становится человеком заново и каждый миг усилием своего Я должен воссоздавать в себе человеческое» [2, с. 41]. И в то же время, воспроизводя в самом себе родовые сущностные признаки, человек посредством самосознания наполняет их определенными личностными смыслами, тем самым приводя в движение свои мотивационные и поведенческие структуры. В потребностях и интересах личности, ее эмоционально-чувственных переживаниях, знаниях, представлениях и убеждениях, волевых усилиях и целенаправленных действиях – во всем этом многообразии формируется персонализированное ценностное «ядро», нравственная позиция личности, проявляются ее совесть, долг, честь и достоинство, раскрывается уникальность, неповторимость человеческого «Я». Самосознание личности, наряду с отражением и познанием своих природных и социальных характеристик, отчетливо выражает в качестве ключевого звена ее моральное состояние, где во взаимосвязи находятся, с одной стороны, выработка ею представлений о нравственных идеалах, с другой, осмысление и оценивание с нравственной точки зрения различных своих реальных проявлений. Самосознание личности по существу выступает в качестве специфического морального субъекта, автономно существующего внутри самого человека. Исследование проблемы духовно-нравственной культуры с таких позиций позволяет углубить представления о роли самого человека в системе общественных отношений, более обоснованно анализировать его личностный потенциал в качестве реальной силы устойчивого социального развития.

В настоящее время весьма популярное определение «духовно-нравственный» зачастую используется с явно выраженным отождествлением понятий «духовность», «нравственность», «религиозность», что в научном плане является малоперспективным. Духовность как явление и как понятие значительно шире, чем нравственность и религиозность. Она непосредственно связана с внутренним миром личности, ее самосознанием, с обретением и развитием ее внутренней свободы. Духовность можно определить как внутреннее интегративное свойство личности, в котором аккумулируются результаты мировоззренческого, морального, научного, религиозного, политического, экологического, эстетического освоения ею действительности, преломляются через ее самосознание и превращаются в мощный имманентный источник раскрытия, возвышения и облагораживания ее человеческой сущности. Религиозность как одна из сторон человеческой духовности связана прежде всего с феноменом веры, отличительной чертой которого является признание реально существующим мира сверхъестественных, трансцендентных сущностей. В различных формах религиозного сознания формируются, сохраняются, своеобразно интерпретируются различные нравственные ценности, которые могут быть интериоризированы личностью по своему выбору. Нравственность в понятийном плане также не тождественна духовности, но она играет ключевую роль в структуре человеческой духовности. Именно нравственность является своеобразным стержнем внутреннего мира личности, выполняют ведущие регулирующие функции в формировании ее эмоционально-чувственных состояний, волевых установок, смысложизненных

ориентаций и убеждений, поступков и межличностных отношений, в ней раскрывается то, что называют «собственно человеческим в человеке», а это в целом выражает качественную определенность духовного развития человека.

Наблюдаемое после распада СССР оживление религиозной жизни способствовало тому, что решение актуальных моральных проблем стало чаще всего связываться со сферой религиозного сознания. Сегодня можно сказать, что постепенно возвращается понимание значения философии как ведущей теоретико-методологической базы для осмысления и поиска оптимальных решений актуальных проблем духовно-нравственного развития человека. Любые попытки связать решение злободневных морально-психологических проблем только с возрождением религии, сакрализацией сознания следует признать бесперспективными, т.к. при этом, как правило, не учитываются поликонфессиональный характер общества, исторический опыт секуляризации общественной жизни и эмансипации личности, права человека на свободу совести и свободу вероисповедания. Именно в рамках философии представляется возможным вести конструктивный, научно обоснованный, логически выстроенный, исторически выверенный разговор о сути, содержании нравственных ценностей, особенностях их отражения в сознании и поведении личности, перспективах духовного развития социума.

С учетом чрезвычайной актуальности духовно-нравственной проблематики в условиях современного транзитивного общества, востребованности данного рода разработок в идеологическом процессе, системе образования следует признать целесообразным расширение социально-этических исследований, более тесной взаимосвязи теоретико-методологических разработок духовно-нравственных проблем с решением прикладных задач по повышению уровня нравственной культуры личности и общества, оптимизации нравственного воспитания и самовоспитания.

Литература

1. Бабосов, Е.М. Нравственная культура личности. – Минск, 1985.
2. Многомерный образ человека. Комплексное междисциплинарное исследование человека. – М., 2000.

РАЗРУШЕНИЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ОСНОВ ОБЩЕСТВА КАК СОЦИАЛЬНАЯ УГРОЗА XXI ВЕКА

О.П. Краснова, Л.Е. Денисова

Что представляют собой глобальные социальные вызовы и угрозы, которым подвергается в настоящее время, как российское, так и мировое сообщество в целом?

Если попытаться концентрированно сформулировать вызовы, предъявляемые современному Человечеству, следует, прежде всего, проанализировать многочисленные негативные воздействия глобального кризиса, затронувшего финансовую, экономическую, трудовую, социальную, нравственную и духовную сферы жизни.

В условиях полиэтнического и поликультурного российского общества социальные риски, безусловно, обострившиеся в период кризиса, заключаются уже в самом многообразии, отражаемом в политическом, культурном и религиозном контекстах.

Признаком и фактом современности является разрушение традиционных, культурных и духовно-нравственных основ человека и социума.

Согласно мнению, высказанному русским философом и политологом, известным критиком глобализма и общества потребления, А.С. Панариным (1940–2003 гг.), диагноз современного общества связан со стремлением избежать любого серьезного духовного усилия: главной чертой формирующегося человека нового типа является стремление взять максимально многое при минимуме личных усилий – Россия, ее народ рассматриваются сейчас как воплощение нового «изгойства», характеризуется как носитель не «того» менталитета, веры,

традиций, как недееспособный владелец территории с огромными ресурсами.

«Ужасами России», угрозами ее безопасности, выступают:

- угроза внутреннего раскола по линии водораздела тюркско-мусульманского и славяно-православного ареалов;
- возможность утраты национального духовного наследия;
- цивилизационное одиночество» – одиночество и зажатость между двумя цивилизационными центрами атлантическим и тихоокеанским;
- угроза превращения национальной территории в мертвую зону – свалку отходов для отечественной и мировой индустрии [1, с. 275].

А.С. Панарин формулирует исследовательские задачи, которые могут рассматриваться российским научным сообществом в контексте цивилизационной парадигмы:

- осуществление анализа потенциала православно-византийской традиции;
- выявление особенностей славянского культурного этноса (разнородность в политическом и конфессиональном отношении; общность архетипа славянской культуры; женственность славянской души; этнопсихологический феномен славянской сентиментальности как пласт культуры не только в контексте архаичности, но и в современных условиях);
- обновленная оценка и осмысление основания славяно-тюркского синтеза, образующего ядро российской многонациональной государственности [2, с. 100].

Общеизвестен феномен русской национальной духовности, в основе которого лежит великая идея крепкого соединения людей, позволяющая россиянам на протяжении многих столетий быть сильной, здоровой и достойной нацией.

Понятие духовности, определяемое как проявление устремленности к совершенному, целостному, идеальному, в истинном смысле этого слова, пришло в мир вместе с христианством.

Опыт христианского, и, прежде всего, православного миропонимания духовности, пронизывающий все сферы бытия человека и выступающий свидетельством российской цивилизационной значимости, нашел отражение в особенностях русского национального характера, таких как:

- братская любовь к другим народам;
- всеслужение человечеству, даже в ущерб иногда собственным крупным ближайшим интересам;
- примирение с другими цивилизациями;
- нажитая способность открывать и находить заключающуюся истину в европейской личности;
- потребность быть справедливыми;
- стремление стать всем слугами для всеобщего примирения.

И обрел свое окончательное воплощение в глубинных смыслах национальной веры, национальной философии и классической отечественной литературы.

Новозаветное – «кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою» [Мк. 9:35] – Ф.М. Достоевский понимает как «русское предназначение в его идеале», поскольку единение славянства исходит из не захватнических целей и насилия, но во имя того, чтобы «принести и свою лепту в сокровищницу духа человеческого, сказать и свое слово в цивилизации...» [3, с. 22, 46–47].

Нравственный закон, столь важный для современной России, сопрягается в русской традиции с категорией «совесть», заключающей в себе такие смыслы как разумение, понимание, знание, внутреннее убеждение в чем-то, что извне задано человеку как закон.

Духовно-нравственный контекст социальных процессов и человеческого бытия в конкретном социуме всегда вызывал определенный резонанс, как в среде русской религиозно-социально-философской мысли, так и в творениях классиков русской литературы.

Изъятие духовно-нравственной составляющей цивилизационного «ядра», являющейся, в сущности, его центром, чревато всеобщим национальным обезличиванием, потерей ориентиров между Добром и злом.

В монографии «Русская культура перед вызовом постмодернизма» А.С. Панарин, говоря о высокой значимости великой традиции отечественной классики, отраженной в творчестве А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского, подчеркивает, что только ее сохранение может и предотвратить духовный кризис в России. «Вне культурной (духовной) связи социуму угрожает превращение в хаос и в арену борьбы всех против всех» [1, 153].

Нельзя оживить российское общество без опоры на народ, без духовного оздоровления простого народа, «этого великого корня», который по определению Ф.М. Достоевского «есть начало всему».

Современный российский философ В.В. Кузнецов говорит о необходимости формирования новой идеологии, фундаментом которой должна стать христианская идея человеческого достоинства. С этой целью необходимо «выстроить духовную вертикаль», предполагающую на уровне личности приоритет духа над душой и телом; на уровне общества – приоритет духовной власти над властью государственной [4; с. 257–258].

Гарантом безопасности России, источником ее общественного возрождения и оздоровления может, таким образом, стать только сохранение и следование своим духовным традициям и нравственным национальным принципам. Обращение к наследию русской философии, русской классической литературы, к осмыслению духовных традиций, нравственных национальных принципов в контексте национального возрождения российского общества позволяет нам сделать правильный выбор социальных ориентиров, синтезировать традицию и инновацию в современных реалиях России.

Наш выбор – залог будущего России. Каким оно будет – зависит от нас.

Литература

1. Панарин, А.С. Русская культура перед вызовом постмодернизма / Российская акад. наук, Ин-т философии. – М., 2005.
2. Панарин, А.С. Российская интеллигенция в мировых войнах и революциях XX века. – М., 1998.
3. Достоевский, Ф.М. Дневник писателя, июнь 1876 г. // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений и писем в 30-ти томах. – Л., 1972–1990.
4. Кузнецов, В.В. Достоинство человека как духовная ценность: русская традиция. – СПб., 2005.

ДУХОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Т.Д. Скуднова

Сегодня мир охватил цивилизационный кризис, который является результатом глобальной по масштабам «мировоззренческой катастрофы». Совершенно очевидно, что на наших глазах меняется духовно-нравственный климат общества, происходит смена ценностных ориентаций, установок и убеждений граждан. Многие выдающиеся философы прошлого писали о закате западной культуры (Хайдеггер, Ясперс, Гуссерль, Фукуяма и др.). В современных научных публикациях все чаще указывается на разрушение духовного иммунитета, подчеркивается кризисное состояние модели человека в Европейской цивилизации. Антропологический кризис выражается в блокаде рефлексии, ответственности, смысла жизни, в двойных стандартах, в анестезии чувствительности, в безродности и обездоленности, в бездушии и отчужденности. А главная болевая точка современной социокультурной ситуации – это разрушение межпоколенческих связей, отчуждение и противостояние в семье, в школе и обществе. Постфигуративный тип культуры (М. Мид) обнаруживает, что понятия добра и зла стали относительными, падает уважение к традициям, семейным ценностям, происходит деградация семьи как главного социального института.

Духовно-нравственный кризис в обществе констатируется представителями различных наук и эту проблему необходимо считать междисциплинарной. Философы, социологи, психологи и педагоги подчеркивают, что в условиях ценностной аномии, вторжения уголов-

но-криминальной субкультуры в жизнь россиян, манипулятивного воздействия СМИ отмечается резкое падение нравственности, истощение духовности, рост потребительства, вседозволенности, распущенности.

По мысли М. Хайдеггера, там, где опасность, вырастает и спасительное [1]. Защита и сохранение высоких духовных ценностей российского общества, его менталитета становятся жизненно необходимой целью современного общества и в первую очередь его системы образования. Речь идет о воспитании толерантности, эмпатии, коллективизма, сопричастности, о развитии человечности и стойкой гражданской позиции. Угроза таится в самом существе человека. В многочисленных публикациях последних лет все чаще и чаще подчеркивается мысль, что жертвой прагматической трансформации высшей школы является человек в его целостности и многомерности. По мнению ученых, разделяющих эту позицию, несмотря на существенные изменения в инновационных образовательных технологиях, профессиональная подготовка специалистов в вузе не содержит в себе заботу о целостном развитии человека и платой за эффективность является его одномерность. Все современные модели человека опираются в большинстве своем на естественные науки. Но человек – существо не только природно-социальное, но и сверхестественное, экзистенциальное, духовное.

Важнейшим приоритетом современной философии образования является исследование философских проблем человека, его сущностного свойства сохранять «собственно человеческое». Деятельность философов-антропологов, включающая в себя системный анализ человеческого бытия и разработку инновационной стратегии интеллектуально-духовного развития человека в процессе образования, является актуальной и практически значимой. Антропологический подход в сфере гуманитарного образования заключается в человекообразности, обеспечении решения проблемы возрождения и воспроизводства человеческого в человеке, его способности к самостоянию, самобытности, самосовершенствованию, а также к со-бытию, сопереживанию, сочувствию и сотворчеству. Ибо там, где нарушается закон приставки со – и само-, духовное и человеческое утрачивается.

Рассматривая истоки духовности, В.Д. Шадриков подчеркивает: «...у нас есть все основания в качестве ведущей действующей силы становления человечности рассматривать духовность» [2]. Духовность как свойство личности является фундаментальным качеством человека целостного, способного к реализации двух базовых потребностей: идеальной потребности к самопознанию, саморазвитию, самосовершенствованию и социальной потребности – направленности на другого (сочувствие, сопереживание, другодоминантность). При этом оказываются взаимосвязанными понятия «духовность» и «целостность»: целостность человека духовна, а духовность – целостна. Для российского менталитета – это традиционно сплав веры, переживаний, страданий и надежд. По мнению Е.П. Белозерцева, содержание философии образования складывается «из наших пониманий различных смыслов русской идеи» [3].

Обратимся к идеям выдающегося отечественного философа В.В. Розанова, утверждавшего, что все ценности культуры становятся враждебными человеку, если они утрачивают свое духовное содержание. В.В. Розанов есть удивительный феномен русской истории, философ, сумевший впервые определить антрополого-методологические основы образования. Его глубокие, парадоксальные размышления удивительно актуальны и созвучны нашему времени. Вряд ли найдется еще такой противоречивый писатель, педагог и философ как Розанов. Однако, обращает на себя внимание его постоянная приверженность к одним и тем же главным темам: теме просвещения и теме семьи как истинной школы.

Являясь частью российской философско – религиозной мысли конца XIX – начала XX века, философия Розанова демонстрирует возможные пути продолжения поиска источников оздоровления современного общества в целом и его социальных институтов, в частности семьи, как главного института духовно – нравственного и психофизического становления личности. Розановские философско – педагогические идеи открывают нам проверенные веками эффективные пути решения проблем педагогики. Мыслитель призывает возвратиться к целостному мировоззрению, освещенному светом истинной Религии, какой, по глубокому

убеждению философа, является христианство, а именно Православие. На признании закономерной связи Педагогики, Философии и Религии строятся у В.В. Розанова и духовно – педагогические основы возрождения семьи и личности. Именно в отрыве от целостного восприятия мира и человека заключается, по его мнению, слабость современной научной мысли. И только в единстве научного образования и религиозного воспитания возможно эффективно организовать педагогический процесс.

Ключевым понятием, определяющим методологию образования, по Розанову, является понятие «духовность», рассматриваемое в качестве интегральной характеристики человека и отражающее его сущность и отношение к миру и самому себе. Другим, системообразующим феноменом в философии образования В.В. Розанова является понятие «целостности», идея становления человека культуры как процесса внутреннего духовного роста, восхождения к своей целостности.

Застой школы В.В. Розанов связывал прежде всего с нарушением трех принципов образования: индивидуальности, целостности и единства типа. В результате философской рефлексии проблем образования и воспитания им был сделан глубокий по своему смыслу вывод: «Мы имеем дидактику и ряд дидактик, мы имеем вообще педагогику как теорию некоторого ремесла, искусства ли (внедрять данную тему в данную душу). Но мы не имеем или не имели того, что можно бы назвать философией воспитания и образования, т.е. обсуждения самого образования, самого воспитания в ряду остальных культурных факторов и также в отношении к вечным чертам человеческой природы и постоянным задачам истории. Кого не поразит что, так много учась, при столь усовершенствованных дидактике, методике и педагогике, мы имеем плод этого (новый человек) скорее отрицательный, нежели положительный. Забыты именно философия воспитания; не приняты во внимание так сказать геологические пласты, коих поверхностную пленку «назема» мы безуспешно пашем» [4].

Это было написано в 1899 году. Однако и до сих пор современная педагогическая наука во многом еще продолжает безуспешно «пахать» пока лишь поверхностный слой среднего и высшего образования, не углубляясь на ту принципиальную глубину, из которой можно извлечь потенциальные ресурсы для реформирования образования. И нельзя не согласиться с мнением ученых, утверждающих, что современное образование, не опирающееся на философски обоснованное учение о человеке и его месте в природе, истории и культуре, с неизбежностью приближает нас к сгущающимся «сумеркам просвещения».

Литература

1. Хайдеггер, М. Письма о гуманизме. Проблема человека в западной философии. – М., 1988
2. Шадриков, В.Д. Происхождение человечности. – М.: «Логос», 2001.
3. Белозерцев, Е.П. Образование как духовное задание человеку: В сб. Философия отечественного образования: история и современность. – Пенза, 2009.
4. Розанов, В.В. Сумерки просвещения. – М., 1990.

ЭТИКА КАК ПЛОЩАДКА МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО СИНТЕЗА

Е.В. Беляева

На современном этапе междисциплинарный синтез представляется перспективной стратегией научного знания, значимость которой обусловлена сложной взаимосвязью самих объектов познания. При этом противоположная тенденция по закреплению специфики отдельных научных дисциплин, оказывается не менее актуальной. Она препятствует проникновению дилетантизма в специализированные области и способствует высокопрофессиональной разработке предметного поля наук и их категориального аппарата. Поэтому наиболее результативным оказывается междисциплинарный синтез, осуществляемый профессионалами конкретных дисциплин, а не синтез, осуществленный на нейтральной площадке «знания вообще». Привлекая информацию из смежных областей, специалист получает до-

полнительные возможности анализа собственной предметной области.

Современная этика оказывается площадкой междисциплинарного синтеза с той мере, в которой любая научная проблема современного мира осознается как проблема этическая, затрагивающая аксиологические основания человеческого существования. При всей «слабости» моральных регулятивов по сравнению с экономическими и политическими рычагами, их применение придает научным открытиям смысл. Нанотехнологии и адронный коллайдер нуждаются не только в демонстрации своей технической эффективности, но и в моральной легитимации, в позиционировании их в качестве добра. Не в меньшей мере остро стоит проблема нравственного оправдания современных социальных процессов. Под таковым оправданием подразумевается не безусловное одобрение происходящего, а поиск нравственных норм и ценностей, имманентных этим процессам. В противном случае социальные трансформации и научные инновации, неизбежно нарушающие устоявшиеся ценностные представления, будут неизбежно оцениваться как зло. В то же время сообщества, вовлеченные как в научно-технологические процессы, так и в процессы социальной трансформации, испытывают потребность в выработке ценностей данного сообщества, обеспечивающих значимость их деятельности. Поэтому наилучшие результаты синтеза на платформе этики возникают тогда, когда специалисты в некоторой предметной области приходят к моральному самосознанию и начинают вырабатывать «нравственные приложения» к своим профессиональным программам. Целый ряд видов профессиональной этики (таких как медицинская и педагогическая) возникли именно в результате таких процессов. Вопрос о нравственных регулятивах научного исследования в области физики был поставлен великими физиками XX века, когда они обнаружили социальные и духовные аспекты созданного ими нового физического знания. Наилучшие результаты были достигнуты не в ходе «приложения» сложившихся этических правил к предметным научным областям, следствием которого обычно становятся призывы запретить данные научные изыскания или технические изобретения. Более конструктивные решения в области синтеза физики и «лирики» принимались благодаря внутреннему самоосмыслению этических целей науки.

Сама этика также бурно развивается за счет междисциплинарного синтеза с другими науками. В этом случае уже специалист по этике, владеющий ее категориальным аппаратом и обладающий знанием об организации пространства этического знания создает ту площадку, на которую имеет смысл привлечь методологические и теоретические приемы других наук.

Во-первых, можно по-новому разрешить ряд фундаментальных этических проблем за счет обнаружения синергетических закономерностей исторической динамики нравственности. Синергетический принцип нелинейности является предпосылкой разрешения проблемы многообразия систем нравственности в истории. Он позволяет обосновать спонтанное образование нескольких самодостаточных систем нравственности, выполняющих универсальные функции; эксплицировать соотношение универсального и исторически конкретного в истории нравственности; дать историческое обоснование морали посредством раскрытия законосообразности всех ее исторических форм, определить возможные сценарии динамики современных систем нравственности.

Поскольку нравственность можно интерпретировать как открытую систему, находящуюся в состоянии нормативно-ценностного обмена с социальной средой, синергетический принцип открытости позволяет интерпретировать процесс детерминации морали как полидетерминацию и самодетерминацию.

Синергетическая идея самоорганизации позволяет представить историческое развитие нравственности как процесс самоорганизации индивидуальных и коллективных субъектов морали, реализующих потребность в стабилизации сообщества и утверждении самооценности отдельного человека за счет выдвижения новых нормативно-ценностных структур.

Таким образом, происходит не столько применение идей синергетики к этике, сколько выявление синергетических элементов, адекватных специфике нравственных процессов.

Во-вторых, происходит не только активное развитие социологии морали, но и исполь-

зование результатов социологических исследований для получения этически содержательных выводов. Социологические исследования становятся незаменимым инструментом изучения нравственного состояния общества, эмпирической основой этики, независимо от того, числить ли их разделом философско-этических знаний или отраслевой социологической дисциплиной. Несмотря на трудности в подготовке конкретно-социологического исследования нравственных процессов и интерпретации его результатов, такие исследования, несомненно, полезны. В любом случае, анализ собранного материала дает представление о состоянии нравов, более приближенное к реальности, чем умозрительные рассуждения и частные наблюдения философствующего этика. Другое дело, каков должен быть инструментарий подобного исследования.

Социологическому изучению поддаются не только современные, но и оставшиеся в прошлом формы нравственной жизни. Рассмотрение нормативно-ценностных систем прошлого вполне может трактоваться, как историческая социология морали, благодаря которой этика обращается от умозрительных принципов к попыткам понять исторические механизмы функционирования морального сознания, осмыслить способы действительной нравственной практики людей, стать практически значимой. В любом случае социологическое исследование нравственности остается верификацией некоего теоретического представления о сущности морали и некой гипотезы о ее наличном историческом состоянии, т.е. осуществляется в русле этического знания.

В-третьих, экология, изначально существовавшая как биологическая дисциплина, обрела на платформе этики нравственные аспекты, которые фиксируются экологической этикой. На современном этапе экологическая этика перешла от общих призывов сохранить природу к производству норм для современной экологической деятельности, сформулировала не только запреты, но и нормы жизни и деятельности вместе с природой. Произошло расширение границ моральной ответственности, распространяющейся теперь не только на отношения между людьми, но и на отношения ко всему живому и к окружающей природной среде в целом. Экологическая ориентация повлияла и на теоретические основания этики, дала дополнительные аргументы этике ненасилия, позволила выдвинуть критерий сохранения жизни как главный критерий нравственности, сформулировать и обосновать экоцентризма как принципиально новый нормативно-ценностный концепт.

Таким образом, этика успешно стала площадкой междисциплинарного синтеза, на которой происходит рост этического знания в таких областях как история нравственности, экологическая этика и теория морали.

ДОЛЖНОЕ И СУЩЕЕ В СОДЕРЖАНИИ НРАВСТВЕННОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Н.Г. Севостьянова

Непременное условие нравственной жизни человека и общества, ответственность выдвигается сегодня на ключевые позиции в социальной практике и гуманитарном знании. Философский дискурс как упорядоченные письмо и речь, погруженные в социальный контекст и сопровождаемые паралингвистически, включает в себя концепт ответственности в виде противоречия должного и сущего, этический смысл которого выражен в понятии категорического императива.

Есть основания предполагать, что в значении обновленного категорического императива современности выступает нравственная ответственность: «идея новой практической философии», «принцип технологической цивилизации» (Г. Йонас), «основоположение этики ценностей, ее интерпретационный принцип» (В. Канке), который дополняет «принцип надежды» (Ю. Мольтманн) и «принцип доверия» (Ф. Фукуяма). Должное в содержании нравственной ответственности раскрывает ее как безусловную и опорную идею регулятивного порядка, основное положение теорий и учений о моральных абсолютах. Сущее в содержа-

нии нравственной ответственности показывает меру выполнения личностью требований общества в различных сферах жизнедеятельности.

«Три способа представлять принцип нравственности – это только три формулы одного и того же закона. Но все же в них есть различие, а именно оно служит для того, чтобы приблизить идею разума к чувству» [1, с. 214]. Общеизвестный закон морали как «практического разума» сообщает, что люди живут по чувству долга (ответственности), а не склонности, и поэтому многие нравственные поступки необъяснимы естественной природой человека. Однако в этом случае из должного изымается сущее, и сам И. Кант вынужден был признать, что моральный закон находится в разладе с человеческим эгоизмом и злыми нравами. Если же исходить из естественного стремления человека к счастью, то из сущего элиминируется должное, и невозможным становится понимание ряда моральных феноменов, в том числе ответственности. Многообразие ее видов сводится к нравственному, поскольку нет человека вне морали, и нет человеческого вне долженствования.

Должное показывает нравственную ответственность как интегративное качество личности и установку жизненной позиции. Характеризует личность с точки зрения вменяемости и последовательной социализации в ходе приобретения идентичности, статуса и роли. Ответственность показывает личность с точки зрения вменяемости, знания и выполнения требований общества; предполагает посильную меру обязанностей и соответствующие поступки в различных сферах жизнедеятельности; способность к адекватной самооценке и оценке. Ответственность общества перед личностью выражается в социальной защите граждан, а также в системе поощрений и наказаний. Существенно и атрибутирование нравственной ответственности всеми гранями свободы: воли и выбора, действия и оценки поступков. Многообразие видов ответственности сводится к ее нравственному содержанию, поскольку нет человека вне морали, и нет человеческого вне долженствования.

Должное в содержании нравственной ответственности коррелирует с ее «вездесущей» природой, равнозначной структуре личности в телесных, мировоззренческих, коммуникативных, деятельностных измерениях. В нравственной ответственности проявляются мотивация поступков, избранные цели и средства, технологии их достижения и самоконтроль.

Ответственность – это «шестиместное отношение», при котором некто отвечает за нечто по отношению к адресату перед инстанцией в соответствии с нормативным критерием и в рамках данной области. Со стороны субъекта поступка ответственность показывает степень его нравственной зрелости. «Кому дано, с того и спросится» [Лк. 12, 48].

Должное раскрывает нравственную ответственность как регулятивный принцип, который так или иначе рассматривается во всех направлениях философии, а в некоторых ее течениях (французском экзистенциализме, фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, русской религиозной философии) выступает в порядке кредо.

Сущее нравственной ответственности увязано с деятельностью основных нравообразующих институтов: семьи, государства, Церкви в глобальном и локальном масштабах. Усложнение экономических процессов, социальная нестабильность, духовная маргинальность стихийных контекстов глобализации серьезно понижают ценности порядка и устойчивости, присущие ответственности. Однако более всего ее проблематизации обусловлены антропологическим кризисом как сдвигом сущностной природы человека. «Наши времена, трудные для любой веры, неблагоприятны к доверию и вообще к далеко идущим целям по причине быстротечности и уязвимости всего в земной жизни» [2, с. 195] больше прежнего нуждаются в моральных ограничениях, но при этом наблюдается естественная апатия к моральным идеалам.

Исследователи отмечают, что «входным билетом» в современное общество постмодернити является готовность жить среди хаоса, процветать в неустроенности, согласие разрушить созданное собственными руками. Такая неопределенность имеет самоподдерживающий характер: люди сами отрицают стабильность и ответственность в пользу мобильности и быстрого удовлетворения потребностей. С другой стороны, «индивидуализация заключается в преображении человеческой идентичности из данности в задачу и в наделение действующей

щих лиц ответственностью» [2, с. 181], поскольку «индивидуализация – это судьба, а не выбор». При этом действительный, а не юридический статус личности позволяет нести ответственность как «непрекращающееся условие существования».

Сущее в содержании нравственной ответственности тематизировано в философии постмодернизма, которая сообщает, что апория «должен – не должен», эта идея изжившей себя универсальной морали блокирует ответственность. Новые ценности дисконсенсуса делают соблюдение «правил нравственности безнравственным», потому что все «замещается метафорой», помещается в различные контексты, а за всяким текстом обнаруживаются «симулякры».

На деле этическую небывалость нашего времени показывает своеобразное «переворачивание» кантовского категорического императива: ответственность следует из поступков человека, а не наоборот. Однако «то, что соединяет волю и долженствование вообще, а именно сила, является также и тем, что помещает ответственность в центр нравственности» [3, с. 225], и каждый неизбежно несет «ответственность перед природой и будущими поколениями» [4]. «Среди законов этики ответственности наиглавнейшим является закон наибольшей ответственности, который состоит в максимизации величины ответственности на предельно далекую временную перспективу» [4, с. 296].

Будущее начинается сегодня, и противоречие должного и сущего в содержании нравственной ответственности в полной мере позволяет оценить ее как императив не только настоящего, но и будущего. То безусловное требование, которое проверяет на прочность жизнеспособное и дает возможность избавиться от ненужного.

Таким образом, должное и сущее в содержании нравственной ответственности раскрывают ее как нериторическое требование современности и все заметнее выдвигают ответственность в ранг обновленного категорического императива.

Литература

1. Кант, И. Основы метафизики нравственности. – М., 1999.
2. Бауман, З. Индивидуализированное общество. – М., 2002.
3. Йонас, Г. Принцип ответственности: Опыт этики для технологической цивилизации. – М., 2004.
4. Канке, В.А. Этика ответственности. Теория морали будущего. – М., 2003.

МОРАЛЬНЫЙ ДОЛГ И УТВЕРЖДЕНИЕ ДОСТИЖЕНИЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Ф.Ю. Гарифуллина, А.Ф. Кудряшев

Как всем нам хорошо известно, в XX веке произошла мощная интенсификация межэтнических контактов, как непосредственных – трудовая миграция, студенческие обмены, туризм, перемещение эмигрантов и беженцев, – так и опосредованных современными средствами массовой коммуникации, и прежде всего по сети «Интернет». Человек не создан предшествующей эволюцией в окончательном и неизменном виде; имея не только биологические, но и социальные корни, он никогда не обнаружит в себе ее полной завершенности. Не случайно в потоке глобализации весьма значимыми стали эпитеты: прогрессивный, инновационный, универсальный, оптимальный, модернизированный, демократический и т.п. Одним из результатов мы имеем то, что волна современной глобализации и существующие правовые отношения в обществе опираются на нивелированность отношений между «я» и «другим человеком», которая подводит их под категорию «я как все».

Но, вместе с тем, в качестве противоположного процесса, в перенасыщенном информацией и нестабильном мире актуализируются проблемы этнической идентичности, тесно связанные с проблемами формирования внутреннего духовного мира каждого человека. Здесь возникает комплекс сопутствующих вопросов, например: как избежать сведения чело-

века к сгустку социальных отношений, намечающего развоплощение человека, т.е. лишение его индивидуальной самости? Каким образом можно добиться сохранения важнейших духовных составляющих национальной культуры, морального сознания при условии непрекращающейся теоретической разработки этики и ее приложений? Вот небольшой перечень вопросов, над которыми стоит основательно задуматься.

В принципе, достаточно обоснованно утверждение, что общность глобальных целей: сохранение мира на земле, решение экологических проблем, стремление к экономическому росту, – ничуть не исключают национально-культурного развития, не противоречащего прогрессивному развитию социума в глобальном масштабе. Это значит, что сущностные силы человека – чувствование, воля, сила познания и самосознание и, наконец, страсти – в определенной мере обусловлены национальным менталитетом. Однако предельная формализация эталона культуры, стандартные стили мышления выявляют дефицит воплощения духовной гармонии. Состояния человеческого духа, будучи преходящими, всегда нестабильны и пребывают в беспокойстве, в поиске.

Диалектика «я и не-я», «я и я другого» образует онтологию моральных явлений, отображаемую в нормативной нравственности. Ее антитезы можно обозначить следующим образом: «любить себя – любить другого»; «высоко оценивать свое благополучие – заботиться о благе других»; «переживать национальную гордость – практиковать национальный нигилизм»; «международное сотрудничество – межнациональные конфликты и рознь» и т.д. Решению этих антитез должны способствовать и практические рекомендации, и обосновывающие их исследования в области морали, национальной философии и прикладной этики.

В тот период, когда участились социальные катастрофы, природные катаклизмы, экологические и техногенные катастрофы, люди вынуждены вглядываться в перспективу и искать оптимальные линии поведения. Образованный человек склонен соотносить процессы глобализации и духовные ценности национальной культуры не как конкурирующие концепции возможностей и рисков, а как одновременно приемлемые социально-психологические линии поведения. Несмотря на то, что экономическая жизнь развивается высокими темпами, в условиях глобализации на историческую арену выходит атомизированная толпа. В массовом обществе нет культа интеллектуализма и духовности. Мыслящее уникальное существо, называющее себя человеком, под напором глобализации и всего внешнего эмпирического мира, кажется, делается несвободным. Но именно у человека, как разумного существа, есть свой внутренний мир, в котором действует нравственный закон. Этот закон обязывает личность поступать по отношению к другому человеку так же, как по отношению к себе (И. Кант).

Национальная культура, национальное самосознание не могут идти вразрез с нравственным законом. При такой постановке вопроса, воля – практический разум человека, воплощающий требования нравственного закона, – *свободна*.

Вызывает большое сомнение то, что культурный человек, впитавший духовные ценности своего народа и выработавший «нравное» поведение, покоящееся на определенных нравственных устоях, скатится к национальному цинизму и нигилизму. В вопросах взаимоотношения старших и младших, взаимоотношения полов, воспитания детей, повседневности бытия, преемственности традиций и т.п. представитель каждого поколения обречен на то, чтобы отфильтровывать для себя ценностные достижения национальной культуры.

Таким образом, нравственный долг и свобода воли в ее самоопределении требуют поступать вполне цивилизованным образом, при этом не выходя за рамки признания достижений той или иной национальной культуры. В указанных рамках, мир воспринимается не сам по себе, а в непосредственной связи с человеком и его духовными потребностями и интересами, в которых находят свое воплощение национальные нравы, обычаи и предпочтения. Формируется соответствующий подход к рассмотрению свободы воли и анализу соотношения свободы и ответственности, позитивной и негативной свободы. Нравственные нормы, жизненные смыслы, гуманистические ценности, выработанные коллективным разумом нации, его духовным содержанием, бесспорно, дополняют и конкретизируют общечеловече-

ские ценности даже в условиях глобализации. К сказанному выше, следует добавить, что мировое пространство должно служить основанием свободы личности, осознающей, что человеческая культура *едина* и ее ветви не изолированы друг от друга. В условиях глобализации и доминирования западных культурных ценностей природа традиционных цивилизаций переживает трансформационные процессы. Несмотря на современные трансформации, происходящие внутри духовной сферы, философия призвана дать громкое звучание мысли о преемственности достижений национальных культур. Человек, уже постольку, поскольку он человек, имеет дело с нравственными ценностями. Гражданам РФ даже по ее Конституции – основном законе – вменяется в обязанность беречь природу и природные богатства (статья 58) и сохранять историческое и культурное наследие (статья 44). России.

В общем плане, надо говорить о системе этноэтикета. Этноэтикет – это привычные стереотипы отношений, большей частью принявшие форму обычаев (термин «этноэтикет» ввел в научный оборот известный кабардинский ученый Б.Х. Бгажноков). У многих народов, в том числе у башкирского, во все времена было благоговейное отношение к природе, как к высшей ценности, обители человека. Особенно трепетное отношение прививалось к земле, родной почве, хранящей прах предков. Башкирские аксакалы и другие духовные лидеры, формировавшие общественное мнение, всегда прививали навыки весьма уважительного обращения с женщинами и детьми. Этноэтикет башкирского народа продолжает развиваться в тесной связи с культурами других народов. Здесь можно говорить как о заимствовании наиболее прогрессивных способов взаимного общения, так и об опоре на свои традиционные ценности, имеющие гуманистическое содержание и потому способные стать средствами интернационального воспитания. Внимание к такому наследию каждого народа, безусловно, расширяет морально-этический потенциал мира, в целом.

НРАВСТВЕННЫЕ РИСКИ СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ ТРАНЗИЦИИ: ИХ ГЕНЕРАТОРЫ И АННИГИЛЯТОРЫ

С.Г. Новиков

Разрушение «железного занавеса» в 1991 г. породило для народов бывшего СССР не только новые возможности, но и новые угрозы. Наряду с идейной открытостью, относительно свободным обращением людей и капиталов, включение России, Белоруссии и других постсоветских государств в капиталистическую мир-систему создало для них угрозу дегуманизации общественной жизни и нравственной деградации. То есть указанная трансформация стала продуцировать ситуацию, когда на смену «прелестям» «казарменного социализма» приходит мир, в котором индивид рассматривает других людей либо как *средство* реализации собственных целей, либо как *препятствие* на пути их достижения.

В этой связи нередко можно услышать, что немалую долю вины за разнообразные социальные коллизии, происходящие в странах СНГ, несет на себе Запад. Указывают, в частности, на его желание расширить сферу собственного влияния, сохранить доминирующее положение в сложившейся мир-системе. В этом контексте упоминают и о культурной экспансии западной цивилизации, оцениваемой преимущественно негативно. Ну что ж, у подобных высказываний есть определенные основания. В самом деле, в глобальной экономике бывшим «сестрам-республикам» отводится незавидная роль сырьевого придатка и резервуара дешевой рабочей силы. Верно и то, что вытеснение восточноевропейских государств на периферию планетарного сообщества влечет за собой неизбежное заимствование у стран ядра мир-системы культурных образцов. Причем, как показывает практика, рецепции подвергаются далеко не лучшие из последних. Достаточно посмотреть передачи российских телеканалов, чтобы убедиться в этом. На телеэкране мы обнаруживаем бесчисленные «интеллектуальные игры», скопированные с западных аналогов, переснятые в российском антураже ситкомы и прочие продукты масс-культуры. Новостью № 1 становятся семейные проблемы

«примадонны российской эстрады» или непристойное поведение очередного «поп-императора». А прайм-тайм на центральном телеканале отводится систематическому копанию в грязном белье рядовых россиян (напр., в психологическом шоу «Детектор лжи»), что выглядит уже как настоящая культурная тенденция. И она тем более тревожна, поскольку из телепередач практически исчезли подлинные герои России, ее подвижники – «простые» ученые и учителя, врачи и инженеры, рабочие и крестьяне. Молодежи – будущему страны – в качестве идеала предлагается культурный продукт рыночной экономики: индивид, «твердо стоящий на земле», «человек жующий». А *такой* идеал не может не породить «индивида всеядного», людей, про которых и было сказано: «пипл хавают».

Однако метаморфозы ценностных ориентиров и идеалов своим источником имеют, конечно же, не «коварные планы» Запада и не злые умыслы корыстолюбивых «телевизионных начальников». Их корни – в природе той социально-экономической конструкции, которая возникла в России в 90-е годы прошлого века. Возведение в Российской Федерации здания «капитализма Юрского периода» (А. Бузгалин, А. Колганов) как раз и привело к тому, что героем «новой эпохи» становятся не полярники и космонавты, а дилеры и «эффективные менеджеры». Именно эта социоконструкция породила иллюзию того, что товары обладают магической силой – иллюзию, сказавшуюся на общественных идеалах и системе ценностей.

Сам по себе факт трансформации нравственного сознания в эпоху транзисии закономерен. Ведь «властная потребность самосохранения» вынуждает человека «принять условия, в которых ему приходится жить» [1, с. 25]. Приспосабливаясь к социальным реалиям, индивид «развивает в себе те черты характера, которые побуждают его *хотеть* действовать именно так, как ему *приходится* действовать» [1, с. 235]. Поэтому целенаправленная социализация, организуемая общественными институтами, «всего лишь» подготавливает «индивида к выполнению той роли, которую ему предстоит играть в обществе», обеспечивая преобразование социальных требований в «личные качества людей» [1, с. 237, 238].

Если мы согласимся с данным тезисом, то должны признать, что упадок нравов, преобладание узкоутилитарной мотивации в поведении современных россиян являются не результатом «идеологической диверсии Запада» или злокозненных происков их российских клеветников, а *естественными* продуктами перехода от «социализма» к капитализму. Ведь в России, начиная с рубежа 80–90-х гг. XX века, наблюдается не просто потеря массами четких жизненных ориентиров, крушение казавшихся незыблемыми идолов, но и приобретение ими новых фундаментальных мотивов жизнедеятельности, обусловленных таким явлением рыночного общества как товарный фетишизм. Не обошла современную Россию и его современная модификация – фетишизм потребительский. Иными словами, в небогатой России, как и странах «золотого миллиарда», начинают обожествлять не сам товар как материализацию некоей потребности, а потребность в товаре, «авторитетно» объявленную рекламой. Как метко заметил современный автор, «сегодня пьют не пиво, а «Клинское», сегодня смотрят не кино, а раскрученные блокбастеры или Тарантино. Знак подменяет субстанцию товара, его действительную полезность: «бренд» костюма или мода оказываются более важными, чем удобство этого костюма для действительной носки» [2]. Именно поэтому в нынешней России мир потребительских стоимостей начинает затмевать в сознании людей все иные формы реализации человеческой деятельности, а мерилом успешности, соответственно, делается успех финансовый (миром «правят деньги», «в деньгах вся сила»).

Для того чтобы переломить тенденцию дегуманизации общественных отношений совершенно недостаточно «просто» предложить иную, нерыночную систему ценностей и идеалов. Всекие призывы к смене ценностных ориентиров пропадут втуне, если не появится социальный субъект, желающий изменения сложившейся социально-экономической конструкции и способный предложить ей *реальную* альтернативу. Без этого россиянин каждый день будет находить все новые подтверждения следующей «истине»: «Если у тебя Мерседес-600 – ты «крутой» (престижный, умный, талантливый) человек. Нет – «лох» (дурак, не талантлив и т.п.)» [3, с. 3].

Откуда же этот субъект может взяться? Мы согласны с теми авторами, которые свя-

зывают его появление с постиндустриальной модернизацией России. Именно такой курс *объективно*, независимо от желаний его инициаторов, приведет к возникновению как массового социального типа *человека-творца*. Такой слой не может не возникнуть в социуме, где главным источником общественного богатства становится не капитал, земля или труд, а информация и знание. Этот новый социальный субъект, *homo creator*, будет движим не материальными, а *постматериальными* мотивами, для него-то главным делом жизни станет не воспроизводство домов, машин, самолетов (вещей, конечно же, нужных, но не самоцельных), а *человеческих* качеств.

Разумеется, не стоит думать, что слой людей-творцов станет судьбоносной социальной силой уже самим фактом своего рождения. Он сделается таковым в том случае, если государство и общество верно расставят *приоритеты* развития. Иными словами, творческие силы должны быть нацелены обществом не на изобретение все новых форм развлечений, компьютерных «стрелялок», организаций красочных шоу типа «Мисс Россия» («Мисс пицца», «Мистер Мускул» и пр.), а на расширение креатосферы. А значит, для отказа от репродукции симулякров нужна серьезная *перенастройка* общественных отношений. Вектор их преобразования понятен: социально-экономическая система должна создавать условия для реализации талантов *всякого* человека в общественно-полезной деятельности и гарантировать «собственникам» этих талантов «достойное качество жизни и общественный престиж» [4]. Сим аннигилируем «человека жующего» и создадим условия для появления «человека творческого».

Литература

1. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – М., 1990.
2. Кондрашов, П.Н. Гуманизм К. Маркса как альтернатива глобальному капитализму [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.alternativy.ru/ru/node/1155>. – Дата доступа: 01.06.2011.
3. Бузгалин, А. XXI век: в чем был прав и в чем ошибался Карл Маркс / А. Бузгалин // Альтернативы. – 2008. – № 4.
4. Бузгалин, А.В. Свободное развитие личности или плен вещной и личной зависимости (Россия в глобальной экономике знаний: контексты и альтернативы) // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.alternativy.ru/ru/node/599>. – Дата доступа: 01.06.2011.

ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТЕЙ КАК ПОЛЕ ПРОЯВЛЕНИЯ ГУМАНИСТИЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА ФИЛОСОФИИ

Н.Н. Жоголь

Специфика проявления гуманистического потенциала современной философии обусловлена особенностями протекания личностного и социального становления. Резкие изменения, происходящие сегодня с человеком и обществом, требуют обновленного антропологического дискурса [1, с. 266]. Глобальные исторические вызовы, проявившиеся во второй половине XX века, наращивают число и масштаб своего влияния. Налицо кризисное состояние современной цивилизации.

Мировоззренческие основы, выработанные европейской культурой в эпоху Просвещения, нуждаются в концептуальном переосмыслении. Идеи рациональности, прогресса, свободы нуждаются в обретении нового смысла, отвечающего современным требованиям. Подчиняя базовые черты личности разуму и экономике, капитализм вытеснил духовность и нравственную проблематику на периферию культуры. В результате высокоразвитая техническая цивилизация оказалась гуманитарно необеспеченной, породила вакуум человеческих смыслов.

Исходя из идеи непрямолнейности исторической темпоральности, современная философия может задействовать свой гуманистический потенциал, объяснив людям, что они теряют в системе ценностей, а что никак нельзя потерять. Идти к человеку, отстаивая климат

человечности, может стать нынче дорогой к философии сопротивления [2, с. 50]. Вопросом философской честности является сегодня внутреннее неприятие утверждения, что глубинные измерения человеческого существования утрачивают смысл и на первый план выходят сиюминутные польза и наслаждение.

Одно из важнейших призваний философии – смотреть на вещи критически и соответственно формировать критическое мышление. Социалистический вариант оценки, когда «наше» абсолютизировалось, а «чужое» обесценивалось, начинает проявлять себя с обратной стороны. В результате демократизация и коммерциализация не ставятся под сомнение, демократия начинает притязать на роль исключительной ценности. Вытекающие из формальной рациональности демократической системы экономический эгоизм, прагматизм, поверхностность отношений может играть на руку примитивизму в духовно-нравственной сфере. Особенно это может быть очевидным на фоне позитивных сторон мироощущения предыдущей эпохи. Как бы ни паразитировала политическая верхушка прошлого на коллективистских устремлениях человека, как бы самозабвенно мы себя ни критиковали в годы перестройки, некий камертон социального начала живет в душе человека. Прагматизм на этом фоне высвечивает свою ценностную ущербность, духовную слепоту.

Переоценка ценностей, которая имела место последние двадцать лет, особенно болезненно воспринимается под углом зрения «что хотели и что получили». Ценой прорыва к процветающему Западу является культурная «травма», которая, как утверждает П. Штомпка, включает синдром недоверия, мрачный взгляд на будущее, ностальгию по прошлому, политическую апатию, травмы коллективной памяти и др [3, с. 9]. Если, например, Польша почти преодолела это состояние, то в России, по мнению В.Г. Федотовой, имеет место сохранение травмы и адаптация к ней. Это опасная ситуация, она обуславливает апатию общества, что сродни иммунодефициту, толерантности к вредным воздействиям. Травма в результате углубила аномию, которая возникла как результат «радикального отказа от прежде коллективно санкционированных ценностей и норм. Произошло разрушение механизма социального конструирования реальности...» [4, с. 61]. Желание России видеть в Беларуси тесного союзника повлияло на приобщенность к этому состоянию и нашего мироощущения, поэтому проблема ценностного консенсуса с учетом прошлого опыта и перспектив является очень важной для реализации гуманистического потенциала современной философии.

Значимость нахождения общей точки отсчета в ценностных ориентациях обостряется в связи с антиномичностью общественного сознания [5, с. 10], которая ярко иллюстрирует нынешнее противостояние двух тенденций: либерально-демократическое, рыночное, капиталистическое развитие и социальное государство с установкой на свободное развитие каждого человека. Например, около 47% опрошенных россиян считают, что «нужны не либерализм, индивидуализм и западная демократия, а чувство общности, коллективизм и жестко управляемое государство» [6, с. 29]. И это при том, что «несомненно современные россияне – индивидуалисты, причем в значительно большей степени, чем на Западе» [6, с. 35], хотя этот индивидуализм имеет свою специфическую окраску как желание самостоятельно распоряжаться самим собой. В общем составе опрошенных таких 60%, меньшинство же в количестве 40% связывают свободу с политическими правами [6, с. 35].

Философия много сделала для становления правосознания, важнейшей идеей которого является признание свободы и достоинства каждого человека как важнейшей культурной ценности. Запад прошел значительный путь в этом направлении. На постсоветском пространстве для философии в этом плане еще широкое поле деятельности: без правовой организации общественной и политической жизни духовность не сможет продвигаться по пути своего практического воплощения. Правовой нигилизм, который оборачивается правовым беспределом, является серьезным препятствием для актуализации аксиологического потенциала, заложенного в искусстве, религии, науке, морали. Равнодушие к правовому устройству жизни тесно связано со слабостью гражданского общества в постсоветских странах, поэтому способствовать развитию в этом направлении – важнейшая задача интеллектуальной элиты, в первую очередь, философов.

Не менее важной для становления духовности является проблема идентичности, решение которой позволяет ответить на вопрос, на какой основе возможна эффективность этого процесса. Настоящее, взращенное на дискредитированном прошлом, привело к апатии, инфантилизму, чванливому индивидуализму, преодоление чего предполагает наследование ценностно-идентификационного ядра культуры как отдельной личности, так и общества в целом.

Литература

1. Аванесова, Г.А. Религиозно-философское понимание духовных энергий в обществе и структуре личности // Социально-гуманитарные знания. – 2010. – № 1.
2. Малахов, В.А. Философия и время: вектор сопротивления // Вопросы философии. – 2011. – № 1.
3. Штомпка, П. Культурная травма в посткоммунистическом обществе // Социс. – 2001. – № 2.
4. Федотова, В.Г. Механизмы ценностных изменений общества // Философские науки. – 2010. – № 11.
5. Тощенко, Ж.Т. Антиномия – новая характеристика общественного сознания в современной России // Социс. – 2010. – № 12.
6. Андреев, А.Л. Житейские вопросы к модернизации // Человек. – 2010. – № 6.

ФЕНОМЕН СВОБОДЫ ЛИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ АКСИОЛОГИЧЕСКОГО ПЛЮРАЛИЗМА XXI ВЕКА

Ю.П. Серeda

Реальность человеческого мира немыслима без проекций и актуализаций свободы с ее многоуровневыми смысловыми оттенками и коннотациями. Что есть свобода, как можно (и возможно ли) ее определить, что представляет этот феномен в современном мире, что свобода дает человеку и что требует от него – это лишь приблизительно обозначенный круг вопросов, масштабы ответов на которые можно представить себе с трудом. За тысячелетия человеческой истории свобода воспринималась (и являлась таковой) как идея, ценность, «утопический горизонт» перспектив и тенденций развития обществ, наций и культур.

В современном обществе феномен свободы является отличительным маркером происходящих ключевых трансформаций и появляющихся возможностей для социальной модернизации. Более того, свобода как феномен и понятие обладает неисчерпаемым потенциалом своего участия в жизни человека, особенно в условиях реального и возможного многообразия современных мироструктур.

Любые попытки компетентного и предметного разговора о свободе предполагают, как минимум, формальное сужение понятия абсолютной свободы до его более четкой актуализации. В данном случае нас будет интересовать свобода личности как смыслополагающий стержень человеческого бытия, фундирующий процесс осознанной мотивации и практики целеполагания в аспектах социальной активности индивида. Основанием для аналитического рассмотрения такого типа свободы является утверждение о том, что данный феномен определяет человеческое существование как таковое, причем понятие свободы прогрессирует вместе со степенью осознания человеком себя самого как независимого, самостоятельного, само-выстраиваемого субъекта социальной практики. Сегодняшние общемировые тенденции позволяют говорить о том, что индивид все более стремится выйти из состояния пассивного объекта (будь то государственной / национальной политики, традиционных норм и убеждений или религиозных предписаний) и, благодаря этому, стать полноправным, если не единственным, участником процесса формирования и развития собственной личности. В этом плане достаточно четко проявляется возрастающая рефлексивность активности индивида, его стремление развивать свои индивидуальные способности и возможности в наиболее приемлемых для самого себя форматах и масштабах. Для этого у современного представителя *Homo sapiens*, с одной стороны, есть более чем достаточное количество инструментов и технологических ресурсов; с другой – этому способствует идея плюральности окружающего

мира и ее действительная репрезентация в самых разных сферах и аспектах современного социума.

Формат предполагаемой доступности, открытости, включенности в реалии многогранного мира предоставляет человеку возможность (опционально, прежде всего) пересматривать и определять для себя ключевые установки и ценностные ориентиры, способные регулировать его жизнь, подбирать такие интерпретации социальных и культурных феноменов, которые на данный момент смогут адаптировать содержание его жизненного горизонта к реалиям окружающего мира. Свобода в своих разнородных импликациях и способах выражения является имманентным призывом и / или вопросом самому индивидуальному поиску оснований своей «цельности» и собранности в форме, отчетливую формулировку которой мы находим у Ницше: «Кто ты? Человек без всякого притворства? Или ты только актер? Ты заступаешь чье-нибудь место или же сам стоишь на своем месте? Наконец, уж не подражаешь ли ты всего-навсего какому-нибудь актеру?» [3, с. 17]. Именно с постановки *самого себя* под вопрос, с попытки при этом всмотреться, взглянуть (чтобы обрести свой «взгляд») в свои собственные пределы и границы (будучи уже всегда встроенным в определенную социальность с ее многогранными размерностями и тотальностями) происходит первая и ключевая отсылка к пониманию и интерпретации своего собственного субъективного содержания свободы.

Сегодня феномен аксиологического плюрализма еще более радикально ставит проблему неустранимой антиномичности свободы личности: свобода – это неотъемлемая часть существования человека, равно как и ключевая глобальная проблема для него самого. Парадокс сложившейся ситуации в том, что «думая о ландшафте, еще спрятанном за горизонтом, мы воображаем его похожим на то, что мы видим вокруг; мы ожидаем "еще порцию того же самого"» [1, с. 115]. Но свобода никогда не была и не станет чем-то определенным абсолютно, никогда она не обретет исчерпывающей дескрипции и смысловой интерпретации. Она была и будет сферой проекций раскованности, необязательности, непосредственности, беспрепятственности, произвольности. Сущностной характеристикой феномена свободы является ее актуализация существования различий, возможностей, детализация граней и оттенков процесса самостоятельно определяемого индивидом выбора. «Свобода делит и разделяет. Она отделяет лучших от остальных. Свою привлекательность она черпает из различия: ее наличие или отсутствие отражает, отмечает и обосновывает контраст между высоким и низким, хорошим и плохим, желанным и отталкивающим» [1, с. 22]. Действительно, свобода – это, прежде всего, возможности выбирать из множества вариантов. И современный человек стремится и надеется, так или иначе, обрести эту привилегию, стремится погрузиться в хаос потенциально бесконечных предложений и вариаций своих решений, ему уже не нужны однопорядковые, простые и общедоступные «истины». Жажда нового, неоднозначного, другого как такового – это и есть катализатор новых запросов на личностную автономию, это генератор поиска и оформления новых стратегий личностного самоопределения, которые смогут предоставить индивиду гибкую систему его «новых» ценностей, его улучшенных установок поведения, смогут предложить варианты адаптации индивида в условиях перманентно существующей дилеммы определения своей (индивидуальной) степени и меры свободы и, соответственно, ответственности.

Дилемма усложняется неустранимой двойственностью самого индивида: с одной стороны, личностно-индивидуальная плоскость, с другой – социально-историческая. Будучи взаимосвязаны, они активизируются в зависимости от обстоятельств и контекста в самых разных пропорциях и масштабах. Специфика взаимодействия данных плоскостей может быть контурно очерчена через понятия позитивной и негативной свободы, а индивид, в свою очередь, неизбежно оказывается включенным в тотальность выбора между «свободами». С одной стороны, стремление и движение к индивидуальной эмансипации – это процесс активного позиционирования себя как субъекта, способного осуществить свободный выбор по отношению к вопросам о своей принадлежности / включенности в те или иные современные социокультурные тотальности. Но, с другой стороны, достижение свободы делает сомни-

тельным и неопределенным место индивида в мире, исчезает сконструированный извне смысл его жизни, который некогда был обозначен и понятен от рождения до самой смерти. Именно по этим причинам индивид все же не отказывается от своего стремления быть частью какой-то структуры, занимать в ней соответственно определенное место. При этом он может страдать, мучиться, но ему не придется переживать одиночество и испытывать чувство растерянности ввиду непонятного своего положения в том социокультурном пространстве, в которое он погружен. В этом отношении можно говорить о формировании общества (в исследовательской литературе оно определяется как массовое общество), в котором человек обретает некоторую уверенность за счет единения с себе подобными, лишаясь при этом своей свободы и теряясь как личность. Он может быть выявлен лишь в качестве элемента некой целостной конструкции – безликой массы.

Специфика двойственной природы феномена свободы означает, что для современного человека обретение истинной свободы («позитивной», по Э. Фромму) есть процесс, в который включен не только рефлексивный, т.е. рационально обоснованный уровень действия, но и такой уровень, как спонтанная активность человека. Согласно Фромму, «основное противоречие, присущее свободе, – зарождение индивидуальности и страх одиночества – может быть разрешено спонтанностью всей жизни человека» [4, с. 321]. В этом смысле, спонтанная активность не является активностью вынужденной, навязанной индивиду его изоляцией и бессилием. Это не активность человека-массы, обусловленная некритическим восприятием шаблонов, стереотипов и стандартов, внушаемых извне, а деятельность, прежде всего, творческого характера. Идея «двойственности свободы» Фромма позволяет актуализировать современное осмысление социокультурной детерминации субъекта, которая уже не может быть обозначена как исключительная тотальность. Возможности проявления свободной индивидуальности, отличительности в условиях реального и возможного многообразия современных мироструктур указывают на существование различных вариантов взаимоотношения между социальной реальностью и соответствующим ей типом субъективности.

Дихотомия «свободы от» и «свободы для» фиксирует принципиальную неустранимость вопроса о собственном самоопределении индивида, который, в свою очередь, неизбежно связан с проблемой свободы как ценности, незаменимой никакой другой ценностью. В свою очередь, необходимо отметить, что позиционирование собственного самостоятельного статуса индивидом не указывает на его привилегированное положение над обществом как таковым. В данной ситуации речь не идет о новых формах социального атомизма, сингуляризма или индивидуализированного монизма, поскольку происходит взаимная трансформация как индивида, так и общества как социальной системы. Подобного рода констелляция индивидуального и социального маркирует появление новых тенденций в развитии и выстраивании взаимоотношений между социальной системой и человеком. Сегодня уже свершившимся фактом является наблюдение современного немецкого социолога Х. Йоаса, согласно которому «на место классового общества придет многообразие анклавов индивидуализированных стилей жизни и аномия относительно вопросов общеобязательных культурных ориентаций» [2, с. 268].

Таким образом, сегодняшняя концентрация активных действий индивида в сфере актуализации вышеотмеченных «свобод» высвечивает все более явно существование уже никаким образом немаскируемых различий и плюральностей в формах, способах и ориентациях индивидуальной жизни. Стремление выбирать между «позитивной» и «негативной» свободой – это импульс, развязывающий действие всего причинного комплекса специфической трансформации личностных идентификационных стратегий современности.

Работа подготовлена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г10М–172 от 15.04.2010 г.

Литература

1. Бауман, З. Свобода / Пер. с англ. Г.М. Дашевского, предисл. Ю.А. Левады. – М., 2006.
2. Йоас, Х. Креативность действия / Пер. с нем. – СПб., 2005.

3. Ницше, Ф. Падение кумиров: Сборник / Пер. с нем. – СПб., 2007.
4. Фромм, Э. Бегство от свободы / Пер. с англ. Д.Н. Дудинского. – Минск, 2000.

ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОБЛЕМЫ ДОВЕРИЯ В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Ю.С. Фицук

Философия сегодня расширяет поле своего исследования. Появляются новые актуальные векторы теоретического и методологического анализа. К таким проблемам относится и проблема доверия. До сих пор данная проблематика преимущественно имела психолого-социологическую направленность.

Трудности в разработке методологических положений исследования проблемы доверия обусловлены отсутствием достаточного количества фундаментальных философских теоретических наработок. Коммуникативная философия разрабатывая идеи создания нравственного общества включает концепт доверия как ожидания морального порядка. Доверие выступает конструктивной основой как общения, так и коммуникации. Идеальная коммуникативная ситуация предполагает наличие доверия и обуславливает способность человека активно, рефлексивно, целостно, ответственно, автономно, творчески создавать свое общение, грамотно и эффективно строить коммуникативные связи. Осмысление данной проблемы нашло свое отражение в работах немецких философов Ю. Хабермаса, К.-О. Апеля.

Неразработанность философского конструкта доверия делает также интересным и перспективным данное направление в аспекте социально-философских исследований. В этом направлении интересны работы Ф. Фукуямы, Дж. Коулмана, Р. Патнема, М. Вебера, Э. Дюркгейма, Ф. Тенниса, А. Селигмена, А. Лумана и др.

Актуальность темы исследования феномена доверия через призму социально-философского знания можно объяснить целым рядом причин. Во-первых, проблема доверия относится к числу не только внутренних, интимных переживаний личности, но и распространяется на уровень социальных взаимодействий. Во-вторых, в психологическом и социологическом пространствах подготовлены основания для систематизации полученных знаний по проблеме доверия, а, следовательно, подготовлена почва для систематизации и философских обобщений, выработке новых подходов и механизмов исследования. В-третьих, научная целесообразность осмысления ценностных аспектов доверия в социально-философском плане обусловлена поиском субстанциональных оснований цивилизационного существования и развития социума и человека в нем.

Таким образом, заявленная проблематика имеет научно обоснованный, но в то же время, неотрефлексированный на современном материале характер, а потому представляется нам перспективным вектором философских исследований как в нашей стране, так и за рубежом.

БЕЛОРУССКАЯ АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ОСМЫСЛЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Н.И. Мушинский

Институт философии Национальной академии наук Беларуси в 2011 году отмечает знаменательную дату – 80 лет со дня основания. За прошедший период достигнуты значительные успехи. Являясь одним из старейших академических учреждений гуманитарного профиля в нашей стране, Институт философии проводит фундаментальные и прикладные исследования по целому ряду философских дисциплин, в том числе в области *этики*.

Это особенно важно в современных условиях, когда реалии технократического разви-

тия поставили перед человечеством ряд вопросов, решение которых в значительной степени связано с поиском новых духовно-нравственных ориентиров. Научно-технический переворот предопределил невиданный в прошлом скачок в совершенствовании средств коммуникации (транспорта и связи), сделавших человечество единым целым. Появление железнодорожного, автомобильного, авиационного, регулярного морского сообщения подняло на качественно новый уровень миграции народонаселения, обмен сырьевыми ресурсами, унифицировало рынки сбыта промышленной продукции. Информационный взрыв обусловлен последовательным изобретением и широким внедрением в повседневную жизнь телеграфа, телефона, радио, телевидения, сотовой связи, Интернет-технологий (революционные изменения в этой области продолжаются на наших глазах). Однако приходится признать, что технический прогресс намного опережает развитие *общественной морали*: в сознании большинства людей по-прежнему господствует сложившееся в доиндустриальную эпоху потребительское отношение к окружающей природе и к другому человеку. С этим связаны социальные потрясения предыдущего столетия: мировые войны и революции, ракетно-ядерное противостояние и ясно обозначившийся экологический кризис.

В начале третьего тысячелетия по мере решения старых проблем возникают новые: появление практики международного терроризма, глобальное потепление климата и т.п. Сотрудники Института философии НАН Беларуси констатируют их глубинную *морально-этическую* детерминированность: «В 2009 год наши государства вступили в условиях мирового экономического кризиса, который, очевидно, был вызван не только... дисфункцией финансовых институтов. Для философа... очевидны духовно-нравственные корни нынешнего бедствия... Перестали срабатывать прежние... этические механизмы» [1, с. 33]. В 2011 году кризисы технократического развития продолжаются: аварии новейших атомных электростанций в результате землетрясения в Японии, социальный взрыв арабоязычного североафриканского и ближневосточного регионов. Можно предположить, что подобные вызовы техногенного существования будут проявляться и в дальнейшем, принимая все новые конкретные формы, если только люди не научатся объединять усилия для их решения на основе *универсальных общечеловеческих моральных принципов* взаимного уважения и готовности к равноправному взаимовыгодному сотрудничеству. Объединительные тенденции уже обозначились: «Современная глобализация представлена новыми характеристиками и ведет к всеобщей реструктуризации государственных экономик в масштабе всего общества» [2, с. 195]. Для их ускорения необходимо более эффективно осмыслить *морально-этические критерии социальной справедливости*, адекватные тому уровню, который достигнут в области естественных наук и инновационных технологий, поэтому «сегодня именно философам предстоит работать над механизмами обеспечения устойчивого роста... У этой задачи множество аспектов, включая и создание условий социального согласия, уверенности людей в завтрашнем дне, и повышение человеческой креативности, «предприимчивости», адаптивности к трудностям и переменам» [1, с. 34]. Институт философии НАН Беларуси активно участвует в решении поставленных задач, предоставляет широкие возможности для всестороннего осмысления *проблемы справедливости*.

Об этом, в частности, свидетельствует тематика проведенных на его базе в последние годы ряда научных конференций. Так, 5–6 ноября 2008 года состоялась международная конференция «Мировоззренческие и философско-методологические основания инновационного развития современного общества: Беларусь, регион, мир». Подобный подход, связывающий инновационное развитие белорусского социума с общемировыми тенденциями, открывает широкие возможности *этико-философского* осмысления проблемы *справедливости*. В приветствии участникам конференции Первый заместитель Председателя Президиума НАН Беларуси академик П.А. Витязь указывал, что «...конференция продолжает серию мероприятий и форумов по различным аспектам инновационного развития государства и общества... Инновационный путь развития государства – это научно обоснованный комплекс мер... Эти меры направлены на повышение качества жизни людей, всемерную поддержку и развитие их инициативы, творческого потенциала, гражданской ответственности и патриотизма» [3, с. 3].

С точки зрения указанной тематики, были предприняты попытки исследовать проблемы *техносферы* в контексте *психоаналитической интерпретации понятия справедливости* [3, с. 322–324], выявить на этой основе глубинные импульсы «коллективного бессознательно-го», заставляющие современный мир идти по пути дальнейшей конфронтации, определить способы их преодоления («сублимации») в рамках, как инновационного развития Беларуси, так и всего мирового сообщества.

Аналогичная международная научная конференция проводилась 12–13 ноября 2009 года по теме «Информационно-образовательные и воспитательные стратегии в современном обществе: национальный и глобальный контекст». В рамках докладов и дискуссий конкретизировались пути и методы воспитания чувства справедливости как фундаментальной образовательной стратегии, призванной подготовить будущих специалистов (в том числе инженерно-технической квалификации) к осознанному и эффективному решению задач устойчивого развития белорусского социума, поиска путей его интеграции в мировое сообщество. Академик-секретарь Отделения гуманитарных наук и искусств НАН Беларуси А.А. Коваленя подчеркивал: «Гэта патрабуе ад гуманітарных ведаў крытычнага перагляду старых і выпрацоўкі новых фундаментальных метадалагічных прынцыпаў... Адказваючы на гэтыя патрэбы, сацыяльна-гуманітарная навука павінна пачаць сістэмную работу па вырашэнні праблем... адукацыі і выхавання» [4, с. 3]. В этом контексте особое значение в современном техническом вузе приобретает преподавание учебного курса «Этика», способствующего, наряду с другими философско-гуманитарными дисциплинами, углублению нравственно-воспитательного воздействия на студентов, выработки у них высоких гуманистических устремлений, добросовестного отношения к труду, формированию чувства справедливости [4, с. 382–384]. Сказанное вполне относится и к студентам любой другой специализации.

Подобного рода позитивные примеры можно продолжить. Институт философии НАН Беларуси вносит значительный вклад в сохранение и повышение теоретико-методологического и культурного статуса этико-философского знания, активизацию его участия в формировании конструктивных стратегий социальной деятельности, гуманизации и гуманитаризации технологического развития, образования, других областей общественной жизни. В начале XXI века для всех становится очевидно, что решение проблем общественной безопасности как на общечеловеческом уровне, так и в национальном контексте остается недоступным для системного осмысления в терминах технократической парадигмы, предоставляет широкое поле для гуманитарно-философских исследований. Именно философы должны всесторонне исследовать *инновационные критерии справедливости* в современном технократическом социуме, дать на этой основе конструктивные рекомендации заинтересованным государственным органам и общественным структурам, что позволит объединить усилия для эффективного решения обострившихся техногенных проблем и успешно интегрироваться в мировое сообщество.

Литература

1. Институт философии РАН – Институт философии НАН Беларуси: страницы сотрудничества / А.А. Лазаревич, Т.М. Тузова, С.И. Санько, Т.И. Адуло, С.А. Мякчило. – Минск, 2009.
2. Glosikova, O. Ekonomické faktory globalizácie a systemové myslenie v procese vytvárania trvalo udržateľného rozvoja na zemi // Sociokultúrna realita a príroda. Zborník recenzovaných vedeckých prác s medzinárodnou účasťou. – Prešov, 2005.
3. Мировоззренческие и философско-методологические основания инновационного развития современного общества: Беларусь, регион, мир; Институт философии НАН Беларуси. – Минск, 2008.
4. Информационно-образовательные и воспитательные стратегии в современном обществе: национальный и глобальный контекст; Институт философии НАН Беларуси. – Минск, 2010.

ИДЕИ ИОСИФА ЕЛЕНСКОГО О СПРАВЕДЛИВОМ УСТРОЙСТВЕ ОБЩЕСТВА В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ УТОПИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

Л.И. Новиков

Радикальные социальные проекты, которых много было за всю предшествующую историю, созданы и на белорусской почве. Это связано с объективными обстоятельствами, неблагоприятным в общественных отношениях, с вхождением белорусских земель в состав Российской империи после третьего раздела Речи Посполитой. На территории Беларуси появились не менее радикальные социальные проекты, чем в Западной Европе. Видное место в политико-правовой мысли Белорусского Просвещения занимают взгляды Иосифа Еленского (1756–1813), публициста, представителя критического направления в утопическом социализме, одного из первых дворянских революционеров белорусской земли. Он – автор ряда произведений социально-реформаторского направления, известных в критически настроенных кругах образованных подданных Российской империи.

Родился Иосиф Михайлович Еленский в имении Свенторечье Шавельского повета (Литва). Разорившаяся семья переехала в деревню Малые Прудки, что на Мозырщине. В Мозырском уезде было родовое имение Еленских, где жили дядя и отец Иосифа со своими семьями. Здесь и прошло детство будущего мыслителя. Образование он получил в школе мерников (землемеров). Маркевича, открытой в Гродненском предместье Городница. Способного к учебе парня заметил известный в то время магнат, меценат и политик Антон Тызенгауз. Интриги завистников лишили Тызенгауза положения в обществе. Одновременно и Еленский лишился работы. Жил временными заработками, постоянно нуждался, зависел от других людей. Нанимался погонщиком скота. Делил с крепостными тяготы быта, хорошо знал их потребности, мысли и чаяния, очень сочувствовал такому положению и желал им свободы и достойной жизни.

С 1790-х годов Иосиф Еленский часто бывал в Петербурге, где в 1794 г. по доносу был арестован за вольнодумство. Так появилось дело «о поляке Еленском». Поляком его долгое время считали даже такие известные ученые, как Э.И. Валлич, А. Клибанов. При обыске и аресте в 1794 году в Петербурге у Еленского нашли три рукописи на польском языке. Одна из них была написана в форме манифеста, якобы, от имени польского короля. В обращении к народу провозглашалась ликвидация крепостного права, сословных дворянских привилегий, а король признавался равным с людьми других сословий. Третья же рукопись была не окончена и называлась «Воззвание к народу – общему брату нашему». В ней были описаны ужасные картины подневольной крестьянской жизни и приведены аргументы в пользу того, что крестьянство является основным создателем материальных ценностей.

За хранение рукописей Иосифу Еленскому угрожала смертная казнь через повешение. Чтобы избежать этого, он написал в мае 1794 г. прошение о принятии православной веры и ссылки в какой-нибудь монастырь. Его сослали на Соловки. Так смерти Иосиф Еленский избежал через изменение вероисповедания с католического на православное. В заключении он уже был под именем Алексей. Но Иосиф Еленский в Соловецком остроге «не уgomонился». После смерти Екатерины II и восшествия на престол царя Павла I, 27 июня 1794 г. революционер передал Соловецкому архимандриту Ионе рукопись, написанную на русском языке, под названием «Благовесть к Израилю Российскому». А говорилось в рукописи о бесправном положении крестьян в Российской империи и проповедовалась борьба против существующего строя. Основными виновниками народных страданий объявлялись дворяне и чиновники, а царю рекомендовалось дать волю всему «российскому и славянскому» народу, упразднить дворянское сословие. Был разработан и проект «Присяги царской», в которой царь должен обещать отмену всех званий. По проекту должны были остаться три сословия: «землеробы, ремесленники, купецкие, и они все между собой равные, и разумные люди из их среды будут всюду с царем присутствовать». Рекомендовалось повсеместно для народа открыть школы и составить и бесплатно раздать грамматики «на разных языках». Архангельский военный губернатор отправил рукопись императору, добавив свои соображения о том,

что бумаги Еленского противоречат «божьим и государственным указаниям», склоняют «к возмущению и вольности народной». Павел I впал в ярость, возмущаясь «дерзостью, неистовством и коварством сочинителя».

После смерти императора Павла I в 1801 г. и воцарения Александра I Еленский был выпущен из Соловецкого острога. Очередным его пристанищем стала Александро-Невская лавра, где примкнул он к секте скопцов. В 1804 г. за распространение скопнической ереси Еленского выслали в Суздаль, в Спасо-Ефимьев монастырь. Там он и умер.

Смелые мысли Иосифа Еленского не стали широко известны. Наиболее полно утопические идеи им высказаны в произведении «Благовестъ к Израилю Российскому» – произведение, написанное в Соловецком монастыре. Труд представляет собой своеобразную социальную утопию, основанную на вере и надежде в победу христианства, возможность достижения равенства и счастья для всех людей, независимо от вероисповедания, богатства, места в обществе. В нем высказывается идея, что через познание людьми правды им удастся преодолеть все преграды и обрести счастье. Религиозное, христианское, евангельское произведение «Благовестъ» представляет собой критическое осмысление жутких картин жизни крепостных крестьян, издевательств над ними помещиков, унижений, которые они терпели от чиновников. Оно пронизано болью за такое угнетенное состояние народа. В «Благовесте» утверждается идея о народе, который своим трудом создает хлеб насущный, богатства и различные материальные ценности: дома, царские палаты, города и крепости. А всем этим пользуются «сытобрюхи». Мощь народа способна врагов победить, из Отчизны вытеснить. Выход из создавшегося положения Еленский видит в совместном свободном труде, чтобы все были равны, все трудились, а вся земля и средства производства были общими. К этому надо идти без насилия. Никого не надо убивать. Бывшие крепостники должны тоже трудиться. В общем труде будет добываться счастье для большинства людей.

Ближе всего И. Еленскому идеи общинного коммунизма. Он выступал против крепостного права, за равенство всех сословий, призывал всех людей стремиться к обрисованному им идеалу. По его мнению, справедливое общество должно строиться на основе таких принципов: средства производства принадлежат труженикам, а мануфактуры, финансы, монетные дворы являются общенародной собственностью; все трудоспособные граждане должны работать, а старики, инвалиды и дети должны содержаться общиной; органы управления и суда избираются всенародным голосованием из числа мудрых и честных людей. Законы должны быть простыми и ясными, чтобы каждый их легко понимал; отменяются жестокие наказания, в том числе смертная казнь.

Он предлагал создать такое объединение работников, где все средства принадлежат обществу, трудоспособные взрослые – работают, дети – учатся, с определенного возраста помогают в труде родителям. Воспитание в труде с малых лет – один из принципов нового общества. Сначала труд – игра, потом – посильная помощь по дому, позже – приобщение к производительному труду наряду со взрослыми. Учение арифметике, счету, письму для детей – обязательно.

По его мнению, правительство и «совет старейшин» необходимо выбирать общенародно, прямым голосованием, предпочтение отдается мудрым, зрелым людям, которые способны работать по правде и с умом, учитывая, прежде всего, общенародные интересы. Он предлагал отменить всякие привилегии, землю и средства производства сделать общественной собственностью. По социально-политической направленности взгляды нашего земляка – социальная утопия, построенная на благородных, гуманистических принципах. Еленский желал свободы и счастья, как для своего народа, так и для других.

Деятельность и творчество И. Еленского тесно связаны с белорусской историей. И, безусловно, выявление историками и философами этих связей, анализ содержания идей и проектов нашего земляка о справедливом устройстве общества будет служить утверждению личности Еленского как представителя мировой социально-политической мысли, так как его взгляды соответствовали существовавшим в Европе XVIII – начала XIX вв. гуманистическим представлениям об идеальном обществе. В силу того, что социально-политическая мысль на

территории Беларуси была ограничена религиозными и сословно-классовыми атрибутами и запретами, в творчестве Еленского это общество предстает как своеобразное царство божье, где нет классовых различий, частной собственности, обособленности государственной власти от общества. На таких принципах в его творчестве и обосновываются устои общинно-коммунистического строя.

К сожалению, пока по достоинству творчество Еленского не оценено. Его произведения и изложенные в них идеи заслуживают большего внимания ученых и общественности. Как справедливо отмечает Энгельс Дорошевич, пока на Беларуси нет ни одной общественной оценки этой неординарной личности: ни памятника, ни улицы его имени, ни мемориального уголка. Разве что на Интернет-сайте г. Мозыря размещена страничка, посвященная роду Еленских.

ПРОБЛЕМА НАСИЛИЯ В НАУЧНО-ПУБЛИЦИСТИЧЕСКОЙ И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ Н.С. ТИМАШЕВА В ПЕРИОД ПРАЖСКОЙ ЭМИГРАЦИИ

Э.Д. Хафизов

Осознание в полном объеме достижений отечественной научной мысли сложно без обращения к феномену российского зарубежья послереволюционной волны. Среди представителей отечественной культуры ее первой волны следует выделить Н.С. Тимашева, который, наряду с П.А. Сорокиным, Г.Д. Гурвичем, получил мировое признание благодаря работам в области социологии права, политологии, культурологии и т.д. В 1921 году он под угрозой ареста по так называемому «Таганцевскому заговору» покинул Советскую Россию. После непродолжительного пребывания в Берлине ученый прибыл в Прагу. Пражский период эмиграции (1923 по 1928 гг.) характеризуется весьма интенсивной научной, преподавательской и общественной деятельностью. В публикациях этого периода начинают оформляться основные идеи и концептуальные установки, которые были развиты в его последующих работах.

В своих научных изысканиях, публикациях и общественной деятельности Н.С. Тимашев всегда был ярким противником политики коммунистов, подчеркивая насильственный характер прихода к власти большевиков. Он отмечал неполитический характер власти в Советской России, основанной на господстве технического порядка по принципам державности и верховенства. В его оценке власть Советов представляет собой «непосредственный и многообразный политический эксперимент» [см.: 1]. Первоначально он даже не допускал мысли о возможности социального и культурного прогресса страны [2]. В одной из первых научных работ, опубликованных в вынужденном изгнании, в статье «Право как коллективно-психологическая реальность» Н.С. Тимашев подчеркивал, что природа власти проявляется при наличии принуждения, при длительном характере властвования проявление подчиненности доводится до безусловного состояния и власть предержащие искусственными мерами стремятся сохранить властные отношения [3, с. 212]. В отличие от большинства своих соотечественников Н.С. Тимашев полагал, что власть большевиков имеет долговременный характер. Однако, по его мнению, в исторической перспективе подобная организация политико-правового устройства обречена на провал. По этой причине он много внимания уделял проблеме восстановления свободной России, в которой социальный и культурный прогресс будут развиваться вопреки давлению монополярной власти.

Кроме интенсивных научных изысканий, Н.С. Тимашев в пражский период эмиграции принимал активное участие в общественной и политической жизни российской эмиграции. В частности, он активно сотрудничал с «Экономическим кабинетом» С.Н. Прокоповича. Кабинетом было проведено несколько заседаний с обсуждением докладов. С целью популяризации результатов исследований среди русских эмигрантов устраивались публичные лекции,

организовывались специализированные курсы по теории и практике статистико-экономических исследований. В 1925–1928 гг. кабинет издавал «Русский экономический сборник» (12 книг), в материалах которого содержался критический анализ как экономической ситуации в СССР, так и отдельных отраслей народного хозяйства (см.: [4] [5]). В большинстве публикаций Н.С. Тимашева на основе тщательного обработанного и проверенного материала содержался обзор правовой действительности советского общества (см.: [6] [7]).

Следует отметить неразрывную связь его воззрений с их воплощением в общественно-политической жизни русской диаспоры в Париже. В своих политических воззрениях он принадлежал к либерально-консервативному крылу русской эмиграции. Так, Н.С. Тимашев принял самое непосредственное участие в процессе выработки организационных основ и разработки идеологических оснований по созданию центристского течения конституционных демократов. Он входил в состав Пражской центральной кадетской группы. На заседаниях группы были сформулированы следующие идеологические позиции: признание демократической федеративной республики как единственно возможной формы правления в России; приемлемость революции; исключение коммунизма; борьба с большевизмом и т. д. [8, с. 344.]. Наиболее спорным среди конституционных демократов был вопрос о праве собственности. В процессе обсуждения Н.С. Тимашев оставался непримиримым сторонником сохранения частной собственности за прежними владельцами. Он настаивал на следующем: «Я совершенно отрицаю переход к новым собственникам по принципу национализации. Остается только передача прежним собственникам» [8, с. 372]. Несмотря на предпринятые попытки, представителям группы не удалось создать действенный центр кадетской эмиграции, которой стал бы основой возрождения всей партии за рубежом.

Антибольшевистская деятельность Н.С. Тимашева была, видимо, весьма значимой. Так, в письме И.В. Сталину 26 ноября 1932 года А.М. Горький обратил внимание на следующий факт: «Вчера, в старых бумагах, нашел маленькую вырезку, которую и вклеиваю в это письмо, к сведению Вашему. Хотя Вы, наверное, знаете это суждение о Вас одного из старых мерзавцев». Вырезка содержала высказывание Н.С. Тимашева: «Исчезновение личности Сталина сыграло бы в истории освобождения России от коммунистического ига крупную, может быть, решающую роль» (см.: [9]). В то же время следует подчеркнуть, что Н.С. Тимашев всегда был против применения насилия в политической деятельности. Примечательно, что Т.Н. Бобринская, дочь Н.С. Тимашева, в своих воспоминаниях отметила следующее: «Отец мой, помнится, отошел от политики лишь после попытки покушения на него» (см.: [10]).

Можно без особого преувеличения говорить о том, что в парижский период эмиграции Н.С. Тимашев в многогранной научной, преподавательской и общественно-политической деятельности обосновывал пагубность применения насильственных методов в разрешении конфликтных ситуаций и в управлении социально-экономическими и политическими процессами.

Литература

1. Право Советской России. В 2-х т. – Прага, 1925.
2. Тимашев, Н.С. Судьбы культуры в Советской России (1917–1921 гг.) // Русская мысль. – Прага, 1922. – Кн. 3–4.
3. Тимашев, Н.С. Право как коллективно-психологическая реальность // Труды русских ученых за границей. Т.2. – Berlin, 1923.
4. Тимашев, Н.С. Право собственности на промышленные предприятия по действующему советскому праву // Русский экономический сборник. – 1927. – Т.8
5. Тимашев, Н.С. Советский строй и демократия // Русский экономический сборник. – 1927. – Т.11.
6. Тимашев, Н.С. Советское избирательное право в его прошлом и настоящем: обзор судебного права советской России за 1924 г (юридическая хроника) // Русский экономический сборник. 1925. Т.3.
7. Тимашев, Н.С. Обзор развития судебного права за 1926 год // Русский экономический сборник. – 1927. – Т. 11.

8. Протоколы Заграничных групп Конституционно-демократической партии. 1923–1933. Т. 6. Кн. 2. – М., 1998.
9. Переписка М. Горького с И. Сталиным [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.hrono.info/dokum/194_dok/stalin_gorky2.html. – Дата доступа: 01.06.2011.
10. Бобринская, Т. Профессор князь А.П. Щербатов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nj/2003/2321/bobrin-pr.html>. – Дата доступа: 01.06.2011.

ЦЕННОСТНО-СМЫСЛОВЫЕ ОСНОВАНИЯ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ЭТИКИ

Н.С. Загорская

Определяющим началом профессиональной педагогической деятельности всегда выступали педагоги как индивидуализированные носители культуры общества, его традиций, и как предвестники грядущих перемен, которые всегда сопровождают общественное развитие. От того, какие установки и позиции определяют присущий им «дух наставничества», напрямую зависит духовное состояние учащихся, развитием которых педагоги занимаются по профессиональной обязанности. Поэтому, выявляя содержательную сторону педагогической этики, релевантной «духу» времени, необходимо определиться с целым рядом вопросов, которые носят методологический и мировоззренческий характер.

Первый вопрос касается этического «фундамента», на котором следует обустроить модель педагогической этики как ценностного ориентира для ныне действующих и будущих педагогов. Изучение истории этики и истории педагогики свидетельствует о том, что при формировании системы образования изначально утверждались две модели профессионального поведения (Пифагор, Сократ) – авторитарная и гуманистическая (Э. Фромм). Их сравнение по определенным основаниям (авторство и исполнение, цели и средства, методы регуляции) позволяет выделить одну из них в качестве перспективной модели, поскольку объективно она соответствует тенденциям современного развития по оптимистическому сценарию. Им соответствуют две педагогические этики: первая модель уповает на безоговорочный авторитет педагога («водителя» ребенка), вторая апеллирует к свободной личности ребенка. В реальной практике данные модели поведения сосуществуют в современной школе, что, однако, не означает их равноценности. Нам представляется, что гуманистическая модель выступает как перспективная, поскольку дает больше шансов для развития потенциальности человека. Однако реализована она может быть только в условиях развитого гражданского общества.

Второй вопрос касается миссии педагогической деятельности как таковой. Миссия – это предназначение профессии, то, что отвечает на вопрос «ради чего» совершается данная деятельность. Определение миссии одновременно выступает процессом самоидентификации профессионалов («кто ты?», «в чем смысл твоей деятельности?»). Напомним, что традиционно педагогической деятельности придавался статус «высокой профессии». В настоящее время ситуация носит проблемный характер, поскольку все чаще утверждается, что педагогическая работа представляет собой «сферу услуг». Если согласиться с этим утверждением, то ответ на вопрос «ради чего» будет однозначным – «ради получения прибыли», что автоматически превращает учреждение образования в разновидность бизнес-корпорации, а профессиональная этика выражается всем известной фразой – «клиент всегда прав». Естественно, что само профессиональное сообщество педагогов не склонно к подобного рода переориентации [1]. Но что означает метафора «высокая профессия», и готовы ли нынешние педагоги принять скрывающуюся за ней установку не на словах, а на деле?

Во-первых, данная характеристика акцентирует установку на гуманистическую ориентацию образовательной деятельности, ее призвание развивать личность, адекватную ценностям гражданского общества. Не случайно некоторые исследователи считают, что слово «образование» происходит от корня «образ» и трактуется как создание у человека образа окружающего мира и своего «я» в этом мире. Фактически речь идет об утверждении в тео-

рии и на практике личностно-ориентированной педагогики, основными параметрами которой являются педагогическое взаимодействие, выражающееся в совместной работе учителя и ученика при постоянном общении их друг с другом. Во-вторых, конкретизируется миссия через те задачи, которые определяют «благородство» профессии. Они направлены на развитие личности, ориентированной на благо ближнего и собственное совершенство; гражданина, социально ответственного и ориентированного на благо общества; специалиста, ориентированного на профессиональную честь и достоинство (А.А. Гусейнов). В-третьих, характеристика акцентирует установку на «служение в профессии», что ограничивает для педагога возможность преследовать собственную выгоду, как это характерно для бизнесмена. Очевидно, что подобная «высота» требует от специалистов особой моральной силы и выносливости в отстаивании позиции «сеять разумное, доброе, вечное». Поэтому, что касается готовности педагогов разделять данную позицию, нам представляется задачей исключительной социальной важности изучение реальной «картины» аксиосферы работников образования.

Третий вопрос – это вопрос о том, является ли этика эндогенной по отношению к педагогическому труду или экзогенной. Фактически речь идет о специфике педагогического труда с точки зрения этического подхода. В свою очередь, данная специфика определяется особенностями положения педагога в отношении субъекта своей деятельности (ученика, студента). Первая особенность связана с тем, что объектом педагогической деятельности, который одновременно является ее активным субъектом, выступает растущий человек с неповторимой совокупностью индивидуальных черт. Парадокс учебной деятельности заключается в том, что, усваивая знания, учащийся сам ничего не меняет в этих знаниях. Предметом изменений в образовательной деятельности становится сам человек, ее осуществляющий. Самое главное – это поворот человека на самого себя, рефлексия по поводу того, «кем я был» и «кем я стал». И только учителя специально готовят к тому, чтобы реализовать влиятельно-воздействующий подход, но для этого он сам должен стать рефлексирующей личностью, обладающей критической рациональностью.

Вторая особенность определяется асимметричностью отношений педагога и учащихся, что выражается в зависимости последних (так называемая «над-позиция»). Преподаватель представляет для учащегося авторитетный источник знаний, он наделен полномочиями оценивать успеваемость и его поведение. Более того, педагог постоянно находится в ситуации, когда ему приходится определять, что есть благо или зло для другого человека. Добрый и мягкий человек, оказавшись в рамках определенной системы профессиональных ценностей, может быть даже жестоким, если уверен, что это необходимо для блага его подопечного. Основная этическая проблема, которая здесь возникает, заключается в том, чтобы установить границы педагогического вмешательства посредством моральных принципов и норм поведения как всеобщих стандартов. Если свобода педагога в принятии решения неограниченна, то и мера ответственности за принятые им решения становится безграничной.

Третья особенность обнаруживается при обращении к основной функции образовательной деятельности – трансляции знаний. Данная проблема не столько методического, сколько профессионально-этического характера, поскольку процесс передачи знаний всегда сопровождается интерпретацией информации через призму личности транслятора, его жизненного опыта. Педагогу всегда приходится принимать во внимание, с какой целью он передает некую информацию и по какому адресу он ее посылает. При этом полученная информация может вызвать у учащихся разное отношение и к самой информации, и к учителю («правильно», «неправильно», «согласен», «не согласен» и т.д.). Особо следует подчеркнуть, что в принятии или непринятии информации первичное значение имеет личность учителя и отношение ученика к нему, которое в свою очередь определяется отношением учителя к ученику.

Четвертая особенность связана с высокой степенью индивидуализации труда педагога. Его поведение корректируется в присутствии родителей или руководящих лиц, что с трудом позволяет судить о том фундаменте, на котором строится реальное взаимодействие с ребенком при отсутствии стороннего наблюдателя. В этих условиях только развитое моральное сознание специалистов выступает гарантом непричинения вреда учащимся, которые безза-

щитны перед любыми формами давления и агрессии со стороны взрослых, поскольку не обладают достаточным опытом и фактически не имеют права подвергнуть их поведение критике.

Таким образом, этика «естественным образом» утверждается внутри тех отношений, которые складываются между субъектами педагогической деятельности, а не привносится извне по чьей-либо воле. Сама специфика педагогической деятельности предполагает наличие некоторого свода этических правил, запретов, которые призваны ограничить вмешательство во внутренний мир другого человека. Это делает необходимым определение тех моральных ценностей, которые субстанциональны для педагогической этики, и их последующее культивирование через систему непрерывного педобразования. Они являются ядром профессионального сознания педагогов, общественная «цена» которого определяется моральной значимостью того совокупного дела, в котором они участвуют. Системообразующей в новой «системе координат» педагогической этики становится ответственность.

Литература

1. Бакштановский, В.И., Согомонов Ю.В. Ойкумена прикладной этики: модели нового освоения. Том первый. – Тюмень, 2007.

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИОРИТЕТЫ СОВРЕМЕННОЙ БЕЛОРУССКОЙ МОЛОДЕЖИ

О.Г. Лукашова

Динамичные преобразования, происходящие в Беларуси и направленные на развитие рыночных отношений, характеризующиеся процессами глобализации и информатизации, обусловили изменения ценностного сознания населения, в особенности молодого поколения граждан. Социологические исследования указывают на изменение аксиологических приоритетов белорусской молодежи, которые происходят в направлении переориентации сознания с коллективистских на индивидуалистские ценности. Исследователи фиксируют возрастание значимости для современных молодых людей ценности личностного общения, карьерного роста, материального достатка, отмечают усиление прагматизма и утилитаризма. В ценностном сознании молодежи формируется позитивное отношение к частной собственности, растет не только желание обладать этой собственностью, но и понимание того, что ее необходимо заработать, прилагая собственные усилия. Если по данным исследований 1980-х гг. наиболее значимыми ценностями белорусская молодежь считала возможность приносить пользу обществу, заниматься любимым делом, заслужить трудом авторитет и уважение друзей, совершенствовать свои знания и умения, то современная молодежь на вершину ценностной иерархии ставит ценности личностные, такие как здоровье, семья, дети, любовь.

В трудовой деятельности для современных молодых людей главенствующей становится ориентация на материальный фактор – высокую заработную плату, хорошие условия труда, карьерный рост. Достаточно важны для молодежи и такие аспекты трудовой деятельности, как относительная независимость в работе и ее престижность. Содержательные аспекты работы («полное использование знаний, опыта, квалификации», «работа с квалифицированными коллегами, «работа над интересными проблемами», «полная реализация способностей») в ранговой структуре ценностей труда располагаются на более низких позициях. Исследования показывают, что такие ценности, как познание, творчество, красота, общественное признание сдвигаются в конец ценностного ряда, утрачивают регулирующую роль в построении молодыми людьми своей жизненной и трудовой стратегии.

Представим иерархию ценностей, разделяемых белорусской студенческой молодежью, выстроенную по результатам эмпирического исследования в учреждениях высшего, среднего специального и профессионально-технического образования (Исследование «Тру-

довое самоопределение молодежи: интересы, социально-профессиональные ориентации, стратегии трудоустройства» выполнено в 2009 г. при поддержке БРФФИ, грант Г07–321, руководитель Лукашова О.Г. Опрос проводился среди студентов выпускных курсов 14 учреждений профессионального образования. Объем выборки – 500 человек). В инструментарий исследования был включен список ценностей, содержащий 21 позицию, из числа которых респондентам предлагалось выбрать 7 наиболее для них важных. Объединение в группы выбранных позиций, близких по уровню оценки (с незначительными различиями процентных значений), позволило сформировать восемь групп ценностей с интервалом процентных значений в 10 пунктов.

Уровень оценки	Мужчины	Женщины	Итого
Свыше 70%	Друзья, здоровье	Здоровье, любовь, семья и дети	Здоровье, семья и дети, друзья, любовь
60–70%	Семья и дети, любовь	Друзья	
50–60%		Материальная обеспеченность	Материальная обеспеченность
40–50%	Материальная обеспеченность, свобода		
30–40%	Интересная работа, карьера, уверенность в себе	Интересная работа, карьера, уверенность в себе, самореализация	Интересная работа, карьера, уверенность в себе, свобода
20–30%	Доброта	Доброта, красота, свобода	Доброта и самореализация
10–20%	Развлечения, познание мира, родина, самореализация и самосовершенствование, жизненная мудрость, творчество, власть,	Жизненная мудрость, самосовершенствование, развлечения, творчество, познание мира	Красота, жизненная мудрость, развлечения и самосовершенствование, познание мира, творчество, родина
Ниже 10%	Лидерство, красота, общественное признание	Родина, общественное признание, лидерство, власть	Власть, лидерство, общественное признание

Таблица 1. Ценностные приоритеты студенческой молодежи, гендерный аспект (%).

По полученным в исследовании данным, в иерархии ценностей современной молодежи самым высоким рейтингом обладают ценности с максимальным показателем выбора респондентов – выше 70%. Это такие ценности как здоровье (75,7%), семья и дети (73,2%), друзья (70,8%), любовь (70,6%), занимающие 1–4 места в ранговой структуре. Таким образом, в условиях экономической и социокультурной трансформации белорусского общества в сознании молодых людей отражено возрастание ценности близко-родственного и дружеского окружения, хорошего физического и позитивного чувственно-эмоционального состояния индивида.

Высокую позицию в ценностной системе студенческой молодежи занимает материальная обеспеченность, богатство (5 ранговое место). Это одна из главных ценностей современной молодежи, на которую указали более половины респондентов – 55,2%. Прагматизм становится характеристикой значительной части молодых людей.

В диапазоне 30–40%, располагаются такие ценности, как интересная работа, карьера, уверенность в себе, свобода (6–9 места в ранговой структуре ценностей). Трудовая деятель-

ность не только средство обеспечения жизненных потребностей индивида (в том числе социально-статусных), она формирует и развивает личность, поэтому важно знать, какие ценности труда имеют доминирующее значение. Данные, полученные в ходе исследования, указывают, что произошла определенная трансформация в сознании молодежи – ослабла ориентация молодых людей на содержательные аспекты труда, преобладающей становится ориентация на материальный фактор в труде. Это сопровождается возрастанием интереса молодежи к профессиям в области бизнеса и финансов. Для многих молодых людей не призвание лежит в основе выбора вида трудовой деятельности, а стремление получить профессию, обеспечивающую высокую зарплату, комфортные условия труда. Следовательно, труд выступает не столько в качестве самостоятельной ценности, а скорее в качестве инструментальной ценности – позволяет обеспечить материальный достаток, выстроить профессиональную карьеру, занять престижное положение в обществе.

Такие ценности, как доброта и самореализация оказались в интервале значений 20–30%. Таким образом, добро, как нормативно-оценочная категория морального сознания личности, отражающая нравственно-положительное в мотивах и действиях людей, в явлениях социальной действительности, отражает ценностные приоритеты лишь небольшой части респондентов.

Материалы исследования показывают, что такие ценности, как красота (гармония), жизненная мудрость, самосовершенствование, познание мира, творчество, родина не входят в число безусловных аксиологических приоритетов современной молодежи. Лишь 10–20% респондентов указали на них в ходе социологического опроса студенческой молодежи (12–17 места).

В конце ценностного ряда располагаются такие ценности, как власть, лидерство, общественное признание. На них указали менее 10% молодых людей, определяя наиболее значимые для себя ценности.

Таким образом, на основе данных социологических исследований, можно заключить, что ценностное сознание современной молодежи синкретично, отражает смешение элементов различных ценностных систем. Курс на рыночные преобразования обусловил существенное возвышение значимости таких ценностей как материальное благополучие, деньги. Все более распространенными чертами, присущими современной личности, становятся индивидуализм и рационализм, ориентация на личную выгоду. Такие ценности как интересная работа, карьера, уверенность в себе, свобода отражают аксиологические приоритеты лишь части молодежи. Наиболее существенными потерями в духовно-нравственном плане можно считать перемещение на периферию ценностного поля современной молодежи таких ценностей как творчество, познание мира, доброта, жизненная мудрость, родина, самосовершенствование, общественное признание.

2.7. АКТУАЛЬНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ СОЦИАЛЬНО-ЭКОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

ПАРАДИГМА МЫШЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Л.С. Кармазинов

На смену антропоцентристской и техногенной парадигмам, характерным для предшествующих цивилизаций, в современной постиндустриальной (информационной) цивилизации под влиянием рационализма и сциентизма сформировалась новая – экологическая парадигма мышления. Для нее является характерным:

- преобладание теоретических исследований в сравнении с экспериментальными, что обусловлено тем, что фундаментальным научным исследованиям во все больших масштабах подвергаются принципиально ненаблюдаемые объекты;

- необходимость учета существенной роли познающего субъекта в процессе исследо-

вания, а также его влияния на полученные результаты исследований; все большую роль начинает играть субъективный фактор в процессе познания;

- переход к попыткам целостного описания действительности, в связи с чем синтетические методы исследований преобладают над аналитическими;

- значительное возрастание роли статистических методов и теории вероятности;

- отход от абсолютизации научного знания и признание альтернативных гипотез; толерантность в отношении к противоположным теориям и концепциям, которые во многих случаях трактуются как взаимодополняющие друг друга;

- стремление к унификации научного знания посредством создания и применения искусственных языков в процессах нормализации, математизации и аксиоматизации научного знания;

- выдвижение на передний план научных исследований биологических и экологических проблем.

Эта последняя черта становится первостепенной, доминирующей, превращаясь в фундамент, на который опирается новая парадигма мышления. Одним из характерных свойств экологической парадигмы мышления является понимание мира как изоморфической системы, в которой человек является одним из множества разнородных и равноценных, относительно равноправных компонентов, а человечество как биологический вид вовсе не является наиважнейшим в биосфере. Поэтому экологическое мышление не концентрируется исключительно на человеке, оно фокусирует свое внимание и на геобиосфере. Жизнь человека зависит от состояния и способа функционирования окружающей среды, именно человек является ответственным за свою экологическую систему и биосферу. Исходным пунктом для экологической парадигмы мышления, конечно же, является человек, ибо речь идет, прежде всего, о нашей судьбе и обеспечении человеческому виду возможности как можно более длительного существования и создания для этого соответствующих условий. Однако, чтобы экологическое мышление могло служить интересам человечества, оно должно быть направлено на его окружающую среду, при этом все более отдаленную от нас во времени и пространстве. Поэтому оно должно иметь центробежный характер – отталкиваясь от человека как центра научных интересов, оно должно избрать в качестве вектора своей направленности остальную часть мира и его эволюцию.

В связи с этим не может быть и речи о каком-либо взаимном противопоставлении человека и окружающей среды. Лишенной смысла является также позиция враждебности по отношению к внешнему миру, и в частности – антогонизация отношения «человек – мир», что характерно для экзистенциализма и других философских направлений. Виртуально оппозиционное по своей природе отношение «Я – и – мир» превращается на почве экологического мышления в гармоническое «Я – в – мире». Учитывая необходимость сосуществования и взаимозависимости всех биологических видов живых существ (это необходимо для сохранения биосферы как единой целостной системы), в мире должны стать господствующими отношения равновесия, компромисса и толерантности вместо – гегемонии и враждебности. Это касается, прежде всего, отношений между человеком и другими видами живых существ, между человеком и природой, органической и неорганической. Этот гармонический, толерантный, компромиссный уклад отношений тем более должен характеризовать общественную среду, социосферу.

Экологическое мышление сориентировано на будущее, оно по своей природе и сущности является футуристическим и прогностическим. Оно порывает с антропоцентризмом и эгоизмом. Извечная дилемма философии: что должно являться центром человеческих интересов и устремлений – человек или природа (Космос)? – решается на почве экологического мышления компромиссно. Наиважнейшим предметом научных исследований и философской рефлексии должен стать человек, но не как изолированное от мира существо, а как интегрированная часть Космоса, точнее говоря, – как система «человек – природа – общество». Экологический рационализм, соотнесенный с человеком, предписывает человечеству, по аналогии с кантовским категорическим императивом, своего рода «нравственно-экологические

императивы»:

1. Условием жизни является обмен вещества и энергии с окружающей природной средой. Как живое существо ты используешь воду, воздух, почву, энергетическое сырье, запасы которых являются ограниченными. Не допускай, чтобы экономика была хищнической по отношению к этим компонентам среды, используй их разумно и бережливо, стараясь восполнить их недостаток, насколько это возможно. Не допускай расточительства, заражения и отравления среды обитания. Уничтожая окружающую среду, уничтожаешь самого себя!

2. Как человек ты не можешь обойтись без иных живых существ, благодаря которым ты имеешь пищу и удовлетворяешь свои потребности. Поэтому не уничтожай их, заботься о существовании иных биологических видов. Уничтожая иных, уничтожаешь Себя!

3. Ты не можешь существовать, не сотрудничая с другими людьми, не используя плодов их труда и творчества. Не относись к другим как к неприятелю, а для возникающих конфликтов ищи компромиссных решений. Будь дружелюбным по отношению к другим!

4. Как мыслящее существо ты создаешь вокруг себя культурное пространство. Заботься о том, чтобы культура, сотворцом которой ты являешься, способствовала существованию человеческого рода. Оказывай сопротивление всяким проявлениям антигуманизма в культуре!

5. Человек не является ни наилучшим, ни наиважнейшим компонентом мира. Мир может обойтись и без тебя. Откажись от антропоцентристской позиции!

6. В стремлении к реализации собственных целей и заботясь о собственных интересах, учитывай также цели и интересы других. Откажись от эгоцентризма и индивидуализма!

7. Твоя правда не является ни единственно истинной, ни абсолютной. Другие так же имеют свою правду. Поэтому будь снисходительным и толерантным по отношению к другим!

8. Стремясь к обеспечению себе наилучших условий существования, не ограничивай себя лишь горизонтами настоящего и собственной временной жизни. Подумай об обеспечении условий жизни и сохранения для последующих поколений. Память будущих поколений о тебе продлит твоё существование и сделает твоё имя бессмертным. Поэтому направляй свои мысли к будущему!

9. Человек как единственно разумное существо располагает мощными техническими средствами, благодаря этому он противопоставил себя миру и потенциально может уничтожить биосферу Земли. Если мы хотим сохранить биосферу (а это – необходимое условие сохранения человеческого рода), мы должны нести ответственность за свою техническую активность, в том числе – и за создание средств массового уничтожения. Будь ответственным за технический прогресс и его последствия!

10. Формируй свои потребности так и на таком уровне, чтобы их удовлетворение не вызывало негативных последствия для твоего существования и существования других людей. На вопрос: «Иметь или быть?» отвечай: «Иметь столь много, чтобы смочь еще быть». Ограничивай свои потребности, руководствуясь рассудком и заботой о сохранении существования человечества!

Литература

1. Bernard, I. *Od biologii do etyki*. – Warszawa, 1994.
2. Prigogine I., Stengers I. *Dialog mit der Natur*. – München, 1981.
3. Prigogine I., Stengers I. *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*. – Warszawa, 1990.
4. Skolimowski, H. *Filozofia życia: eko-filozofia jako drzewo życia*. – Warszawa, 1993.

ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ РИСКИ СОВРЕМЕННОСТИ

Л.Г. Титаренко

В современном обществе глобализация означает не только экономику, она включает в себя социальные, экологические, политические «вызовы» и угрозы, которые требуют глобального решения [1]. Не случайно научное социально-философское сообщество все чаще призывает к переосмыслению новых рисков и созданию мирового правительства, которое наконец-то займется решением задач, от которых в прямом смысле слова зависит существование человечества [2, с. 19]. В первую очередь, это относится к проблемам загрязнения окружающей среды, изменения климата, нехватки природных ресурсов (наряду с их варварским разграблением). Со всей определенностью можно сказать, что человечество никогда не сможет обеспечить качество жизни всему населению мира на том уровне, что достигнут в США и других высокоразвитых странах. Наоборот, учеными разного профиля (от экологов и биологов до социологов и культурологов) даются рекомендации о переходе к менее расточительному образу жизни, характерному для т.н. низкоуглеродного общества (т.е. такого, которое не зависит так сильно от потребления углеводов, а ориентировано на природные возобновляемые источники энергии) [3] [4] [5].

На глобальном уровне результатом научных разработок в процессе поиска оптимального соотношения развития и сохранения окружающей среды стала Концепция устойчивого развития. Устойчивое развитие понимается в ней как процесс изменений, в котором эксплуатация природных ресурсов, направление инвестиций, ориентация научно-технического развития, развитие личности и институциональные изменения согласованы друг с другом и укрепляют имеющийся потенциал для удовлетворения человеческих потребностей и устремлений. Для реализации концепции устойчивого развития, необходимы усилия всех международных организаций, однако на национальном уровне каждое государство само должно превращать в жизнь эту концепцию.

Логично, что в России с ее масштабами и природным разнообразием, требующим уникальных подходов и региональных решений проблем взаимосвязи природы и общества, уделяется большое внимание разработке проблем экосоциологии, экологического сознания [6, с. 124]. В Беларуси эти проблемы не столь тревожны, поэтому социальная философия не столь решительно бьет тревогу по их поводу. Тем не менее, экологические (как и другие глобальные) риски касаются всего мира: об этом еще раз напомнила экологическая катастрофа в Японии в марте 2011, чуть не повторившая Чернобыль. В 2010 г. климатические изменения, о которых больше всего беспокоились страны «третьего мира», также взбудоражили мир и заставили говорить о себе буквально всех из-за тропической жары в Восточной Европе, небывалой засухи в России, масштабных наводнений в Китае и Пакистане, ураганах в США.

Глобальное сообщество прошло точку бифуркации, до которой можно было руководствоваться принципом по отношению к природе «Не навреди!» Теперь актуален другой лозунг: «Спаси, пока не поздно!» Он означает не отказ от благ цивилизации, но радикальный пересмотр глобальной расточительной стратегии по отношению к природе и повседневной практике человека, где бы он ни жил – в столичном мегаполисе, небольшом поселке, тайге или даже в пустыне.

Изменения в отношениях человека с природой должны начаться с локального уровня, с повседневной жизни. Сегодня на Западе все больше людей предпринимают конкретные шаги, чтобы сделать свой образ жизни про-инвайроменталистским, т.е. «дружественным», щадящим по отношению к окружающей среде. Экологически ориентированный образ жизни входит в норму повседневности, что предполагает сбалансированный подход к потреблению человеком природных ресурсов, заботу о сохранении чистоты окружающей среды, отказ от собственного расточительства.

Однако на постсоветском пространстве по-прежнему преобладает антропоцентристский образ жизни и мысли, ставящий человека не только в центр Вселенной, но и неправомерно возвышающий его над природой. Исследования белорусских ученых показывают, что

и молодое поколение белорусов не имеет научного понимания серьезности нынешних проблем, продолжает поддерживать антропоцентризм и моральные принципы, не соответствующие вызовам современности [7, с. 420]. В погоне за более высоким уровнем потребления население эксплуатирует окружающую среду, не задумываясь о неотвратимых последствиях, тогда как на повестке дня стоит выработка новой парадигмы социального развития и нового образа жизни, основанного на разумном самоограничении потребления, использованию природосберегающих технологий [8, с. 282]. Для белорусов, переживших Чернобыльскую трагедию, такой образ мышления и стиль жизни, к сожалению, достаточно типичен. Однако и глобальный кризис, и острая нехватка энергоресурсов заставляют население постепенно все больше задуматься о необходимости «смены парадигмы» на уровне общества и личности: отказе от признания «человеческой исключительности», переориентации на «зеленые» доминанты образа жизни, изменения стереотипов повседневной жизни.

Как показывают результаты эмпирического исследования, проведенного нами в 2010 г. в Минске, население не только осознает экологические риски (это было и раньше), но и предпринимает определенные практические шаги по пути формирования экологически ориентированного образа жизни. Пока еще уровень информированности граждан по актуальным экологическим проблемам не может быть назван достаточно высоким, тогда как понимание ими важности этих проблем в глобальном масштабе можно считать, по крайней мере, средним. Однако чаще всего экологические проблемы адресуются другим странам и регионам мира, а не самим себе. В общественном сознании белорусов преобладают экономические проблемы. Вместе с тем, в целом, население Минска выразило желание сделать свой образ жизни более экологичным. Личные усилия для этого готовы прикладывать, прежде всего, люди с высшим образованием и средним доходом: они готовы тратить больше, если в результате будет выигрыш в состоянии окружающей среды, в здоровье. Другие группы населения перекладывают заботы об окружающей среде на государство, выступая пассивными потребителями услуг не только материальных, но и экологических.

Эти результаты свидетельствуют о том, что постсоветское население (в данном случае – жители большого города, каким является Минск) до конца еще не осознали всей актуальности экологических вызовов современности и необходимости немедленного ответа от них. Выявленное противоречие между желаемым (экологизация образа жизни) и действительным (пассивность в реализации такого образа жизни) является ключевым результатом проведенного исследования.

Преодоление данного противоречия возможно посредством формирования мотивации и установок населения на более бережное отношение к окружающей среде. Ключевую роль в этом процессе, очевидно, должно сыграть государство: создавая стимулы, оно может помочь в превращение экологического образа жизни в доминирующий для всего населения. Тогда обществу будет дан шанс снизить накал проблем и уменьшить антропоморфное давление на окружающую среду, которое может привести человечество к гибели.

Просветительскую роль должны сыграть и социальные философы, которые могут внести значительный вклад в осмысление экологических проблем современности, улучшении уровня информированности населения по этим проблемам, повышения мотивации граждан на активное изменение своей жизни в сторону экологизации.

Литература

1. Гидденс, Э. Ускользающий мир. Как глобализация меняет нашу жизнь. – М., 2004.
2. Яницкий, О.Н. Экомарш мирового социологического сообщества // Социологические исследования. – 2011. – № 1. – С. 19–22.
3. Медоуз, Д. Пределы роста. 30 лет спустя / Д. Медоуз, Й. Рандерс. – М., 2007.
4. Яницкий, О.Н. Россия: риски и опасности «переходного общества». – М., 1998.
5. Beck, U. World at Risk // British Journal of Social Work. – 2008. – Vol. 40. – № 4. – P. 1247–1262.
6. Сосунова, И.А. Актуальные проблемы социальной экологии и экосоциологии. – М., 2009.
7. Беляева, Е.В. Метаморфозы нравственности. – Минск, 2007.

8. Водопьянов, П.А., Кирвель Ч.С. Приоритеты экологической политики в достижении стабильного будущего //Философские основы инновационного развития образования и воспитания: сб. науч. тр. / НАН Беларуси, Ин-т философии; науч. ред. Т.И. Адуло, А.А. Лазаревич, Д.И. Широканов. – Минск, 2010. – С. 281–289.

ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ И КАНТОВСКАЯ ДЕОНТОЛОГИЯ: НА ПУТИ К ВЗАИМОДЕЙСТВИЮ

Н.Е. Захарова

Если обратиться к проблеме формирования такой социальной обязанности как «экологический императив», возникающий как ключевое понятие коэволюции, то на первый взгляд кажется, что достаточно использовать кантовские фигуры этической мысли.

Ведь именно Канта философия считает основоположником учения об автономии морали: утверждая свободу, человек выступает творцом собственного нравственного мира, он сам себе предписывает закон действий. Очень важно, что Кант своим *категорическим императивом* напомнил требование поступать всегда так, чтобы максима поступка могла в то же время стать принципом всеобщего законодательства. Действие не «сообразно с долгом», а «из чувства долга» – вот что имеет истинную нравственную ценность. Однако Гегель обратил внимание на то совершенно выпадающее из кантовского анализа обстоятельство, что при возведении во всеобщий принцип содержание этой максимы начинает противоречить себе и, если оно делается принципом всеобщего законодательства, то разрушает саму моральность. Всегда справедлива проверка настораживающим вопросом: а что если и вправду все будут всегда поступать так, как требует максима, претендующая на всеобщность? Что если, например, требование соблюдать интересы природы несмотря ни на что, особенно в случае угрозы голода или болезни, станет всеобщим принципом? Человека не станет, и максима будет излишней, вообще непригодной к существованию. И так относительно бесчисленного множества максим. В категорическом императиве заключена и возможность другой частной определенности (противоположной: не защищай, не береги природу), и в этом «возможном ином бытии» заключается, по Гегелю, безнравственность (беречь надо, но можно и не беречь).

Когда Кант перенес идею Бога в этическое, сделав эту идею общезначимым постулатом практического разума, он упразднил, как он думал, доказательства бытия Бога. Н. Гартманн писал, что Богу и нельзя быть, если человек хочет быть свободным и взять на себя всю ответственность за творение. Постуляторному теизму Канта Гартманн и Келлер противопоставили постулаторный атеизм ответственности. Но если человек не считает добром то, что он должен чтить и за что отвечать, то он этого делать и не будет. И если даже человек сочтет неэкологичность злом, то все равно остается вопрос, до какой глубины он идентифицирует с этим злом себя?

Тут возникает необходимость решения и проблемы идентичности ответственности, или идентификации *Я* как *Я отвечающего*. Американский психиатр Р.Дж. Лифтон напоминает об античном божестве Протее, которое согласно древнегреческой мифологии, постоянно меняет свой облик, вернее оно не проявляет себя, пока не будет захвачено в плен кем-то другим. Протеевская идентичность предполагает возможность существования одновременно нескольких *Я*, вплоть до противоположных (в нашем случае экологически как ответственных, так и безответственных). В случае противоречия внутри самости и нежелания принять какую-то ее сторону, может произойти отчуждение и вытеснение чувства ответственности в другую, фиктивную самость [5, с. 16]. Так, признание общественным сознанием того, что большинство современных производств антиэкологичны, приводит не к тому, что потребитель чувствует свою личную причастность к поощрению такого производства, а переносит ее на производителя. Так, в концлагерях, приводит пример Р.Дж. Лифтон, нацистские врачи, не в силах примириться с проводимыми ими чудовищными экспериментами, ощущали, будто эти испытания проводятся кем-то Другим.

Можно, видимо, сказать, что реализация универсальных оснований экологического императива в общественной практике зависит от условий, в которых принципы коэволюции могут выступать в качестве мобилизующей и интегрирующей силы. Этические дискурсы тут должны идти от общих принципов экоцентризма к развитию утилитарной и прикладной этики, как считают российские философы А.В. Прокофьев, М.А. Дедюлина, Е.В. Папченко, Р.Г. Апресян, Б.Г. Юдин и др.

В свою очередь, только глубокая идентификация человека как гражданина со своим государством, социально-политическим сообществом, воспринимаемым не абстрактно, а в глубоком природном, культурно-географическом, историческом контексте делает данное сообщество способным к восприятию императивных экологических требований. Именно такая идентификация позволяет преодолеть эгоистические устремления, когда требуются серьезные жертвы ради общего блага или общей свободы [3, с. 29]. Конечно, тут должно присутствовать чувство общего приятия, общей причастности, общей деятельности, поэтому воплощение универсальных предписаний морали в общественной жизни неизбежно ограничивается существованием отдельных субъектов (государств, корпораций, сообществ, партий, слоев и групп), традиционно исходящих из своих специальных интересов и предпочтений. Здесь нельзя обойти и проблему морально обоснованной пристрастности, когда этическую правильность тех или иных действий приходится определять между отдаленными (биосферными) и близкими (личными, групповыми, национальными) предпочтениями [4, с. 38].

Поэтому распространить требования экологического императива на всех людей, все человечество, без национальной, технологической, культурной детерминации довольно затруднительно. Можно высказать предположение, что в течение длительного времени, пока коэволюция (помимо того, что это только еще нарождающийся феномен даже в парадигмальном плане) достигнет уровня глобальной целостности, она пройдет ряд стадий совершенствования национальных экологических практик, в первую очередь в области экономики, образования и воспитания. Универсальность моральных требований не следует смешивать с их общераспространенностью, общепризнанностью. Моральные ценности нуждаются в коррелятивных императивных формулировках, которые универсальны не потому, что общепризнанны, а потому, что обращены к каждому. Толчком к усилению модальности экологического императива становятся перемены в самом обществе и в общественном сознании, столкнувшихся с необходимостью формирования новых принципов – экологичной жизнедеятельности, для чего необходимы и новые экоцентрированные ценности.

Н.Н. Моисеев, анализируя в своих математических моделях возможные сценарии, будущие каналы развития биосферы, исходит из современного ее состояния, в систему характеристик которого входит и состояние социума со всеми присущими ему ценностными ориентациями. Очевидно, что лишь путем изучения биосферы, анализом ее возможного развития и предложениями мировому сообществу конкретных действий, ситуацию не изменить. Примеров таких неудавшихся утопических попыток с конца XX в. накопилось множество, от предостережений Римского клуба (70-е гг. XX в.), решений в Рио де Жанейро (1992) и до нашего времени – в Киото, Копенгагене (2009) и Мехико (2010). Нужны новые этические принципы для формирования самого содержания экологического императива, переводящие его осуществление в область практики. Сам Н.Н. Моисеев видел их так:

1. Необходимо знать законы развития биосферы, и взаимодействие человека с биосферой должно строиться на знании этих законов.
2. Необходимо установить общие правила отношения человека и Природы.
3. Человек должен жить в условиях коэволюции биосферы и общества.
4. Человек должен думать о будущем поколении.
5. Необходимо воплотить в жизнь право наций на расходование ресурсов по количеству населения.
6. Необходимо избегать воздействия на природные циклы круговорота веществ.
7. Квоты на расходование ресурсов должны определяться только учеными и не зависеть от политической конъюнктуры [2, с. 22–23].

На самом деле, и по Гегелю диктатура долга ведет лишь к обострению несчастной «разорванности» человека, вразрез его целостности, вразрез гуманности. Поэтому если в основе кантовской деонтологии лежит пожелание, чтобы твоя нравственная максима стала всеобщим законом, то экологическая универсальность вытекает не из всеобщности морали, а из всеобщности причины: трансцендентности природы, трансцендентности Земли-Геи, не мешать которой есть наш моральный долг. И если мы так не поступаем, то должны хотя бы знать, что поступаем безнравственно.

Литература

1. Апресян, Р.Г. Понятие общественной морали. Послесловие к дискуссии // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С. 60–71.
2. Дедюлина, М.А., Папченко Е.В. Прикладная этика. Учебное пособие – Таганрог, 2007.
3. Прокофьев, А.В. По ту сторону беспристрастности // Человек. – 2009. – № 3. – С. 21–34.
4. Прокофьев, А.В. Парадоксы морально обоснованной пристрастности // Человек. – 2008. – № 2. – С. 37–53.
5. Труфанова, О.Е. Человек в лабиринте идентичностей // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С. 13–22.

ПРОБЛЕМА ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ БЕЗОПАСНОСТИ: ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

А.С. Щур

XX век ушел с исторической арены, продемонстрировав возрастание динамики социальной жизни, потрясая наше воображение глубинными переменами во всех структурах политики, экономики, культуры. На современном этапе развития цивилизации главной целью являлось превращение нашей планеты в общечеловеческий дом, где каждому нашлось бы достойное место под солнцем. Но решение данной задачи постепенно перешло в разряд утопий и фантазий. Человечество потеряло веру в возможность обустройства планеты, предполагающего устранение нищеты, голода и возможность возникновения техногенных катастроф. В современном мире особую остроту приобрели экологические проблемы. Экологическая ситуация в начале XXI века во всем мире, а так же во многих регионах и странах продолжала ухудшаться.

Главной причиной обострения экологических проблем является техногенная деятельность людей, которая вызывает неблагоприятные проявления природных стихий. Фактором, обостряющим экологические проблемы, является также резкое увеличение численности населения в мире в XX веке, что привело к усилению давления на окружающую природную среду. Негативно сказывается на экологической ситуации в мире, в регионах и в отдельных странах традиционное потребительское отношение человека и общества к природе и ресурсам, доминирование в обществе стремления к материальному обогащению.

Хозяйственная деятельность в ряде государств сегодня развита настолько мощно, что она воздействует на экологическую обстановку не только внутри отдельной страны, но и далеко за ее границами.

В наше время увеличилась угроза слепой технологической случайности – «чернобыльского варианта». И абсолютной гарантии от повторения Чернобыля никто не дает. Чему свидетельством современные события в Японии, после землетрясения и цунами в марте 2011 г., которые вызвали ряд аварий на АЭС «Фукусима-1». Последствия данной техногенной катастрофы могут превысить по своим масштабам ущерб от аварии на Чернобыльской АЭС. Это особенно тревожит, если учесть, что на планете сейчас насчитывается более 430 действующих атомных электростанций, их количество увеличивается. Восстановила свою АЭС Армения, 15 новых атомных станций намерен ввести в эксплуатацию Китай. В нашей стране было принято решение о начале строительства АЭС на Островском полигоне в сентябре 2011 года.

Следует подчеркнуть, что Республика Беларусь не обладает собственными энергетическими ресурсами, поэтому у нее нет альтернативы строительству АЭС.

«Мы должны правильно понимать, даже в свете тех событий, которые произошли в Японии, Беларуси нужна АЭС, – сказал заместитель министра энергетики Беларуси Михаил Михадюк. – Это будет новый качественный скачок в развитии страны, совершенно новые технологии приходят в Беларусь». Так же он подчеркнул, что строительство АЭС – это другой уровень подготовки кадров, развития региона и всего того, что сопутствует реализации этого проекта [1]

Вместе с тем резко возросли в последнее десятилетие использование химических удобрений, а также различных химических средств защиты растений, что стало одной из важнейших причин глобального загрязнения окружающей среды. Разносимые водой и воздухом на огромные расстояния, они включаются в геохимический круговорот веществ по всей Земле, нанося нередко значительный ущерб природе, да и самому человеку.

Постоянное развитие промышленности, транспорта и сельского хозяйства требует резкого увеличения затрат энергии и влечет за собой все возрастающую нагрузку на природу. В настоящее время в результате интенсивной человеческой деятельности происходит изменение климата.

По сравнению с началом прошлого века содержание углекислого газа в атмосфере возросло на 30%, причем 10% этого прироста дали последние 30 лет. Повышение его концентрации приводит к так называемому парниковому эффекту, в результате которого происходит потепление климата всей планеты. Ученые считают, что такого рода изменения осуществляются уже в наше время. В результате человеческой деятельности произошло потепление в пределах 0,5 градуса. Однако если концентрация углекислого газа в атмосфере увеличится еще на 70%, то произойдут очень резкие изменения в жизни Земли. Прежде всего, на 2–4 градуса, а на полюсах на 6–8 градусов повысится средняя температура, что, в свою очередь, вызовет таяние льдов, поднятие уровня мирового океана на один метр и затопление многих прибрежных районов.

Кроме этого, следует остановиться на безостановочном загрязнении природных вод. Подсчитано, что не менее 1 млрд. 200 млн. землян испытывают острую нехватку питьевой воды. Интенсивное сельское хозяйство истощает почвы в 20–40 раз быстрее, чем они могут естественно восстановиться. Биологи фиксируют ежедневную потерю 150 видов животных и растений. По прогнозам польского футуролога Станислава Лема, в XXI в. практически вымрут все дикие животные.

Загрязнение окружающей среды, истощение природных ресурсов, недостаток продовольствия в мире тесным образом связаны с ростом численности населения [2, с. 375].

В настоящее время численность населения на Земле составляет более 6 млрд. человек. Ожидается, что к 2100 г. она достигнет 10–11 млрд. человек. Это максимум, который интенсивно эксплуатируемый мир может надеяться поддерживать с некоторой степенью комфорта [3, с. 286].

Поэтому неконтролируемый рост населения, особенно в «развивающихся» странах, подрывает ресурсную базу, стремительно принижает нас к максимально допустимым нагрузкам на природную среду. Из других мер особого внимания заслуживает необходимость решения проблемы загрязнения жизненной среды ксенобиотиками (веществами, враждебными жизни). Химическое, радиационное загрязнение нарастает. В зону опасности попала сфера нашего общечеловеческого достояния: Мировой океан, космическое пространство, Антарктида. Вывод один: надо говорить с Природой на понятном ей языке.

Ясно, что подобные изменения поставят перед людьми огромные проблемы, связанные с ведением хозяйства, воспроизведением необходимых условий их жизни.

Сегодня, как справедливо одним из первых отметил В.И. Вернадский, человечество обрело такую мощь в преобразовании окружающего мира, что оно начинает существенно влиять на эволюцию биосферы как целого.

Мощь человека обернулась против него самого. В этом суть экологической проблемы.

Заметим, что экологический вызов не менее, если не более, опасен и трагичен, чем экономический и политический. Но надо признать и то, что ответить на него невозможно без радикальных сдвигов в мировой экономике и политике, в сознании лидеров и миллионов рядовых людей.

Сейчас наступил такой период развития, когда обеспечение безопасности человечества становится даже более важным, чем дальнейший технический прогресс. Приоритетным направлением оказывается не дальнейшее наращивание производства, а обеспечение его экологичности, реконструкция с учетом экологических последствий его осуществления. Необходимо осуществить переход к более естественному, менее потребительскому образу жизни и к экотехническому типу экономики, учитывающему потребность восстановления и сохранения природы.

Развитие экологически ориентированной экономики – важнейшее условие перехода общества на путь гармонизации системы «общество–природа» и стабилизации экологической ситуации в мире, в регионах и отдельных странах.

Литература

1. Крапивина, Л. Михадюк: Беларусь не может без АЭС [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://news.tut.by/daynews/219531.html>. – Дата доступа: 01.06.2011.
2. Философия: Учеб. пособие / Ю.А. Харин, В.Ф. Берков, П.А. Водопьянов и др.; Под общ. ред. Ю.А. Харина. 5-е изд., стереотип. – Минск, 2002.
3. Философия: учебно-методический комплекс для студентов дневной и заочной форм обучения / Н.В. Рябоконь [и др.]; под общ. ред. Н.В. Рябоконя; Минский институт управления; 2-е изд., перераб. – Минск, 2005.

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ БЕЗОПАСНОСТИ ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ

А.Б. Богданович

Одной из важнейших функций философии является анализ стратегий развития самоорганизующихся компонентов социокультурной действительности [1, с. 35]. Так и первое десятилетие XXI века входит в историю не только как период освоения мирного атома, космоса, научных инноваций, но, к сожалению как время катастроф, стихийных бедствий и войн. Совершенно очевидно, что успехи государства в предупреждении и ликвидации различного рода угроз чрезвычайного характера зависят, как от философского осмысления данных проблем, так и от практической реализации Концепции национальной безопасности Республики Беларусь, осведомленности человека о рисках в данной сфере.

В настоящее время актуальность проблемы формирования культуры безопасности жизнедеятельности определяется современным стилем жизни. В Директиве Президента Республики Беларусь № 1 от 11 марта 2004 г. «О мерах по укреплению общественной безопасности и дисциплины» отмечается: «Безответственность и халатность, невыполнение требований пожарной безопасности, строительных норм привели к гибели людей в Козловщинском психоневрологическом доме-интернате Гродненской области и Краснопольской средней школе № 1 Могилевской области. В результате пожаров и других чрезвычайных ситуаций в 2003 году погибло почти 1300 человек. Ущерб экономике и экологии страны от пожаров ежегодно составляет десятки миллиардов рублей» [2]. В связи с этим, именно системе образования отведена одна из ключевых задач – развития нового мировоззрения, системы идеалов и ценностей, формирование личности безопасного типа.

Культура безопасной жизнедеятельности – это совокупность правил, норм и действий по созданию, поддержанию и корректировке безопасных условий и результатов деятельности [3, с. 119].

Основными функциями культуры безопасной жизнедеятельности являются: защитно-

адаптивная, нормативная и валеологическая (формирование здорового образа жизни).

Следует выделить основные компоненты культуры безопасной жизнедеятельности:

- культура безопасности производственной деятельности;
- культура безопасного и здорового быта, отдыха и межличностных коммуникаций в обычных и особенно в опасных и экстремальных ситуациях;
- культура инженерной деятельности, проявляющаяся в соблюдении правил и норм безопасной жизнедеятельности при мониторинге, проектировании, реконструкции инженерных объектов в техносфере;
- транспортная культура;
- педагогическая культура по обучению и воспитанию населения безопасному поведению и т.д.

Организационно-психологический аспект культуры безопасной жизнедеятельности включает также следующие компоненты:

- предотвращение самоуспокоенности в процессе эксплуатации оборудования
- понимание персоналом опасностей функционирования техники (аварии, внезапные отключения, нештатные опасные ситуации)
- чувство ответственности как инженерного, так и административного персонала.

В данном контексте необходимо осознавать, что наша страна, пережившая в 1986 году крупнейшую в истории человечества социо-технологическую катастрофу [4, с. 426] будет неукоснительно соблюдать при строительстве и эксплуатации национальной АЭС все международные правила и нормы в области радиационной, промышленной и экологической безопасности [5].

Очевидно, что органы и подразделения МЧС Республики Беларусь выполняют не только функции ликвидации чрезвычайных ситуаций, но также организуют комплекс превентивных мероприятий, направленных на предупреждение чрезвычайных ситуаций.

Одним из направлений, успешно формирующих культуру безопасной жизнедеятельности в МЧС Республики Беларусь, является развитие движения юных спасателей-пожарных.

Культура безопасной жизнедеятельности характеризует степень усвоения правил безопасного поведения в обществе и включает в себя формирование норм и правил поведения в социальной и природной среде, неприятие несоблюдения правил безопасности.

На современном этапе культурно-исторического развития деятельность человека, направленная на повышение комфортности его жизни, одновременно становится потенциальным источником многочисленных вредных и опасных факторов.

Безусловно, личная и общественная безопасность перестает быть уделом исключительно специалистов-профессионалов и становится насущной проблемой каждого человека.

Стоящая перед социумом задача рационального и продуманного формирования техносферы, обеспечивающей приемлемые для человека и природных экосистем условия существования, исключительно сложна. Важным вопросом является создание комплексной системы обеспечения безопасности жизни и деятельности в техносфере.

Вместе с тем, учитывая положительные результаты, уже достигнутые образовательной системой в области обеспечения безопасности жизнедеятельности, важно отметить, что актуальность совершенствования образовательного процесса в данной области не уменьшилась, а наоборот возросла.

Для современного уровня развития промышленных и социальных технологий недостаточно просто высокого уровня соблюдения правил техники безопасности, необходимы безопасная реализация любого вида деятельности, понимание целей и последствий своих действий для общества и окружающей природной среды.

Это значит, что важнейшей целью образовательного процесса в области безопасности является формирование у обучаемых мышления, основанного на глубоком осознании главных принципов безопасного преобразования среды обитания и необходимости усвоения культуры безопасной жизнедеятельности.

Основа успеха в борьбе с чрезвычайными ситуациями – умение человека выжить.

Только тогда, когда человек обладает системой знаний о безопасности жизнедеятельности, системой умений (например, знает основы первой медицинской помощи), имеет систему отработанных на практических занятиях навыков, он сможет безусловно обеспечить личную и общественную безопасность в различных чрезвычайных ситуациях.

Таким образом, на современном этапе развития белорусского общества становится чрезвычайно актуальным побуждение личности к безопасному поведению в социуме на основе формирования культуры безопасности жизнедеятельности. В свою очередь, культура и философия безопасной жизнедеятельности являются важными факторами стабильного социально-экономического развития общества и государства.

Литература

1. Широканов, Д.И. Проблема функционирования современного стиля мышления в инновационном развитии общества // Мировоззренческие и философско-методологические основания инновационного развития современного общества: Беларусь, регион, мир. Материалы международной научной конференции, г. Минск, 5–6 ноября 2008 г. / НАН Беларуси, Ин-т философии; – Минск, 2008.
2. Директива Президента Республики Беларусь от 11 марта 2004 г. № 1 «О мерах по укреплению общественной безопасности и дисциплины» // «СБ – Беларусь Сегодня». – 2004. – 12 марта.
3. Безопасность деятельности: Энциклопедический словарь / Под ред. О.Н. Русака – СПб., 2004.
4. Бабосов, Е.М. Прикладная социология: Учеб. пособие для студентов вузов. 2-е изд., стереотип. – Минск, 2001.
5. Указ Президента Республики Беларусь от 9 ноября 2010 г. № 575 «Об утверждении Концепции национальной безопасности Республики Беларусь». Национальный реестр правовых актов Республики Беларусь, 2010 г. № 575, 1/ 12080 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.pravo.by/pdf/2010-276/2010-276\(005-026\).pdf](http://www.pravo.by/pdf/2010-276/2010-276(005-026).pdf). – Дата доступа: 01.06.2011.

ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ В ВОСПИТАНИИ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА КАК ФАКТОР УСТОЙЧИВОСТИ СОЦИОПРИРОДНОЙ СИСТЕМЫ

Т.В. Зайковская

Способ жизнедеятельности общества есть постоянное преобразование природы в процессе материального производства, поэтому человечество не может позволить себе сохранять природу в неизменном виде, т.к. это было бы равносильно самоуничтожению. Другое дело, что для поддержания нормальных условий существования разрушительное воздействие на окружающую среду необходимо постоянно компенсировать стабилизирующими преобразованиями. Пришло время обществу взять на себя управление состоянием природы, естественные механизмы которой уже не сопротивляются антропогенным нагрузкам. Это обеспечивает поступательное развитие и надлежащий динамизм социоприродной системы.

При всем старании окончательно решить экологические проблемы будет невозможно, так как всякое достижение техники, наряду с полезным для человека эффектом дает и побочный, экологическое воздействие которого часто бывает непредсказуемым. Следует принять тот факт, что экологические проблемы возникли уже очень давно, и человечество с переменным успехом с ними справлялось. Это объективный процесс социоприродного взаимодействия, однако, в настоящее время привычные проблемы обрели глобальный характер, поэтому формирование экологического императива в мышлении и его реализация в практике есть необходимое условие для выживания человечества.

Мы подошли к новому витку цивилизационного развития, которое будет выражаться не в отказе от достижений науки и техники, а в реализации некой всепланетарной стратегии, поднимающий на качественно иной уровень взаимоотношения природы и общества, обеспечивающий их стабильность и взаимное развитие. Эти приоритеты, отвечающие общечеловеческим ценностям и затрагивающие интересы всего человечества, оказываются превалирующими над политическими и экономическими интересами.

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, ибо она как раз и является сферой, «определяющей возможность или невозможность злоупотреблений в использовании природы, создает человеческий подход во взаимодействии общества и природы, дает потенциальную возможность его перестройки в соответствии с законами самоорганизации в биосфере» [1, с. 46].

Издавна ученых интересовали закономерности развития различных аспектов взаимодействия природы и человека (моральные, философские, социальные, юридические, политические, экономические), влияние природной среды на самого человека, производительные силы, развитие цивилизации. Еще основоположник русского космизма Н.Ф. Федоров с горечью отмечал, что «человек своей деятельностью способствует приближению конца, ибо цивилизация, эксплуатируя и не восстанавливая, не может иметь иного результата, кроме ускоренного конца». В поисках возможного конструктивного порядка в социоприродных отношениях он пришел к выводу, что для обеспечения коэволюции «нужны новые знания и новая нравственность» [1, с. 301].

Сейчас уже стало очевидным, что безнравственное отношение к природе, отрыв от естественных корней не прошли даром. То, что происходит с Землей, отражает процессы, происходящие с цивилизацией и, конечно, с самой хрупкой ее составляющей – личностью человека. Утеряна гармония, сохраняющая равновесие между личностью и миром. Человеческая активность направлена исключительно на создание материальных благ, обеспечивающих комфортное существование. В таких условиях природа начинает «мстить» за себя. Вот тут-то и открывается, трагический разрыв между реальностью и идеалом существования общества.

Можно предположить, что именно эта раздвоенность и порождает кризис культуры западной цивилизации. В обезличенном обществе потребления унифицируются не только технологические процессы, но и межличностные отношения. Имеет место стирание индивидуальности – приведение всех к единому стандарту. Западное «открытое общество», конечно, дает возможность высказывать все, что вздумается, однако, оно ограничивает возможность индивида практически воздействовать на ситуацию, особенно, если это может повлиять на прибыли или комфорт других граждан.

Безликое, сытое существование на бытовом уровне порождает трансцендентальную тоску, которая не может быть утолена ничем материальным. Чтобы избавиться от этой «неизбывной» тоски, человек ищет и находит для себя выход. Он либо устраивает для себя постоянный праздник, кочуя с вечеринки на вечеринку, либо уходит в мир виртуальной реальности, либо ищет выход через наркотики и алкоголь, либо с головой погружается в работу в погоне за успехом, измеряемым прибылью. Это с неизбежностью приводит к кризису личности, который выражается в социальной апатии в сочетании с агрессией по отношению к себе и ко всему миру.

Что же противопоставить этой тенденции? В первую очередь хочется обратить внимание на потенциальные возможности семейного воспитания. Можно, конечно, применить инновационные, никем не опробованные воспитательные технологии, но можно попытаться вернуться к воспитанию в духе традиционных ценностей. Давно опробованные методы семейного воспитания уже многие годы приносят плоды, к тому же именно традиционное, консервативное воспитание формирует личность, наиболее приспособленную к меняющимся условиям современного мира и к условиям глобального экологического кризиса. Именно через испытанное веками живое общение с родственниками, природой и сверстниками вырабатываются модели поведения, позволяющие наиболее правильно и разумно строить свои отношения с людьми и окружающим миром.

К сожалению, негативные трансформации затронули и семью как общественный институт. Процессы, происходящие в современной семье, можно охарактеризовать следующим образом:

1. формируется новая структура семьи, что проявляется в тенденции к ее нуклеариза-

ции, сокращению количества детей, соответственно к сокращению и ослаблению родственных связей;

2. традиционные нормы и ценности, поддерживавшиеся расширенной семьей, становятся менее значимыми по сравнению с образцами поведения, выработанными в процессе личной жизни;

3. изменяется роль внешних по отношению к семье регуляторов поведения, таких как религия и традиции;

4. наблюдается активный процесс перехода от жесткой авторитарной структуры семьи, основанной на подчинении жены мужу, детей – родителям к демократическим отношениям между супругами, родителями и детьми;

5. изменениям подвергается система ролевых отношений в семье: от взаимодополняемости, когда за каждым закреплены определенные функции, до взаимозаменяемости – перераспределению обязанностей и власти между супругами.

Последствия этих процессов неоднозначны. С одной стороны, они ведут к гуманизации семьи, усилению внимания к потребностям и интересам каждого ее члена. С другой – к росту разводов и числа неполных семей, снижению воспитательного потенциала семьи. Но поскольку семья, как отмечает Э. Тоффлер, из замкнутой на своих интересах ячейки общества превращается в «систему имеющую выход во вне» [5, с. 361], следует использовать этот «выход» для привнесения в семью новых ценностей, но сформированных на традиционной основе. Ведь никакое взаимодействие с природной средой невозможно без традиционно-нравственного отношения к ней.

Само понятие нравственности как особой формы общественных отношений является основным способом регуляции человека в обществе с помощью норм, которые получают идейное обоснование в виде идеалов добра и зла, сформированных в раннем детстве. Исполнение требований морали санкционируются лишь формами духовного воздействия. Знание допустимых границ поведения не гарантирует соответствующих поступков. Здесь возникает потребность в нравственном императиве, т.е. совокупности норм, выполнение которых становится имманентной сущностью личности. Обретаемые нами знания позволяют все более и более отчетливо видеть ту роковую черту, которую человечество не имеет права переступить ни при каких обстоятельствах.

Работа подготовлена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г11–035 от 15.04.2011 г.

Литература:

1. Дорошко, О.М. Экологическая культура: педагогический аспект. – Гродно, 2001.
2. Федоров, Н.Ф. Философия общего дела. – М., 1982.
3. Тоффлер, Э. Третья волна. – М., 2002.

ФИЛОСОФСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ В ИССЛЕДОВАНИИ СОЦИОЭКОЛОГИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ

А.С. Червинский

Среди проблем социальной экологии наименее исследованы, и одновременно, наиболее значимы вопросы методологического обеспечения оценочной процедуры в определении качества природной среды: разработка оценочных принципов, корреляция функциональной взаимозависимости комплексных критериев, обоснование иерархической структуры показателей качества окружающей среды.

Вместе с тем решение проблемы качества среды на философско-методологическом уровне, имеет принципиальное значение для построения концепции устойчивого общества, становление которого происходит в тесной связи с внедрением в социальную практику ме-

ханизмов оптимального природопользования.

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 определенное 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 особенности значимости нового в системной организации биоценоза фактора, а атрибутивные, в свою очередь, как производные, выражающие количественную представленность фактора. Оценочная сопряженность двух этих аспектов фактора (представленности и значимости) позволяет добиться достаточно адекватного отражения сложившейся экологической ситуации в концептуальном выражении качества окружающей среды.

В обосновании места антропогенного принципа в системе социоэкологического знания важное значение имеет анализ роли антропогенного фактора в организации системной целостности биотехносферных образований.

Активная территориальная экспансия в системе биосферных образований культурных экологических комплексов является достаточным основанием для включения в дисциплинарную структуру социальной экологии проблемы зависимости качества окружающей среды от условий реализации социальных природопотребляющих функций и степени структурно-функциональной взаимоадаптированности как социальной, так и собственной природной компоненты системы «человек-природа».

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, производный от принципа иерархии оценочных критериев, реализуемый в условиях утраты социоприродной оптимальности и возникновения экологической угрозы.

Философско-методологическая разработка концептуальных оснований качества окружающей среды может служить исходным базисом для формирования комплекса эффективных прикладных методик оценки ее качества, в которых будут преодолены традиционные недостатки, что позволит сформировать адекватную реальным комплексную оценку состояния

среды жизнедеятельности человека.

Интерпретация проблемы сперва на философско-методологическом уровне, с последующей экстраполяцией концептуального конструкта на комплекс прикладных разработок имеет то принципиальное значение, что такой подход обеспечивает должный уровень экологической грамотности, становление которой происходит в тесной связи с внедрением в социальную практику механизмов оптимального природопользования, что в свою очередь расширяет перспективы как оптимизации функциональных связей в системе «общество-природа», так и использования методологии анализа сложного социоприродного объекта.

Работа подготовлена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г10МЛД–028 от 01.01.2011 г.

МЕТОДОЛОГИЯ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЕСПЕЧЕНИЯ ПОСТКАТАСТРОФНЫХ ПРОЦЕССОВ

А.Л. Пушкин

Крупномасштабные аварии и катастрофы природного или техногенного характера, как правило, вызывают значительный общественный интерес. Эти события очень подробно освещаются и комментируются всеми средствами массовой информации. При этом в стремлении сделать сенсационный материал, часто транслируется непроверенная, необъективная информация, которая значительно усугубляет последствия самой аварии и часто приводит к посткатастрофной дезадаптации значительных групп населения, так называемому постчернобыльскому синдрому.

Чтобы предотвратить такой негативный сценарий развития событий необходимо утвердить основы информационно-психологической защиты населения своеобразную цензуру, которая препятствовала бы появления в СМИ недостоверной, непроверенной, травмирующей информации.

После аварии на Чернобыльской АЭС прошло более 25 лет, за это время в стране выросло новое поколение, однако чернобыльская тематика продолжает оставаться актуальной не только для жителей пострадавших территорий, но и для значительной части населения страны. Результаты многих научных исследований подтверждают наличие устойчивой связи между произошедшей аварией и социально-психологическим состоянием массового сознания населения страны.

Существующая радиофобия негативным образом сказывается на адаптационных стратегиях населения, разрушительно воздействует на социально-психологическое состояние личности. При этом следует учитывать то обстоятельство, что явление, воспринимаемое как реальность, воздействует на субъекты независимо от того, в какой степени оно фактически, объективно существует. Данное положение подтверждается теоремой Томаса, из которой следует, что если ситуация определяется субъектом (в данном случае респондентом), как реальная, то она действительно становится реальной по своим последствиям.

Любая фобия опасна тем, что она может спровоцировать реальные заболевания даже там, где для этого нет объективных предпосылок. Здесь играет роль не реальная взаимосвязь с негативными последствиями, а психологическая, иллюзорная взаимосвязь с негативом, которая провоцирует соматические и психологические заболевания человека.

В тоже время возможна ситуация, когда стрессогенные факторы не приведут к фобии, если сделать их незначительными или безобидными, в определенной мере выгодными. Как отмечает профессор Ягелонского университета П. Штомпка: «...потенциально травматические события (ситуации), вызванные внезапным, быстрым и фундаментальным социальным изменением, перерастают в травматическое состояние лишь благодаря интерпретативным действиям людей-агентов» [1, с. 6–17].

На наш взгляд, данное утверждение применимо не только к социальным изменениям,

но и к техногенным катастрофам, по отношению к которым, учитывая их специфику и трудности для понимания рядовыми респондентами, значение так называемых интерпретаторов – экспертов, ученых, журналистов приобретает важнейшее значение.

По статистике, в мире у 25% людей после чрезвычайных ситуаций развивается посттравматическое стрессовое расстройство. Для данной категории населения крайне нежелательна негативная информация, которая может ухудшить реальное положение. Вышеизложенное поясним на примере социальной адаптации населения к последствиям аварии на Чернобыльской АЭС. Например, такие заголовки в печати, как: «Не менее 40 тысяч лет Беларусь будет оставаться самым загрязненным радиацией регионом в мире» (Экспресс новости № 17, 27 апреля 2001 г.), «Практически все население Беларуси носит в своих телах разрушающую организм радиацию» (Труд в Беларуси № 17, 26 апреля 2001 г.), «Около 1,5 млн. белорусов могут иметь генетические повреждения из-за последствий катастрофы на ЧАЭС» (<http://news.tut.by/health/224603>, от 25.04.2011), не содействуют социальной адаптации субъекта, наоборот усугубляют существующее положение, ухудшают его психическое состояние, что провоцирует соматические заболевания.

Резюмируя материалы предшествующего анализа, отметим следующее важное положение при ликвидации чрезвычайных ситуаций. Эту работу необходимо проводить в тесном взаимодействии с деятельностью СМИ, писателей, ученых, социальных институтов, формирующих общественное мнение. Исходя из этого, в каждом конкретном случае информационное обеспечение катастроф и посткатастрофных процессов должно осуществляться с учетом оптимальной «высоты» проблемы, которая необходима для успешного ее решения большей частью пострадавших от чрезвычайной ситуации, то есть успешно адаптировались к произошедшим изменениям. Если проблему «поднять» слишком высоко, то возникнут различные фобии, которые приведут к дезадаптационной стратегии поведения субъекта. Если проблему «опустить» слишком низко, то происходит потеря бдительности, что чревато неадекватным восприятием существующей опасности и возможным негативным влиянием на здоровье, отсутствием возможности успешно адаптироваться к существующей ситуации. Установка проблемы «на оптимальной высоте» приведет к мобилизации человеческих ресурсов и эффективному преодолению чрезвычайной ситуации.

Литература

1. Штомпка, П. Социальное изменение как травма // Социологические исследования. – 2001. – № 1. – С. 6–17.

ГРАНИ И ГРАНИЦЫ ВОЗМОЖНОСТЕЙ БИМЕДИЦИНЫ В МОДИФИКАЦИИ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА

А.Е. Михайлов

С появлением за последние десятилетия новых биомедицинских технологий все новые области человеческой природы из «царства необходимости» переходят в «царство свободы». Расширение вариативного поля нашей свободы приводит к пересмотру сложившихся представлений о человеческой природе. При этом ставятся вопросы о ее жесткости и пластичности, инвариантности и пределах изменяемости, ближайших и отдаленных последствиях возможной модификации, методологических и этико-правовых основаниях ее исследования и преобразования. «Человек сегодня, – пишет В.А. Лекторский, – действительно, самая важная и острая проблема, начиная с вопроса о том, что же такое человек, в чем его природа (как сейчас ясно, мы до сих пор плохо это знаем), какая грань отделяет его от «не человека», и кончая вопросом о том, нужно ли защищать и спасать человека, а если нужно, то можно ли, а если можно, то что для этого следует сделать. Проблематика человека с новой, нередко необычной стороны становится центральной для многих дисциплин, начиная с философии,

включая психологию и социологию, и кончая генетикой. При этом обсуждение данной проблемы в современном контексте возможно только при условии интеграции усилий разных научных дисциплин» [1, с. 10–11].

В последние годы в прогностических сценариях возрастает значимость новых биомедицинских знаний и технологий, когда через призму последствий инноваций в этой области рассматривается будущее человечества. Перед человечеством, открывающим и реализующим новые возможности современных достижений биомедицины, встает необходимость переосмысления в соответствии с ними традиционных ориентиров и ценностей в области духовной культуры и нравственности. Выявление отдаленных и непреднамеренных последствий технологических инноваций в области биомедицины позволяет осознать кардинальность и масштабность как происходящей, так и грядущей переоценки ценностей. Новые знания о природе человека и открывающиеся возможности ее преобразования создают в современном мире ситуацию, приобретающую беспрецедентный характер, о чем свидетельствует набирающее силу международное и междисциплинарное движение трансгуманизма, выступающее как альтернатива биоконсервативной традиции в антропологии.

При обсуждении биотехнологических инноваций складываются две основные позиции. Первая из них представлена в подходе, направленном на выявление и реализацию новых возможностей на основе достижений в области биомедицины, когда в этико-правовой регламентации усматривается угроза прогрессу. Такая позиция обусловлена ориентацией науки на открытия и изобретения, стремлением ученых раздвинуть границы имеющегося знания, а также заинтересованностью представителей биотехнологической промышленности в формировании и расширении рынка новых видов товаров и услуг при минимизации внешнего вмешательства в их деятельность. Другая позиция представлена гетерогенной группой, которая выражает озабоченность по поводу опасных для человека и человечества последствий использования достижений в биомедицине. Эту группу составляют люди, чья позиция мотивирована религиозными убеждениями, заботой об окружающей среде и о сохранении существующей природной основы человека как биологического вида, опасением рецидивов евгенических вариантов преобразования общества, которые могут привести к кардинальным изменениям представлений и норм в области морали, права, политики.

С переходом к более конкретному рассмотрению ближайших и отдаленных последствий биотехнологических инноваций, с ростом компетентности при более тонкой дифференциации в их этико-правовой оценке осознается необходимость как в совершенствовании существующих, так и в формировании новых регулирующих институциональных структур и механизмов их функционирования. Мера деонтологической жесткости законодательного контроля и регулирования варьируется в зависимости от характера применяемых в данной области технологий, от того, насколько они потрясают основы сложившихся в обществе представлений о справедливости и морали. Недостаточно продуманная и чрезмерно жесткая регламентация исследований и инноваций в биомедицине может стать тормозом социально-экономического развития. Поэтому важным направлением является совершенствование процессов саморегулирования, когда формирование норм и обеспечение их соблюдения осуществляется в рамках живой традиции, создаваемой морально-психологическим климатом в научно-исследовательских и производственных коллективах. При этом важную роль играет как информационная открытость для общественности биомедицинских исследований и последствий применения их результатов, так и уровень компетентности при интерпретации такого рода информации. Кроме того, на этико-правовую оценку влияют доминирующие в обществе мировоззренческие, социально-психологические и политические убеждения и установки, особенности культуры и ее уровень.

История пестрит примерами, когда политико-правовые концепции и системы строились на поверхностных или неверно трактуемых естественнонаучных представлениях о человеческой природе. На основе таких представлений в начале XX века в ряде стран Европы и в США формировалось евгеническое законодательство, направленное на дискриминацию различных общностей. Формулирование смысложизненных ценностей и целей в философии

морали, права, политики требует корректной методологии при использовании достижений естественных наук в области биомедицины. Такого рода ценности и цели вырабатываются в более широком социокультурном контексте человеческого существования и их адекватное осознание и формулировка не могут ограничиваться рамками непосредственной интерпретации результатов биотехнологической революции. «Хотя научно-исследовательская общественность в прошлом блестяще контролировала себя в таких областях, как эксперименты на людях и безопасность технологии рекомбинантной ДНК, – отмечает Ф. Фукуяма, – сейчас слишком много пересекается коммерческих интересов и слишком много крутится денег, чтобы саморегулирование продолжало и дальше успешно действовать. У большинства биотехнологических компаний попросту нет стимулов соблюдать многие из тонких этических различий, которые надо будет провести, а это значит, что правительствам придется вступить в дело, чтобы ввести нормы и заставить их соблюдать» [2, с. 281]. Следовательно, вопрос правового регулирования биомедицинских исследований и использования их результатов не является чисто техническим, а имеет аксиологический и политический характер.

Совершенствование правового регулирования в биомедицине сегодня осложняется тем, что биотехнологическая революция может привести не только к антидемократическим изменениям в политике государств в случае ослабления привитого человечеству историческими уроками XX столетия иммунитета. Особого внимания заслуживают непредсказуемые без специальных прогностических исследований социально значимые эффекты, которые выходят за рамки непосредственного государственного регулирования при массовом использовании биотехнологических инноваций в целях реализации людьми собственных амбиций.

Литература

1. Лекторский, В.А. Умер ли человек? // Человек. – 2004. – № 4. – С. 10–16.
2. Фукуяма, Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции. – М., 2004.

ОСОБЕННОСТИ ПРЕПОДАВАНИЯ БИОЭТИКИ В МЕДИЦИНСКОМ ВУЗЕ

Т.В. Мещерякова

В 1999 г. Всемирная Медицинская Ассоциация (ВМА) на своей 51-й Ассамблее приняла решение, что курс «медицинская этика и права человека» (т.е. биоэтика) должен быть обязательным в учебных планах медицинских школ во всем мире. Биоэтика представляет собой междисциплинарное направление, объединяющее в себе три блока знаний – биологическое (медицинское), философское (этическое) и юридическое, с силу этого преподавание стало вестись специалистами разных профилей и на совершенно различных кафедрах. Существует мнение, что преподаванием биоэтики должны заниматься только специалисты медицины, а не философы [1, с. 139]. В такой ситуации есть опасность ухода в узкую область той специализации, к которой относится кафедра, преподающая биоэтику. Но в идеале преподаватель биоэтики должен обладать не только медицинскими знаниями, но и этическими.

В современных условиях бурного развития биомедицинских технологий и связанной с ними технизацией медицины взаимоотношения врача и пациента претерпели кардинальные изменения [2, с. 84–91]. Прежде всего несоответствие между непрофессиональным и медицинским дискурсом углубили пропасть между исключительно индивидуальным опытом болезни и безлично-анонимной медицинской теорией. Одна из главных обид пациентов сегодня – это то, что врачи смотрят на них как на совокупность органов и клеток, но пациента необходимо воспринимать и оценивать как человека, преодолевающего болезнь, а не просто как объект изучения прикладной науки.

Поэтому сегодня актуальной является задача защиты индивидуальности пациента, которая предполагает не только учет индивидуальных особенностей пациента при постановке

диагноза и назначении лечения, но и уважительное отношение к личности пациента к его системе ценностей, что сегодня выражается в принципе уважения автономии пациента.

Индивидуальность пациента как эмпирически доступный феномен реализуется в нарративе, где пациент предстает в исторически развертываемом действии-событии-переживании. Профессиональная практика врачей пронизана историями, они рассуждают и принимают решения в терминах нарратива. Но, как отмечает Ш. Ватсон, «мы не слышим историю пациента; мы выявляем ответы, части историй, соответствующие нашему диагнозу или шаблону историй...» [3, р. 1283]. Практика врачевания влечет за собой интерпретацию исключительного случая и индивидуального опыта больного человека в терминах некоторой формы обобщенного медицинского знания, которое является обязательно универсальным, абстрактным и анонимным. И роль врача заключается в том, чтобы соединить два мира: мир медицины и мир пациента, а осуществить это возможно через интерпретацию нарратива.

Моральное знание также по своей форме неизбежно является нарративным. Дело в том, что этика не только наука об онтологических вопросах философии, этическое знание не только теоретическое, но и личное. Моральный словарь, приобретенный в юности и переработанный в зрелом возрасте не является *научно-техническим* по своей природе. Этические понятия в родном языке изучаются на основе примеров, образцов для подражания, историй и аналогий, описанных родителями и учителями. Поэтому-то понятие нарратива является ключевым в этике. Также оно важно и в медицине и в медицинской этике. Описание состояния пациента не похоже на описание повреждения автомобиля: в нем есть существенный компонент нарратива, потому что травма или болезнь имеют место в контексте продолжающейся человеческой жизни, на пути от прошлого пациента до его будущего.

Не случайно в ответах на анкету после окончания курса биоэтики студенты СибГМУ нередко отмечают, что им хотелось бы разбирать на семинарах побольше конкретных примеров из жизни, которые приводят к дискуссии и стимулируют студентов аргументировано высказывать свою позицию [4, с. 146].

Незаменимым стандартным средством изучения моральных проблем в практической медицине является обсуждение и анализ клинического случая. Но у него как педагогического инструмента есть свои границы. Биоэтика преподается, как правило, на первом курсе, и для большинства студентов клинические случаи представляют этические загадки в медицинском контексте, с которым студенты все еще незнакомы. Кроме минусов в этой ситуации есть и свои плюсы, так как студенты первого курса – это «*tabula rasa*», они еще «не испорчены» безлично-анонимной медицинской теорией, сверхспециализацией и технизацией современной медицины.

Преодолеть проблемы, встающие в процессе преподавания биоэтики из-за незнания медицины студентами первых курсов, и в то же время решить задачу учета и защиты индивидуальности пациента при решении этических проблем могут следующие методические приемы: изучение примеров, взятых из художественной литературы, и просмотр эпизодов фильмов (как документальных, так и художественных). Они выступают как *дополнительный* инструмент в преподавании медицинской этики и обеспечивают более полное обсуждение этических проблем.

Примеры из художественной литературы необходимы для понимания типических человеческих реакций или эмоций, не сводимых исключительно к физиологическим или биологическим, для рассмотрения индивидуальной человеческой жизни, для обогащения языка и мышления. Например, повесть Л.Н. Толстого «Смерть Ивана Ильича» является прекрасной иллюстрацией патернализма в отношениях врач-пациент-семья в ситуации смертельной болезни пациента. На примере романа А.И. Солженицына «Раковый корпус» можно рассмотреть взаимоотношения врача и пациента, проблему информирования пациента. Проблема нравственного выбора между симпатией и апатией по отношению к больному, или другими словами проблема отзывчивости врача на страдание и боль может стать объектом анализа на примере рассказов Э. Хэмингуэя «Индийский поселок» и А.П. Чехова «Визит доктора».

В США направление на гуманитаризацию медицинского образования стало оформ-

ляться уже в 60-е годы прошлого века. В 1972 г. в американских медицинских школах было введено преподавание литературы в рамках междисциплинарного интеллектуального течения *literature and medicine*, идеологи которого отмечали, что обществу необходим образованный врач, воспринимающий каждого пациента как отдельную личность, со своими мыслями и чувствами [5, р. 599]. Польза литературы для медицинского образования очевидна: она вносит в него эмоциональную ноту, во врачебные дебаты – этические и социальные темы.

Но по-настоящему живым делает эпизод визуальная среда. Безликая женщина с раком груди теперь имеет лицо, голос, систему ценностей, которые не были доступны через слова. Фильм предлагает мощную среду, в которой клинические эпизоды предстают живыми благодаря богатым и ярким деталям, как медицинским, так и немедицинским. Эмоционально и интеллектуально просмотр фильмов оказывает очень сильное воздействие на студентов младших курсов. Например, в результате социологического опроса студентов СибГМУ после изучения курса биоэтики выяснилось, что многие изменили свое отношение к искусственным абортам после просмотра фильма «Безмолвный крик» [4, с. 143].

Итак, знакомство с отрывками из художественной литературы, просмотр фрагментов кинофильмов обогащают изучение студентами медицинской этики, помогают достигать более глубокого понимания пациентов как людей с уникальным внутренним миром и обращать внимание на экзистенциальный центр медицины – на заботу о благе пациента. В дальнейшем навык морального измерения своей собственной деятельности и медицинской практики вообще должен стать частью личной и профессиональной идентичности врача.

Литература

1. Апресян, Р.Г., Шамов И.А. Проблемы преподавания биоэтики (материалы совещания ЮНЕСКО) // Бюллетень сибирской медицины. – Том 5. – № 5. – 2006.
2. Meshchtryakova, T.V. The influence of technologization of medicine on the patient-doctor relationship // Construction of a Man: Reports of All-Russian scientific conference with international participation (Tomsk, 12–15 June, 2008): In 2 Volumes. – Tomsk, 2008. – Vol. 2.
3. Watson, S. An extraordinary moment. The healing power of stories // Canadian Family Physician. – 2007. – V. 53. – № 8.
4. Мещерякова, Т.В., Герасимова О.В. Осознание ценности жизни в пересечении этических позиций (анализ результатов социологического исследования динамики отношения к проблемам биоэтики российских студентов-медиков) // Бюллетень сибирской медицины. – Том 5. – 2006. – № 5.
5. Charon, R., Banks J., Connelly J., Hawkins A., Hunter K., Jones A., et al. Literature and medicine: contributions to clinical practice // Annals of Internal Medicine. – 1995. – V. 122(8).

ЭСТЕТИКА И МЕДИЦИНА: МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЙ СИНТЕЗ

А.Г. Заховаева

Особенность современного этапа развития наук – это возникновение новых наук на стыке традиционных. Биоэстетика одно из таких новейших направлений. Биоэстетика – это синтез биологии, медицины и эстетики как философии красоты и искусства. Появление биоэстетики связано с необходимостью создания особого системного подхода к проблеме человека и Мира человека, в рамках новой парадигмы, где философия неразрывно связана с биологией и медициной. Такое содружество заметно повысит теоретический и методологический статус биологии и медицины в формировании интегративных представлений, образующих канву новой универсальной картины, ориентированный на целостное осмысление феномена человека и роли в бытии Универсума. Именно идея прекрасного, красоты, и есть та козволюционная струна, где биологическое и социальное в человеке находит единое основание и гармонию.

Новые технологии в биологии и медицине уже поставили вопрос о необходимости

гуманитарных исследований в рамках эстетики, так уже возникли эстетическая медицина, арт-терапия, однако фундаментальных исследований в области биоэстетики в этом плане еще не создано. Кроме того, актуальность биоэстетики заключается в разработке новых гуманистических, духовных ориентиров в понимании красоты, прекрасного. Это важно особенно сейчас, когда в обществе наблюдается дегуманизация и девальвация личности.

В настоящее время в мировой науке лишь только начался процесс осмысления синтеза медицины (биологии) и эстетики [1] [2] [3] [4] [5] фундаментального исследования по биоэстетике. Существуют отдельные работы отечественных ученых по арт-терапии в рамках психотерапии [6] [7] [8].

В онтологическом плане *жизнь* («био») – важнейший компонент нашего бытия, образец совершенства ее структурной и функциональной организации. Это явление планетарного характера, исходное основание образования биосферы в целом, а так же ее развитие и трансформация посредством своей высшей формы проявления – человека – в ноосферу (сферу человеческого разума). Если концептуальным ядром биологии является понятие жизни, которое в наше время приобретает статус многозначной философской категории, основополагающего принципа понимания сущности мира и человеческого существования в нем, то красота – это субъективное восприятие внешнего облика предметов и явлений, которые способны вызывать в человеке чувство наслаждения, прежде всего формой того или иного предмета. Красота зависит от восприятия внешними чувственными рецепторами. В этом плане интересна точка зрения основателя психологической эстетики Э. Бёрка [9]: «Красота – определенное качество тел, механически действующих на человеческую душу через посредства внешних чувств». Таким образом, красота – это восприятие внешнего облика предмета, который способен вызвать у человека положительные эмоции.

Важно отметить биологический момент в восприятии красоты. Через красоту воплощается особое отличительное свойство человека – его способность произвольно включать механизмы наслаждения. «Красота» выполняет функцию биологического вознаграждения. При этом красота в состоянии вознаградить сразу и ум, и чувство. Именно это сцепление и позволяет говорить об искусстве как сфере прекрасного (красоты).

Какие же проблемы стоят перед биоэстетикой?

– Изучение трансдисциплинарных связей гуманитарных и естественных наук, что расширяет границы познания в целом.

– Анализ связей функционирующего мозга, ЦНС в понимание красоты и восприятие искусства.

– Проблема врожденной предрасположенности к эстетическому восприятию (в том числе вопрос о гениальности и таланте), склонность мыслить образными категориями («архетипами») и создавать соответствующие символы.

– Имеют ли законы эстетики биологическую базу?

– Соотношение биоэстетики и биоэтики. Это особенно важно, ибо еще великий немецкий философ И. Кант отмечал, что красота есть символ добра.

– Проблема физиологических особенностей животных и растений при восприятии искусства (например, влияние музыки на рост растений и т.д. и т.п.).

– Арт-терапия – самый наглядный пример непосредственного физиологического воздействия искусства на человека, где особое место отводится механизму эмоционального внушения, суггестии, который предполагает передачу определенного эмоционального состояния, выраженного в произведении, пациенту. Арт-терапия – это изотерапия, музыкотерапия, данстерапия, театротерапия, либропсихотерапия.

– Теоретические проблемы эстетической хирургии, стоматологии и косметологии.

Эстетический подход к медицине вернет медицину к ее истинному предназначению о котором говорил «отец медицины» Гиппократ: «Медицина – это искусство возвращать человеку, утраченную вследствие болезни красоту». Биология, медицина и эстетика, в рамках биоэстетики способны открыть новые горизонты в познании истины, добра и красоты. Таким образом, искусство и красота становятся междисциплинарными категориями на границе гу-

манитарного знания и естественных наук.

Литература

1. Rensh, B. Biophilosophy. Columbia Un. Press, 1971.
2. Ruse M. The Philosophy of Biology. – London, 1973.
3. Hull, D. Philosophy of Biological Science. – N.Y., 1974.
4. Красота и мозг. Биологические аспекты эстетики: Пер. с англ. / Под ред. И. Ренчлера, Б. Херцбергер, Д. Эпстайна. – М., 1995.
5. Эйбл-Эйбесфельд, И. Биологические основы эстетики. – М., 2000.
6. Карвасарский, Б.Д. Психотерапия. – М., 1985.
7. Носачев, Г.Н. Направления, виды, методы и техники психотерапии. – Самара, 1998.
8. Копытин, А.И. Системная арт-терапия. – СПб., 2001.
7. Бёрк, Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. – М., 1979.

ГАРМОНИЯ ВСЕЛЕННОЙ: ПРИНЦИП РАЦИОНАЛЬНОЙ ГУМАННОСТИ

Ю.В. Артюхович, В.А. Полосухин

Философское осмысление гармонизации отношений человека и природы в новом ракурсе естественнонаучного и гуманитарного знания позволяет обозначить перспективы достижения утраченного «всеединства» живого на основе принципа «рациональной» гуманности.

Авторы исходят из *«антропного»* объяснения мироустройства: появление жизни и разума стало закономерным уже в начале отсчета времени Вселенной.

Силы гравитации заставили уменьшить степень энтропии водородного газового облака, диаметром в несколько парсек и образовать из него звезду – голубой гигант, где термоядерная реакция превращает водород в гелий. Проработав миллиарды лет, звезда истрачивает водородное топливо. Дальше термоядерная реакция идет на уровне гелия, превращая его в тяжелые металлы. Силы притяжения уже не в состоянии сдержать оболочку звезды. Взрыв сверхновой разрывает ее, выбрасывая во Вселенную огромное количество энергии и частиц материи, в том числе и тяжелые металлы, и образуя планетарную туманность. Казалось бы, сработал третий закон термодинамики – энтропия увеличилась. Но это только переходной этап. Теперь уже из планетарной туманности, состоящей из газа и тяжелых элементов, возникших в недрах взорвавшейся звезды, гравитация формирует новую звезду и планеты, на которых есть все необходимое для появления жизни. На планете Земля, третьей от желтой звезды под названием Солнце, через миллиард лет после ее рождения появилась *жизнь*. Заработал «вечный двигатель», который функционирует уже три с половиной миллиарда лет. Образовалась биосфера – субстанция жизни на планете, полностью определяющая ее поверхность и нижние слои атмосферы. Черета жизни и смерти привела к появлению человека. Эта бесконечная спираль истории биосферы отражена в спирали ДНК человека.

Жизнь закономерна и неслучайна, потому что все физические константы уже в момент своего появления нацелены на ее создание и организацию. Она развивается по законам, *отличным* от физических законов неживой природы. По законам косной природы, мир должен пребывать в *хаосе*, а энтропия должна постоянно возрастать. Однако то, что знает человек о развитии жизни на Земле, говорит об обратном – всегда и целенаправленно жизнь развивалась в направлении организации все более сложных форм: от одноклеточных – до человека.

Многие факты говорят о том, что из *неживой* материи не может родиться *живое* существо. Живое может родиться только от живого. Между жизнью и неживой природой во всем их многообразии (нет в природе двух одинаковых листочков дерева, как и двух одинаковых людей) стоит непреодолимая грань. В то же время на планете живые организмы существуют в тесной взаимосвязи с неживой природой. В течение миллиардов лет живыми орга-

низмами формировалась земная природа с ее атмосферой, океанами, минералами и самими живыми существами, которые составляют лишь сотую часть земной биосферы. В прямой зависимости от окружающей среды, составляя с ней единое целое, живые существа участвовали в эволюции, адаптируясь к происходящим трансформациям, изменяясь *качественно* и приумножая многообразие земной флоры и фауны *количественно*.

Попутно шла другая, преимущественно качественная эволюция биосферы, которая происходила вне зависимости от изменений окружающей среды – эволюция перехода от *биосферы* к *ноосфере*. На протяжении всей истории биосферы Земли наблюдается постепенное *усложнение* форм жизни, формирование нервной клетки и нервной системы живого существа вплоть до появления живого разумного человека.

Нацеленность Вселенной на появление жизни, разума и человека представляется авторам как проявление Воли *ноокосмоса* (разумного начала Вселенной, содержащего и сохраняющего информацию о ней). В этом случае следует отметить, что вектор ноокосмоса имеет конкретное направление развития. Существует космологическое утверждение, что Вселенная рождена вследствие неоднородности пустоты, «разности потенциалов» и появления вектора развития. Возможно. Но мы полагаем, что ноокосмос изначально, до рождения Вселенной, целенаправленно «подготавливал» процесс ее появления и развития. Через рождение Вселенной и появление «подобранных» четырех констант вектор ноокосмоса был направлен на рождение жизни. Через появление жизни и биосферы на отдельно взятой планете вектор ноокосмоса был устремлен на появление и развитие ноосферы планеты. После возникновения ноосферы отдельно взятой планеты (или планет) вектор ноокосмоса переходит на уровень Космоса и замыкается на себе.

По мнению авторов, закономерность и неслучайность жизни, как проявления Воли ноокосмоса, предполагает ее последовательное усложнение и совершенствование. Вектор *разумного ноокосмоса* устремлен к достижению гармонии всего живого во Вселенной, всеединства как высшего принципа организации бытия, гармоничной целостности вещей и явлений (В. Соловьёв).

Действительно, на протяжении всей своей истории человечество активно занималось экспериментами по улучшению и изменению «*живого вещества*» (В. Вернадский), то есть совокупности всего живого, включая и самого человека. Из среды биосферного поля формировавшегося человека природа превратилась в органическую часть его цивилизованного бытия.

Однако человек в полной мере использовал разум не для «восхождения» к более высокому уровню взаимодействия с живой природой, когда приоритетными становятся интересы живого в целом (сохранения природных богатств и выживания самого человечества). Абсолютизация рационального метода постижения мира к настоящему моменту привела к совершенно иррациональным результатам: почти уничтожены естественные предпосылки бытия человека (следствие этого – эрозия почв, загрязнение атмосферы и воды, исчезновение многих видов живых организмов). Разрушена не только «внешняя» природа – экологическая ниша нашего существования, но и «внутренняя» природа человека – его организм (расшатывание генофонда, мутации, резкое ослабление иммунного аппарата и распространение страшных болезней, кризис человеческой духовности).

Так господство человека над природой на основе достижений науки и техники постепенно превратилось в *борьбу* с природой и стало окончательным *отчуждением* от нее. «Распространения совершенства во Вселенной» (К. Циолковский) не произошло.

Разумеется, авторы полностью отдают себе отчет в том, что технологический прогресс остановить невозможно. Но его можно регулировать, исходя из принципа *рациональной гуманности*, который раскрыт в трудах российского ученого Н. Моисеева. Хотя, казалось бы, все согласны, что жизнь является величайшей ценностью и что человек в своей жизнедеятельности руководствуется прежде всего инстинктом самосохранения, однако реальная практика современного цивилизационного развития говорит об обратном. Есть такое понятие – «синдром динозавра», суть которого состоит в том, что эти гигантские животные,

представлявшие собой как бы ходячие фабрики по переработке зеленой массы Земли, съедали растительный покров быстрее, чем он мог восстановиться, а потому и вымерли от истощения. Бесспорно, это всего лишь одна из версий исчезновения динозавров, но нас в данном контексте волнует тот факт, что такого рода синдром поразил людей, ибо несоразмерность нашего технологического прессинга на природу, с одной стороны, и опасная разбалансированность в соотношении «человек – машина», с другой, создают кризисную ситуацию в эволюционном процессе.

Установление гармонии между человеком и природным миром должно быть соединено с новым пониманием целей технологического прогресса, а выработка их критериев – с осмыслением того, что природа является *целью исторической практики человечества*, а не просто средством получения того, что нужно обществу на определенном этапе его развития.

Надежда на спасение генетически заложена в нас самих, поскольку мышление дает нам возможность учиться, постигать, понимать, а значит – мы можем научиться *адаптироваться* к великому процессу жизни природы. Таким образом, возникает объективная потребность в соединении рационального и ценностного начал, как в сознании, так и в поведении человека.

Экологический кризис наших дней – это не временное затруднение, не локальное, легко преодолимое препятствие, а *сотрясение глубинных основ человеческого бытия*. Для его преодоления должна измениться сама философия жизни. Человечество в течение своей истории научилось жить *за счет* природы, а теперь следует научиться жить *в гармонии* с ней, в соответствии с принципом «благоговения перед жизнью» (А. Швейцер).

Новыми принципами отношений человека и природы должны стать *взаимосвязанность, взаимозависимость, взаимодополнительность* всех форм и явлений жизни, отказ от нанесения любого ущерба природе, от любых природопреобразующих действий, способных причинить вред живому.

Человек наделен разумом и свободой для осознания величия, красоты и гармонии Вселенной, но не для самоуничтожения.

2.8. ЭКОНОМИЧЕСКАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ – КОМПОНЕНТ СИСТЕМНОЙ ПРОГРАММЫ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

АПРИОРНЫЙ ХАРАКТЕР ПРЕДПОСЫЛОЧНОГО ЗНАНИЯ (ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ КЕЙНСИАНСТВА)

О.В. Фадеева

Проблемы получения знаний столь же важны, как и проблемы развития экономики и культуры. Исторический путь развития познания выводит нас на все более глубокие уровни понимания природы и структуры научного знания.

Выясняется, что многие фундаментальные элементы знания и познавательной деятельности тесно вплетены, укоренены в экономике и в культуре общества. В истории человеческого познания, вероятно, был длительный этап, когда открываемые людьми причинные связи явлений, необходимые условия и закономерности не оформлялись в результаты особого рода, отличные от результатов практически-предметной деятельности [1, с. 23].

Экономическая наука имеет глубочайшие исторические корни. Зарождение экономической мысли происходит на первых этапах развития человеческой цивилизации. В истории развития экономической мысли можно выделить несколько этапов, периодов. Каждый сменялся последующим путем революционным, с возникновением новых, принципиально отличных идей и теорий. Одной из наиболее известных и признанных школ экономической теории является кейнсианская школа, предложившая свои рецепты регулирования экономи-

ки. Автором этой концепции был выдающийся английский экономист первой половины XX века Дж. Кейнс, представивший формирование экономической системы. Он сумел ответить на вопросы, какова причина кризиса и что надо сделать, чтобы его в дальнейшем не было, и конечно, не без помощи предпосылочного знания.

Экономическая теория Дж. Кейнса есть синтез преемственности и новаторства. Он подверг критике некоторые основные положения неоклассической теории, что в экономической науке получило название «кейнсианская революция».

Самое главное – это предпочтение макроэкономического анализа микроэкономическому подходу. Именно Кейнс заложил основы макроэкономики. В центре его анализа находится национальная экономика в целом. В связи с этим его макроэкономический метод основывается на исследовании зависимостей и пропорций между общими народнохозяйственными величинами, среди которых: национальный доход, совокупные сбережения и потребление, инвестиции. Но следует сказать, что в целом он не отвергал микроанализа неоклассиков, просто он считал, что в сложившихся условиях его возможности ограничены [2, с. 97].

Осуществляя макроэкономический анализ, Кейнс по-новому определяет предмет экономической науки. Он считает, что предметом является исследование количественных связей совокупных (агрегативных) народнохозяйственных величин (инвестиции – совокупный доход, инвестиции – занятость и совокупный доход, потребление – сбережение и др.), результаты которого используются для разработки программ экономической политики, нацеленных на обеспечение устойчивого экономического развития.

Кейнс также отмечал, что целью является отбор таких переменных величин, которые поддаются сознательному контролю или управлению со стороны центральных властей в рамках той хозяйственной системы, в которой мы живем.

Для реализации предмета исследования Кейнс использует новый понятийный аппарат. Так, он вводит следующие понятия: эффективный спрос, предельная склонность к потреблению и сбережению, предельная эффективность капитала, совокупные спрос и предложение, полная занятость, предельная эффективность капитала, предпочтение ликвидности.

Свои особенности имеет и методология предпосылочного анализа Кейнса. Основу образует макроэкономический анализ, центральным моментом которого является теория воспроизводства всего общественного капитала, на которой базируется программа государственного регулирования экономики. Однако Кейнс не занимается исследованием сущности воспроизводственного процесса, а посвящает макроэкономический анализ выяснению совокупных экономических процессов с помощью определенных функциональных зависимостей агрегативных величин. Для методологии Кейнса характерным является использование субъективно-психологического подхода. Но Кейнс ориентируется на совокупный психологический фактор, с которым он связывает состояние рыночной экономики в целом, в отличие от представителей кембриджской школы, которые рассматривали экономические процессы как отражение психологии хозяйствующего индивида.

Теория Кейнса весьма прагматична. Она тесно связана с толкованием задач государственной политики. Теория Кейнса сделала поворот от социально нейтральной экономической науки к теории, лежащей в основе формирования политики государства. В результате у экономической науки появилась практическая функция. Теория Кейнса создала почву для государственного вмешательства в экономику.

Кейнс признал за экономической наукой не только право, но и обязанность решать те социально-экономические проблемы, которые общество считает наиболее важными, и рассматривать такие средства их решения, которые общество считает приемлемыми [2, с. 239].

В предпосылочных знаниях есть структура: для каждого изучаемого объекта имеется исходный пункт, есть знание этапов развития, есть знание о возможных и необходимых результатах. Всякое предпосылочное знание «порождает» результативное знание – открывает что-то новое, а всякое результативное знание тут же становится предпосылочным знанием, способным «снова породить» новое результативное знание (открывать новые перспективы для нового познания).

Теория предпосылочного знания значима тем, что она сохраняет опыт прошлого и использует его для освещения знания существующего, того, что есть в настоящем. Это значит, что эта теория нужна для организации функционирования существующих точных знаний, помогающих разобраться не только в прошедшем и настоящем, но и в будущем [4, с. 109].

Литература

1. Бокошов, Ж. Предпосылочное знание (Гносеологический анализ). – Бишкек, 1991.
2. Кейнс, Дж.М. Общая теория занятости, процента и денег. – М., 1978.
3. Крымский, С.Б. Научное знание и принципы его трансформации. – Киев, 1974.
4. Микешина, Л.А. Ценностные предпосылки в структуре научного познания. – М., 1990.

ЗНАЧЕНИЕ И РОЛЬ ОБЩЕСТВЕННОГО СЕКТОРА В ЭКОНОМИЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ

Т.Н. Миронова

В научной литературе существует две основных трактовки понятия «общественный сектор». Согласно первой, под общественным сектором понимается вся совокупность ресурсов, находящихся в непосредственном распоряжении государства. По сути, это государственный сектор, представляющий и обслуживающий интересы всего населения. Поскольку государственный сектор призван представлять интересы всех членов общества, его принято называть общественным сектором. При этом ряд авторов считает, что не вполне корректно относить к общественному сектору государственные коммерческие предприятия, продукция которых является рыночным товаром. Это более узкая трактовка общественного сектора.

Согласно второму подходу общественный сектор определяется как совокупность ресурсов государственного сектора и негосударственных некоммерческих организаций, действующих на принципах самоуправления и предоставляющих, прежде всего, социальные услуги. В ряде случаев некоммерческим организациям может передаваться часть социальных функций, традиционно выполняемых государством.

Хотя понятие общественного сектора не имеет однозначной трактовки, но именно государственный сектор составляет его ядро и государство представлено в экономической системе именно через общественный сектор.

В целом, общественный сектор, согласно современным трактовкам, представляет собой такую часть экономики, где действуют особые условия, а именно:

- преобладает нерыночный способ координации экономической деятельности;
- производятся не частные, а общественные блага;
- достижение экономического равновесия между спросом и предложением общественных благ обеспечивается деятельностью государства, органов местного самоуправления, общественных организаций [1, с. 31–34] [6, с. 12–13, 27–28].

Деятельность общественного сектора экономики ориентирована, прежде всего, на создание общественных (коллективных) благ. В 1950-е гг. американский экономист П. Самуэльсон заложил основы теории спроса на общественные блага. Он определил общественное благо, как благо, обладающее свойствами неделимости (или неконкурентности, т.е. доступности общественного блага для других потребителей без ограничения и без изменения стоимости и качества блага) и неисключаемости (т.е. невозможности или нежелательности исключения других потребителей из числа получателей общественного блага). При этом если общественное благо создано, им могут пользоваться все члены общества без исключения, не зависимо от их желания потреблять это благо [4].

При обосновании необходимости существования общественного сектора и государственного вмешательства в экономику целесообразно исходить из группировки общественных благ по критерию П. Самуэльсона, в соответствии с которым блага ранжируются по сте-

пени неисключаемости из пользования ими. Согласно этому критерию все экономические блага подразделяются на частные, смешанные и чистые общественные блага. Такое деление общественных благ позволяет определить масштабы государственного вмешательства в экономику и формы взаимодействия государства и рынка в целях обеспечения эффективности предоставления общественных благ.

Так, чистые общественные блага, которые в принципе должны обеспечиваться государством, это те блага, которые: во-первых, не могут технически предоставляться на платной основе либо слишком дороги для индивидуального потребителя (например, система государственного управления, армия, правоохранительные органы); во-вторых, исключение из потребления может быть нежелательно (например, пользование инфраструктурой), в-третьих, предельные издержки предоставления блага дополнительному потребителю незначительны; в-четвертых, существует необходимость контроля над «внешними» эффектами и преодоления проблемы «фрирайдерства» («эффекта безбилетника»).

Через общественный сектор могут обеспечиваться и частные блага. Это обусловлено высокими трансакционными издержками производства отдельных видов благ, которые таким образом приобретают смешанный, частно-государственный характер (например, медицинские услуги, система среднего образования). Как правило, государственное предоставление таких благ существует параллельно с частным.

Масштабы общественного сектора характеризуется размерами государственной собственности (ресурсы), а также объемом государственных доходов и расходов (потоками собираемых и расходуемых средств). Общественный сектор традиционно охватывает такие сферы деятельности, как оборона, фундаментальные научные исследования, образование, здравоохранение, культура, коммунальное хозяйство.

Существуют различные показатели оценки масштабов общественного сектора и степени его воздействия на экономику. К их числу относятся: объем доходов и расходов государственного бюджета в абсолютном выражении и их процентное соотношение с основными макроэкономическими показателями (например, с валовым внутренним продуктом, национальным доходом); величина расходов государственного бюджета на соответствующие виды деятельности; размеры государственной собственности; удельный вес государственных предприятий в основных показателях в отраслевом разрезе; число некоммерческих организаций и др.

Общественный сектор оказывает существенное воздействие на производство валового внутреннего продукта страны, на формирование совокупного спроса, сбережения, инвестиции, отраслевое и территориальное распределение ресурсов. Влияние общественного сектора на экономику страны осуществляется посредством бюджетно-налоговой, структурной и социальной политики. В этом плане существенную роль играют расходы на конечное потребление, определяемые по Системе национальных счетов. Эти расходы складываются из двух компонентов: стоимости произведенных нерыночных услуг и закупки товаров для передачи домашним хозяйствам. Такая группировка показывает, кто финансирует расходы на конечное потребление.

Расходы на конечное потребление государственных организаций на индивидуальные товары и услуги состоят из расходов государственных учреждений на потребительские товары и услуги, предназначенные для индивидуального потребления. Такие расходы финансируются за счет бюджета и бюджетных фондов.

Расходы на конечное потребление государственных организаций на коллективные услуги учитывает услуги, оказываемые за счет бюджета организациями, которые удовлетворяют потребности не отдельных домашних хозяйств, а общества в целом или отдельных групп населения (расходы на оборону, управление, дорожное хозяйство, научную деятельность, оплачиваемую за счет средств бюджета и бюджетных фондов, услуги организаций, обслуживающих сельское хозяйство).

Расходы на конечное потребление некоммерческих организаций, обслуживающих домашние хозяйства – расходы общественных организаций на потребительские товары и услу-

ги, предоставляемые домашним хозяйствам бесплатно. Сюда же включаются бесплатные услуги социального характера, оказываемые организациями своим работникам в области образования, здравоохранения, культуры.

Размеры общественного сектора во многом зависят не только от экономического положения и возможностей страны, но также от национальных традиций и особенностей проводимой экономической политики. Согласно закону А. Вагнера, сформулированного еще в конце XIX в., доля общественного сектора в экономике постоянно увеличивается в исторической перспективе. А. Вагнер связывал расширение государственного сектора с экономическим развитием страны, сопровождающимся ростом численности и плотности населения, поскольку оба фактора могут увеличивать спрос на деятельность государства. Экономический рост также ведет к возникновению крупных экономических организаций и более сложной системы экономических связей, что может повлиять на расширение функций и государства. Несмотря на отдельные периоды снижения государственных расходов в большинстве стран динамика общественного сектора в целом оставалась положительной и доля доходов и расходов бюджета в ВВП возрастала, что отражалось в увеличении влияния государства на экономическую жизнь общества.

Согласно современным исследованиям [2; 3; 5] причинами роста общественного сектора являются:

- наличие и масштабы провалов рынка. В условиях кризиса или иных объективных процессов, следствием которых становится ослабление рыночных механизмов саморегулирования, изменяются задачи и функции государственного вмешательства в экономику, что вызывает расширение общественного сектора;

- расширение социальных программ. Рост социальных расходов государства (прежде всего, социальных трансфертов) может позитивно оцениваться обществом (особенно, если это не связано с очевидным резким ростом налогов) и его эффекты появляются быстрее, чем положительные экономические эффекты от снижения таких расходов;

- цикличность политической конъюнктуры. Как правило, периодичность выборов влияет на столь же регулярное увеличение социальных расходов бюджета, что зачастую не соответствует экономической конъюнктуре и в результате оказывает дестабилизирующее влияние на экономику;

- трудоемкость услуг и низкая производительность труда в общественном секторе. Согласно теории несбалансированного роста Баумоля рост государственных расходов будет более быстрым в сферах деятельности, спрос на продукцию которых характеризуется наибольшей эластичностью по доходу и наименьшей эластичностью по цене. Другими словами, если ценовая эластичность спроса на услуги общественного сектора низка и производительность растет только в частном секторе, но при этом давление рынка труда приводит к единообразному для всей экономики увеличению заработной платы, то можно предположить, что расходы общественного сектора будут расти относительно расходов частного сектора;

- интересы бюрократии. Исполнительная ветвь власти (государственных органов) заинтересована в увеличении объема подконтрольных ей объектов и ресурсов (в том числе бюджетных расходов), что опосредованно влияет на рост общественного сектора. Там, где фискальные ограничения являются мягкими и кредиты легко доступны, будет наблюдаться тенденция к росту общественного сектора и возникновению дефицита государственного бюджета. В результате, если государство не ограничивает бюджетные расходы, то общественный сектор имеет тенденцию к расширению.

Литература

1. Аткинсон, Э.Б., Стиглиц Дж.Э. Лекции по экономической теории государственного сектора. – М., 1995.
2. Аронсон, Р.Дж., Отт Ф. Рост государственного сектора // Панорама экономической мысли конца XX столетия / под ред. Д. Гринуэя и др. – СПб., 2002. – Т.1. – С. 638–668.

3. Заостровцев, А.П. Экономика общественного сектора: общественные блага, внешние эффекты и перераспределение. – СПб., 2006.
4. Самуэльсон, П.Э. Чистая теория общественных расходов. // Вехи экономической мысли. Том 4. Экономика благосостояния и общественный выбор. Под общ. ред. А.П. Заостровцева. – СПб., 2004.
5. Стиглиц, Дж.Ю. Экономика государственного сектора. – М.: МГУ, ИНФРА-М. 1997.
6. Якобсон, Л.И. Государственный сектор экономики: экономическая теория и политика. – М., 2000.

ЕВРОПЕЙСКИЙ ВЕКТОР В СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА

С.П. Чумак

В соответствии с Конституцией Республики Молдова, социальный приоритет страны представляет собой рыночную экономику, социально ориентированную, основанную на частной собственности и свободной конкуренции. Соответственно, в начале 90-х годов прошлого столетия, Молдова – государство, которое объявило о своей независимости и суверенитете, предприняла ряд радикальных мер, направленных на социально-экономическое реформирование, сопряженное с новой стратегией развития, отвечающей требованиям нового времени. Были разработаны конкретные стратегии, нацеленные на актуализацию и совершенствование тактик и механизмов осуществляемых реформ, для устойчивого оживления экономики и разрешения социальных проблем. В контексте внедрения экономических стратегий особое внимание было уделено проблемам социальной сферы на основе разработки концепций развития таких социальных направлений, как снижение уровня бедности, социальная защита населения, здравоохранение, развитие системы образования, охрана окружающей среды и т.д.

При разработке и реализации социально-экономических стратегий развития были учтены основополагающие положения концепции устойчивого развития, ставшей стратегической целью Европейского Союза, начиная с 1997 года, с принятием Маастрихтского договора. Впоследствии произошло обновление Стратегии устойчивого развития Европейского Сообщества, в связи с выдвижением в качестве главной цели постоянного улучшения качества жизни, как для нынешнего, так и для будущих поколений, на основерационального и эффективного использования ресурсов, выявления экологического потенциала экономики, обеспечения благосостояния граждан, природоохранительной деятельности, окружающей среды, консолидации социального единства. Соблюдение и продвижение принципов данной Стратегии является условием, выдвигаемым странами Европейского Сообщества тем государствам, которые выразили намерение присоединения к Европейскому Союзу, отражая, на национальном уровне, степень приверженности каждого государства общей Стратегии устойчивого развития, одобренной Европейским Союзом.

В начале нового тысячелетия, в Республике Молдова был инициирован процесс присоединения к плану действий «Agenda 21», был разработан первоначальный вариант Национальной стратегии устойчивого развития. Для ее реализации, однако, Республике Молдова, в отличие от других стран, предстоит, в течение значительного временного периода, приложить немалые усилия и мобилизовать существенные инвестиции.

В данном контексте, цели и приоритеты Республики Молдова должны быть определены, исходя из концепции «малая экономика, открытая миру», с внедрением «инвестиционно-продуктивной» модели развития. Это обусловлено, как геоэкономической и геополитической позицией страны, так и ее масштабами и потенциалом. Реализация этой концепции зиждется на результативности следующих стратегических приоритетов: готовность страны, в экономическом плане, обеспечить процесс расширенного воспроизводства; достижение и поддержка такого уровня и условий жизни населения, которые были бы способны гарантировать социально-экономическую стабильность; интегрирование показателей экологичности во все отрасли национальной экономики. В отличие от других постсоветских республик эко-

номика Молдовы, изначально характеризовалось как малая, не комплексная, не обеспеченная многообразными природными ресурсами, со значительной зависимостью от внешнеэкономических факторов. Это зависимость объективно требовала выбора модели социально-экономического развития с сильной внешнеэкономической компонентой. На практике это означало высокую степень открытости экономики, экспортную ориентированность производства, активно конкурирующего на внешнем и внутреннем рынке, открытого для национально безопасного и выгодного импорта товаров, капиталов, услуг, многосферную внешнеэкономическую интеграцию, основывающуюся на использовании сравнительных преимуществ национальной экономики. Экономическая интеграция представляет собой сложный и динамичный феномен, в основе которого стремление объединить ряд ранее отдельных блоков экономического механизма, с развитием связей между ними, что выражается через увеличение торговых потоков товаров, людей, капитала и идей, а также создание растущей взаимозависимости между экономическими пространствами, с формированием открытой системы, которая охватывает различные сферы экономической, политической, социальной жизни. Либерализация и глобализация способствовали большей мобильности факторов производства, фрагментации и специализации различных сфер деятельности, кроме того, в последнее время значительно расширена сфера торговли услугами. Очевидно, что республика будет последовательна в практической реализации этого вектора социально-экономического развития.

Принципиальность роли, которую объективно играла внешнеэкономическая сфера в достижении стратегических целей стабилизации социально-экономической сферы и развития республики, требовала перехода к политике целенаправленного внешнеэкономического развития с соответствующим усилением и расширением функций государства. Важнейшие среди них: специфическая история становления государства, геополитическое периферийное нахождение его, чередование на протяжении короткого периода времени двенадцати правительств, нерешенность приднестровского конфликта и др. Вследствие этого, для Молдовы наиболее актуальной как в текущем, так и в стратегическом плане является определение реального политического курса в сфере международных взаимоотношений, а также выявление возможностей установление новых доброжелательных взаимоотношений как со странами ЕС, так и со странами СНГ, без опасений утраты своей национально-государственной независимости.

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ САМОРЕАЛИЗАЦИЯ МОЛОДЕЖИ КАК ИСТОЧНИК КАЧЕСТВЕННОГО ОБНОВЛЕНИЯ КУЛЬТУРЫ СОЦИАЛЬНЫХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

В.А. Чистяков, Ю.В. Пайгунова

Современное общество – это общество, в котором общественное разделение труда достигло уровня, когда кооперация и координация социальных действий и взаимодействий становятся глобальной проблемой, от конструктивного решения которой зависит выживание человечества. Этим определяется практическое и теоретическое значение вопросов формирования позитивной направленности социокультурных установок молодежи, которые органически связаны в современных условиях с утверждением принципов экономического развития и бизнес-партнерства.

Складывающиеся в ходе радикального реформирования общества новые экономические и политические условия принципиально изменяют систему социального пространства, вносят глубокие перемены в положение молодежи, формулируют новые формы ее сознания и поведения. Успех смены цивилизационной системы, преобразования во всех сферах общественной жизни в значительной мере определяются и зависят от подхода к молодежи как к активному субъекту социального действия. Без включения социальной энергии молодого по-

коления в реформистские процессы движение страны к стратегическим целям становится невозможным. Молодежь, стремясь к самореализации в качестве социального субъекта, вынуждена адаптироваться к объективно сложившемуся в процессе исторического развития состоянию общества. Та ее часть, которой это удастся, склоняется к конформизму, не имея оснований для недовольства. Аутсайдеры же, напротив, склонны к радикализму.

Положение молодежи в социуме является источником ее потенциальной социокультурной поляризации. Сегодня рыночные механизмы развития промышленного производства, обмена, распределения, производительного потребления, порождая конкуренцию, стимулируют инновационную динамику общества и, прежде всего, его материального базиса. В структуре социализации доминирующей становится не репродуктивная, а инновационная модель поведения. Критерием социализации оказывается конкурентоспособность человека в динамической социальной среде. Забота о поддержании платежеспособного спроса на все возрастающие объемы и ассортимент индустриального производства обусловила формирование постиндустриального общества – общества потребления. Развитие материально-технического базиса общества привело к усложнению всей системы социальных связей и взаимодействий, существующих в современном обществе.

Неопределенность оборачивается для субъектов рисками. А восприятие современного социума как общности, в основе динамики которой лежат неопределенность и риски, влечет за собой ситуативность установок и обесценение опыта, накопленного в иных ситуациях и закрепленного в устойчивых социальных нормах. Такое социальное мировосприятие можно обозначить как социальный релятивизм. Оно определяет сущность социализации и социального поведения в постиндустриальном обществе.

Социализация сегодня – это доминирование социально-адаптивных способностей человека, обеспечивающих его приспособление к изменяющимся условиям социальной сферы. Известный финский социолог Э. Асп в своей книге «Введение в социологию» говорит о двух типах социального поведения: это поведение, которое формировалось под целенаправленным влиянием общества, и социально направленное поведение, в основе которого – динамично меняющиеся, в соответствии с ситуацией, социальные нормы, когда собственное поведение человека приспособляется к поведению окружающих его людей [1, с. 54].

Постиндустриальное общество своей доминантой ставит социально направленное поведение, выделяя приоритеты индивидуализма, рационализации выбора, экономизма. Противоположной доминантой становится позиция сторонников приоритета группового сплочения, конфронтационной культуры, деструктивного преобладания политики над экономической рациональностью. Первый путь – путь к прогрессивному развитию общества на основе углубления общественного разделения и кооперации труда. Второй путь – путь тотальной общественной конфронтации, противостояний и революций. По какому пути пойдет сегодня основная часть молодежи?

Возможные социальные варианты направленности молодежной активности сегодня наглядно продемонстрированы событиями на ближнем востоке (гражданские волнения в Тунисе, Египте, Ливии; по сути своей, это бунт молодых против существующих правил политической игры – игры, в которых им не находится места). То же можно сказать и о массовых студенческих выступлениях в странах Западной Европы, и волне массовых протестных настроений российской молодежи вылившихся в ксенофобные экстремистские выступления в российской столице и регионах. Эти примеры ясно показывают, что будущее современной цивилизации определяется условиями экономической, политической и духовной самореализации молодежи в современном обществе. Выход один – содействие обеспечению экономической самостоятельности молодых граждан, обеспечение возможностей для максимальной экономической реализации в обществе, возможности демократической, то есть свободной и конкурентной рекрутации в экономически преуспевающие слои общества.

Одним из важнейших факторов, оказавших определяющее влияние на все стороны жизнедеятельности молодого поколения в последнее десятилетие, являлась смена парадигм общественного развития и, в первую очередь, переход от централизованной, государственно

управляемой экономики к рыночной. Сегодня совершенно очевидно, что рыночные условия создали для молодежи как преимущества, так и серьезные проблемы. Среди преимуществ следует отметить, прежде всего, то, что молодежь выгодно отличается от старшего поколения уровнем квалификации, наличием тех знаний и умений, которые высоко ценятся на современном рынке труда, характером трудовых мотиваций, а также готовностью учитывать требования рынка. Переход к рыночной экономике поставил перед обществом такие сложные задачи, которые подчас легче решаются молодыми людьми благодаря смелости и инновационности их мышления и отсутствия устоявшихся стереотипов. Именно с экономической активностью молодежи во многом связано развитие частного сектора экономики.

Важнейшим признаком формирования рыночных отношений и одновременно условием их развития всегда выступало и выступает создание предпринимательского класса. Предпринимательство определяется как тип хозяйственного поведения, для которого характерны организационно-хозяйственное новаторство, поиск более эффективных способов использования ресурсов, гибкость, постоянная самообновляемость, готовность идти на риск и т.д. Эта система исключает централизованное планирование и координацию экономической деятельности со стороны государственных институтов. Их заменяют рынок и система цен. Отсюда следует, что предприниматель выступает в качестве субъекта в поиске и реализации новых возможностей, генерировании и освоении новаторских идей, разработке качественных продуктов и технологий, осуществлении нововведений и овладении перспективными факторами развития. Будучи главной социальной базой нового класса, молодежь во многом предопределяет его типологию, характер и перспективу. Молодежь, как исключительно важный элемент производительных сил общества, в большей степени, чем другие слои населения, восприимчива к инновационным методам хозяйствования, основанным на инициативе и предприимчивости.

Общэкономическое содержание предпринимательства, его социальная форма удачно гармонируют с особенностями возрастной психологии молодых людей: повышенная эмоциональность, обостренное чувство нового, необремененность мировоззренческими стереотипами, способность рисковать. Совершенно справедливо утверждение, что новая экономика нуждается в новом человеке, который строит свою жизнь в надежде на собственную предприимчивость, а не на государство. Основными мотивами приобщения молодежи к предпринимательству, доминирующими установками являются уже само желание заняться предпринимательством, стремление сформировать в себе такие качества как независимость, чувство хозяина. В стране появился и продолжает формироваться новый социальный слой, определяемый как «бизнес-класс». На современном этапе он выступает уже как реальный субъект социально-экономических преобразований в обществе. Именно молодежь является основной демографической социальной базой дальнейшего развития системы предпринимательской деятельности, а значит экономически преобразующего класса общества.

В настоящее время происходит слом коллективистско-патерналистского типа сознания и постепенное утверждение модели индивидуалистического утилитарного сознания, философии и идеологии предприимчивости, достижения и прагматизма. Молодежь гораздо выше, чем старшее поколение, оценивает свои возможности в новых социально-экономических и политических условиях. Соответственно, стремление к достижению материального благополучия и статуса в обществе здесь подкрепляются более смелыми и решительными действиями. Именно в молодежной среде более успешно и более ускоренно формируется модель поведения «рыночного» человека, который сочетает ценность высокого заработка с такими средствами его обеспечения, как напряженный труд и готовность к риску. Такая модель поведения, для которой характерна целеустановка: «к достижительству через напряженный труд и риск», больше всего отвечает идеологии рынка.

Литература

1. Асп, Э. Введение в социологию. – СПб, 2000.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ЭКОНОМИЧЕСКОГО ПРОТЕКЦИОНИЗМА КАК ФОРМЫ ОБЕСПЕЧЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

И.А. Червинская

В условиях нестабильности, вызванной мировым финансовым кризисом, приоритетной задачей обеспечения экономической безопасности является определение оптимальных условий взаимодействия национальной и мировой социально-экономических систем, гарантирующих возможность подключения отечественного производства к мировой хозяйственной системе без ущерба для национальной экономики. В кризисной ситуации внешняя торгово-экономическая деятельность должна быть управляема, предсказуема, хорошо спланирована и находится под контролем государства, поскольку свободная торговля не всегда может быть оптимальным способом максимизации экономической результативности.

Можно отметить, что современный этап международных экономических отношений характеризуется: открытостью национальных экономик, как результатом глобальной конкуренции и либерализации внешней сферы мирового хозяйства; взаимозависимостью различных производственных циклов и взаимосвязью международных товарных потоков; высокой мобильностью факторов производства и капитала, высокими темпами развития; глобализацией, в результате которой экономика возрастающего числа стран и регионов становится органичной частью мирового рыночного хозяйства и активно включается в мирохозяйственные связи.

Развитие процессов торгово-экономической интеграции, сопровождаемое снижением таможенных пошлин, устранением нетарифных барьеров, формированием зон свободной торговли и общих рынков, а также усиливающееся в этих условиях регулирование международной торговли в соответствии с правилами ВТО актуализируют поиск оптимального баланса между протекционизмом, при котором приоритетом государственного регулирования выступает защита внутреннего рынка от иностранной конкуренции, и либерализацией, при которой государство минимизирует свое вмешательство во внешнюю торговлю.

В целях защиты национальных производителей и ограничения иностранной конкуренции могут быть использованы только так называемые «разрешенные» меры, которые «применяются к определенным товарам в соответствии с определенными рыночными условиями». Правила регулирования применения этих мер очень строгие, так как они являются своеобразным исключением из правил торговли ВТО.

Система протекционистских механизмов предназначена для того, чтобы защитить национальную промышленность от так называемой «несправедливой» конкуренции, реализуемой в случаях, когда импортируемый товар продается на отечественном рынке ниже его нормальной стоимости.

Вместе с тем, следует отметить, что нормами ВТО допускается использование протекционистских мер по ограничению импорта в следующих случаях:

1) антидемпинговые меры применяются в случае иностранной ценовой конкуренции, при которой товары одной страны реализуются на рынке другой страны по цене ниже, чем они продаются на внутреннем рынке экспортера. При этом расчет «нормальной цены» в реальной практике международных экономических отношений пока не имеет строгих критериев, что способствует развитию волюнтаристических тенденций, как в определении самого факта недобросовестной конкуренции, так и в принятии административно-компенсационных мер. Ущербность такого подхода особенно проявляется в отношениях с так называемыми «странами с нерыночной экономикой» (СНЭ), к которым относится Республика Беларусь.

2) компенсационные меры, то есть меры административного ограничения импорта с целью компенсации ущерба от последствий применения специфических субсидий, предоставляемых предприятиям-экспортерам, применяются существенного ущерба производству аналогичного отечественного товара. Понятие субсидий, при этом, трактуется неоднозначно, имеет широкий спектр концептуальной интерпретации и, как правило, не ограничиваются

констатацией прямых финансовых выплат, или других форм ценовой поддержки.

3) специальные защитные меры, выступающие специфической формой временной защиты от агрессивного роста импорта, когда он наносит существенный ущерб отечественной отрасли. Статус «серьезности» ущерба может быть установлен в соответствии со следующими показателями:

вытеснение или препятствие импорту подобных товаров на рынок страны, использующей субсидию; вытеснение или препятствие экспорту подобных товаров из одного государства-члена на рынок третьей страны; значительное занижение цен, ценовую депрессию, подавление цен или нереализованные продажи подобных товаров в другие страны; увеличение доли какого-то отдельного субсидируемого продукта по сравнению со средней долей в предыдущие три года.

Очевидно, что каждый из этих показателей обладает большой оценочной вариабельностью, и даже в суммарном выражении они не могут служить образцом научной строгости и, соответственно, практической состоятельности в сфере регулирования динамики внешнеэкономической деятельности. Такая ситуация создает серьезные предпосылки волюнтаристического подхода к проблеме обеспечения рыночной равнодоступности стран к обеспечению основных параметров национальной безопасности в сфере внешнеэкономической деятельности.

Использование регулятивных мер протекционистского характера развитыми странами постоянно растет по мере развития промышленного производства в развивающихся странах, при этом самый высокий уровень ограничений приходится преодолевать экспортерам наименее развитых стран.

КОНЦЕПЦИЯ ЭКСПОЛЯРНЫХ СТРУКТУР Т. ШАНИНА В ИССЛЕДОВАНИЯХ НЕФОРМАЛЬНОЙ ЭКОНОМИКИ

В.В. Самсонов

Феномен теневой экономики, попавший в поле исследовательского внимания первоначально в ходе изучения развивающихся стран, и присутствие которого были обнаружено позже и в «развитых» странах Запада, представляет собой совокупность разнородных социально-экономических практик, выступающих проявлением различных по своей природе социальных явлений и процессов, объединяемых лишь их отклонением от формальной модели. Любое общество на любом историческом этапе своего развития характеризуется многообразием типов хозяйственной интеграции. При этом существует некий доминирующий тип, который поддерживается господствующей хозяйственной идеологией, а потому получает формальную институциональную поддержку со стороны государства [1, с. 62–73]. Это не ведет к исчезновению других типов взаимодействий, но приводит к рассмотрению их как отклоняющихся, либо мешающих развитию основного типа.

Наиболее разнородные элементы теневой экономики можно объединить в две группы: а) криминальная (антиформальная) теневая экономика, являющаяся субверсией официальной нормативной модели; б) неформальная экономика, включающая в себя широкий спектр нерегистрируемой государственными органами хозяйственной некриминальной деятельности, и она может рассматриваться как вторая составляющая теневой экономики, или второе ее измерение.

Главное отличие неформальной экономики от «антиформальной» заключается в восприятии населением неформально-экономических практик как адекватных и социально приемлемых. Представления граждан и государства о том, что формально, а что нет, что законно, а что противозаконно, порой сильно различаются. И поскольку неформальная экономика затрагивает интересы большой массы населения, требуется максимальная продуманность мер государственного воздействия на нее. В ином случае неизбежен рост социальной и поли-

тической напряженности в обществе. Как известно, начало череде революций в странах Востока 2011 г. положил инцидент, связанный с попыткой государственных органов ограничить неформальную городскую торговлю (изъятие полицией тележки с овощами у уличного торговца привело к публичному самосожжению последнего, что, в свою очередь, вызвало массовые протестные акции, переросшие в череду охвативших Восток революций).

В ряду теоретических разработок, направленных на исследование феномена «некапиталистических» социально-экономических структур и неформальных практик, перспективным представляется подход английского социолога Теодора Шанина, предложившего термин «эксполярной экономики» или «эксполярных форм (структур)». В понятии «эксполярности» Т. Шанина совмещаются два смысловых аспекта [2].

Первый из них имеет исторический контекст. Эксполярной названа экономика вне полиса, организация хозяйственной жизни за его пределами; причем под полисом, как в Древней Греции, понимаются государство и рыночное общество, а также социальное пространство неурбанизированных территорий (концепция эксполярных экономических форм была сформулирована ученым в процессе исследования особенностей социального развития сельской России).

Второй аспект обусловлен актуальной проблематикой XX в. и связывает понятие с социально-экономическими образованиями, расположенными вне двух полюсов – капиталистического рынка и социалистического планового хозяйства [3].

И в том, и в другом случае речь идет о существовании совокупности неких социальных форм на границе социального пространства, качественно отличающихся от доминирующих структур, но сохраняющих, тем не менее, свою целостность, внутреннюю упорядоченность, способность к самоорганизации и саморегулированию. Будучи лишь отчасти подвержены влиянию современной индустриально-рыночной экономики и методам государственного регулирования, эти образования для которых характерны собственные закономерности развития, обладают значительной автономией, и способны оказывать ответное влияние на доминирующую среду.

Таким образом, концепция эксполярности нетипичных социальных форм задает перспективу анализа процессов социального развития с точки зрения пространственно-топологической модели, в соответствии с которой социальная реальность представляет собой сложную систему многомерного пространства по принципу различения позиций, и в нем можно выделить структурообразующие, доминирующие (полярно различающиеся) элементы, и маргинальные (эксполярные) элементы. При этом процессы социокультурного развития обуславливают неустойчивость существующих конфигураций баланса разнородных элементов социальной структуры общества и эволюцию доминирующих нормативных моделей, что предполагает движение, перемещение определенных элементов структуры социального пространства на маргинальные границы социального пространства, и наоборот.

Обобщая существующие в работах Т. Шанина, а также исследователей, придерживающихся подходов близких к парагигме эксполярности неформального сектора России, можно заключить, что эксполярные социальные структуры характеризуются рядом специфических свойств. Таковы:

- специфические регулятивы (регуляторами выступают культурные нормы, а не законы рынка) и цели (нацеленность на выживание, а не накопление капитала; направленность на обеспечение занятости, а не на максимизацию средней прибыли);

- индивидуальное и групповое поведение субъектов этих структур основываются как на целерациональном, так и на ценностно-рациональном действии, или следовании стереотипам, имеющих зачастую архаический характер, и не соответствующих меняющимся условиям социальной среды;

- эксполярная организация социальной и хозяйственной жизни носит преимущественно неформальный и персонифицированный характер;

- основой эксполярной организации социальной жизни являются социальные сети, основанные на родственных, соседских и этнических связях; объединяющих экономические

и морально-экономические действия, направленные на воспроизводство не только конкретного домохозяйства (семьи) и ее окружения, но и более широкомасштабных социальных организаций (соседских объединений, территориальных общностей);

– особенностью эксполлярного взаимодействия является инкорпорированный в экономику быт: будучи экономически значимыми, такие взаимоотношения несут в себе неэкономические детерминанты как на личном, так и на социальном уровнях;

– особенности генезиса и сходство с принципами организации социально-экономической жизни архаических обществ заставляет говорить о том, что эксполлярные структуры выполняют роль связующего промежуточного звена между традиционными и современными типами общества и экономики.

Существование эксполлярной структуры требует определенного качества отношений внутри некоторой социальной группы, члены которой объединены определенной культурой, ценностями. В основе эксполлярной модели взаимодействия лежат три основополагающих принципа: реципрокность, персонифицированный характер взаимодействий, выживаемость, которые можно противопоставить принципам формальной (капиталистической) организации общества (эквивалентный обмен, универсальный характер взаимодействий, зажиточность).

Анализ социальных институтов и практик с точки зрения эксполлярности предполагает, что их неформальный характер есть следствие несоответствия формальных правил сущности исторически сложившихся устойчивых социальных форм (структур) и соответствующих им специфических правил поведения, которые регулируются общими ценностями, разделяемыми членами этих неформальных / эксполлярных групп. Как представляется, такой подход наиболее перспективен для использования в социальных науках, поскольку позволяет сосредоточиться на вопросах внутреннего механизма развития эксполлярных форм и социокультурной обусловленности соответствующих моделей социального взаимодействия.

Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 10-03-00500а.

Литература

1. Поланьи, К. Экономика как институционально оформленный процесс // Экономическая социология. – М., 2002. – Том 3. – № 2.
2. Подгайский, А.Л. Эксполлярная экономика // Социология. Энциклопедия / сост. Грицанов А.А. и др. Серия: Мир энциклопедий. – М., 2003.
3. Шанин Т. Эксполлярные структуры и неформальная экономика современной России // Неформальная экономика. Россия и мир / Под ред. Т. Шанина. – М., 1999.

РОЛЬ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ ПРИ РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМ В СФЕРЕ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА

И.В. Горши

Среди экономистов распространена точка зрения, что философия – некая отвлеченная наука и никакой практической значимости (тем более в экономической сфере) не имеет. Этот стереотип сформировался во многом по причине непонимания функций, выполняемых философией в современном мире. Задача ученых и преподавателей философии – реабилитировать эту науку в глазах экономического сообщества, показав ее практическую значимость.

Итак, обратимся к такому важному феномену экономической сферы как предпринимательство. Неоспорима значимость предпринимательской деятельности для становления рыночной конкурентной экономики. Малый и средний бизнес способен быстро реагировать на изменения конъюнктуры рынка, насыщая его необходимыми товарами и услугами. Более того, предпринимательство в условиях мирового кризиса выступает локомотивом, способным минимизировать негативные последствия в экономической сфере.

В Беларуси на самом высоком государственном уровне отмечается важность предпринимательства в решении социально-экономических проблем. Выступая на IV Всебело-

русском народном собрании, А.Г. Лукашенко сказал: «Каждый гражданин нашей страны должен иметь возможность открыть свое дело. Тем самым будет расширен простор для деловой активности и инициативы людей, созданы новые мотивации предпринимательской деятельности, что обеспечит дополнительный рост нашей экономики» [1, с. 2]. Текущий год – это год реализации Директивы № 4 «О развитии предпринимательской инициативы и стимулирования деловой активности в Республике Беларусь».

Предпринимательство предстает как многоаспектный феномен, адекватное понимание которого возможно лишь при анализе всех сторон его проявления. Единого четкого определения предпринимательства не существует ни в зарубежной, ни в отечественной научной литературе. Это связано со следующими обстоятельствами. Во-первых, само понятие «предпринимательство» одновременно является общеупотребляемым в обыденной практике и научным термином, что выступает причиной разночтений. Во-вторых, предпринимательство – явление, динамично развивающееся. Т.е. нельзя четко и окончательно определить «не ставший» феномен. В-третьих, отсутствует общепринятая теория предпринимательства. И, в-четвертых, невозможно дать единое определение предпринимательской деятельности, которое бы охватывало все стороны и отражало бы специфику этого многогранного явления. Юридическая трактовка предпринимательства отличается от его дефиниции как элемента экономической системы. И совсем на иных особенностях делает акцент социально-философское определение.

Предпринимательство (понимаемое в широком смысле) существовало всегда, поскольку предприимчивость выступает одной из основных характеристик активного субъекта, преобразующего окружающую действительность. Предпринимательство всегда было социокультурно обусловлено, но это не было сразу отмечено. Поначалу оно проявляется как чисто экономический феномен. Затем, онтологически развиваясь, предпринимательство становится значимым не только как экономическим, но и социокультурным феноменом.

Сегодня в сфере бизнеса существует много проблем, причины которых зачастую лежат вне экономической плоскости. И экономисты здесь бессильны. Например, формирование цивилизованного предпринимательства в Беларуси зависит не только от совершенства законодательной базы и экономических условий в государстве, но и во многом обусловлено степенью социального доверия, выражающем отношение к предпринимателям. Присутствующее в сознании бывших советских людей неприятие предпринимательской деятельности, не позволяет инициативным субъектам в полной мере реализовать свой потенциал. Чтобы преодолеть негативизм по отношению к предпринимательству и предпринимателям, необходимо изучить этот феномен, исходя из максимально возможных направлений его анализа. Многоаспектность предпринимательства определяет плюрализм методологических подходов к его изучению. Предпринимательство может быть рассмотрено:

- как экономический процесс;
- как вид хозяйственной деятельности;
- как неотъемлемый элемент рыночной экономики;
- как сфера риска;
- как составная часть бизнеса;
- как утилитарная деятельность;
- как способ реализации частных интересов хозяйствующего субъекта;
- как сфера творчества;
- как потенция личности;
- как культурно-исторический феномен;
- как социально-философская проблема.

Очевидно, предпринимательство несводимо к какой-либо одной из его характеристик. Важной задачей изучения этого вида хозяйственной деятельности является его глубокий анализ для использования полученных знаний в прогнозировании и долгосрочном планировании, поскольку предпринимательская деятельность ориентирована не на «здесь и сейчас», а на результат в перспективе. В рамки линейного (плоскостного) понимания предпринима-

тельство не вмещается. Оно выступает как нелинейная система, которую следует рассматривать с позиции синергетического подхода, рассматривая предпринимательство как внеисторическую категорию. Также необходимо использовать достижения и методы таких наук как философия, социология, история, этика, психология, культурология и др. Только системный *социально-философский анализ* способен дать комплексное знание о предпринимательстве.

В свете сказанного, наиболее значимыми задачами социальной философии являются:

1. проблематизация сущности и специфики предпринимательства как особого вида инновационной экономической деятельности, основанной на продуктивно-творческой, а не на распределительно-потребительской мотивации;

2. исследование этапов эволюции предпринимательства и выделение его культурно-исторических оснований;

3. раскрытие культурно-исторических, духовно-нравственных и религиозных основ предпринимательства и актуализация их легитимизирующей роли в конкретно-исторических условиях;

4. анализ норм, регулирующих и мотивирующих социально ответственное предпринимательство в юридической, профессиональной, нравственно-психологической плоскостях, выявление условий, способствующих самоочищению предпринимательского сообщества и созданию в общественном сознании позитивного образа предпринимателя;

5. рассмотрение предпринимательства в контексте культурно-цивилизационного своеобразия Республики Беларусь, а также в контексте современного мирового культурно-цивилизационного процесса, демонстрация контрпродуктивности попыток некритического переноса неоллиберальных моделей на отечественную культурно-историческую почву.

Мы считаем, что результаты таких исследований представляют значительный теоретический и практический интерес для белорусского бизнес-сообщества, а также для органов государственного управления, что обусловлено потребностью в совершенствовании бизнес-среды в связи с возросшей в условиях мирового системного кризиса значимостью данного вида хозяйственной деятельности и необходимостью формирования новой модели цивилизованного предпринимательства.

В настоящей статье была предпринята попытка тезисно обозначить основные направления социально-философского анализа феномена предпринимательства, каждое из которых требует детального рассмотрения и проработки. Благодаря усилиям философов нам удастся оптимизировать бизнес-среду, расширив границы социально-философского знания в сфере предпринимательства и повлияв на общественное мнение о предпринимателях.

Литература

1. 2011 – год предприимчивости: Информационный материал / Отв. за выпуск А.В. Козлович. – Минск, 2011.

3. ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА БЕЛАРУСИ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ

3.1. ФИЛОСОФИЯ «НАЦИОНАЛЬНАЯ» И «УНИВЕРСАЛЬНАЯ». ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ КАК НАСЛЕДНИК ТРАДИЦИЙ ФИЛОСОФСКОЙ И ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ БЕЛАРУСИ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ БЕЛАРУСИ: ЗАРОЖДЕНИЕ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ТРАДИЦИИ

В.Б. Еворовский

В Беларуси целенаправленные исследования по истории философской, социально-экономической, общественно-политической и духовной жизни белорусского общества проводятся с 20-х годов прошлого века. Все это время координирующим научным центром по данной проблематике является Институт философии НАН Беларуси. Однако исследования белорусского философского наследия в советские времена были недостаточно сбалансированными как по темам, так и по историческим периодам и персоналиям. Жестко заданный методологический арсенал интерпретации не позволял акцентировать историю идей в ее относительной внутренней самостоятельности, что предопределило существенное сужение исследовательского поля и несколько односторонний характер получаемых результатов. Существовали так называемые «закрытые темы» и темы, исследования по которым не поощрялись. Ученые республики стояли перед необходимостью согласования тематики своих исследований, их методологии и даже конечных результатов с аналогичными союзными программами. Поэтому тематика, интерпретации и оценки национального философского наследия страдали некоторым однообразием, о чем свидетельствует анализ истории исследований в области отечественной философии.

Несистематичность, идеологическая ангажированность, методологическая узость историко-философского анализа, – вот те причины, которые обусловили слабую представленность богатого духовного наследия Беларуси в культурном пространстве, его недостаточно глубокую и всестороннюю тематическую и концептуальную оформленность, социологизаторские упрощения, спорадичность существующих разработок, что, в свою очередь, обусловило нередкие в настоящее время упреки философской и научной общественности Беларуси в отсутствии национальной философской мысли, интеллектуальных традиций и школ.

Так, начавшиеся в 20-е гг. прошлого столетия исследования идеологического содержания эпохи гуманистического и реформационного движения в Беларуси XVI в (академик и ректор БГУ В.И. Пичета), творчества мыслителя XVII в.К. Лыщинского (В. Дружниц), работ деятелей культуры XVI в.Ф. Скорины и В. Тяпинского (юбилейный сборник, посвященный 400-летию белорусского книгопечатания) не получили продолжения в последующие десятилетия в силу нигилистических тенденций в отношении культурного наследия и недооценки традиций прошлого. И лишь в послевоенный период изучение истории философской мысли Беларуси несколько активизировалось. В конце 40 – начале 50-х годов XX в. внимание исследователей привлекало мировоззрение революционных демократов (член-корр. АН БССР Ильюшин И.М. и Луцицкий И.Н.).

Уже на первых этапах изучения философской и общественно-политической мысли Беларуси исследователи столкнулись с трудностями в решении проблемы периодизации, в определении объема и характера исторического материала, подлежащего исследованию. Это обусловило доминирование тенденции к несколько прямолинейному, нерасчлененному воссозданию обстоятельств и факторов социально-экономического, общественно-политического

и идейного порядка. Чаще всего сугубо исторический подход соседствовал с историко-философским без достаточно четкой дифференциации, без определения специфического предмета исследования.

В результате осуществления историко-философских исследований в Беларуси к концу 50-х годов проблематика истории отечественной философской и общественно-политической мысли оформилась в самостоятельное научное направление. В 60–70-х гг. прошедшего столетия выходят монографии, посвященные отдельным представителям национальной философской и общественно-политической мысли, а также отдельным историческим периодам ее развития. В этот период был издан ряд коллективных исследований по истории философской и социологической мысли Беларуси дооктябрьского периода и по истории марксистско-ленинской философии в БССР. Наметилась некоторая дифференциация в области историко-философских исследований (история белорусской эстетической и атеистической мысли).

Библиографический и содержательный анализы показывают, что в предшествующий период исследователями накоплен определенный фактологический материал и предприняты первые обобщающие наброски истории отечественной философии (Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 г.) Минск, 1973; Философская и общественно-политическая мысль в БССР. Минск, 1979; Философская и общественно-политическая мысль Белоруссии и Литвы: Закономерности развития и проблемы исследования. Минск, 1987). Ряд монографических и коллективных работ в этой области был высоко оценен как научной общественностью, так и государством. В частности, в 1984 г. за цикл работ в области истории белорусской философии группа сотрудников Института была удостоена Государственной премии БССР.

Однако в годы существования Советского Союза отечественное философское наследие рассматривалось как составная часть общей интеллектуальной культуры советского народа. С 1991 г. произошла определенная переориентация исследований философской и общественно-политической мысли Беларуси, выявилась необходимость в новых акцентах, связанных с обнаружением многочисленных неисследованных и малоисследованных областей, которые приобрели острую актуальность в ситуации суверенности Республики Беларусь, в контексте поиска духовных корней белорусского народа как самостоятельного и полноправного субъекта истории.

Философия в нашей республике развивалась в условиях прерывистости и неравномерности, что обуславливает необходимость восстановления внутренней целостности нашего духовного наследия и требует расширения исследовательского поля вплоть до философии культуры, этики, эстетики, социально-политической мысли. Учитывая, что современная белорусская нация имеет поликонфессиональную и мультикультурную структуру, при подготовке истории философской и общественно-политической мысли необходимо также обеспечение возможности комплексного исследования всех межкультурных взаимосвязей и взаимодействий, детерминирующих становление и развитие белорусской философской традиции.

Возвращаясь к собственно белорусской традиции истории философской мысли, необходимо, с методологической точки зрения, отметить сложность условий ее развития. Ибо тот симбиоз сложных катаклизмов развития в Восточной Европе с калейдоскопической динамикой языка и стилей историко-философского творчества привел к тому, что даже разделение национальной традиции на весьма крупные страты все равно не устраняет до конца ее разорванность и чрезвычайную непорядочность. Поэтому констатируемая нами сегодня ситуация методологического плюрализма, а также очевидная свобода в выборе образцов для написания новых текстов не может однозначно быть рассмотрена как однозначно прогрессивная. Как известно, свобода может быть двух видов: свобода революционного прогресса и деградационного распада. С нашей точки зрения, категорически атрибутировать существующую ныне свободу стиля этими двумя альтернативами не представляется возможным. В заоблачной дали прошлого остались стремления к знанию многих иностранных языков, а все продолжающееся снижение качества философского образования приводит к тому, что работы, написанные в 70–90х прошлого века, остаются непревзойденным образцом как по богатству

и сочности языка, так и по ширине охвата источников и глубине их постижения.

Работа подготовлена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г11К–039 от 15.04.2011 г.

НАЦИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ БЕЛАРУСИ

Т.И. Адуло

На протяжении многовековой истории философия не получила однозначной оценки: ее то чрезмерно возвышали, возводя в ранг «науки наук», то подвергали критике, обвиняя в общественных бедах. Но чаще всего философию предавали забвению, хотя на то не было никаких оснований. Гегель считал философию важнейшей составляющей «народного духа». Он был прав. Порой и в наши дни по национальной философии судят об интеллектуальном потенциале и интеллектуальном пространстве нации, государстве в целом.

Интеллектуальное пространство в данном случае трактуется как то географическое пространство, в границах которого функционирует, воспроизводит себя и развивается человеческое мышление и продукты его деятельности, а *интеллектуальное пространство Беларуси* – как часть мирового интеллектуального пространства, которое формируется белорусской нацией.

В своем становлении интеллектуальное пространство Беларуси прошло ряд исторических этапов. И на каждом из этих этапов философии принадлежала далеко не последняя роль. Философия выступала как сгусток самосознания и интеллекта белорусского этноса, как онтологическое основание и движущая сила национальной культуры в целом.

Истоки формирования интеллектуального пространства Беларуси относятся к глубокой древности – к периоду расселения славянских племен на современной территории Беларуси, поэтапному установлению межплеменных связей и отношений, выработке ими своего мировоззрения первоначально в виде самобытных мифов. Процесс формирования собственно интеллектуального пространства Беларуси, в нынешних границах государства, начинается в эпоху Киевской Руси. Он органично связан с принятием христианства. Несомненно, и до христианизации Киевской Руси жители Полоцкого, Туровского и других княжеств имели контакты с людьми из других земель, например, с купцами, и, покупая у них товары, они знакомились с культурой других народов и объективированным в приобретенных товарах интеллектом. Но христианизация Руси предоставила белорусскому этносу возможность *непосредственной* коммуникации с византийской культурой, а через нее – с греческой культурой. В результате изменяется мировидение человека. Взять хотя бы духовность. Как специфический социальный феномен, аккумулирующий жизнеутверждающие, гуманные идеи, установки, цели, смыслы, потребности, моральные, культурные и религиозные ценности индивида, общественных групп, духовность зарождается в дохристианской Беларуси. Это связано с общими тенденциями становления человека как *существа социального*. Духовность проявлялась на бытийно-утилитарном уровне в форме взаимовыручки, сострадания, любви к соплеменникам и т.п. Она зафиксирована в многочисленных народных белорусских легендах, преданиях, мифах, сказках, песнях, пословицах и поговорках. В процессе христианизации Киевской Руси, в том числе белорусских земель, формируется религиозная духовность. Форма ее бытия – религиозное сознание, которое постепенно вытесняло языческое сознание с его ранними формами духовности, сохраняя при этом и вбирая в себя в снятом виде отдельные элементы той прежней, дохристианской духовности. В XI – XII вв. происходил своеобразный синтез светской и религиозной духовности при несомненном доминировании последней. В целом в период утверждения христианства на Беларуси духовность понималась как просвещение, подвижничество, как особый монашеский духовный подвиг во имя спасения человечества, освобождения его от природного греха. Именно такой подвиг совершили

Евфросиния Полоцкая, Кирилл Туровский и др.

Важно отметить, что интеллектуальное пространство Беларуси той исторической эпохи, хотя и расширилось, по-прежнему оставалось ограниченным: его субъект – лишь высшие социальные слои общества, а кроме того, сама византийская культура представляла собой, хотя и богатый, но все-таки относительно небольшой фрагмент мирового культурного пространства как такового той исторической эпохи. Сегмент философской культуры в этом интеллектуальном пространстве был достаточно ограниченным, если руководствоваться принципом строгого разграничения философии и теологии.

Образование Великого княжества Литовского (ВКЛ) – важная историческая веха в истории белорусского этноса, обусловившая существенные изменения в интеллектуальном пространстве Беларуси. Собственно говоря, именно с той исторической эпохи началось активное вхождение Белой Руси в интеллектуальное пространство Европы. Многие выходцы из Беларуси (Франциск Скорина, Николай Гусовский и др.) получали там образование, наряду с освоением гуманистических философских идей осваивали наработки в области естественных наук и распространяли их впоследствии на своей родине. Ведь в ту пору *философия фактически включала в себя все знание о мире*. Таким образом, в период ВКЛ интеллектуальное пространство Белой Руси прирастает в большей степени за счет западного сектора мировой культуры. Беларусь на два века опередила Россию, процесс интеграции которой в интеллектуальное пространство Европы начался, по оценкам исследователей, лишь со второй половины XVII столетия [1].

После объединения Польши и ВКЛ в единое государство – Речь Посполитую (1569 г.) западный вектор стал определяющим вектором интеллектуального пространства Беларуси. Более того, белорусские земли стали ареной противостояния традиций западной и восточной культур. Есть основание утверждать, что в белорусской философии той исторической эпохи специфически проявились весь спектр и все многообразие философской мысли Западной Европы. Причем, различные исторические этапы развития философской мысли в Западной Европе и в Беларуси не совпадали. Философская мысль Беларуси «воспроизводила» логику развития западноевропейской мысли со значительным опозданием, причем не всегда адекватно. Это касается таких этапов, как Возрождение, Просвещение, контрреформация и др.

На белорусскую национальную духовную культуру в целом и национальную философию в особенности значительное влияние оказала схоластика – особый тип религиозной философии эпохи средневековья, ориентированный на формально-логическое обоснование примата теологии. Вытесненная из Западной Европы, схоластика в качестве своего нового бастиона избрала Речь Посполитую. В конце XVI – начале XVIII в. схоластика стала официальной философией ВКЛ – преподавалась в Виленской академии, иезуитских коллегиях и в средних учебных заведениях монашеских орденов – доминиканцев, францисканцев, базилиан и др. Наряду со схолистикой интеллектуальное пространство белорусских земель включало в себя эклектическую философию, являвшуюся, по существу, механическим соединением разнородных, часто противоположных взглядов, идей, принципов, теорий (Антоний Скорульский, Станислав Шадурский, Бенедикт Добшевич и др.). Эклектическая философия своим содержанием отразила этот противоречивый процесс борьбы нового, передового мировидения со старым – отжившим и архаичным.

Во второй половине XVIII в. в Беларуси получило распространение учение физиократов, которое представляло собой, опять же, механическое соединение разнородных, часто противоположных взглядов, идей, принципов, теорий (Антоний Тизенгауз, Иоахим Хрептович, Иероним Стройновский и др.). В философско-теоретическом плане физиократы выдвинули и обосновали ряд идей, касающихся важнейших проблем общественного развития – «естественного порядка», потребностей, прав и обязанностей человека и др. В понимании явлений общественной жизни физиократы принципиально расходились с традиционными религиозными представлениями. «Естественный порядок» вещей в обществе они рассматривали наподобие законов природы, т.е. сближали законы общества с законами природы и подчеркивали их независимость от воли людей. Ратуя за гуманное отношение к человеку, пыта-

ясь значительно улучшить жизнь простых людей, физиократы негативно относились к насильственным методам социальных преобразований и являлись сторонниками реформаторской политики, «просвещенной» монархии [2, с. 123–135].

Интеллектуальное пространство белорусских земель было представлено также пантеизмом. Наиболее рельефно религиозный пантеизм с господством схоластизированного аристотелизма проявился в Беларуси в эпоху контрреформации (II пол. XVI – XVII в.), когда идеологию, образование и воспитание в ВКЛ во многом определяли иезуиты (Анастазы Керсницкий, Ян Пошаковский и др.).

Начиная со второй половины XVIII в. в философской мысли ВКЛ постепенно утверждается эмпиризм. В свое время на европейском континенте он активно вытеснял схоластику, находил многочисленных приверженцев и постепенно становился господствующим мировоззрением. В ВКЛ значительную роль в таком же процессе сыграли Главная школа, другие учебные заведения и такие известные деятели, как Мартин Почобут, Жак Жилибер, Георг Форстер и др.

Интеллектуальное пространство Беларуси (правильнее было бы сказать – его философский сегмент, поскольку интеллектуальное пространство – это не только философия, но и музыка, балет, литература, живопись, архитектура и другие объективированные продукты человеческого мышления) в эпоху ВКЛ и Речи Посполитой было представлено как религиозными идеями и концепциями, так и свободомыслием. Наиболее рельефно свободомыслие проявилось в творчестве Казимира Лыщинского (XVII в.).

В связи с этим в процессе исследования духовной культуры Белой Руси той исторической эпохи представляется чрезвычайно важным *отделить национально-особенное от всеобще-универсального*, хотя философия, как и математика, является продуктом мирового человеческого разума. Вернее, как считает российский философ В.М. Межуев и другие исследователи, философия – это продукт древнегреческой цивилизации, обретший впоследствии универсальную форму и выступающий в форме наднациональной культуры, включая в себя, в диалектически снятом виде, национальное содержание, воспроизводящее сущность конкретных социальных отношений. Вот эту *национальную специфику* и важно выявить в процессе исследования белорусской национальной философии. То есть, речь идет о том, чтобы показать, *что* белорусская философская мысль вобрала в себя от западной философии, *как* эта западноевропейская философская мысль преломилась через национальные духовные устои и национальную социальную практику, и *что* в результате этого сложного взаимодействия различных культур образовалось – какой духовно-культурный феномен, наконец, важно выявить, какую роль этот феномен играл в жизни белорусского этноса, учитывая различные его социальные слои и *частные интересы* этих социальных слоев.

В XIX в., когда Беларусь входила в состав Российской империи, ее интеллектуальное пространство в значительной мере было переориентировано на Петербург и другие культурные центры России. В мировоззренческом плане социально-философская мысль, по-прежнему игравшая важную роль в интеллектуальном пространстве, не представляла собой однородного явления. Для нее были характерны идеи как метафизического материализма, так и религиозно-идеалистической философии. В общественном сознании постепенно усиливалась роль революционно-освободительных идей, причем эти разные, порой, противоположные идеи шли как с Востока (Петербурга), так и с Запада (имеем в виду революционно-демократическую мысль, идеологию народничества, марксистские идеи и др.). Шедшие с Востока и с Запада революционно-освободительные идеи обрели в Беларуси своеобразное преломление в силу активной борьбы польской интеллигенции за возрождение Польши как суверенного государства в ее прежних границах, т.е. до ее первого раздела. Важно отметить и то, что во второй половине XIX века началось исследование национального самосознания белорусов. Одними из первых включились в эту работу Михаил Коялович, Евфимий Карский, Адам Богданович – отец Максима Богдановича. Работа по изучению национального самосознания была продолжена и в XX веке.

Таким образом, и в период существования ВКЛ, союзного государства Речи Посполитой, и в период вхождения Беларуси в состав Российской империи интеллектуальное пространство Беларуси постоянно расширялось, что позволяло выходцам из Беларуси приобщаться к достижениям мировой культуры, получать образование в университетах Польши, Италии, России, непосредственно общаться и совместно работать с выдающимися деятелями мировой культуры.

Но нельзя не сказать и об определенном негативном моменте процесса взаимодействия и взаимовлияния пограничных культур. Национальные культуры, традиции, устойчивых мощных государств, в состав которых входили белорусские земли, в какой-то степени препятствовали формированию национального самосознания белорусов, а следовательно, и формированию собственно национального содержания интеллектуального пространства, или же, говоря словами Гегеля, «народного духа».

В эпоху нахождения Беларуси в составе СССР юридически обеспечивались необходимые условия для развития национальных культур, в том числе для развития белорусской культуры. Но, с другой стороны, национальные культуры представляли собой составные части достаточно замкнутого «советского интеллектуального пространства», в рамках которого формировались и воспроизводились национальная интеллигенция и национальная культура, и через которое осуществлялась коммуникация с мировым интеллектуальным пространством.

Философия является продуктом конкретной эпохи, она не может не воспроизводить ее. Таким же объективным продуктом была и советская философия. Для нее характерны четко выдержанная материалистическая линия, идеологическая направленность, жесткая «привязка» к социальной практике. В своем развитии белорусская философия в советскую эпоху столкнулась со всеми названными проблемами. Но, если говорить в целом о белорусской философии советского периода, самое главное состоит в том, что она превратилась в самостоятельную дисциплину. Она освободилась от «теологического пресса», характерного для прошлых эпох. Ее субъектом были не интеллектуалы-одиночки, как в прошлом, а уже большие группы профессионально подготовленных лиц. Философия стала достоянием широких слоев населения. Она стала основой мировидения для многих людей. Кроме того, философия решала жизненно значимые задачи – осмысливала, может быть, не всегда правильно, актуальные проблемы общества, исследовала те новые процессы, которые протекали в семье, государстве, нации и других социальных институтах, формировала в человеке патриотизм, коллективизм, ответственность. Мы не вправе забывать о том, что уже в 20–30-е годы XX века в Беларуси было положено начало формированию национальной философской школы, имевшей свою специфику, свои научные направления, а в 1931 году в Академии наук был создан государственный Институт философии, существующий и ныне.

Строительство основ нового общества обусловило необходимость разработки актуальных проблем диалектики общественного развития. Отдельные стороны процесса становления общества нового типа – развитие государства, социальной структуры общества, межнациональных отношений, семьи, нравственности стали предметом исследований С.Я. Вольфсона, И.М. Ильюшина, И.Н. Лушицкого, Н.И. Шаповалова и других белорусских ученых, работавших в этом институте. Большое внимание в академии наук уделялось философско-теоретическому осмыслению новейших открытий в области естествознания – проблем квантовой механики, теории относительности А. Эйнштейна и других, пропаганде естественнонаучных знаний, формированию научного мировоззрения.

В послевоенные годы в Беларуси сформировались различные философские школы. Одной из первых – национальная школа в области истории философии. Еще 1920–1930-е годы были опубликованы работы, раскрывающие отдельные этапы развития мировой философской мысли и теоретическое наследие некоторых крупных философов – Платона, Б. Спинозы и др. Но становление историко-философской науки в Беларуси приходится на 1940–1960-е годы. Основную роль в этом процессе сыграл Институт философии и права АН БССР, а конкретнее – известные белорусские ученые и организаторы философских исследо-

ваний И.Н. Лущицкий, В.А. Сербента, И.М. Ильюшин, И.С. Чимбург, а также философы, приехавшие на работу в Минск из России, – М.Т. Иовчук, В.И. Степанов, И.Г. Родин и др. Именно в тот исторический период сложился коллектив единомышленников, сформировались основные направления историко-философских исследований. К ним отнесем: историю философии Беларуси, историю русской философии и историю западноевропейской философии.

В изучении идейного наследия Беларуси приоритет, безусловно, принадлежит И.Н. Лущицкому. Он же первым из белорусских философов в 1952 г. защитил докторскую диссертацию по истории национальной философии на тему «Передовая общественно-политическая и философская мысль в Белоруссии второй половины XIX века». Наряду с И.Н. Лущицким исследованием истории философии Беларуси занимались Н.О. Алексютович, Е.С. Прокошина, О.И. Ефремова, Н.С. Купчин, В.И. Протасевич и другие научные сотрудники сектора истории философии. Постепенно складывались основные направления исследований, разделение труда, что позволило в скором времени охватить весь исторический период развития философской мысли в Беларуси, начиная с эпохи Киевской Руси и заканчивая советским периодом. Нельзя не сказать о том огромном позитивном влиянии, которое оказал на становление и развитие белорусской историко-философской науки и философии в целом академик АН СССР Г.Ф. Александров, волею судеб оказавшийся в Институте философии и права АН БССР и проработавший здесь с 1955 по 1961 г. Здесь он реализовал серьезный проект по изданию первого монографического исследования в СССР, посвященного «Философским тетрадам» В.И. Ленина, подготовил и опубликовал фундаментальные исследования по истории социальных идей в Древней Индии, заложил прочную методологическую основу национальных историко-философских исследований.

Известны в Беларуси и за ее пределами научная школа в области логико-методологических основ и структур научного познания, у истоков которой стоял академик Д.И. Широканов и Минская школа методологов, созданная В.С. Стёпиным. В рамках академии наук регулярно проводились семинары, которые были посвящены проблемам методологии науки. По итогам семинара издавались сборники докладов.

Важное место занимали вопросы, связанные с осмыслением динамики общественного развития, социальной структуры общества, гуманизации общественных процессов, формирования нового человека. Названные проблемы получили системный анализ в трудах К.П. Буслова, Е.М. Бабосова и других ученых.

Одним из направлений научных исследований ученых института в 1960–1980-е годы стал анализ духовной культуры, структуры и форм общественного сознания, механизма социальной детерминации и взаимосвязи различных структурных элементов общественного сознания, а чуть позже – философско-антропологической проблематики.

На уровне института были налажены тесные связи с Институтом философии АН СССР, Институтом философии Украинской ССР, Институтом социологии АН СССР и другими организациями и учреждениями. На личностном уровне белорусские философы поддерживали тесные связи со своими коллегами из Москвы, Киева, Вильнюса. У белорусских философов была возможность ездить в длительные командировки в Москву, Ленинград, Киев, Вильнюс. Кроме того, они могли стажироваться в течение года в Институте философии АН СССР. Этим правом воспользовались многие сотрудники института философии.

«Перестройка» 1990-х годов фактически была социальной революцией, радикальным образом изменившей все общественные устои – экономику, политику, духовную сферу, философское мировоззрение. В те годы было много наносного, не свойственного человеку как высшему существу. Много несправедливых упреков было высказано в адрес советской философии, причем самими же советскими, вернее, бывшими советскими философами. Естественно, престиж философии от этого ничуть не возрос.

Проблем в современной философии, как и в самой жизни, очень много. Философия находится в глубоком кризисе. Она замкнулась в себе, отошла от осмысления реальных проблем, с которыми столкнулось человечество (кстати, об этих проблемах много говорили и

спорили участники Всемирного форума духовной культуры, проходившего в Астане в октябре 2010 года, но философов среди них было не много). Современная философия не учит человека мыслить, не формирует у него системного мировидения. Понятно, что такая философия остается невостребованной.

Главный учитель для философа – сама жизнь. Философские тексты учат лишь методам, способам постижения мира. Остальное зависит от нас самих – хотим мы этот мир, порой нелицеприятный, постичь, или же желаем ограничиться миром иллюзий. Многие нынешние философы не хотят познавать мир по существу. А если и хотят, то не владеют тем орудием, с помощью которого можно познать мир, т.е. системой понятийно-категориального аппарата и философскими методами. В этом трагедия современной философии.

На данном этапе наиболее важным направлением является философии истории. Ее не следует отождествлять с нынешней социальной философией, представляющей собой некое аморфное образование, состоящее из разрозненных идей, методов, подходов. Только философия истории способна дать ответ на волнующие нас вопросы о том, в каком направлении пойдет мировое сообщество в XXI веке, каким путем ему следует идти, и что надо предпринять мыслящему сообществу для этого. По-видимому, будут востребованы и философско-антропологические исследования. Но именно *философско-антропологические*. Слишком много накопилось на Земле зла. Повернуть человечество на гуманный путь – задача не только политиков, но и философов.

Подведем итоги наших рассуждений. Интеллектуальное пространство есть не что иное, как то географическое пространство, в границах которого функционирует, воспроизводит себя и развивается человеческое мышление и продукты его деятельности, а интеллектуальное пространство Беларуси – часть мирового интеллектуального пространства, формируемого белорусской нацией. Исходя из реального исторического процесса развития Беларуси и специфики ее духовной культуры, включающей в себя философию, можно выделить семь основных этапов (эпох) становления и развития интеллектуального пространства нашего государства: эпоха дохристианской Беларуси; эпоха Киевской Руси; эпоха ВКЛ; эпоха вхождения ВКЛ в состав Речи Посполитой; эпоха вхождения Беларуси в состав Российской империи; эпоха существования БССР в составе СССР; эпоха существования Беларуси как суверенного государства.

На различных этапах исторического развития белорусского этноса происходили изменения как в самом интеллектуальном пространстве, так и в системообразующих его основаниях, в том числе философии как одном из них. В дохристианскую эпоху базой «интеллектуального пространства» были обыденные, повседневные, практически-ориентированные знания, мифы, предания, сказания и т.п. формы сознания, постепенно вырабатываемые ценности в форме дохристианской духовности – взаимовыручки, сострадания и т.п. Все эти формы сознания выступали как предфилософия. В эпоху Киевской Руси системообразующим основанием интеллектуального пространства Беларуси выступали религия с ее специфической духовностью, отчасти мифология и философия. В эпоху ВКЛ – право, религия, философия. В эпоху Речи Посполитой – религия, философия, право, естествознание (медицина, математика, астрономия, физика), искусство (опера, балет, живопись, литература). В эпоху Российской империи значимость естествознания как системообразующего основания интеллектуального пространства еще более возросла. Но усиливалась также роль и философии, а конкретнее, философии истории, что было связано с формированием национального самосознания, выработкой и распространением освободительных идей. По-прежнему важную роль играла религия (православие). Более того, в государственной идеологии «официальной народности» православие занимало первую позицию, и только вслед за ним шли «самодержавие» и «народность».

В эпоху СССР интеллектуальное пространство формировалось преимущественно на основе идеологии, которой были пронизаны философия, право, история и другие гуманитарные (общественные) науки, а также на основе естествознания, обеспечивавшего экономическое развитие страны. Но роль философии, как теоретико-методологического основания по-

строения нового общества, а также формирования нового человека значительно возросла. Она выступала в качестве ядра мировоззрения советского человека (в данном случае мы не касаемся вопроса об адекватности воспроизведения в том мировоззрении самой объективной реальности).

В 1991 году, став суверенным государством, Беларусь обрела возможность стать одновременно и субъектом мирового интеллектуального пространства. Специфика интеллектуальное пространство Беларуси в нашу историческую эпоху состоит именно в том, что оно напрямую, т.е. без опосредствующих звеньев, как это было в прошлом, связано с мировым интеллектуальным пространством. Для своего развития белорусская нация может более активно использовать интеллектуальные достижения мирового сообщества, в том числе в области философии. Но, впитывая уникальные достижения культур других народов и таким образом обогащая национальную культуру, важно не перейти критическую черту и не «раствориться» в необъятном пространстве мировой культуры. Именно здесь и проявляется мудрость нации и государства, зафиксированная в философском понятии «мера».

Национальная философия призвана выдвигать практически ориентированные концептуальные идеи применительно к решению сложных социально-антропологических проблем XXI века, что позволит ей упрочить свои позиции в белорусской науке и закрепиться в мировом интеллектуальном пространстве.

Работа подготовлена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г11ОБ–081 от 15.04.2011 г.

Литература

1. Киселева, М.С. Вхождение России в интеллектуальное пространство Европы: между Царством и Империей / М.С. Киселева, Т.В. Чумакова // Вопросы философии. – 2009. – № 9. – С. 22–40.
2. Бирало, А.А. Философские проблемы в науке эпохи Просвещения в Белоруссии и Литве. – Минск, 1979.

МОЖЕТ ЛИ ФИЛОСОФИЯ БЫТЬ НАЦИОНАЛЬНОЙ?

О.Ф. Оришева

«Национальная философия» является концептом, значение которого смутно общепонятно, но с трудом поддается вербальной экспликации. Когда он используется в дискуссиях наших интеллектуалов, в нем слышится общая озабоченность состоянием белорусской культуры, желание преодолеть статус мыслительной провинции, обращение к нему косвенно свидетельствует о трудностях нациестроительства в Беларуси, так как без собственной философии, похоже, нельзя говорить о том, что нация состоялась. Как указывает, в частности, Г. Миненков, не будучи аналитическим понятием «национальная философия» проходит, скорее, по ведомству практического чувства (П. Бурдые) [1].

Может показаться, что выражение «национальная философия» представляет собой что-то вроде оксюморона, употребление которого оправданно в совершенно определенных контекстах. В первом приближении можно выделить два таких контекста. Прежде всего, в истории философии существует распространенная практика национально-географической «прописки» мыслителей: мы привыкли позиционировать Беркли в рамках британского эмпиризма, определять Абдираловича как белорусского философа, противопоставлять континентальную традицию американской и пр. Подобная, совершенно правомерная на наш взгляд, практика связана с необходимостью как-то упорядочить и сделать обозримым громадное поле философской работы. Редукция к национальному операционально полезна при условии, что мы не становимся жертвами объективистской установки и не рассматриваем национальные мыслительные традиции как суверенные государства на воображаемой философской карте мира.

Во-вторых, под национальной философией можно подразумевать традицию усвоения мыслительного наследия в том или ином национально-географическом ареале. Трудно переоценить тот факт, что в Беларуси сложилась собственная историко-философская школа (Институт философии НАН Беларуси), как и значение той работы, которая совершается в ее рамках. Заметим, однако, что кропотливый труд по выстраиванию традиции является, скорее, конструированием неких первоначальных условий, предпосылок появления оригинальной мысли, по отношению к которым последняя всегда оказывается «перпендикулярной», то есть непредставимой как гарантированный результат усилий.

Существует и третий способ употребления термина «национальная философия», при котором философия рассматривается как некая неустраняемая фактичность всякой культуры и отождествляется с менталитетом и житейской мудростью, накопленной народом. В данном случае предполагается, что, какую бы конкретную культуру мы не взяли, в ней всегда уже имеется какая-то нерефлексивная (!) философия, которую можно просто кристаллизовать из маточного раствора коллективных практик / представлений, придав ей целостный и завершенный вид. К счастью, на белорусской почве этот подход не получил широкого распространения, его возможные последствия можно проследить на примере Кыргызстана, где призывы к возрождению «тенгрианской философии», по сути, маскируют попытку возврата к родоплеменной идеологии, упраздняя саму необходимость перехода от мифа к логосу [2, с. 289–291]. Как указывает И. Иванова, критикуя попытки вывести философию из специфической ментальности киргизов, «хотя <...> философия является частью культуры (быть может, лучшей ее частью), а культура, безусловно, ментально-специфична, она, очевидно, является такой частью культуры, которая не зависима от ментальности» [2, с. 298].

Внеположенность философа по отношению к господствующим ментально-поведенческим стереотипам можно обосновать, указав на экстраординарный характер телесного опыта, сопутствующего изобретению той или иной системы концептов. Такого рода указание предполагает фокусировку внимания не на эксплицитном содержании философской мысли, а на том факте, что она каким-то образом «случается», приобретая характер события. Мераб Мамардашвили в данном случае говорил о реальной философии как о некоем «живом состоянии мысли», противопоставляя ее философии понятий и учений. Попытку тематизации неэксплицитного пласта философствования в свое время (в одном из своих спецкурсов) предпринял белорусский философ Владимир Фурс, используя феноменологический инструментарий М. Мерло-Понти. Философский опыт возводится Фурсом к актуализации разрыва континуума «видящий-видимое», когда нарушается смысловая целостность поля видимого и завязанная на нее целостность телесной идентичности «Я». Стандартным ответом на эту ситуацию является «нормализация»: сбой воспринимается как ошибка, требующая коррекции моторных проектов, или же, как столкновение с чем-то новым, что инициирует научение новым интенциональным «навыкам». Занятие собственно философской позиции предполагает отказ от нормализации: философствующий длит мучительное состояние телесного замешательства, принимая невидимое насилие вещей как вызов, и предпринимает ответный ход – пытается схватить-увидеть чистую плоть вещей в ее предельной инаковости своему интенциональному опыту [3]. Если повезет, то риск оправдается и радикализация разрыва приведет к трансформации телесности мыслящего, соответственно, к рождению новой «оптики восприятия», как это происходит в случае Декарта, который, погружаясь в бездну сомнения, обретает самодостоверность сознания и на этом фундаменте отстраивает здание метафизики.

Оставляя в стороне вопрос, не являются ли рассуждения Владимира Фурса результатом ретроактивного конструирования [4], можно вывести из них, по крайней мере, три значимых следствия. Во-первых, если не научиться, то хотя бы подступиться к философии возможно лишь благодаря работе с оригинальными текстами как своего рода «техносами», при которой мы не просто используем ресурсы дискурсии, но позволяем тексту нечто сделать с нами – породить новый телесный опыт в сопереживании события философствования. Во-вторых, философия – это всегда штучное предприятие, как следствие, существование единой Философии возможно только благодаря субъективному удостоверению, пропуску сило-

вых линий традиции через себя. Как формулирует В. Подорога: «Философия не коллективное дело, а индивидуальная координация событий мысли в опытном переживании» [5, с. 15]. И, в-третьих, философия экстерриториальна, это всегда опыт смещенного видения, мышление «поперек» своего места и времени.

Возможна ли в таком случае национальная философия? Как нам представляется, ответ является утвердительным. Задача построения некой идеальной модели философствования «тут» кажется нам непосильной, поэтому мы сошлемся на прецедент того же Владимира Фурса. Беларуский философ Фурс обратился к собственно беларуской проблематике ближе к концу своего мыслительного и жизненного пути. Реализации призыва «Думать Беларусь!» предшествовали поиски и выработка собственного понимания природы философского знания, труд по освоению ресурсов западной (как и восточной) философии, а также социальной теории, которому способствовало знание минимум трех европейских языков. Как нам кажется, в случае Фурса, беларуская размерность философствования приобретает в результате сознательного и политического по своей сути жеста идентификации уже сложившегося мыслителя с проблемами локального социально-политического поля, принятием гражданской позиции.

Не вполне законным образом переходя от прецедента к обобщению, выдвинем тезис, что национальную самобытность мысль может приобрести сугубо окольным путем, пройдя через опыт космополитизма и экстерриториальности и опознав его как собственный. Другими словами, патриотизм в философии, возможен лишь при условии патриотизма по отношению к самой философии.

Литература

1. Миненков, Г.Я. О том ли говорим? Тревожные заметки по поводу одной дискуссии // Наше мнение [Электронный ресурс]. – 2005. – Режим доступа: http://nmnby.eu/!Old/print/070305/about_prn.html – Дата доступа: 23.03.2011.
2. Иванова, И.И. Национальная ментальность и национальная философия // Общечеловеческое и национальное в философии: II-ая международная научно-практическая конференция КРСУ (27–28 мая 2004 г.). Материалы выступлений; под общ. ред. И.И. Ивановой. – Бишкек, 2004. – С. 285–298.
3. Фурс, В.Н. Философствование как телесный опыт [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://internettrash.com/users/seminar/texts/unvisible.htm> – Дата доступа: 09.03.2011.
4. Фурс, В.Н. Декарт – учитель философии // Топос (Центр исследований по философской антропологии) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://topos.ehu.lt/zine/2006/1/fours.htm> – Дата доступа: 12.03.2011.
5. Подорога, В.А. О чем спрашивают, когда спрашивают «что такое философия?» // Философский журнал. – 2009. – № 1. – С. 5–17.

УМЕТЬ ВЫРАЗИТЬ СЕБЯ ПЕРЕД МИРОМ

В.И. Миськевич

Динамика социокультурных процессов имеет определенную логику. Чаще всего она обнаруживается апостериори – в виде тенденции развития системного объекта. Эволюция философской мысли – не исключение. Ее утверждение в духовной культуре античного мира положило начало новой – интеллектуальной – традиции человечества. Суть этой традиции в ориентации на рациональное истолкование действительности и обосновании предназначения и места человека в мире.

Естественно, что в различные исторические эпохи статус философии имел свои особенности. Так, в античном мире он был связан, с одной стороны, с критикой мифа, а с другой – созданием рациональной картины мира и выработкой новых форм и методов мышления (познания). Во времена средневековья эта традиция не только сохранилась, но и получила известное развитие в рамках теологической проблематики. В эпоху Возрождения философия

ская мысль проникается энергией мистицизма и через пантеизм утверждает новые образы мира и человека: мир бесконечен, потенциал человека как свободного творца безграничен. В последующие столетия (XVII–XIX вв.) выковывается новая «ось истории», которая перевела исторический процесс с традиционного на индустриальный путь развития. Становление техногенной цивилизации стало своего рода синергетическим эффектом трех, как теперь ясно, великих событий того времени – научной революции, промышленного переворота и социально-политической революции во Франции. А их подосновой, в свою очередь, явилась Реформация и протестантская этика. Каждое из этих событий, так или иначе, своими корнями уходит в интеллектуальную историю Европы, «ядро» которой – философия.

Утверждение индустриальной цивилизации привело не только к кардинальным изменениям в сферах политики и экономики, но и к коренной переоценке ценностей. Суть ее, как нам представляется, в следующем. Связанная с философией интеллектуальная традиция во все времена укреплялась и развивалась в рамках бинарной оппозиции «Человек – Бог». И вот XIX в. устами Ф. Ницше провозглашает: «Бог умер». Это значит, что человеческое бытие вдруг сделалось бесосновным, утратило опору.

С этого момента в философии возникают проблемы, связанные с ее статусом, местом и ролью в культуре. Постепенно, шаг за шагом перебрав различные варианты самоидентификаций, она отказывается от натурфилософских претензий, изобретательницы социальных утопий, роли «служанки науки», унии с политической идеологией. В XX в. философия пытается найти точку опоры то в языке, то в искусстве, то в мире повседневности, то в эзотерике...

Явления и факты стремительно меняющейся действительности последнего столетия делают полет совы Минервы в высшей степени проблематичным. Писать серым по серому уже не получается. Эпохи спрессовываются во времени и пространстве и философской мыслью не схватываются. Будущее абсолютно непроницаемо.

В этих обстоятельствах вопрошание о статусе и функциях философии в современной культуре становится как никогда ранее насущным. Размышления на сей счет, как представляется, должны идти по двум взаимосвязанным направлениям. Первое – это вопрос о теоретическом статусе философии. Традиционная территория философского дискурса – природа, общество, мышление – сегодня оккупирована науками. За человека все более цепко хватается и стремится его удержать религия. Доступными им средствами навязывают общественному сознанию потребные им мифы государство и бизнес. Второе направление связана с поиском ответа на вопрос о практическом предназначении философии: чему, в конце концов, должна служить философия?

В настоящее время имеется целая палитра мнений и суждений о статусе философии в современной культуре. При всем их разнообразии и даже противоречивости можно, тем не менее, выделить некоторые объединяющие их идеи. Во-первых, в ситуации укрепления позиций агностицизма, скептицизма и релятивизма философия призвана быть хранительницей рациональности. При этом теорию познания нельзя сводить к теории и методологии науки. В нее органично должна быть вплетены нравственные и гуманистические проблемы. Во-вторых, философия должна быть критической теорией. Однако, критикуя социальную реальность, нужно и создавать позитивные учения о современном обществе, опираясь на эмпирические исследования и господствующие ценности. Наконец, в дегуманизированном мире философия призвана содействовать становлению человека как личности, развивать в нем гуманистический потенциал.

Отечественная философия в качестве значимого феномена национальной культуры должна еще состояться. Возникновение, а затем институализация философии в Беларуси шла в едином русле становления белорусской государственности, формирования национальной элиты, развития национального самосознания и высоких форм культуры. Однако процесс этот протекал в контексте детерминаций укрепляющегося тоталитарного господства, в т.ч. тоталитарной идеологии. Она-то и стала «точкой опоры» и мейнстримом становления и развития белорусской культуры и философии в тех исторических условиях. Сегодня, а *posteriori*,

очевидно, что философия в Союзе вкупе со всем комплексом социально-гуманитарных наук претерпела серьезные деформации. И это особенно очевидно при сопоставлении советского философского наследия и философии «серебряного века».

Философия – это, прежде всего Философы. Подчеркну: речь не о «философах-исследователях», «философах-преподавателях», а о Философах с большой буквы – мыслителях, которые смогли Нечто сказать о Человеке и Бытии. Таковых в советском философском календаре, увы, немного (?), хотя умов ярких и блестящих всякий интересующийся предметом может назвать немало.

Современное белорусское философское сообщество должно подвергнуть критической переоценке свой прошлый опыт – и достижения, и срам. Затребованность обществом философии определяется не столько фактом ее общекультурного достояния, сколько ее реальным вкладом в развитие культуры своего общества, самосознания своей нации. Обретение Республикой Беларусь политической независимости открывает в этом смысле перед отечественной философией вдохновляющие перспективы. Ими нужно суметь воспользоваться и использовать. Понятно, что это не просто.

Нужны коммуникации, общение, неформальные обсуждения, нужна площадка для свободного публичного дискурса. В этой связи вспоминаются времена «философских ассамблей», организованных проф. Ю.А. Хариным. Нужен конструктивный диалог с властью. Способность к последнему в нашей интеллектуальной традиции начисто отсутствует. А вот способность потрафить по принципу «чего изволите» – в крови, в генах. Мало что изменилось в этих отношениях и сегодня.

Позитивный опыт необходимо сохранять и умножать. Но нужен и акцент(ы), усиление действительно актуальных, важных для развития белорусского общества и культуры направлений. В этой связи считаю архиважной ту работу, которую в свое время проделали В.Н. Конон, Э.К. Дорошевич, А.С. Майхрович, С.А. Подокшин и др., и которую сегодня продолжают сотрудники Института философии, готовя к изданию онтологию белорусской философской мысли. Акцент на корнях национальной истории и культуры, критический анализ (а не идеологическая апологетика) современной белорусской социокультурной синергии, разработка и обосновании способов и сценариев социальных инноваций, форм и методов воспитания «нового белоруса» – это и есть та «точка опоры», основа, на которой зиждется наше бытие. В него, в него должна научиться вглядываться наша философия.

В заключение приведу (по памяти) слова Р. Тагора. Долг, назначение каждой нации уметь выразить себя перед миром. Если же, паче чаяния, ей сказать нечего, то это следует рассматривать как преступление, которое историей не прощается.

НАЦИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ МЕНТАЛЬНОСТЬ: ЛИНГВО-ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД

И.И. Иванова

Проблема проявления специфически национальной ментальности в философской традиции, сложившейся в рамках той или иной этнической культуры, порождена, как ни странно, тем, что до сих пор остаются нерешенными целый ряд вопросов методологического и общетеоретического порядка, которые важны в первую очередь для самой философии. И это, главным образом, проблема возможности национальной философии как таковой. Но это также и задача уточнения, что именно представляет собой национальная ментальность как феномен и имеет ли она какое-то значение для философского существа. И хотя говорить о необходимости сохранения многообразия культур и, соответственно, об особенностях выражения национального духа в национальной философии стало своеобразной модой (особенно сейчас, когда человечество волнуют, с одной стороны, предстоящие глобальные катастрофы, а с другой, – угроза глобализации), обозначенная проблема отнюдь не кажется ни решенной,

ни даже толком поставленной.

Типичным примером здесь может служить Киргизия. В соответствии с определенными критериями (сформулированными автором в целом ряде работ), состояние философии здесь можно определить как начало первого этапа: появление в национальной культуре первичного интереса к философской форме мышления, который обычно выражается либо, как это было, например, у греков, в попытках трансформации философом в собственно философию (мифа – в логос), либо в переводах чьей-то чужой, но уже сложившейся философской литературы на более понятный, родной язык. Тем не менее, заявок местных «философов» ни много ни мало как на назревшую для всей мировой философии необходимость переориентироваться на тенгрианское (особое языческое) сознание киргизов как на якобы «философию киргизов» предостаточно. И хотя для подобных «философов» вполне извинительно призывать (а точнее зазывать) свой народ назад к его родоплеменной идеологии, однако ни искомая духовная цель, ни ведущие к ней средства в действительности не имеют никакого отношения к философии. Выдавать философе́му за философию – уже метафизический «грех», что уж говорить о том, когда отнюдь даже не мифологему, а мифологию отождествляют с философией!

Поскольку сам феномен национальной философии был и остается чем-то не вполне определенным, то порой начинаешь сомневаться, имеется ли вообще в культуре отдельной нации философия как таковая. Особенно настораживают здесь широко распространенное отождествление выражений «национальная философия», «национальное философствование», «философствование нации», «философия нации», «философия государства» и приравнивание их денотатов к философствованию отдельных представителей нации или так называемому «национальному духу». Действительно, так ли уж одинаковы, например, выражения «русская философия», «русское философствование», «философствование россиян», «философия россиян», «философия России»? И так ли уж всегда под словом «философия» в этих и аналогичных словосочетаниях и впрямь подразумевается философия?

Подобная постановка вопроса заставляет посмотреть на него главным образом в лингво-герменевтическом аспекте, поскольку если сталкиваться не только с необходимостью учитывать лингвистические тонкости, но и с порожденными ею куда более сложными проблемами ментального, межкультурного и общекультурного свойства, то иначе добиться продуктивного решения нельзя. А это значит, что начинать соответствующий анализ следует с выявления подтекста (психолого-грамматико-логической интерпретации контекста) и при этом помнить о внелингвистическом контексте и «принципе большего знания». Иными словами, из-за внутренней потребности любого фрагмента философии (в том числе национальной) быть представленным в виде некоторого текста методы лингво-герменевтического исследования к нему вполне применимы. При этом целью подобного исследования является достижение такого понимания данного текста, которое превосходило бы по своей полноте и глубине то, что было изначально присуще его создателям. В рамках заявленной темы необходимыми шагами на пути ее рассмотрения видятся, таким образом, следующие: 1) сначала определиться с национальной ментальностью; 2) затем определить понятие национальной философии; 3) а потом, в основном средствами языкового анализа, выявить круг сходных и вечно смешиваемых с национальной философией понятий.

При этом следует учесть, что сегодня производимая в общественном сознании оценка феномена национальной философии в качестве последней предлагает либо интерпретированную в социально-психологическом плане национальную ментальность, либо некую «национальную идею», либо национальную идеологию. Главным пунктом обнаруживающейся здесь проблемы оказывается отсутствие в перечисленных моментах собственно философского существа: те феномены, которые чаще всего выдаются за национальную философию, на самом деле не являются философией. Так, к национальной ментальности прямого отношения философия не имеет, а в «национальной идее» философия проявляется только на стадии достаточно высокой ступени цивилизованного развития соответствующих народов, причем лишь в смысле философии как образа жизни и при условии массового восприятия

такого образа жизни. Наконец, просто по определению не является философией национальная идеология.

Большинство возникающих здесь недоразумений в качестве причин имеют лингвистические истоки, среди которых особенно значимы явления омонимии. Так, философией привычно именуют и мировоззрение как таковое, и точку зрения, и теоретическую концепцию, и бытовую мудрость, и психологические особенности мышления, и доктринальное изложение учения (в том числе собственно религиозного), и мифологию, и даже банальное резонерство. Когда же говорят о национальной философии, чаще всего смешивают ее либо с этнической ментальностью, либо с мифологическим сознанием, характерным для какой-то национальной традиции. Между тем, следует учитывать, что 1) прежде всего, должна сформироваться готовность национального *письменного* (не устного!) языка к передаче абстрактного мышления; 2) затем, в рамках этой национальной культуры, – проявиться протофилософский *интерес* к собственно философским идеям; 3) позже – состояться массовое его «*тиражирование*» и 4) продуцирование своих, *оригинальных* философских идей. Наконец, 5) должна обнаружиться не просто востребованность обществом этих самых национально-оригинальных философских идей, а *обратное* на данное общество их воздействие.

Только после прохождения всех этих этапов-периодов становится возможным употреблять такие понятия, как «греческая философия», «арабская философия», «итальянская философия», «французская философия», «немецкая философия». И хотя сам характер национальной принадлежности в этих интеллектуально-духовных феноменах по-прежнему не прояснен, тем не менее, необходимое условие – воплощение собственно философского существа – здесь соблюдено. Что касается вопроса о национальной принадлежности, то факторы, которые определяют ментальную «окрашенность» национальной культуры, нивелируются и, возможно, даже полностью исчезают на том уровне духовного развития этноса, когда там начинается творение философии. В самом деле, философия не может быть бессознательным, нерефлексируемым мышлением, как, впрочем, не может она и функционировать в качестве некоторого стереотипа. Кроме того, философия – в силу своей ориентированности не на особенное, а на всеобщее – не может быть способом «специфического мировосприятия». И хотя, вместе с тем, философия является частью культуры, а культура, безусловно, ментально-специфична, она, очевидно, является такой ее частью, которая не зависима от ментальности. Возможно, именно поэтому для европейца «китайская философия» – это то же, что «китайская грамота»: не относимо к философскому (принципиально абстрактному) сознанию социально-психологическое (национально-ментальное) содержание мышления!

Тем не менее, игнорировать тот факт, что в общественном сознании философия все-таки не воспринимается в отрыве от каких-то национальных черт, бессмысленно. Значит, следует разобраться, каких именно таких черт. Если речь ведется действительно о философии, то, скорее всего, объектом рассмотрения там оказывается не само мышление, а комплекс способствующих его продуцированию обстоятельств. В основном это те аспекты философского феномена, за счет которых происходит его социализация, что очень быстро обнаруживается при обращении к соответствующему контексту. Впрочем, фигурирующие здесь словосочетания типа «национальная философия», «национальное философствование», «философствование нации», «философия нации», «философия государства» или «философия в государстве» уже сами по себе являются некоторыми контекстами, поэтому даже их анализ вполне демонстрирует подлинный предмет (достаточно лишь произвести подстановку с указанием конкретно-национальной принадлежности). В итоге как, скажем, философствование нации не тождественно национальному философствованию, так и национальная философия далеко не всегда оказывается философией (а если оказывается, то утрачивает национально-ментальные черты).

НАЦИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОМ ИНФОРМАЦИОННОМ КОНТЕКСТЕ

И.И. Таркан

Современное общества представляет собой сложную систему глобальных информационных потоков и коммуникаций, что обуславливает динамику информационной активности человека в условиях неопределенности и неоднозначности самого информационного пространства. Именно принципиальная неопределенность феномена информации порождает информационную потребность как социокультурную установку современного человека.

Сам по себе непрерывный информационный обмен как основа современного общества представляет собой колоссальную по своей сложности многоуровневую систему индивидуальных интерпретаций реальности в условиях неопределенности «истинности» самой информации. Новый облик реальности сегодня во многом формируется глобальными информационными структурами и внедряется в массовое сознание многообразными информационными технологиями. Сетевая коммуникация по поводу «образа истинности» реальности, базирующаяся на принципиальном признании неопределенности самой реальности ставит индивидуума перед проблемой его личной, когнитивной компетенции. Если в традиционном обществе недостаток личной компетенции амортизировался во многом устоявшимися традиционными представлениями о мире и человеке, то в современном информационном обществе человек в полной мере ощущает ограниченность своей компетенции через включенность в постоянную изнуряющую интерпретационную активность.

В условиях информационного хаоса и неоднозначных интерпретаций реальности возникает необходимость творческих философских дискуссий и экспертных практик по осмыслению быстро меняющегося мира. В этом смысле национальный философский дискурс с необходимостью должен встраиваться в общемировой философский контекст, в рамках которого более рельефно осознаются как мировые тенденции в философии, так и собственные национальные проблемы.

Понимание неопределенности как свойства самой естественной «природы вещей» неустранимой средствами позитивно-рационального знания обуславливает потребность в новых философских образовательных парадигмах. Эмпирические обобщения как исходная интерпретация реальности становятся не однозначными: одному и тому же множеству эмпирических данных могут отвечать разные интерпретационные обобщения. Более того, современное рациональное мышление также не может устранить неоднозначность интерпретаций и сделаться гарантом однозначности, ибо новое знание вскрывает новые пласты проблем, исключая возможность одной интерпретационной истины.

Складывающаяся глобальная информационная среда порождает ряд новых проблем. Применительно к национальному философскому дискурсу отметим некоторые из них:

1. Проблема мировоззрения. Если европейская философская традиция культивировала рациональные (научные) формы мышления, отражающие специфику западного социокультурного пространства, то восточнославянская мысль концентрировала внимание на мировоззренческих принципах бытия, онтологическая природа которых восходит к духовно-нравственным ценностям. Например, позитивистская программа освобождения философии от «метафизики» и «мировоззренческой нагруженности науки» непосредственно связана с фактом разработки и использования таких ключевых понятий как «картина мира», «парадигма» и др., в которых элиминировался мировоззренческий аспект мышления. Англоязычная философская традиция как эмпирическая по своей сути всегда недооценивала мировоззренческий потенциал философии. В то же время в национальном белорусском (как и в целом славянском) мышлении концепт мировоззрения играл и играет решающую роль, поскольку мировоззренческая картина реальности основывалась на фундаментальном принципе иерархичности бытия. Отсюда ориентация русской и белорусской философии не на познавательные возможности абстрактного субъекта, а на духовно-нравственные модусы личности, мировоззренческая культура которой восходит к традиции как онтологической данно-

сти.

Мировоззренческий потенциал философии проявлялся в способности мышления упорядочить информационную среду и выстроить иерархию ценностных миров в рамках традиции. В этом смысле утрата или ослабление традиции порождает проблемы потери идентичности, воспроизводства архаичных моделей жизнедеятельности.

Признавая правомерность противопоставления традиции инновациям, следует проявлять большую осторожность в истолковании данной антитезы. В условиях информационной неопределенности становления современного глобального общества механизмы взаимодействия традиции и инновации видоизменяются: а именно традиция может таить в себе неизвестные и неисследованные ресурсы социальной инновации, и, наоборот, под видом инновационной риторики зачастую скрывается эвристическая пустота, а само понятие «инновация» превращается в постмодернистский симулякр. Поэтому неправомерно сегодня рассматривать традицию и инновацию как антитезы, поскольку в контексте глобального развития социальных систем любая традиция превращается в культурный ресурс, возможности которого четко прослеживаются в философских исследованиях неопределенных контуров современного мира.

2. Проблема ценностей. Сами по себе информационные потоки являются нейтральными в плане коммуникативных сообщений. Однако, проходя через сознание человека, информация приобретает определенные ценностные значения. Каждая культура абсорбирует ту информацию, которая встраивается в ценностный ряд конкретного общества. Заметим, что культура Беларуси формировалась 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 самооценность, 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».

Повседневные модели поведения белоруса выстраивались в границах локального социального пространства, в котором ценности малого социума (семья, дом, здоровье близких и т.д.) играли основную роль. В мышлении белорусов конституировался недалекий, а его близлежащий мир – повседневность как специфическое пространство бытия человека, в котором необходимо было учиться жить по формуле «здесь и сейчас». Повседневность в мыслительных и духовных практиках предстает как разноплановый феномен. Так, социальный «аспект повседневности» представлен в сознании белоруса сложными смысловыми целостностями: мифы, сказки, суеверия, религиозные воззрения и др.. Их невозможно выразить однозначно рациональным описанием, поскольку социальная ткань белорусов «соткана» государственным и народно-национальным логосом (законами, нормами, ритуалами, правилами, моделями жизни, обычаями) и направлена на самосохранение нации и человека. И в этом смысле прошлое в структуре духовного опыта актуализируется как возможный ответ на запросы настоящего, а будущее зачастую присутствует в настоящем.

Сопоставив ценностные структуры отечественной и западной (американской) культур, окажется, что первые центрируются вокруг таких понятий, как справедливость, Родина, семья, патриотизм, солидарность, стабильность, миролюбие, взаимопомощь и др. В ментальном ядре белорусов доминируют коллективистские ценности, которые по своему содержанию выражают потребность в отношениях солидарности и социальной справедливости.

Смысловое ядро вторых образуют такие понятия, как, индивидуальный успех, работа, профессия, прибыль, карьера и др. Конечно, эта схема весьма приблизительна. Очевидно, что

ни одно общество не может быть социально однородным и единым по ценностным приоритетам. Однако это рассогласование ценностных структур в условиях современного информационного хаоса не может превышать определенного предела – в противном случае, общество расколется изнутри, что значительно ослабляет его иммунную систему (идеологию) против культурной экспансии. Активное насаждение и пропаганда в информационном пространстве западных ценностей и моделей жизни размывает и ослабляет культурные ресурсы традиции, защита которых является насущной задачей философов.

БЕЛАРУСКАЯ ФІЛАСОФІЯ: УВЯДЗЕННЕ КАНЦЭПТА

І.М. Бабкоў

Канцэпт беларускай філасофіі з’явіўся на даляглядзе тутэйшай думкі адносна нядаўна. Можа быць апошнія пяць ці сем год.

Дагэтуль гаварылі пра беларускае мысленне, якое размяшчае сябе па-за дысцыплінарнымі межамі і рэалізуе ў самых розных культурных і мастацкіх практыках.

Пакуль мы назіраем два асноўныя тыпа выкарыстання тэрміна:

Да беларускай філасофіі ставяцца альбо як да дадатковага аргумента ў нацыянальным праекце, альбо як да мясцовага брэнда, які мусіць выдзеліць тутэйшых мысляроў і даць ім знак адрознасці альбо нават інтэлектуальнае алібі на познекапіталістычных рынках вытворчасці веды.

Пры гэтым і тыя, хто крытыкуе канцэпт, і тыя хто карыстаюцца ім, разглядаюць яго як знешняе, арнаментальнае азнабленне ўласных індывідуальных стратэгий.

З аднаго боку «беларуская філасофія» гучыць дастаткова звыкла, – і патрапляе ў шэраг падобных канцэптаў, такіх як нямецкая філасофія, грэцкая філасофія, альбо філасофія сярэднявечча.

Гэтыя паняткі ўтвораны праз далучэнне прыметнікаў, якія – па свайму значэнню – кантэкстуалізуюць, замыкаюць філасофію ў часе і прасторы.

Некаторыя з гэтых кантэкстуалізацый ужо адбыліся: так, філасофія сярэднявечча – гэта скончаны корпус тэкстаў, некаторыя з якіх вядомыя і кананічныя, некаторыя вядомы толькі спецыялістам, іншыя ляжаць у архівах і бібліятэках.

Часам здараюцца парадоксы. Грэцкая філасофія таксама ўжо адбылася як цэлае: нягледзячы на існаванне грэкаў як мадэрнай нацыі. Сучасная філасофская прадукцыя грэкаў і канцэптuallyна і кантэкстуальна выпадае з таго міту Грэцкае думкі, які паўстаў.

Іншыя філасофіі – як нямецкая – хаця й ёсць адкрытымі канцэптамі, адкрытыя ў будучыню, тым ня менш ужо дастаткова запоўненыя.

Але пры ўсіх гэтых выпадках філасофія знаходзіць сябе ў пэўных абставінах, у пэўным кантэксце і вымушана размяшчаць свае набыткі *тут і цяпер*. У выніку мы маем панятак філасофіі, ідэю філасофіі, якая традыцыйна прэтэндуе на ўніверсальную веду – і рэальнасць інтэлектуальных практыкаў, лакалізаваных ў пэўным часе і прасторы. Часам разрыў між гэтымі рэчамі стаецца невыносным.

Беларуская філасофія можа разумецца ў шырокім і ў вузкім сэнсе.

У шырокім сэнсе беларускае філасофія – парасонавы панятак, які адсылае нас да разнастайных практыкаў беларускіх інтэлектуалаў, што рэалізуюцца (практыкуюць мысленне) ў кантэкстуальным поле беларускай культуры. Пры гэтым мы можам гаварыць пра гістарычнасць такіх практыкаў (яны пачынаюцца ў момант паўставання самадастатковага поля беларускай культуры, а гэта 20-я гады дваццатага стагоддзя) і тыпалагічную супрацьпастаўленасць іх іншым практыкам гэткага ж тыпу (польскае, расейскае, нямецкае, літоўскае, эўрапейскае мысленне), з якімі яны ўступаюць у складаныя

ўзаемадачыненні кантраснасці, супярэчнасці, дадатковасці й г.д..

У вузкім сэнсе – кантэкстуальны тып мыслення, якое разглядае беларускі кантэкст у якасці базавага сэнсаўтваральнага і сэнсазахавальнага поля інтэлектуальнай работы.

Тыпалягічна кантэкстуальны тып мыслення можа быць супрацьпастаўлены як мысленню з перспектывы традыцыі, калі формы і практыкі бяруцца не з кантэкста, а з «мінулага», так і мысленню з перспектывы нормы, калі асноўным формаўтваральным фактарам выступае дысцыплінарнасць.

У дачыненнях мыслення са сваім выбраным кантэкстуальным полем можна выдзеліць тры тыпалягічныя пазыцыі.

Думаць з (перспектывы) кантэкста. Гэта па сутнасці практыкі, скіраваныя самі на сябе. Мысленне пры гэтым не выдзяляецца з кантэкстуальных формаў і рэалізуе сябе пераважна ў ніх.

Думаць кантэкст. Думаць кантэкст можна з перспектывы традыцыі, альбо з перспектывы дысцыплінарнасці, нормы, універсальнага.

Думаць у кантэксце. Гэта значыць думаць «універсальнае» прарываючыся праз норму, дысцыплінарнасць, да таго, што мусіць быць прадуманае. Гэта можа значыць і радыкальную дэканструкцыю дысцыплінарных практыкаў у іх дачыненні да кантэкста і перачытванне / перапісванне традыцыі.

Беларуская філасофія паўстае як праект позняй еўрапейскай мадэрнасці, у самым цэнтры яе канфліктаў і супярэчнасцяў.

Паўстае як мейсца сустрэчы ўніверсальнага тыпа мыслення, еўрапейскага па сваіх генеалогіях і нормах, і мінарытарнай культуры, раздзёртай між *посткаланіяльным* і *постімперскім*.

Сустрэча адбываецца ў эпоху, калі ўжо “ўсё адбылося”: абяцанні і ўтопіі заяўленыя і пражытыя.

Калі сама філасофія пачынае бачыць сябе не толькі на скраі мадэрных формаў, але і на *скраі філасофіі*, а магчыма нават і *пасля філасофіі*.

Беларускае мысленне паўстае, пераадольваючы ўласную не-магчымасць, культурныя, сацыяльныя і палітычныя абмежаванні, і, сутыкаючыся з нелегітымнасцю ўласных практыкаў, вымушанае:

Альбо бясконца рэфлексаваць над умовамі сваёй магчымасці, рабіць радыкальную дэканструкцыю рэжымаў легітымнасці.

Альбо – адчайным гэстам перакрочваць трансцэндэнтальныя абмежаванні, напоўніцу аддаючыся таму, што патрабуе быць прадуманым.

Беларуская філасофія мусіць убачыць сябе як пэўная магчымасць думкі.

Як мейсца, адкуль мы думаем, калі пачынаем думаць самі, тут і цяпер.

Як тое, што з намі здараецца, калі мы адкрытыя ў сваім мысленні таму, што патрабуе прадумвання.

Пры гэтым мы мусім быць гатовыя патрапіць у сферу адзінкавага, негарантаванага, у мейсца, якое не мае алібі ва ўніверсальным.

У такім выпадку беларускае мысленне – гэст адвагі, зь якім мы ўваходзім у сферу блізкага але непрадуманага, у рэчы, якія *нам дадзены*, але мы не разумеем, *кім і навошта*.

БЕЛОРУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ КАРТИНА НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Г.И. Касперович

Философия как мировоззренческая форма рефлексии над предельными основаниями человеческой культуры есть форма ее самосознания, возникшая в условиях цивилизованных культур. При этом, по выражению Гегеля, философия – это «эпоха, схваченная в мысли». Отсюда – эволюция исторических типов философии (от античности до современности), и отсюда же – существование национальных культурно-исторических типов философии и философствования (тогда как невозможна национальная физика или математика). Отвечая на вопрос «Что такое философия?», Жиль Делез и Феликс Гваттари справедливо утверждают, что философия – это творчество концептов, искусство их создания. Если «древний восточный мудрец мыслил Фигурами, философ же изобрел Концепты и начал мыслить ими. Вся мудрость сильно изменилась» [1, с. 11].

Национальная философия выступает как концептуальная мировоззренческая картина универсальной системы отношений «человек – мир», выражающая конкретно-национальные представления о системе универсальных ценностей и смыслов человеческого бытия в мире. Белорусская философия – это концептуализация ценностей и смыслов культуры белорусского народа, нации в их историческом настоящем и будущем.

Особенности социального менталитета белорусов и отразившей их философской мысли обусловлены целым рядом социокультурных факторов: историческим прошлым нашего народа; его включенностью в систему международной коммуникации; центральным геополитическим положением Беларуси в Европе; полиэтнической структурой государственных образований (Великое княжество Литовское, Речь Посполитая, Российская империя, БССР), в составе которых находились белорусы в разные исторические периоды; поликонфессиональностью белорусского этноса. Отсюда и пристальный интерес белорусской общественно-философской мысли во все времена к проблеме национально-культурной самоидентификации, проблемам национального самоопределения и самосознания.

Фольклорная, мифологическая культура славян как предфилософия была обличена в национальные мифологемы. Становление же профессиональной философской деятельности и формирование концептов белорусского национального самосознания относится к эпохе Возрождения и Реформации (XVI – нач.XVII века). Оно связано с именами Ф. Скорины, С. Будного, Н. Гусовского, М. Литвина, А. Волана, С. Полоцкого. Это были концепции патриотизма, веротерпимости, толерантности, гуманизма, рационализации христианства, национальной идеи (языка, истории, традиции и т.п.), правового общества и государства, социальной справедливости. Белорусские мыслители, философы высоко оценивали роль философии в жизни людей, ее практическую ценность, полагая, что она лечит людские нравы, учит справедливой и мудрой жизни, помогает правителям мудро управлять державой.

В XVIII веке философия национального самосознания стала важной составляющей системы образования в белорусской культуре, о чем свидетельствует деятельность тайных студенческих товариществ филоматов и филаретов в Виленском университете. В XIX веке проблемы возрождения национального самосознания нашли оригинальное концептуальное выражение в творчестве «духовного отца белорусского возрождения» Франтишка Богушевича, в поэзии Максима Богдановича, Янки Купалы, Якуба Коласа; в исследованиях Игната Абдираловича «Адвечным шляхам: Дасьледзіны беларускага светапогляду». Размышляя о культурном своеобразии белорусов, находящихся между Востоком и Западом, Абдиралович выдвигал идею возрождения подлинно национальных форм жизни, противостоящих «чужеземному мессианству», влиянию восточных и западных культурных типов. Белорусам нужны «свои белорусские формы жизни», которые не могут прийти извне, каждая из них – плод духовного развития народа, свободного от лозунгов и догм [2]

Созвучные современным, представления о социокультурном статусе философии развивал и преподавал студентам БГУ профессор В.Н. Ивановский (1867–1939), специалист в

области философии науки, истории философии и психологии. В своем главном труде, изданном в Минске в 1923 году, «Методологическое введение в науку и философию», Ивановский расценивал философию как одну из основных «систем» культуры, которая исследует предельные основания культуры, вопросы, пограничные в системе человеческих знаний. Он характеризует философию как «осознание человеком основ той культуры, которою он живет, или самосознание культурного общественного человека, – коротко говоря, самосознание культуры (в человеке)».

Уже такой достаточно краткий и фрагментарный экскурс в историю белорусской философской мысли позволяет опровергать все еще бытующее мнение о том, что белорусской философии не существует, что она не имеет собственных корней и сформирована на основе русских и западноевропейских традиций. Дискуссионность проблемы самостоятельности нашей философии обусловлена тем, что долгое время белорусский этнос не рассматривался как самостоятельный, а исследователи отечественной философии белорусов считали частью либо великорусского, либо польского народов.

Если ранее белорусская философская мысль действительно развивалась на пересечении различных философских направлений, то сегодня она самостоятельна, функционирует как саморазвивающийся, единый организм. Философия Беларуси на современном этапе представляет собой целостную саморазвивающуюся систему, которая отражает актуальные проблемы общественно-политической и культурной жизни республики. Сегодня перед философской мыслью Беларуси встают проблемы осмысления процессов глобализации и сохранения национальной идентичности, государственного суверенитета, духовного возрождения белорусского общества. Важнейшие философские положения идеологии современного белорусского государства все еще нуждаются в дальнейшей разработке и обосновании. Они связаны с критическим переосмыслением истории белорусской государственности, положений марксистской философии и идеологии, идеологических платформ либерализма и консерватизма, актуализацией традиционных ценностей белорусской культуры, активизацией социального творчества отечественной элиты и масс в условиях трансформации всех сторон общественной жизни.

Литература

1. Делез, Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с франц. и послесл. С.Н. Зенкина. – М.; СПб., 1998.
2. Абдзіраловіч, І. Адвечным шляхам: досьледзіны беларускага светапогляду. – Мінск, 1993: (рус. текст Неман. – 1990. – № 11).
3. Козел, А.А. Философская мысль Беларуси: учеб. пособие. – Минск, 2004.

ГІСТОРЫЯ ІДЭЎ ЯК ВЫКЛІК ДЛЯ БЕЛАРУСКАЙ ІНТЭЛЕКТУАЛЬНАЙ ПРАСТОРЫ

А.Л. Ластоўскі

Агульнапрынята звязваць пачаткі сучаснага афармлення гісторыі ідэяў як навуковага кірунку (без перадгісторыі з адсылкамі да Платона і Арыстоцеля) з інтэнсіўнай дзейнасцю амерыканскага вучонага Артура Лаўджоя, які зрабіў некалькі важнейшых крокаў для інстытуцыяналізацыі гэтага междысцыплінарнага праекту: стварыў Клуб Гісторыі Ідэяў, у 1940 г. заснаваў часопіс *Journal of History of Ideas* і, галоўнае, выдаў праграмную працу «Вялікі Ланцуг Быцця» [1], якая была апублікаваная ў 1936 годзе.

Ва «Уводзінах у даследванне гісторыі ідэяў», з якіх пачынаецца гэтая кніга, Лаўджой прапанаваў асноўныя тэарэтычна-метадалагічныя прынцыпы, на якіх стала ў далейшым базавацца гісторыя ідэяў (і што таксама цікава, след якіх у далейшым тэксце кнігі малазаважны). Лаўджой прапанаваў адмовіцца ад стандартнага падыходу, які выкарыстоўваўся ў гісторыі філасофіі, калі канкрэтнаму мысліцелю прыпісвалася нейкае

вучэнне і далей разбіралася яго значэнне. На думку амерыканскага вучонага, гісторыя ідэяў павінна працаваць не з комплекснымі дактрынамі, а з іх зыходнымі элементамі ці элементарнымі ідэямі (*unit-ideas*). Задача гісторыі ідэяў – гэта якраз пошук і ідэнтыфікацыя гэтых *unit-ideas* у шырокім спектры культурных сфераў: ад філасофскіх сістэмаў да літаратуры, іншых відаў мастацтва, навукі і сацыяльнай думкі.

Такім чынам, Лаўджой разглядаў *unit-ideas* як вандроўныя па розным сферам чалавечай культуры. Гэта азначала, што і гісторык ідэяў павінен максімальна шырока разгортваць поле свайго даследвання і быць гатовым прыкласці шмат намаганняў у разблытванні ідэяў з клубкоў выкарыстанняў, якія паўсталі на працягу часу. Сам тэарэтык гісторыі ідэяў вызначаў, што даследванне павінна весціся праз сістэмнае вивучэнне ўсіх аспектаў рэфлексіўнага жыцця чалавека, але ім былі вызначаныя і прыярытэтычныя вобласці, дзе найперш канцэнтравалася даследчыцкая ўвага: філасофія, палітычная думка і літаратура. Для Лаўджоя розныя вобласці і дысцыплінарныя палі не разглядаліся як дыскрэтныя і эксклюзіўныя, гісторык ідэяў павінен быў спакойна вандраваць па ўсіх абшарах.

Але ўспрыняцце праекту гісторыі ідэяў у іншых краінах было вельмі своеасаблівым, і шмат у чым залежыла ад распаўсюджанай там інтэлектуальнай традыцыі. Брытанскія інтэлектуальныя гісторыкі (асабліва Квенцін Скінэр і Джон Покак) заняліся ў тым ліку і адмысловай крытыкай метадалагічных падстаў гісторыі ідэяў, сфармуляваных Лаўджоем.

Найбольш жорсткую і паслядоўную рэвізію стану гісторыі ідэяў зрабіў брытанскі вучоны, прафесар Кембрыджскага ўніверсітэту Квенцін Скінэр, і фактычна, гэтая крытыка стала новым этапам для междысцыплінарнага праекту Лаўджоя, а новая генерацыя даследчыкаў гэтыя заўвагі заўсёды ўлічвае. Брытанскі вучоны не спыняецца толькі на пазначэнні асноўных метадалагічных хібаў, якія распаўсюджаныя ў гісторыі ідэяў, ён вылучае і асноўныя прынцыпы, на якіх павінен базавацца аналіз тэкстаў. На яго думку, разуменне значэння любога тэкста немагчыма без аналізу *інтэнцыяў* яго аўтара. «Нам патрэбна, такім чынам, зразумець не толькі тое, што кажуць людзі, але і што яны *робяць*, калі гэта кажуць» [2, с. 82]. Гэта патрабуе не толькі глыбокага ведання кантэксту выказвання, але і асцярожнай працы з тэрмінамі, якія выкарыстоўваюцца ў выказванні. Гэта тое, што Скінэр называў *лінгвістычным кантэкстам*, які патрэбны для аднаўлення інтэнцыяў агента.

Квенцін Скінэр і Джон Покак сталі заснавальнікамі так званай «Кембрыджскай школы», дзе ў аснову вивучэння палітычных тэорый клалася іх гістарычная кантэкстуалізацыя. Даследчая зацікаўленасць школы ў адносінах да гісторыі палітычнай думкі канцэнтруецца на вивучэнні пытання ўжывання мовы ў гістарычных кантэкстах, якім першапачаткова надаецца камунікатыўны характар. У такіх даследваннях мова не абмяжоўваецца выключна пісьмом і размовай: палітычная мова разумеецца і інтэрпрэтуецца тут таксама і як палітычнае дзеянне. Хоць у Скінэра і Покака былі разыходжанні ў тым, як разумець такі «лінгвістычны паварот», але яны абодва пагаджаліся ў неабходнасці кантэкстуалізацыі даследаваных тэкстаў, паколькі тэксты, праграмы, доказы існуюць і функцыянуюць не самі па сабе, а толькі ў сувязі з сэнсавымі структурамі. З гэтага вынікае прынцыповая адмова вивучаць словы па асобнасці, замест гэтага прапаноўваецца вивучаць ролю словаў як умовы для існавання грамадскага будынку ідэяў.

У Германіі сфармавалася свая адмысловае інтэлектуальнае традыцыя, звязаная з «лінгвістычным паваротам» і аформленая Райнхартам Козелекем у накірунку *гісторыі паняццяў*. Гэты падыход заключаецца ў пастуліраванні таго, што змены сацыяльнай рэальнасці семантычна праяўляюцца ў важнейшых паняццях палітыка-сацыяльнага свету. Гісторыя паняццяў канцэнтруецца пераважна на працягласцях у равіцці значэнняў важнейшых гістарычных паняццяў, таму ўжывае пераважна дыяхронную перспектыву (што збліжае гэты накірунак з праграмай гісторыі ідэяў).

Вельмі ўплывовыя працы Фуко зноў жа з крытыкай класічнай праграмы гісторыі ідэяў і з прапановай у якасці альтэрнатывы дыскурсіўнага аналізу, паспрыялі ажыццяўленню «лінгвістычнага перавароту» і ў французскай інтэлектуальнай гісторыі. На падставе своеасаблівага сінтэзу тэарэтычных падыходаў Фуко, Козелека і Скінэра тут ствараецца

новы накірунак даследванняў, які атрымаў назву «*лінгвістычная гісторыя канцэптуальных словаўжыванняў*» [3].

Такім чынам, мы бачым, што ў англа-саксонскім, нямецкім і франкамоўным інтэлектуальным свеце гісторыя ідэяў была перагледжаная з розных тэарэтычных пазіцый. З іншага боку, для практыкі сучаснай інтэлектуальнай гісторыі характэрна хутчэй не апазіцыя гісторыі ідэяў і дыскурсіўнага аналізу, а іх інтэграцыя ў кампілятыўную праграму, дзе гэтыя метадалогіі разглядаюцца як кампліментарныя. Як ні дзіўна, але да гэтага часу застаюцца слухнымі тыя крытычныя заўвагі да гісторыі ідэяў, якія выказаў у свой час Мішэль Фуко: «яе аб’ект неясны, яе межы дрэнна вызначаныя, яе метады запазычаныя паўсюль, яе развіццё не вызначаецца строгаасцю і мэтакіраванасцю» [4, с. 255]. Але, як падаецца, у гэтай «мяккасці» маюцца і свае перавагі, больш за тое, гісторыя ідэяў вельмі добра ўпісваецца ў новыя стандарты сацыяльна-гуманітарнай веды, якія ўсталяваліся пасля постмадэрнісцкіх рэвалюцый.

У Беларусі можна вылучыць два асноўных інтэлектуальных асяродкі, дзе распаўсюджваецца і ўжываецца метадалогія гісторыі ідэяў пры рэалізацыі канкрэтных даследванняў з гісторыі думкі. Цэнтрам трансляцыі новых падыходаў да гісторыі ідэяў стаў Інстытут філасофіі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі, дзе канцэптуальныя падставы інтэлектуальнай гісторыі былі выкарыстаныя для ажыўлення прынцыпаў стварэння калектыўнага праекту «Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі». Нягледзячы на тое, што сама назва рыхтуемага шматтомніка адсылае да тэарэтычна-метадалагічных стандартаў навукі яшчэ савецкага часу, ініцыятары і кіраўнікі праекту спрабуюць прышчапіць туды менавіта тыя падыходы, якія распаўсюджаныя ў інтэлектуальнай гісторыі. У выпадку рэалізацыі гэтага праекту новыя павевы хутчэй накладваюцца на традыцыйную тэорыю і метадалогію вивучэння думкі, якая сфармавалася ў савецкія часы. Адпаведна паўстае праблема суаднясення метадалагічных інавацый і традыцый гісторыка-філасофскага даследвання, якая на дадзеным этапе рэалізацыі шматтомніка вырашаецца праз прынцыповую тэарэтычна-метадалагічную плюралістычнасць.

Яшчэ адным асяродкам для распаўсюджвання праграмных прынцыпаў гісторыі ідэяў стаў часопіс «Палітычная сфера» (і створаны на яго базісе аднайменны Інстытут палітычных даследванняў). Гісторыя палітычных ідэяў пазначаецца тут як адзін з асноўных прыярытэтаў часопіса, хоць пра ўспрыняцце ў комплексе метадалагічных падыходаў, якія ўжо сталі класічнымі для англамоўнай навукі, можна казаць толькі ў апошні час. У некаторай ступені праграмным можна лічыць апошні артыкул рэдактара часопіса Андрэя Казакевіча, які творча перапрацоўвае асноўныя паняткі (unit-ideas) і метадалагічныя прынцыпы (канстэктэуальнасць паўставання веды) пры апісанні разнастайнасці канцэпцыяў беларускай нацыі [5].

Але да гэтага часу пры ўсёй прыхільнасці многіх аўтарытэтных беларускіх навукоўцаў да пастулатаў і прынцыпаў гісторыі ідэяў, цяжка казаць пра паспяховую іх адаптацыю на мясцовай глебе. Азначаныя ініцыятывы пры ўсёй іх прывабнасці, якая базіруецца на метадалагічнай вытанчанасці і інтэлектуальных рэсурсах, пакуль што не вызначаюць сітуацыю ў беларускай акадэмічнай навуцы, стан і перспектывы якой паранейшаму вызначаюцца парадыгмай транзіту. Хутчэй і зараз гісторыя ідэяў застаецца выклікам для беларускай інтэлектуальнай прасторы, патрабуючы рэвізіі стану напрацовак з гісторыі думкі, увагі да кантэксту і лінгвістычнай кампетэнцыі.

Літаратура

1. Лавджой, А. Великая цепь бытия. – М., 2001.
2. Skinner, Q. Meaning and understanding in the history of ideas // Visions of Politics. Volume 1: Regarding Method. – Cambridge University Press, 2002. – P. 57–89.
3. Гийому, Ж. Лингвистическая история концептуальных словоупотреблений, проверенная на опыте лингвистических событий // История понятий, история дискурса, история менталитета. – М., 2010. – С. 85–111.
4. Фуко, М. Археология знания. – СПб., 2004.

ОППОЗИЦИЯ РАЗУМА И ВЕРЫ В БЕЛОРУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ РАННЕГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

С.Г. Савина

В исследованиях, посвященных реконструкции истории философской и общественно-политической мысли Беларуси, нет определенного единства в выборе научной стратегии: каждый исследователь относительно свободен в определении исследовательских технологий. Однако, на наш взгляд, выявление национальной специфики философской мысли Беларуси через проекцию историко-культурной периодизации дает исследователю возможность не ограничиваться локальной территорией культуры, а комплексно подойти к изучению национальных особенностей через призму общеевропейского культурного наследия.

Возрождение – культурно-исторический период, являющий собой своеобразное завершение средневековой христианской культуры и, в то же время, ее оппонирование. Это время резкого падения доверия к католической церкви, время очевидного кризиса доминантной религиозной культуры. На смену церковному авторитету, теоцентризму, креационизму, символизму приходит авторитет античности в виде разнообразных «изящных» искусств, словесности и философии. Причин смены приоритетов было великое множество: это и разрыв между миром земным и миром небесным, и концепция «двойной истины», оправдывающей конфликт между знанием и верой.

Одной из главных черт эпохи Возрождения явилось становление национальной белорусской культуры. Однако культурное развитие Беларуси в этот период проходило в условиях борьбы между православием, католицизмом и пришедшим в ходе реформации из Европы протестантизмом. Огромный вклад в развитие книжности, образования, белорусского языка в этот период внесли Ф. Скорина, С. Будный, В. Тяпинский, Н. Гусовский, Л. Сапега, К. Лыщинский.

У истоков этих реформационно-просветительских процессов стояла величественная фигура Франциска Скорины. Как и Мартин Лютер в Германии, переведший Библию на немецкий язык, Франциск Скорина впервые осуществил перевод Библии на белорусский язык с целью просвещения широких слоев населения. Великий гуманист был первым, кто понял, каким путем белорусский народ должен войти в семью европейских народов, не утрачивая своей самобытности. В своих произведениях Скорина делает попытку пересмотра ортодоксально-христианской трактовки проблемы человеческого существования. Для Ф. Скорины высшее благо человека – благо земное, интеллектуально насыщенное, приносящее общественную пользу на земле. По мнению Скорины, знание и разум находятся в самом человеке, его личном отношении к Богу. Поэтому Скорина ориентирует своего соотечественника на просвещение, считая, что «без мудрости и без добрых обычаев не есть мощно почстиве житии людем посполите на земли» [1, с. 22].

Важную роль в становлении религиозного свободомыслия на Беларуси в это время оказала Реформация. Возникший, в свою очередь, в культурном контексте Реформации протестантизм существенно снизил статус Церкви, лишил ее монополии на толкование Священного писания. Более радикальными взглядами по сравнению с Ф. Скориной отличался С. Будный. Само название его труда «Оправдание грешного человека перед богом» свидетельствует в пользу этого тезиса. Это пример большого гражданского мужества автора. С помощью родного языка Будный хотел «истинной» веры своему народу, отстаивая право человека на свободу совести в вопросах религии. Свободомыслие белорусского гуманиста проявилось также в критике библейских текстов, в чем выражалось прогрессивное требование эпохи – установление приоритета разума над верой.

Сочинения С. Будного и его идеи оказали значительное влияние на деятельность В. Тяпинского. Издание на белорусском языке лютеранского катехизиса ознаменовало собой стремление просветителя-гуманиста пробудить национальное самосознание народа. Его возрождение Тяпинский видел в распространении просвещения. В предисловии к работе Тяпинский подверг резкой критике духовенство, выступающее противником науки и образования. Высшей целью человека, по мнению Тяпинского, есть служение «отчизне»: «был готов, если она до конца згинет, з нею згинуть, альбо если будет выдвигнута – з нею выбринуть» [2, с. 90]. Белорусский гуманист не абсолютизировал свободу, но трансформировал ее понимание в идею социального служения.

В это же время происходило юридическое просвещение белорусского народа в связи с появлением всемирно известных двух Статутов ВКЛ 1566 и 1588 годов. Линию просвещения в общественно-гражданском направлении осуществлял Лев Сапега, который считал, что любой гражданин своего отечества должен знать свои права, понимать их, а исходя из этого знания, быть уверенным в своих обязанностях.

В пользу знания и разума по отношению к вере изложены мысли Казимира Лыщинского в его труде «О несуществовании Бога». Отрицание существования Бога – основное и высшее достижение атеистической мысли как самого Лыщинского, так и его времени. Отвергнув Бога как творца Вселенной, Лыщинский не считал незбылемым и существующим общественный порядок. В этом же трактате философ высказал предположение о выполнении религией социальных заказов власть имущих.

Следует отметить, что новые явления европейской культуры и общественно-политической мысли в Беларуси проходили своеобразную адаптацию с учетом ее национальных традиций. Критика христианских идей личного Бога и творения мира из ничего, а также утверждение приоритета естественного света разума по отношению к вере достойно вписали белорусскую философскую мысль в рамки европейской культуры эпохи Возрождения. Одной из интеллектуальных заслуг плеяды белорусских мыслителей того времени явилось предвосхищение начала эмансипации индивидуального человеческого разума, его попытка обрести автономию в отношении господства веры.

Літэратура

1. Скарына, Ф. Творы: Прадмовы, сказанні, пасляслоўі, акафісты, пасхалія. – Мінск, 1990.
2. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Мінск, 1962.

ДА ПЫТАННЯ ВЫВУЧЭННЯ ФІЛАСОФСКОЙ СПАДЧЫНЫ ЁНІЯЦКАЙ ЦАРКВЫ Ў БЕЛАРУСІ

А.А. Суша

Культурная спадчына мае выключнае значэнне для кожнага цывілізаванага народа, для ўзроўню яго самапавагі, гонару за ўласныя культурныя набыткі і дасягненні. Значная частка культурных багаццяў Беларусі звязана сваім паходжаннем з уніяцкай царквой, якая ўзнікла на беларускіх землях больш за чатырыста гадоў таму, мела шырокае пашырэнне ў XVII – пачатку XIX ст. і значны ўплыў на тагачаснае беларускае грамадства. У той жа час спадчына ўніяцкай царквы дасюль не атрымала належнага навуковага асэнсавання, што павышае актуальнасць правядзення даследаванняў, прысвечаных яе ідэнтыфікацыі, уліку і вывучэнню. Асабліва гэта тычыцца даследавання багатай філасофскай спадчыны ўніяцкай царквы ў Беларусі, якая яшчэ толькі пачынае вывучацца. Можна вызначыць шэраг проблемных момантаў, якія шкодзяць паўнацэннаму яе вывучэнню.

1. *Агульная нераспрацаванасць гісторыі уніяцкай царквы.* Не ведаючы гістарычнага шляху ўніяцкай царквы, вельмі складана аналізаваць яе культуратворчую дзейнасць, у т.л. вывучэнне філасофіі ва ўніяцкіх навучальных установах, выданне навуковых і навучальных

прац філасофскага характару, збіранне і чытанне адпаведнай літаратуры ва ўніяцкіх бібліятэках і г.д. Даследаванні, прысвечаныя гісторыі ўніяцкай царквы, яе адукацыйнай, выдавецкай, навуковай дзейнасці, вызначаюцца нешматлікасцю і фрагментарнасцю. У Беларусі абаронена толькі адна доктарская дысертацыя адпаведнай тэматыкі, не існуе даведачных выданняў, прысвечаных уніяцкай царкве. У некаторай ступені такія недахоп айчынных навуковых даследаванняў можа быць кампенсаваны за кошт работ навукоўцаў з Польшчы, Украіны і іншых краін. Аднак, беларускі матэрыял у гэтых работах адлюстраваны недастаткова.

2. *Катастрафічны недахоп комплексных навуковых работ менавіта па інтэлектуальнай культуры ўніяцкай царквы.* Каб знайсці неабходныя звесткі, часта даводзіцца звяртацца да публікацый, толькі часткова звязаных з уніяцкай кніжнасцю. Гэта могуць быць даследаванні па гісторыі беларускай філасофіі, навукі, літаратуры, кніжнай культуры адпаведнага перыяду; даследаванні, прысвечаныя асобным творам і канкрэтным творцам, тым ці іншым інтэлектуальным асяродкам (манахіярам, кансісторыям, школам, семінарыям і акадэміям).

3. *Прадугледжваецца і неадназначнасць трактовак ролі ўніяцкай царквы ў культурных працэсах канца XVI – пачатку XIX стст.* Нярэдка ідэйныя перакананні аўтараў накладвалі адбітак на форму падачы гісторыі інтэлектуальнай культуры ўніяцкай царквы. Калі дарэвалюцыйныя даследаванні ставілі за мэту дыскрэдытацыю любой дзейнасці царквы ў сферы культуры, то многія савецкія аўтары стараліся наогул не ўзгадваць пра ўніяцкую царкву. Праблема застаецца часткова актуальнай і сёння.

4. *Невызначанасць крытэрыяў суаднясення помнікаў філасофскай думкі Беларусі з уніяцкай царквой.* Сярод такіх крытэрыяў можна назваць: узнікненне твораў ва ўніяцкіх асяродках (манахіярах, адукацыйных установах, епархіяльных і мітрапалічых структурах) і стварэнне іх прадстаўнікамі ўніяцкага кліру. Частковае дачыненне да філасофскай спадчыны ўніяцкай царквы маюць таксама працы, якія захоўваліся ва ўніяцкіх кнігазборах альбо былі падрыхтаваны для патрэб уніяцкай царквы ці былі вынікам грамадскага абмеркавання тых ці іншых праблем, ініцыяваных царквой. Аднак нават пры дакладна вызначаных крытэрыях ідэнтыфікацыі філасофскіх помнікаў як уніяцкіх пры правядзенні аналізу канкрэтных прац нярэдка ўзнікаюць сур'ёзныя цяжкасці. Напрыклад, некаторыя праблемы выклікае ідэнтыфікацыя прац, зробленых неуніяцкімі аўтарамі з мэтай папулярызацыі ідэі царкоўнай уніі. Як прыклад можна назваць выдадзены Пятром Скаргай у 1577 г. у Вільні і перавыдадзены ў 1590 г. у Кракаве багаслоўскі трактат «Аб адзінстве царквы божай пад адным пастырам...». Безумоўна, такія працы звязаны з інтэлектуальным жыццём узніклых неўзабаве ўніяцкага асяроддзя, аднак каб называць іх уніяцкімі падстаў недастаткова. Урэшце цяжкасць выклікае таксама сінкрэтычны міждысцыплінарны характар многіх твораў, што ўзніклі ва ўніяцкім асяроддзі, магчымасць аднесці іх і да філасофскіх, і да багаслоўскіх, і да літаратурных, і да навуковых работ.

5. *Невызначанасць крытэрыяў для вылучэння беларускіх помнікаў з агульнай спадчыны ўніяцкай царквы.* У часы афіцыйнага існавання ўніяцкай царквы на нашых землях (1596–1839 гг.). Рэспублікі Беларусь не існавала. Беларускія землі ўваходзілі ў склад Рэчы Паспалітай, а потым – Расійскай імперыі. Немагчыма абмежавацца і тэрыторыяй сучаснай Беларусі, бо ў такім разе па-за беларускай спадчынай застануцца працы, што ўзніклі ці былі выдадзены ў такіх буйных цэнтрах айчыннай культуры, як базыльянскія манахіяры ў Вільні і Супраслі. У той жа час многія помнікі ствараліся беларускімі аўтарамі-ўніяцкімі па-за межамі Рэчы Паспалітай (напрыклад, у Рыме). Урэшце, надзвычай складана правесці мяжу паміж беларускай і ўкраінскай спадчынай уніяцкай царквы, бо многія уніяцкія аўтары лічацца і беларускімі, і ўкраінскімі культурнымі дзеячамі. У такой сітуацыі мы можам казаць пра агульную кніжную спадчыну.

6. *Адсутнасць поўных анталогій, хрэстаматый, зводаў помнікаў беларускай філасофскай думкі, дзе была б паўнацэнна прадстаўлена спадчына ўніяцкай царквы.* Калі ў асобных анталогіях і сустракаюцца помнікі філасофскай думкі, якія паходзяць з уніяцкага

асяроддзя, то пра гэта паходжанне, звычайна, нават не згадваецца. А між тым наяўнасць такіх зводаў дазволіла б атрымаць комплекснае прадстаўленне пра філасофскую спадчыну ўніяцкай царквы, ацаніць яе аб'ём і значэнне, навуковыя і мастацкія якасці.

7. *Фізічнае знішчэнне многіх помнікаў* як падчас існавання царквы, так і на працягу больш чым 170 гадоў пасля яе ліквідацыі. Ад многіх грэка-каталіцкіх выданняў і рукапісных прац засталіся толькі апісанні ці згадкі. Так напрыклад, Іпація Пацея, аднаго з найбольш вядомых дзеячаў царквы, лічаць аўтарам некалькіх прац на старабеларускай і польскай мовах, якія не захаваліся альбо дасюль не выяўлены: «Размова Берасцейца з братчыкам» (1604), «Ерасі, невуцтва і палітыка папоў і мяшчан віленскага брацтва» (1608) і некаторых іншых. Апрача мэтанакіраванага знішчэння па ідэйных прычынах многія помнікі гінулі ў полымі войнаў, пажараў, разбураліся ад дрэнных умоў захавання, знішчаліся ад няўвагі і незапатрабаванасці. Таму да нас дайшла толькі нешматлікая частка спадчыны ўніяцкай царквы.

8. *Нязначная прысутнасць помнікаў у айчынных зборах*. Пераважная большасць ўніяцкіх помнікаў філасофскай думкі сёння знаходзіцца па-за межамі нашай дзяржавы, што стварае значныя перашкоды для іх вывучэння. Беларускія даследчыкі вымушаны звяртацца да замежных збораў, вывучаць іх, аналізаваць вялікую колькасць замежных публікацый пра новыя знаходкі, вывучаць каталогі бібліятэк, музеяў і архіваў. Але і айчынныя кніжныя калекцыі яшчэ зусім недастаткова вывучаны.

9. *Шматмоўнасць помнікаў філасофскай спадчыны ўніяцкай царквы ў Беларусі*. Пры ідэнтыфікацыі спадчыны ўніяцкай царквы мы не можам арыентавацца і на нейкі канкрэтны шрыфт ці мову. Калі асноўная частка прац, што ўзніклі ў праваслаўным асяроддзі Беларусі і Расіі ў XVI–XVIII стст., пісаліся і друкаваліся кірыліцай на царкоўнаславянскай мове, а каталіцкіх – лацінкай на лацінскай ці польскай мове, то помнікі ўніяцкай царквы ў гэтым сэнсеносяць шмат больш стракаты характар. Яны пісаліся і кірыліцай, і лацінкай; выдаваліся на царкоўнаславянскай, старабеларускай, польскай, лацінскай, нямецкай, французскай, італьянскай мовах. Такая моўная разнастайнасць выклікае сёння апрача іншага шэраг праблем у расчытанні і аналізе твораў беларускімі даследчыкамі.

Такім чынам, перад даследчыкамі філасофскай спадчыны ўніяцкай царквы ў Беларусі стаіць шэраг праблем. Толькі іх асэнсаванне можа дазволіць правесці паўнавартасную ідэнтыфікацыю і ўлік асобных помнікаў, а пасля – і прыступіць да іх паўнацэннага даследавання.

КОНЦЕПЦИЯ «КРИВИЧСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ» ВАЦЛАВА ЛАСТОВСКОГО: ОПЫТ ФИЛОСОФСКО-ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ

И.Б. Михеева

Научная и общественная деятельность Вацлава Ластовского (1883–1938) имела большое влияние и резонанс в современную ему эпоху. Он был не только харизматичным общественно-политическим деятелем и главой правительства Белорусской Народной Республики, но и талантливым историком, языковедом, писателем и публицистом. Ластовский вел обширную переписку с рядом европейских ученых и общественных деятелей, с 1928 г. являлся академиком АН Беларуси и, по мнению ряда исследователей, был ярким ученым-энциклопедистом. Платформой и манифестом позиции Ластовского в отношении прошлого и будущего белорусского народа, его государственности, религиозной жизни, национального самоопределения и принципов сосуществования с ближайшими геополитическими соседями являлся издаваемый им с 1923 по 1927 гг. журнал «Крывіч». Свое же концентрированное выражение авторские взгляды получили в концепции *кривичского возрождения*, в рамках которой могут быть эксплицированы два проблемно-тематических блока, условно обозначаемые как «модель национальной истории» и «проект национального возрождения».

Модель национальной истории Ластовского базируется на комплексном анализе белорусской культуры в исторической перспективе с констатацией ее трагического прошлого и кризисного настоящего, что обнаруживает в ее авторе решительного и бескомпромиссного борца за скорейшее и радикальное национальное возрождение. Всю ответственность за плачевное положение дел в культуре Ластовский налагает на экспансионистскую политику ближайших соседей – России и Польши, ответственных за столетнюю колонизацию и последовавшую за ней двухсотлетнюю русификацию белорусских земель [1, с. 354–359]. Свою же убежденность в самодостаточном потенциале культурного развития «кривского народа» и насильственном (колонизаторском) характере польских и русских влияний на него автор ярко демонстрирует в предлагаемой им периодизации белорусской истории. В ней он выделяет четыре этапа, с которыми связана, в том числе, четырехфазная динамика национального этнонима и национально-культурного упадка [там же, с. 364–365].

Это, во-первых, этап *кривско-русский* (X–XIII вв.), характеризующийся завоеванием славянских земель варягами-русами с насильственной сменой праславянской (языческой) религии христианством и переименованием кривичей «русами», или «русью». Далее наступает некоторая «культурная передышка» – *литовско-русский этап* (XIII – конец XVIII вв.), со сменой кривско-русской династии (Рагнеда – Владимир) династией литовской (Альгерд) и приданием нового имени кривичам-русам – «литва-русь». Хотя здесь и происходит воссоединение этнических кривичей со своими «балтскими корнями», однако они по-прежнему дезориентированы в процессах и специфике своей национальной идентификации, потому что теперь оказываются одновременно и «литвинами» (по государственной принадлежности), и «русскими», или православными (по принадлежности религиозной). Третий этап – *литовско-польский* – длился до первого раздела Польши и был отмечен драматическим для всей культуры расхождением народных масс (православных) с элитой (белорусами-католиками, называвшими себя «поляками»). Начавшийся в тот период процесс «добровольной денационализации» стал одним из ключевых факторов дальнейшей эрозии национального самосознания кривского этноса. С падением Унии наступает четвертый, *российско-белорусский* период, когда православное духовенство и православная шляхта (то есть оставшаяся часть «белорусских верхов») «поголовно» переходят в «российский обоз» (одновременно называя себя «русскими»), а сам кривский народ получает официальное имя – белорусы: «Гэтак вярхі нашага нацыянальнага дрэва, перыяд за перыядам, засыхалі і адпадалі ад народнага пня...» [там же, с. 365–366]. Поэтому Ластовский убежден в единственно жизнеспособной перспективе белорусского национального развития – перспективе самостоятельного и независимого возрождения, без какого-либо «культурно-политического патронажа» со стороны геополитических соседей, поскольку «нашы гістарычныя традыцыі не маюць нічога супольнага ні з маскоўскім азіяцкім абсалютызмам, ні з польскім анархістычным шляхецтвам» [там же, с. 398].

В свою очередь, *проект национального возрождения* Ластовского, который условно можно было бы озаглавить как «От белоруса – к кривичу», включал в себя в качестве приоритетов ряд пунктов, среди которых особенно следует выделить необходимость налаживания процесса самоидентификации белорусов через возвращение народу исторического имени и доказательство его, народа, «балтских корней», обоснования сущности «национального посланничества» кривской культуры человечеству, а также создания национальной религиозно-церковной организации.

Ластовский уверен в необходимости аутентичного этнонима для успешного возрожденческого процесса. Он четко разводит понятия «белорусы» и «кривичи», впрочем, не всегда наделяя их аксиологическими акцентами, а констатируя, прежде всего, определенные, с его точки зрения, исторические реалии. Как всего лишь переходная ступень и часть «целого русского» «белорусы» обречены на судьбу незначительного, незметного, «безындивидуального» народа в российском имперском «конгломерате племен и народностей от Балтики до Владивостока» [там же]. Если между кривско-белорусским и русским (а также польским) народом, по мнению Ластовского, организационная связь может быть только насильственно-

политическая, то с прибалтийскими народами она носит характер естественноисторический, ведь «мы по своему происхождению более связаны с народами Прибалтики, за которыми мы следовали во времена переселения народов, а, следовательно, впитывали в себя оставшиеся западно-финские и литовские элементы...» [там же, с. 436]. Поэтому и государственно-правовое будущее своего народа Ластовский видит в какой-либо форме белорусско-литовского общежития, например, в балтийской федерации «от Полесья и Днепра до Финского залива» [там же, с. 437].

Если обращение и возвращение к собственным историческим традициям, историческому имени и историческим «собратьям» является тактической задачей национального возрождения, то стратегией этого процесса выступает осознание белорусами своей общеисторической миссии, или того «всечеловеческого задания», которым наделен кривский народ. При ближайшем рассмотрении историческая миссия кривичей распадается на две составляющие – во-первых, на «славянско-балтийское послание» как «собрание» всех трех ветвей народа в единой социокультурной и политико-государственной перспективе Кривии и, во-вторых, на «общечеловеческое послание», согласно которому «крывічанская славяншчына ў цэлым павінна даць чалавецтву новыя культурныя цэннасці... Нашае заданне ў гісторыі – дэцэнтралізм і народапраўства, якія дадуць новыя цэннасці...» [там же, с. 436].

Реализация всех вышепоставленных целей не в последнюю очередь зависит от развитой духовности народа, от его ценностных ориентиров и идеалов. А это обеспечивается соответствующим положением дел в религиозной сфере общества. К сожалению, констатирует Ластовский, размытость национальной белорусской идентичности – это, в том числе, и религиозная дезориентированность и неопределенность, это удивительное смешение в национальной культуре языческих, православных, католических, униатских традиций. Ластовский уверен, что «калі не хочам, каб чужынцы камандавалі духоўнасцю нашага народа, павінны мы шукаць і знайсці спосабы і формы да самаістага развязання рэлігійнага пытання. Патрэбна ўтварэнне такой формы хрысціянскай царкоўнай арганізацыі, якая бы, не аглядаючыся ні на ўсход, ні на захад, стаяла на грунце нашых нацыянальных інтарэсаў» [там же, с. 414].

Подведем краткие итоги. В своей программе белорусского национально-культурного развития Ластовский занимает умеренно-националистические позиции, одновременно солидаризируясь с европейскими ценностями. Условиями независимого и благополучного развития кривского этноса и государства автор видит демократические (федеративные) формы политико-правового устройства, а также мирное и равноправное сосуществование с ближайшими соседями и масштабное национальное культурное строительство. Вышеотмеченные особенности свое концентрированное выражение обретают в центрирующем образе-символе «Крывіі», который содержательно эволюционирует от идеала независимого национального моногосударства, функционирующего в общеевропейском геополитическом пространстве, к перспективе автономно-национального социокультурного и политико-экономического образования в составе «балтской федерации». Актуализация «национального вопроса» в сложнейших геополитических условиях того времени, попытка его решения на платформе политико-государственных преобразований и обращения к истокам национально-культурных традиций, открытое обсуждение национальных проблем, – все это, несмотря на прошлые и нынешние упреки Ластовскому в национализме и «историческом дилетантстве» [2], следует отнести к безусловно положительным и эвристично значимым моментам рассматриваемой концепции.

Работа подготовлена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г11РПЛ-004 от 15.04.2011 г.

Литература

1. Ластоўскі, В. Выбраныя творы / Уклад., прадм. і камент. Я. Янушкевіча. – Мінск, 1997.
2. Фадеев, А.В. О перспективах националистического движения в Белоруссии // Евразийский вестник: Журнал теории и практики Евразийства. – № 2 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.e-journal.ru/soyz-st6-2.html>. – Дата доступа: 01.06.2011.

НИКОЛАЙ ЛОССКИЙ: К ВОПРОСУ О «БЕЛАРУСКАСЦІ» ФИЛОСОФА-ЛЕТОПИСЦА ВИТЕБСКО-ПОЛОЦКОЙ ЗЕМЛИ

Г. Ч. Лянькевич

Политическая реабилитация известного философа Николая Лосского (1870–1965) – белоруса по происхождению – состоялась в России в конце XX века [1, с. 94]. Духовное же (интеллектуальное) его «призвание» произошло несколько раньше, когда в России стали активно писать и говорить о наследии отечественных философов – «звезд первой величины» [2, с. 326; 3, с. 6; 4, с. 5]. Примерно в то же время процесс реабилитации имени философа и его творчества начинался и в Беларуси, достигнув своего максимума к рубежу веков [13, с. 6–10]. Представляется существенным, что в первом случае «оправдательное» решение принималось (1998 г.) прокуратурой Санкт-Петербурга [1, с. 94], а во втором и третьем – философской общественностью. В Москве этот процесс происходил в связи с 120-летием, а в Минске по случаю 130-летия со дня рождения выдающегося философа [3; 4; 5; 6; 13]. Тогда же, на рубеже двух веков, белорусскими философами была высказана мысль (наконец-то замечено мнение авторитетного земляка, ученого с мировым именем) о том, что сам Николай Лосский в этнографическом отношении считал себя белорусом, а в политическом – русским [13, с. 143]. Однако Лосского, которого в России считали поляком, а в Польше русским, вернее было бы назвать патриотом и Беларуси и России (Несмотря на легковесное мнение некоторых российских коллег о том, что «мать и отец Н.О. Лосского были поляками», можно утверждать, что к Польше и своей «шляхетности» ученый относился весьма скептически) [1, с. 94; 5, с. 191].

Николай Лосский родился 6(18) декабря 1870 г. недалеко от Витебска в небольшом местечке Креславка (Здесь, на белорусско-латвийском пограничном рубеже, кстати, похоронены его отец, деда-прадеды и многие близкие родственники). Дед будущего философа Иван был униатским священником [7, с. 141], что уже само по себе свидетельствовало о его белорусских корнях. Можно предполагать, что казнь повстанцами (1863 г.). Ивана Лосского поспособствовала быстрейшему переходу всей его семьи в православие и смене семейной профессиональной традиции. Онуфрий Иванович (отец философа), многие годы работал лесничим и привил сыновьям любовь к лесу, реке, в целом к белорусской природе. В Креславке и соседних местечках Усвяты, Осунь, а также Дагда, куда вскоре по службе был переведен отец Николая, церкви и костелы были «полны народа» – главным образом крестьян из соседних белорусских деревень. Что же касается поляков и латышей, то, как подчеркивал Н. Лосский, они в этих местах «встречались в небольшом количестве» [7, с. 144].

Огромный вклад в формирование духовного мира Николая внесла мать, оставшаяся в его памяти «кроткой, мечтательной, задумчивой» женщиной, очень любившей вместе с сыновьями бывать на природе, читать книги и посещать костел [7, с. 141]. Даже после переезда из Витебска в столицу империи – Петербург, мать философа, по воспоминаниям внуков, сыновей Николая Онуфриевича, вела жизнь «доброкачественно-провинциальную», которая напоминала обычаи «мелко-поместных польских усадеб на белорусской земле...» [5, с. 192]. Мать Николая готовила детям и внукам «кутью и узвар» – блюда петербуржцам неизвестные, а ее речь была «полна полонизмами», к которым Борис Лосский, например относил такие выражения: «ходи ж сюда», «верно ж повлюблялися» и др. [5, с. 192]. Нашим современникам из Витебского региона, да и всем белорусам, вероятно, не требуются пояснения – к культуре какого народа принадлежала мать философа, которую как и некоторых других, исповедовавших католицизм людей, российские чиновники традиционно называли поляками.

Николай Лосский пламенно любил не только свою большую родину Россию, но и испытывал нежные чувства к тому поистине райскому уголку природы Беларуси, где он родился и вырос. Об этом свидетельствуют мемуары философа, его другие произведения, а также воспоминания детей, в частности Бориса Николаевича – видного искусствоведа и историка Франции [5, с. 139–140, 190–192].

Поэтому для Лосского и его сыновей вряд ли применима формула известного поль-

ского исследователя истории белорусского этноса Р. Радика о том, что «беларускасць» при самохарактеристике личности обычно не имеет эмоционально-патриотического звучания, а сводится к территориальному... изменению» [8, с. 5]. По сути, с указанным тезисом солидарны и некоторые белорусские исследователи [13, с. 140–143], что по меньшей мере удивительно.

С этим отчасти можно было бы согласиться, но только в определенном контексте. Разве можно не заметить «эмоционально-патриотический» аспект, который буквально пронизывает воспоминания Н. Лосского, его размышления о прогулках и поездках по Витебщине. Будущего классика философии «у нас в Белоруссии» (выражение Николая Лосского) до глубины души поражала «изумрудная зелень листвы», необычные «краски всех предметов» природы, которые «шли из глубины, просвечивая друг сквозь друга» и т.д. [7, с. 140]. Именно такое «художественное видение природы в блистательном великолепии ее жизни, ...стремление к глубокому интимному общению с природою и миром», имело определяющее влияние на развитие философских взглядов Лосского [7, с. 141], а затем, вопреки мнению Р. Радика, а также некоторых отечественных исследователей, и на развитие его «беларускасці».

В связи с предстоящим юбилеем – 130-летием поступления Н. Лосского в Витебскую гимназию – необходимо новое прочтение его трудов, в первую очередь воспоминаний философа, касающихся истории Витебско-Полоцкой земли [9, с. 394]. В Беларуси мемуары ученого пока не опубликованы и не изучены специалистами. Иначе, чем же можно объяснить «невостребованность» теоретических воззрений Н. Лосского даже в такой тонкой сфере как взаимоотношение философии и религии. О других сферах пока не приходится и говорить [12, с. 92–97].

Вероятно, правы известные белорусские ученые А. Русецкий и Ю. Русецкий в том, что «... культура московской державы... подпитывала» белорусскую национальную культуру [14, с. 284]. Но не пора ли белорусским ученым серьезно исследовать и обратный процесс? Жизнь и творчество Николая Лосского дают достаточные основания для изучения такого «диалектического взаимодействия», в частности, на примере Витебска и Витебщины.

Работа подготовлена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г11РПЛ-004 от 15.04.2011 г.

Литература

1. Опалев, А.В., Шульц В.Л. Лосский: трудные дни 1922 года // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. – 2002. – № 2. – С. 94.
2. Философский энциклопедический словарь / Гл. ред. Л.Ф. Ильичев [и др.]. – М., 1983.
3. Титаренко, А. Классическая этика абсолюта // Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики. – М., 1991.
4. Кувакин, В.А., Маслин М.А. Предисловие // Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991.
5. Лосский, Б.Н. Предисловие и примечания // Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь // Вопросы философии. – 1991. – № 10. – С. 139–140, 191, 192.
6. Лосский, Н.О. Избранное / Сост. В.П. Филатов. – М., 1991.
7. Лосский, Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь / Предисл. и примеч. Б.Н. Лосского // Вопросы философии. – 1991. – № 10. – С. 139–192
8. Мальдзіс, А. Беларусы – хто ж яны, чаму ж яны такія? // «Голас Радзімы». – 02.10.2003.
9. Конан, У. Лоскі // Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. В 6 т. – Т.4. – Мінск, 1997.
10. Лосский, Н.О. История русской философии. – М., 1991.
11. Лосский, Н.О. Условия абсолютного добра. – М., 1991.
12. Студенко, Т.С. Философия и религия: пример консенсуса // Беларуская думка. – 2010. – № 9. – С. 92–97.
13. Философы XX века: Николай Лосский. Материалы республиканских чтений. – Минск, 2000.
14. Русецкий, А.В., Русецкий Ю.А. Художественная культура Витебска. – Минск, 2001.

ПРОБЛЕМА «Я» И ГИПОТЕЗА БИОПОЛЕВОЙ ФОРМАЦИИ А.К. МАНЕЕВА

А.В. Колесников

Я – это я, а вы – это вы. Это очевидный, наблюдаемый факт. Однако, несмотря на его очевидность, современная наука не в состоянии его объяснить. Если меня клонировать, то это не буду я. Это будет другая личность. Если клонировать вас, то это тоже не будете вы. Это будет идентичный биологический организм, но не вы. Если я был знаком с вами, то с вашим клоном мне придется все равно знакомиться заново. Причем это будет автономная, самостоятельная личность, никак от вас не зависящая. То есть, идентичность биологических структур тела, вплоть до мельчайших тонких деталей его анатомического строения не имеет отношения к «я», управляющим этим телом.

Для меня существуют только я и окружающий мир, который я вижу и воспринимаю. Для вас существуете только вы и мир, который видите вы. Почему я и вы знаем, что существуем? Я вижу и слышу. Я запоминаю то, что происходит. Мы можем подсоединить к компьютеру камеры и микрофоны, а также заставить его запоминать все, что будут фиксировать эти приборы. Почувствует ли этот компьютер себя личностью? Очевидно, что нет. Можно загрузить в компьютер программу, которая будет осуществлять обработку поступающей извне информации и даже пытаться рефлексировать. Но станет ли от этого компьютер настоящим «я»? Опять же – нет. Почему?

То есть «я» находится не в биологических структурах тела и не в функциональной схеме запоминания и обработки информации. Тогда где же? Высшие силы? Я ученый и в это не верю. Ответ на вопрос «что такое я» должна найти наука. Это ключ к тайнам жизни, смерти и времени. Не имея научного ответа на этот вопрос, не удастся создать настоящий искусственный интеллект [1].

Одним из ученых, которые задумывались над этим вопросом, был наш белорусский, советский философ Алексей Климентьевич Манеев. Он в частности писал: «Идеи подобного рода фактически находятся в русле исследований и разработок по проблемам искусственного интеллекта, позволяющих поставить и обсудить вопрос о наличии в составе белковых живых организмов и такой специфической полевой компоненты, которая, возможно, существенно детерминирует комплекс свойств жизни и психики. Мы называем его биопсифеноменом, субстратом которого считаем биопсиполевою формацию» [2]. Для того, чтобы в советское время высказывать подобные мысли нужно было обладать мужеством. Это в нынешнюю постперестроечную эпоху можно писать все, что угодно. А тогда все обстояло значительно серьезнее, особенно для официального сотрудника академического института... С идеями и гипотезами А.К. Манеева можно соглашаться или не соглашаться, но в них ценно то, что вопрос о природе «я» и источнике человеческой субъективности им осознавался и ставился именно как научная проблема. Он предполагал, что в основе феномена осознания каждым из нас собственного я лежит особый материальный субстрат – биопсиполе. «С данной точки зрения на основе атрибута отражения биопсиполя и осуществляются рефлексия, оценочное отражение, вообще процесс познавательного мышления, в том числе и собственного состояния организма в его единстве с биополем. Такое отражение нашей «самости» выступает как самосознание, восприятие субъектом собственного бытия, т.е. как фиксирование существования своего «я» любым индивидом» [2].

Сам термин «биополе» ввел в научный обиход крупный русский, советский биофизик и эмбриолог Александр Гаврилович Гурвич. В дальнейшем понятие биополя стало широко использоваться шарлатанами от науки и в значительной степени оказалось дискредитировано. В том смысле, в котором этот термин используется в псевдонаучной и целительской литературе, никакого биополя, конечно же, не существует. Всякий живой организм и человеческое тело, в том числе, является источником тех или иных известных науке полей и излучений (например, теплового излучения), но в этом нет ничего особенно загадочного или мистического. Явления эти в достаточной мере исследованы. Отчасти поэтому работы Алексея Климентьевича Манеева, понятые излишне буквально, вызывали волны критики со стороны

представителей физической науки. Со своей прямолинейной физикалистской позиции они, в общем, совершенно правы.

Однако в рамках научно-философского направления русского космизма (к которому некоторые авторы вполне справедливо причисляют А.К. Манеева) речь шла о гораздо более тонких вещах, а именно, о гипотетическом субстрате, материальном носителе субъективности. Как его назвать, поле это, или не поле, сказать пока трудно. Этот вопрос до настоящего времени не решен и даже толком не осознан и не поставлен в рамках современной науки. Тем не менее, в русском космизме он ставился и являлся одним из ключевых.

В своем недавнем докладе «Нанобиология и синергетика» группа весьма авторитетных исследователей во главе с Г.Г. Малинецким задались вопросом – на каком уровне находится сознание «я»? Ведь «...понимание мозга как молекулярно-химической машины не дает нам возможности понять самого главного – каким образом возникают субъективные ощущения? Субъективные ощущения не вытекают из молекулярно-химического кода, а возникают, как нечто дополнительное к нему... Представляется необходимой разработка концепции самоорганизации на квантовомеханическом уровне, с привлечением моделей квантовой механики» [3].

Созвучная идея о том, что феномен «я» связан с особенностями структуры материи на атомном (квантовом) уровне ее организации высказывалась и обосновывалась такими авторами, как К.Э. Циолковский [4], а также современный весьма нестандартно мыслящий российский физик В.Л. Янчилин [5].

Жить – это означает ощущать себя «я» и чувствовать время. Где же этот самый орган и что именно он воспринимает. Даже когда мы сидим на одном месте, и наши пространственные координаты вроде бы не изменяются, мы все равно как будто летим из прошлого в будущее. Возникает иллюзия странного, специфического движения без движения. Причем жизнь любого из нас – это маленький, но абсолютно уникальный и неповторимый эпизод в истории Вселенной. Причем, этот спектакль под названием «Эволюция Вселенной» разыгрывается сразу без репетиций и повторов непосредственно в «прямом эфире». И нет никакой принципиальной возможности нажать на паузу, отмотать ленту судьбы отдельного человека или всего космоса немного назад и проиграть наиболее понравившиеся моменты еще разок... Каждое маленькое или большое событие в жизни человека или Вселенной состоялось раз и навсегда. Ничего нельзя вернуть и переиграть. Этим движение во времени отличается от движения в пространстве. Вернуться в ту же точку пространства можно (конечно с определенной долей условности), а вот вернуться в ту же точку времени уже никак не получится. Различного рода «кротовые норы» и «дыры» представляют собой скорее спекулятивные экстраполяции математических моделей, в которых время интерпретируется как простое квази-геометрическое измерение, далеко за границы их экспериментально верифицируемой применимости. Лишь в области синергетики начинается осознание сущности времени как невоспроизводимого и уникального событийного потока и исторического процесса. Структура реальности более всего должна напоминать некий динамический суперфракта, всякий фрагмент которого всегда несет в себе уникальные и никогда не повторяющиеся черты.

В каком-то смысле, каждый атом Вселенной представляет собой уникальный идентификатор. Таким образом, каждая точка Вселенной имеет свою постоянно изменяющуюся уникальную кодовую комбинацию. Мы, разумеется, пока живы, каким-то образом способны чувствовать и распознавать этот динамически изменяющийся уникальный код эволюции космоса – историческое время Вселенной – и ощущать себя ее единой частью. Если нам когда-нибудь удастся подключить таким же образом к космосу наши компьютеры – они оживут.

Литература

1. Колесников, А.В. О природе «я» и думающих машинах // Полигнозис. – 2000. – № 4. – С. 138–140.
2. Манеев, А.К. Гипотеза биополевой формации как субстрата жизни и психики человека // Русский космизм: Антология филос. мысли. – М., 1993. – С. 354–366.

3. Малинецкий, Г.Г. Нанобиология и синергетика. Проблемы и идеи. / Г.Г. Малинецкий, Н.А. Митин, С.А. Науменко [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/290/144>. – Дата доступа: 24.03.2011.
4. Циолковский, К.Э. Космическая философия: Сборник. – М., 2004.
5. Янчилин, В.Л. Логика квантового мира и возникновение жизни на земле. – М., 2004.

О СТАНОВЛЕНИИ БЕЛОРУССКОЙ ШКОЛЫ ЗОЛОТОГО СЕЧЕНИЯ

Н.И. Семенюта

В философии естествознания и связанных с ней математике, физике, химии и других науках одной из фундаментальных постоянных является золотое сечение (золотая пропорция, «божественная» пропорция) и связанные с ним рекуррентные последовательности Фибоначчи, Люка и др [1].

Классическое золотое сечение – это закон пропорциональной связи целого и составляющих это целое частей, который берет свое начало с решения задачи о делении отрезка в среднем и крайнем отношении и впервые упоминается в фундаментальном научном труде «Начала» (15 книг) древнегреческого математика Евклида (3 в. до н.э.). В геометрической модели золотого сечения целое $(a + b)$ так относится к большей своей части a , как большая часть – к меньшей: $(a + b)/b = a/b = 1,618 = \Phi$ или $b/a = 1/1,616 = 0,618 = 1/\Phi$. Известный исследователь античной эстетики, философ А.Ф. Лосев (1893– 1943) так характеризовал сущность золотого сечения: «С точки зрения Платона, да и вообще с точки зрения всей античной космологии, мир представляет собой некое пропорциональное целое, подчиняющееся закону гармонического деления – золотого сечения» [1, с. 7]. С золотым сечением связано удивительное свойство – гармония (стройность, пропорциональность), соразмерность частей, слияние различных частей объекта в единое органическое целое.

К сожалению, приходится констатировать, что до последнего времени значение золотого сечения в науке и технике была принижена. Только в последние годы интерес к нему вырос по закону логарифмической спирали. Одновременно с этим в странах СНГ и за рубежом появились и новые «первооткрыватели» тех или иных закономерностей золотого сечения и гармонии. В связи с этим цель настоящего доклада – показать приоритет и вклад белорусской науки в исследование золотого сечения и гармонических пропорций в мировую науку и технику.

Результатом фундаментальных исследований, проведенных в 1984 г. еще в Советском Союзе, явилась монография Э.М. Сороки (Институт философии НАН Беларуси) [1]. В монографии было сформулировано одно из основных положений общей теории гармонии систем. Она также послужила началом многих работ по исследованию структурной гармонии в науке и технике в СССР и странах СНГ. В связи с большой значимостью монографии она была переиздана в 2006 г. [2] Вкладом в прикладные вопросы золотого сечения и гармонии являются работы Н.Ф. Семенюты (Белорусский государственный университет транспорта) [3] [4] [5], а также его статьи во многих журналах [6] [7] [8]. Им были разработаны электрические модели золотого сечения и гармонических пропорций, предложены новые обобщенные рекуррентные последовательности, впервые установлена связь рекуррентных последовательностей и гиперболических функций

Проблемам стандартизации и использованию золотого сечения в машиностроении посвящено учебное пособие белорусских ученых В.Я. Груданова, Л.Ф. Глущенко и В.В. Климовича (Могилевский государственный университет продовольствия) [9], а также монография В.Я. Груданова [10], в которой рассмотрены актуальные проблемы в области создания и разработки высокоэффективных машин и аппаратов на основе свойств золотого сечения и связанных с ним рекуррентных числовых последовательностей. В.Я. Груданов и его коллеги являются авторами более 70 авторских свидетельств, в том числе, бывшего Союза ССР, а также Республики Беларусь и Российской Федерации, отличительными признаками

которых являются золотые пропорции [10].

В научно-популярном издании Л.А. Сосновского (Белорусский государственный университет транспорта) [11] изложена методология и процедуры оценка риска (и безопасности) в различных системах и их взаимосвязи с золотым сечением [12]. Интересные результаты были получены в работах В.В. Петруненко (Белорусский национальный технический университет) [13] [14]. Показано, что Метагалактика (наблюдаемая Вселенная) является волновой системой золотого сечения. Следует отметить также работы белорусских ученых М.С. Радюка (Институт фотобиологии НАН Беларуси) [15] [16], С.В. Кирпича (Белорусский национальный технический университет) [17], В.И. Громова (Белорусский торгово-экономический университет потребительской кооперации) [18] [19] по исследованию прикладных проблем золотого сечения.

Литература

1. Сороко, Э.М. Структурная гармония систем / Э.М. Сороко; под ред. Е.М. Бабосова. – Минск, 1984.
2. Сороко, Э.М. Золотое сечение, процессы самоорганизации и эволюции систем: Введение в общую гармонию систем. – М., 2006.
3. Семенюта, Н.Ф. Золотая пропорция в природе и искусстве / Н.Ф. Семенюта, В.Л. Михаленко. – Гомель, 2002.
4. Семенюта, Н.Ф. Анализ линейных электрических цепей методом лестничных чисел. – Гомель, 2010.
5. Семенюта, Н.Ф. Фундаментальные основы красоты – гармонические пропорции. – Гомель, 2010.
6. Семенюта, Н.Ф. Золотое сечение // Беларуская думка. – 2005. – № 10. – С. 42–48
7. Семенюта, Н.Ф. Золотое сечение – драгоценный камень математики // Народная асвета. – 2004. – № 12. – С. 23–26.
8. Семенюта, Н.Ф. «Божественная» пропорция // Адукацыя і выхаванне. – 2006. – № 6. – С. 43–48.
9. Груданов, В.Я. Совершенствование конструкций машин и аппаратов пищевых производств / В.Я. Груданов, Л.Ф. Глушенко, В.В. Климович. – Минск, 1986.
10. Груданов, В.Я. «Золотая» пропорция в инженерных задачах. – Могилев, 2006.
11. Сосновский, Л.А. Риск (механотермодинамика необратимых повреждений). – Гомель, 2004.
12. Сосновский, Л.А. Поле жизни и золотые пропорции // Наука и инновации. – 2009. – № 9. – С. 26–34.
13. Петруненко, В.В. Золотое сечение квантовых состояний и его астрономические и физические проявления. – Минск, 2005.
14. Петруненко, В.В. Золотое сечение в физике волновых орбит. – Минск, 2008.
15. Радюк, М.С. Дискретность – идея вечная // Беларуская думка. – 2006. – № 4. – С. 62–65.
16. Радюк, М.С. О биологической сущности золотого сечения // Журнал общей биологии. – 2001. – Т. 62, № 5. – С. 403–409.
17. Кирпич, С.В. Организационный дизайн сложных систем: холистический подход // Симметрия: искусство и наука. – 2008. – № 1–4. – С. 259–262.
18. Белорусский акцент: Введение в теорию пусковых механизмов социально-экономического роста. – Гомель, 2003.
19. Громов, В.И. Резонансные модели гармонизации ресурсных потоков в социально-экономических системах / В.И. Громов, Б.В. Лапко. – Гомель, 2005.

БЕЛОРУССКАЯ ШКОЛА РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ: ТРАДИЦИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

Н.А. Кутузова

Исследования в сфере религиоведения и философии религии проводятся в Институте философии с 1960-х годов. С начала 1960-х годов в Институте фактически сформировался научный центр, ядром которого стали Прокошина Е.С., Чудникова А.А., Дубровский В.В., Подокшин С.А., позднее к его работе присоединились Реуц И.Ф. и Короткая Т.П. Наибольший вклад в формирование полноценной академической школы религиоведения внесла кандидат

философских наук, ведущий научный сотрудник института, лауреат Государственной премии БССР, эксперт Комитета по делам религий и национальностей при Совете Министров Республики Беларусь Е.С. Прокошина (1927–2006). Под ее научным руководством были выполнены и успешно защищены 13 кандидатских диссертаций. Многие подготовленные в Институте философии кандидаты наук в дальнейшем защитили докторские диссертации (Т.П. Короткая, В.А. Семенюк и др.), возглавили кафедры (В.В. Старостенко, В.Р. Языкович) и продолжили традиции экспертно-аналитической работы (Н.А. Кутузова, О.В. Дьяченко, В.В. Мартинович – являются экспертами аппарата Уполномоченного по делам религий и национальностей). В Институте философии большое внимание уделялось кадровой работе, подготовке молодых ученых. Спецификой исследований религиоведческого центра стали во-первых, их научная и светская ориентация; во-вторых, практическая экспертная работа ученых. Ученым – религиоведам принадлежит приоритет в разработке проблем современной внеконфессиональной религиозности. Благодаря успешной подготовке научных кадров в сфере религиоведения и философии религии сложилось современное религиоведческое сообщество, объединившее ученых Института философии НАН Беларуси, ряда вузов Республики Беларусь (Белгосуниверситет, Белорусский государственный экономический университет, Могилевский госуниверситет им.А.А. Кулешова и др.).

Основными направлениями научных исследований религиоведческого характера, проводимых в Институте философии, являются:

1) Историко-философская и методологическая концептуализация религии, атеизма, свободомыслия и свободы совести в духовном наследии Беларуси. В рамках этого направления осуществлялось исследование творчества выдающихся мыслителей Ф. Скорины, С. Будного, К. Лыщинского. М. Смотрицкого и др., раскрывались место и роль основных христианских конфессий в истории и культуре Беларуси, изучались характерные черты развития свободомыслия и свободы совести в Беларуси (Прокошина, Е.С. Очерк свободомыслия и атеизма в Белоруссии в XIX в. – Минск, 1973; Прокошина, Е.С. Из истории свободомыслия и атеизма в Белоруссии (в соав. с Короткой Л.Л., Чудниковой А.А. и др. – Минск, 1978; Прокошина, Е.С. Мелетий Смотрицкий. – Минск, 1966; Прокошина, Е.С. Казимир Лыщинский (в соав. с Шалькевичем В.Ф.). – Минск, 1986; Короткая, Т.П. Христианство в Беларуси: история и современность (в соавт. с Осиповым А.И., Тепловой В.А.). – Минск, 2000; Рекуц, И.Ф. Протестантизм и художественная культура Беларуси. – Минск, 1995; Рекуц, И.Ф. Униатство и духовная культура Беларуси. – Минск, 1996; Подокшин, С.А. Реформация и общественная мысль Белоруссии и Литвы (вторая половина XVI – начало XVII в.). – Минск, 1970; Падокшын, С.А. Унія. Дзяржаўнасць. Культура (Філасофска-гістарычны аналіз). – Минск, 1998; Кутузова, Н.А. Нация, религия и государственность. – Минск, 2005; Старостенко, В.В. Свободомыслие и свобода совести в Беларуси: очерки истории. – Могилев, 2004; и др.).

2) Сравнительное религиоведение. Учеными-религиоведами обстоятельно изучались особенности проявления в Беларуси баптизма, старообрядчества, иеговизма. По результатам коллективных полевых исследований опубликованы несколько коллективных монографий (коллективные монографии: Баптизм и баптисты/ В.В. Дубровский, Семенюк В.А., Чудникова А.А., Ленсу М.Я.. Прокошина Е.С. – Минск, 1969; Иеговизм / Т.П. Короткая, Е.С. Прокошина, А.А. Чудникова, В.Р. Языкович. – Минск, 1981; Старообрядчество в Беларуси / Прокошина Е.С., Короткая Т.П., Чудникова А.А. – Минск, 1992). Е.С. Прокошиной принадлежат разработки в области истории развития и вероучения традиционных религий. В соавторстве с рядом авторов (К.К. Койта, Т.П. Короткая и др.) написан труд «Католицизм в Белоруссии: традиционализм и приспособление» (Минск, 1987). Была подготовлена серия коллективных монографий по проблемам новой религиозности: Неокульты: идеология и практика / Е.С. Прокошина, Т.П. Короткая, Н.А. Кутузова и др. – Минск, 2005; Неокульты: «новые религии» века? / Е.С. Прокошина, Т.П. Короткая, И.Ф. Рекуц, А.А. Титовец и др. – Минск, 2002. Впервые был собран материал о пятидесятничестве в Беларуси: Дьяченко, О.В. Миссионерская деятельность пятидесятнической церкви в Беларуси. – Могилев, 1999;

Дьяченко О.В. Пятидесятничество в Беларуси. – Могилев, 2003.

3) Философская гносеология и семиотика религии. В рамках этого направления особое внимание уделялось анализу религиозной философии в России и Беларуси в начале XX века (Короткая, Т.П. Религиозная философия в Белоруссии начала XX века: критический анализ. – Минск, 1983; Короткая, Т.П. Религиозная философия в России конца XIX – начала XX в. – Минск, 1994).

4) Политико-правовые аспекты государственно-конфессиональных отношений, проблемы национальной безопасности. Данное направление является приоритетным в настоящее время. В центре внимания находятся проблемы реализации права на свободу совести и свободу вероисповедания в Республике Беларусь, проявления религиозного радикализма, фундаментализма, социальные концепции новых религиозных организаций и др (Вопросы свободы совести и религиозных организаций в Республике Беларусь. Сборник документов и материалов. – Минск, 2005 и др.).

Учеными-религиоведами были подготовлены и изданы учебники, учебные и методические пособия: Короткая, Т.П. Религиоведение: религии в Беларуси. Учебное пособие. – Минск, 2004; Короткая Т.П. Религиоведение. Учебно-методическая разработка. – Минск, 2001; Кутузова, Н.А. Нация, религия и государственность в полемической литературе Беларуси конца XVI – XVII вв.: Учебное пособие. – Минск, 1998; Дьяченко, О.В. Новые религиозные объединения. – Мозырь, 1998; он же: Религиоведение: Учебное пособие (в соавт. с Данилевичем С.А., Лисичкиным В.М. и др.). – Могилев, 2001; Мартинович, В.А. Введение в понятийный аппарат сектоведения: пособие для студентов Института теологии БГУ. – Минск, 2008; Старостенко, В.В. Религия и свобода совести в Республике Беларусь: Учебное пособие. – Могилев, 2004; Старостенко, В.В. Религиоведение: учеб. пособие. – Могилев, 2005; Старостенко, В.В. Проблемы конфессиональной истории Беларуси: Программа и методические рекомендации. – Могилев, 2003; Старостенко, В.В. Религиоведение: программа; метод. реком. – Могилев, 2006; Языкович, В.Р. Религиоведение: курс лекций. – Минск, 2007; Языкович, В.Р. Религиоведение: учебное пособие. – Минск, 2008.

Экспертно-аналитическая деятельность ученых-религиоведов связана с выполнением заданий аппарата Уполномоченного по делам религий и национальностей, других республиканских ведомств и касается разработки терминологии, необходимой для корректировки законодательной базы и конфессиональной политики; разработки методологии исследования определенных религиозных организаций; практической экспертной работой с материалами конкретных организаций, подготовки методических рекомендаций по осуществлению контрольных функций местными исполнительными и распорядительными органами, а также иными заинтересованными органами, осуществляющих контроль над деятельностью религиозных организаций (по заданию или согласованию с аппаратом Уполномоченного по делам религий и национальностей). Ученые-религиоведы входят в состав территориально-административных комиссий содействия контролю за выполнением законодательства Республики Беларусь о свободе совести и религиозных организаций.

О жизнеспособности научной школы свидетельствуют обычно следующие факторы: преемственность в подготовке специалистов, организованное научное сообщество, активная научная деятельность. Несмотря на отсутствие специализированного научного подразделения, фрагментаризацию религиоведческого сообщества по региональному, институциональному признаку, школа как таковая продолжает функционировать. Эксперты-религиоведы заметны в СМИ, довольно большое количество публикаций выходит ежегодно в Беларуси и за рубежом. Учитывая поликонфессиональность белорусского общества необходимость институционального сохранения религиоведческой школы в структуре НАН Беларуси очевидна. Последние годы показали, что религиоведческое сообщество Беларуси, не имея возможности институализации в академической среде, организовалось в публичном пространстве как общественное объединение («Центр изучения современной религиозности»). В настоящее время осуществляется подготовительная работа по созданию национальной ассоциации религиоведческих центров. Присутствие любого научного направления в публичном секторе

обеспечивает прикладной характер исследований, усиливает аналитико-экспертный компонент, однако для нормального функционирования научного сообщества необходимы фундаментальные разработки (например, методологическая концептуализация религии и форм свободомыслия, гносеология и семиотика и пр.), которые в последние годы практически не развиваются. Перспективы дальнейшего развития отечественной религиозноведческой школы связаны с фундаментальными исследованиями, возвращением в академическую среду.

Работа подготовлена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г11МС–038 от 15.04.2011 г.

ПОЗИЦИИ БЕЛОРУССКИХ ФИЛОСОФОВ-ПРОФЕССИОНАЛОВ ВО ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ С ПРЕДСТАВИТЕЛЯМИ ДРУГИХ ДИСЦИПЛИН НАУКИ

И.Н. Харитонов

Одним из важных вопросов современной философии (в рамках проблемы взаимоотношения философии и науки) является вопрос взаимоотношений профессиональных философов и представителей других научных дисциплин. Важность этого вопроса заключается в том, что одним из проявлений реального влияния философии как науки является эффект, который в процессе коммуникации оказывают философы по профессии, их труды и взгляды на представителей других дисциплин науки. Участниками такой коммуникации выступают две различные группы людей: с одной стороны – профессиональные философы (дипломированные философы, аттестованные, занимающие должности научных сотрудников и работающие по философским темам), а с другой – представители иных научных дисциплин, интересующиеся вопросами философии, философским способом мышления.

Попробуем достаточно умозрительно, во многом с психологической точки зрения, оценить коммуникативные практики взаимодействия философов-профессионалов в нашем белорусском обществе, их позиции и роли. На наш взгляд, можно выделить, в несколько сатирических категориях и метафорах, следующие позиции и стратегии белорусских философов-профессионалов в коммуникации с представителями других дисциплин науки, наблюдаемые нами в повседневном опыте: 1) «монах»; 2) «член правящей партии», «аристократ»; 4) «хранитель традиции»; 5) «прокурор»; 6) «ментор», «гид»; 7) «профессиональный майевтик», «критик»; 8) «вдохновитель».

Позиции «монаха», «члена правящей партии», «аристократа» являются формами проявления профессионального «элитизма», «избранности», «обособленности». «Элитизм» в коммуникации, как нам кажется, является своеобразным наследием натурфилософии, исторически первой концепции взаимоотношения философии и других наук, определяющей приоритет философии над другими науками. Натурфилософские взгляды, определяющие философию как «царицу наук», встречаются и поныне. Еще одной предпосылкой «элитизма» и «обособленности» являются взгляды о «метафизике» как некоей сфере духовной жизни, не сводимой к другим сферам и обособленной от них.

Полагаем, что большой ошибкой для отечественной философии было бы стремление к такому интеллектуальному «элитизму», проявляющемуся в частности, и в делении участников философского дискурса на философов-профессионалов по статусу, диплому и «дилетантов»-непрофессионалов. Бесспорно, существует философский дилетантизм, под которым могут пониматься конструирование и выдвижение философских концепций, взглядов, с претензией на их истинность в последней инстанции или их профессиональную и социокультурную значимость, людьми, не прошедшими достаточно глубокой гуманитарной и философской подготовки, имеющими невысокую планку самокритики и стремления к совершенствованию своих взглядов. Весь XX-ый век был прекрасным примером того, как люди со слабыми гуманитарной и философской подготовкой брались за построение мировоззренческих концеп-

ций, выдвижение этических норм и принципов, имеющих, якобы, глубокое философское обоснование. «Дилетантизм» может быть достаточно серьезным недостатком, так как философские концепции, мировоззрения, этические принципы нередко выступают «последним словом» в выборе и определении стратегий и политики, обосновании поведения индивидов и социальных групп.

Конечно, неверно называть «дилетантизмом» все те взгляды, течения и мировоззренческие сдвиги, которые возникают в повседневной жизни общества. Эти сдвиги, выражаемые простым, бытовым философским языком отдельными группами и индивидами могут и не нести в себе достаточных структурированности, обдуманности и системности. Это уже задача профессионального философского сообщества осмыслить и выстроить в стройные концепции данные наблюдения. «Дилетантизм», скорее, относится к тем людям, которые претендуют на серьезность своих философских концепций и взглядов, на их высокие статус и значение, неаргументированно критикуют работы признанных философов.

Под позицией «монаха» я понимаю стремление философов-профессионалов к формированию замкнутого общества, своеобразного «монастыря философских наук», в котором философы занимаются интересующими их, и только их, вопросами, да еще на малопонятном для других «сакральном» языке. С другими членами научного сообщества поддерживаются минимальные связи, поскольку для жизни и творчества «в себе» и «для себя» важно сохранять дистанцию и изолированность от других. В отношении представителей иных дисциплин науки, интересующихся их областью творчества (философией), действует принцип «Procul, o procul este, profani!» («Прочь, прочь, непосвященные!»). У «монастыря» также есть потребность вовремя получать «десятину» на проживание. «Монастырь» может и сам зарабатывать себе средства исполнением «сакральных» ритуалов и издательством «сакральной» литературы.

Такая «монастырская» позиция философов-профессионалов имеет под собой житейские и исторические основания. Замкнутость и изолированность позволяет сохранять дискурс и традиции философии, беречь ее от коммерческого и демагогического популизма, от посторонних в науке людей. Позиция «члена правящей партии», «аристократа», помимо социальной «закрытости» и избранности, предполагает еще и право на власть, управление социальными и культурными процессами; догмат, диктат своих взглядов над взглядами других ученых. Профессионалы-философы при такой позиции становятся скорее «идеологами».

Позиция «прокурора» со стороны философа-профессионала в процессе взаимодействия с представителями других дисциплин науки необходима для пресечения «дилетантизма» в философии, изобличения слабых и непродуманных концепций и философских взглядов. Однако, конечно, «осуждающий» философ всегда рискует оказаться в сложном положении в современном плюралистическом обществе, где практически невозможно быть истиной в последней инстанции, и иметь, соответственно, право на осуждение или изобличении чего-то. При принятии такой позиции профессиональный философ берет на себя дополнительную ответственность.

Философ-профессионал как «хранитель традиции» сохраняет, приумножает и доносит определенное философское наследие отдельных авторов и школ. Такая позиция философов-профессионалов, несомненно, нужна, и должна заслуживать соответствующие понимание и уважение со стороны других участников («профессионалов» и «непрофессионалов») философского дискурса. С другой стороны, «хранителям традиций» необходимо быть осторожными в охране наследия, чтобы не создавать атмосферу, удушающую творческие процессы в коммуникативной среде.

Из всех позиций представителей профессиональной философии самыми неконструктивными являются, конечно, те, которые приводят к самоизоляции профессионального философского общества, к ограничению коммуникативных контактов с заинтересованными в философии представителями других научных дисциплин. На наш взгляд, потенциал развития отечественной белорусской профессиональной философии зависит, во многом, от степени ее открытости, расширении ее контактов.

Приятно отметить, что, как нам кажется, в подавляющем своем большинстве, профессиональное философское сообщество Беларуси действительно открыто для дискуссий и взаимодействия. При Институте философии НАН Беларуси, авангарде и, одновременно, «академической» школе философской мысли, действует ряд открытых семинаров. Те демократичные по своему характеру мероприятия, которые проводит Институт философии в связи со своим 80-летием, и в которых принимают участие философы, социологи, историки, экономисты, представители технических и других наук, также демонстрируют открытость белорусских философов-профессионалов всему научному сообществу, творческим личностям, заинтересованным в философском знании и способе мышления. Показательным был и V Международный симпозиум по трибофатике в 2010 г., собравший вместе философов, представителей технических и естественных наук. По моему мнению, все это говорит о высоком коммуникативном уровне белорусской философии; об открытой, плодотворной среде коммуникации с заинтересованными в философии представителями других дисциплин науки, свидетельствует о развитии белорусской философии в целом.

Литература

1. Герцен, А.И. Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Собр. соч. в 9-ти т. – Т. 2. – М., 1955.
2. Рорти, Р. Философия и зеркало природы / Пер. с англ.; научн. ред. В.В. Целищев. – Новосибирск, 1997.

ПРОЕКТ ТРАНСВЕРСАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ КАК РАЗРЕШЕНИЕ ДИХОТОМИИ НАЦИОНАЛЬНОГО И УНИВЕРСАЛЬНОГО В ОБЩЕМИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Ю.Ю. Гафарова

Глобализация социокультурного пространства, выражающаяся в размывании культурных кругов и создании единого информационного общества, задающего новые ценности, установки и стереотипы, ставит под вопрос статус национальной философии как *философского выражения отдельного социокультурного жизненного мира*. Вместе с тем, философский универсализм давно был подвергнут аргументированной критике сторонниками идеи культурного релятивизма как аисторическая модернистская абстракция, «нечувствительный к различиям» метанарратив и «уравнивание несопоставимого».

В качестве новой парадигмы философской концептуализации ряд авторов выдвигает *проект трансверсальности*.

Понятийное употребление слова «трансверсальный» (поперечный) относится к началу XIX в. и традиции точных и естественных наук. В математике оно использовалось для обозначения прямой, пронизывающей пространственную кривую, в геологии – для характеристики явления проседания горизонтальных пород.

В философский дискурс его ввел Жан-Поль Сартр в эссе «Трансценденция Его» (1937) как метафору, позволяющую «схватить» идею пространства «сборки сознания» в противовес трансцендентальному эго. «Сборка сознания» описывается Сартром как игра «трансверсальных» интенциональностей, представляющих собой конкретное и реальное удерживание и сохранение прошлых сознаний [1].

Феликс Гваттари развил концепт трансверсальности, определяя последнюю как измерение «максимальной коммуникации между различными уровнями и, прежде всего, в разных смыслах» [2, с. 18]. Гваттари углубил сартровский подход, позиционировав трансверсальность как прием критики институализации посредством групповой субъективности, которая, в свою очередь, создается в пространстве, открытом через применение трансверсальности. Постоянный трансверсальный анализ разрушает как горизонтальные, так и вертикальные структуры, порождая переходные объекты, самокорректирующие цель субъектной группы.

Кэлвин Шраг в статье 1989 г. [3, с. 81–106] и последовавшей за ней монографии 1997 г. [4] апплицировал делезовское понимание трансверсальности к способу преодоления оппозиции модерн / постмодерн. Критикуя «наивность современного рационализма» и провозглашая необходимость сомнения в правомерности эпистемологической парадигмы модерна, признавая значимость постмодернистского постулата о «ведении войны с тотальностью», Шраг, однако, говорит о насущности выработки *философского проекта «спасения целостности различий»*, проекта, который давал бы возможность нахождения неких общих оснований для интеграции «диверсифицированных дискурсов и социальных практик». Философии необходимо найти пространство рациональности между эмпирически изолированными партикулярностями и трансцендентальным образом заданными универсальностями и идентичностями. Рациональность такого рода Шраг предлагает назвать «трансверсальной рациональностью» (*transversal rationality*). Именно трансверсальный логос, по его мнению, должен заступить место логоса универсального, выступая как ось, которая будет «держат» философию нового тысячелетия.

Теоретическое обоснование идеи «трансверсальной рациональности» содержится в концепции Вольфганга Вельша, начало формирования которой было положено монографией «Наш постмодерный модерн» (1987). В ней Вельш вводит понятие «трансверсальный разум» и определяет его как *способность освоения различных типов рациональности и перехода между ними* [5, с. 317–318].

Указывая на *многообразие систем априорных форм*, то есть на множественность типов рациональности, Вельш подчеркивает одновременное существование и *универсальной инстанции* – разума, носящего трансверсальный («пронизывающий») характер, и способного, следовательно, «пронзать» пласты культурных различий, «проникать» сквозь толщу партикулярных дискурсов и текстов.

Значение подобной установки Вельша для развития проекта трансверсальной философии трудно переоценить. Определяя концепт «трансверсального разума», инстанции, по определению способной «регулировать» любую рациональность / любые рациональности, Вельш, по сути дела, предлагает концептуальное основание, дающее возможность легитимизировать возможность «перекрестного чтения» философских текстов, правомочность анализа «чужой» традиции и – что самое важное – конструктивность заимствования концептов, идей и объяснительных схем, рожденных в недрах иной аутентики.

По Вельшу, важность подобной легитимации постоянно усиливается в ситуации глобализации, когда происходит сглаживание культурных различий, а каждое единичное национальное пространство все более диверсифицируется, распадается на специфические сегменты и аудитории [6, с. 31–47].

Новое культурное состояние размывает границы между «своим» и «чужим», делает невозможной жесткую идентификацию конкретного человека с единственным (собственным) культурным кругом или национальной культурой. Гетерогенность конкретной культурной ситуации приводит к тому, что самые различные «культурные запасы» конкретного субъекта взаимодействуют друг с другом. Для современного философа идеи и тексты уже не делятся на «чужое» и «свое». Он выбирает для себя нечто «близкое». И близость эта не зависит от места жительства человека и локуса происхождения философской концепции. Она обусловлена тем, насколько сама идея связана с чем-то «великим». Если за ней стоит нечто значимое, мы понимаем ее, даже если контекст возникновения нам не знаком.

Итак, трансверсальная перспектива основывается на констатации факта открытости «размытых» гетерогенных культур и теоретической легитимации философского диалога как свободного обмена идеями между взаимодополнительными сущностями – различными школами и направлениями мирового философствования. Обмен идеями может быть плодотворно применен для решения конкретных проблем, не нашедших разрешения в собственной традиции – то, что для одной национальной философии является интеллектуальным тупиком, может быть решено с помощью привлечения идей, сложившихся в ином культурном контексте.

Таким образом, «трансверсальность» как проект, могущий радикально преобразить

самую идею философствования, представляет собой продуктивное явление. Опираясь на идею о том, что этноцентрический универсализм устарел и ему нет места в глобализации мультикультурного мира, сторонники этого проекта не абсолютизируют и культурных партикулярностей. Концепт «трансверсальности» предлагается ими для того, чтобы заменить универсализм – являющийся ни чем иным, как философским выражением европоцентризма – отсылкой к гибридности. Разум, будучи связанным с трансцендентным, выступает как общечеловеческая характеристика, независимая от типов рациональности. В этом смысле он трансверсален – «прорывается» сквозь национальные различия и дает нам возможность философствовать «сквозь» культурные границы и жизненные миры.

Литература

1. Sartre, J.-P. Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness / Tr.F. Williams and R. Kirkpatrick. – New York, 1991.
2. Guattari, F. Molecular Revolution: Psychiatry and Politics / Trans. by R. Sheed. – Harmondsworth, 1984.
3. Schrag, C.O. Rationality between modernity and postmodernity // S.K. White (ed). Life-World and Politics: between modernity and postmodernity: Essays in Honor of Fred R. Dallmayr. – Notre Dame, Indiana, 1989. – P. 81–106.
4. Schrag, C.O. The Self after Postmodernity. – New Haven, 1997.
5. Welsch, W. Unsere postmoderne Moderne. – Berlin, 1997.
6. Welsch, W. Tożsamość w epoce globalizacji – perspektywa transkulturowa // Estetyka transkulturowa / Red. K. Wilkoszewska. – Kraków: Universitas, 2004. – S. 31–47.

КАКАЯ ФИЛОСОФИЯ СПАСИТЕЛЬНА ДЛЯ СОДРУЖЕСТВА ПОСТСОВЕТСКИХ СТРАН

В.И. Табаков

1. Сегодня, как никогда до сих пор, нашей стране, существующей все еще в виде Содружества Постсоветских Стран (СПС), нужна такая философия, которая призвана не только объяснять мир, в том числе и нашу Беду, но и изменить этот мир, в том числе и СПС, чтобы выйти нам из нашей Беды.

2. Это изменение мира сводится, в конечном счете, к избавлению от эксплуатации, угнетения и инквизирования человека человеком, служивших до сих пор базой цивилизации и соответствующей культуры, и к утверждению в обществе человечности, т.е. такого способа существования, который дает каждому члену общества возможность реализовать свою человеческую индивидуальность и при котором свободное развитие каждого является условием свободного развития всех.

3. Философия, завершающаяся осмыслением естественноисторической закономерности такого освобождения человечества, и есть философия изменения мира, о котором писал в своих тезисах «К Фейербаху» молодой Маркс.

4. Такая философия не может не быть, в конечном счете, строгим научным социализмом. А это значит, что она перерастает пределы традиционной академической философии, становится теорией преобразования мира вообще. В этом смысле между действительно подвижнической (протестантской, по Марксу) гуманистической философией и действительно строгим научным социализмом (как теорией) нет никакой принципиальной разницы. Поэтому, в принципе, нет смысла говорить отдельно о последовательно гуманистической философии и отдельно о строго научном социализме. Они, как таковые, – суть одно и то же.

5. Из всех известных в истории философий и из всех таких же социализмов такой философией и таким социализмом является сегодня одно единственное учение – марксизм. Поэтому, именно и только он может помочь сегодня нашей стране выбраться из той исторической западни (и в прямом, и в переносном смысле!), куда завела ее, ради реализации своих низменных интересов, переродившаяся советская партократия.

6. «Одемократившиеся» партократы прекрасно это понимают и делают все возможное, чтобы дискредитировать и предать забвению смертельный для них марксизм, на котором они, начиная с хрущевского «разоблачения» сталинизма вплоть до псевдопутча, успешно спекулировали. Естественно, наиболее рьяно и изощренно этим постыдным делом занимаются сегодня именно бывшие «жрецы» хрущевского «марксизма», совсем недавно учившие нас «социализму» и навязывавшие нам, через регулярные «исторические» речи после сталинских генсеков, свою карикатуру на марксизм, возведенную в ранг единственно истинного учения.

7. О марксистской философии имеет смысл говорить лишь как о философском начале марксизма, а о марксистском социализме – только как о политическом завершении марксизма, выступающем на деле конкретным руководством для освободительной борьбы трудящихся. А «Критика (эксплуататорской. – В.Т.) политической экономии» марксизма (осуществленная в «Капитале») – это всего лишь наиболее фундаментальное, т.е. экономическое, научное (но, к сожалению, незавершенное, не доведенное до логического конца, до объяснения возможности общенародного присвоения прибавочной стоимости без губительного нарушения закона стоимости, действующего неумолимо до исчезновения самих стоимостных отношений) обоснование марксизма в целом – и как философии, и как социализма. Только в этом смысле эти три части являются тремя составными частями марксизма. Но основой всех этих основ, основой самого марксизма как такового, явилось монистическое осмысление диалектики истории, являющейся саморазвертыванием сущности человека (= человечества) и, следовательно, способом его (человечества) существования.

Сущность же человека – в его принципиальной универсальности, самотворимости, историчности и, в этом смысле, в его потенциальной «божественности», точнее – в том, что открывалось, осознавалось и осмысливалось людьми под представлением и понятием «Бог». И, как таковая, она, конечно, никогда не может быть осуществлена в истории полностью, до конца, до абсолютного совпадения со своим историческим осуществлением. Отсюда – вечно решаемое и вечно не разрешаемое (до конца) фундаментальное диалектическое противоречие между сущностью человека и историческим осуществлением ее.

Только в такой Истории можно увидеть суть любого общества, в том числе и социализма. Ибо он, как и любое другое общество, есть всего лишь определенная стадия развертывания сущности Человека (= человечества), есть всего лишь ступень в историческом саморазвитии Человека в процессе этого саморазвертывания, ступень, заложенная в самой сущности Человека и в способе его существования (т.е. в способе осуществления им в мире своей сущности). Это саморазвитие Человека (человечества) и есть возвышение исторических потребностей и способностей человека, происходящее в ходе их взаимопорождения. Именно такое понимание Истории позволило Марксу избавиться от непреодолимого противоречия, в котором оказывались как материалисты, так и идеалисты.

9. Проблема и теория социализма связаны, прежде всего, и, в конечном счете, только с тем фактом, что цивилизация (но не История вообще!) строится на эксплуатации человека человеком. Вокруг этого факта и идет борьба, как теоретическая, так и практическая. Можно ли и нужно ли избавляться от такого способа существования и развития человечества или нет?

Переродившаяся номенклатура под аплодисменты общепланетарной финансовой олигархии решила, что нет. Но трудящиеся Вся Историю Русь и все ее нравственно здоровые и самостоятельно мыслящие образованные деятели никогда не могут с этим согласиться. Не могут, в том числе, и потому, что образованные знают историю Человечества и своего Отечества, а не успевшие получить образование – историю КНР за последние 30 лет и Беларуси за последние 15 лет (пусть и пока очень искаженную, но заставляющую себя увидеть, признать и уразуметь).

ФИЛОСОФСКАЯ КОМПАРАТИВИСТИКА КАК ПУТЬ К ПОНИМАНИЮ ДРУГОГО В СОВРЕМЕННОМ ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ.

Т.Г. Румянцева

События последнего десятилетия показали, что на смену наметившейся было в конце XX столетия тенденции к диалогу цивилизаций пришел явно обозначивший себя сбой в этом диалоге. Речь идет не только об усилившемся военном противостоянии стран современного Запада и Востока, примером чему стали последние события в Ливии. Большое место в этом противостоянии, в основе которого лежат, по преимуществу, геополитические и экономические факторы, занимает в то же время и конфликт систем ценностей, традиционных представлений о незыблемых для каждой культуры вещах: добре и зле, правде и лжи, смысле и назначении человеческой жизни и т.п. Вместо равноправного двустороннего диалога, т.е. общения на равных, каждая из сторон предпочитает демонстрировать стремление к монополии на истину. Вряд ли это можно объяснить исключительно в терминах конфликта между цивилизованным миром и миром варварства, безрелигиозной и религиозной системами ценностей. В любом случае, такое противостояние цивилизаций чрезвычайно опасно для современного человечества в целом.

Философия не может оставаться в стороне от такого рода проблем; на смену абстрактному теоретизированию приходит необходимость заняться практическим делом по отысканию новых оснований человеческого общежития. Поиски путей преодоления кризиса общества, а также осмысление *будущего* человеческой цивилизации чрезвычайно важны для того, чтобы самым вероятным из таких прогнозов не стала гибель цивилизации. Однако и к пониманию самой философии следует подходить сегодня как к *особому образованию культуры*, специфическому для определенного народа или исторической эпохи, суть которого состоит не в том, чтобы накапливать знания о природе и социуме, хотя и этот момент в ней, конечно, всегда присутствовал. Философия – это не только, и даже не столько, знание, но, прежде всего, *мировоззрение*, которое включает наряду со знанием и определенную систему ценностей того или иного народа. Так, изучаем же мы сегодня в ВУЗах т.н. современную западную философию. Спрашивается для чего, с какой целью? Видимо, для того, чтобы уяснить для себя эту традицию развития целостной многонациональной европейской философии, чтобы понять западный стиль мышления и ценности этого мира и его культуру. Вряд ли без этого можно стать сегодня полноценными и полноправными участниками сообщества мировой цивилизации, которую, хотим мы того, или нет, в своей основе составляет все же западный мир. А добраться до его культурных смыслов и ценностей можно только через изучение философии этого мира. Неслучайно, что и современный Восток, как свидетельствуют многочисленные международные форумы, внимательно и скрупулезно осваивает традицию западной философской мысли – труды ее классиков, без которых вообще невозможно понять, как сказал бы О. Шпенглер, «душу» Запада.

Ярким примером новой стратегии, направленной на разрушение традиционных стереотипов замкнутости и автономности культур, а также их противостояния и противоборства, стала сегодня такая сравнительно новая отрасль историко-философского знания, как *философская компаративистика*. Это – специализированная сфера философии, исследующая взгляды различных цивилизаций, проблемы подобий и различий этих взглядов в ментальной деятельности людей различных регионов мира, а также осуществляющая поиски методологических оснований интегративных процессов в современном мире.

Факты свидетельствуют о том, что мировая философская литература последних десятилетий много занимается проблемой диалога и понимания Другого, сравнивает мысль Востока, Запада и др. регионов мира. Конец XX и начало XXI века демонстрируют стремление

к синтезу философских культур, который имеет огромное значение в решении актуальных глобальных проблем современности. Так, в рамках Всемирного Дня философии 16–19 ноября 2009 года в Москве и Санкт-Петербурге прошла Международная научная конференция «Философия в диалоге культур», одной из главных задач которой

было побудить философов заниматься совместным анализом существующих в современном мире проблем, стимулировать публичные дебаты мыслителей и гражданского общества по поводу вызовов, встающих перед социумом сегодня. И хотя до сих пор в оценке других культур мы не преодолели в полной мере определенного рода идеологизации философских проблем, схематизма и европоцентризма; все более актуальны попытки рассмотрения в качестве самостоятельной темы – *взаимодействие философских цивилизаций и культур*. Наука, занимающаяся всеми этими вопросами, и есть философская компаративистика, которая занимается сегодня сравнением философских культур и традиций всех главных цивилизаций мира – европейской, арабо-мусульманской, индийской, китайской и др. Она показывает, что каждая из цивилизаций привносит свои важнейшие идеи в этот диалог. Проблемы, игнорируемые в одной цивилизации, интенсивно изучались и изучаются в другой, как деятельность против пассивности, прогресс против вечности, производство товаров – и надеяние. Решения, которые не были найдены в одной культуре, успешно реализовывались в других. Да, Восток и Запад – два различных, а может в чем-то и противоположных социокультурных мира, из которых один ассоциируется с парадигмальной идеей антропоцентризма, а другой – космоцентризма. Сравнение этих идей поможет нам оценить значение вклада каждой цивилизации в мировую культуру, отказаться от неоимпериализма и не навязывать чужие модели и системы ценностей людям других культур. Хотя наше время характеризуется, главным образом, именно вестернизацией мира и подлинного диалога в реальности пока нет. События последних лет показывают, что Запад по-прежнему активно внедряет повсюду свои ценности. А такое одностороннее укрепление позиций этого региона во многом грозит всемирной катастрофой, нарушает космические законы гармонии. Поэтому в целях обеспечения глобального устойчивого развития следует восстановить статус Востока в процессах глобализации.

В духе современной философской компаративистики ставится целый ряд задач в читаемом сегодня на философском отделении БГУ курсе «Философия Древнего Востока». Их решение позволяет выявить главные предпосылки формирования мысли Древнего Востока и его специфической, по сравнению с Западом, системы ценностей; и одновременно показать ее взаимосвязь с западноевропейской философской мыслью. На основе изучения наиболее значимых текстов мыслителей Древнего Востока, репрезентирующих основные идеи восточной философии, становится возможным раскрыть степень актуальности философского наследия этого региона мира в контексте современной культуры. У студентов – будущих вузовских преподавателей – формируются навыки адекватного понимания и толерантного отношения не просто к иному типу философского мышления, но и в принципе иной системе человеческих ценностей.

Именно философская компаративистика инициирует сегодня поиски общих универсальных ценностей и оснований человеческих культур и в то же время признает среди основных прав человека право быть Другим. Ею сформулированы основные принципы этики устойчивого развития, которая предполагает смену цивилизационных ориентиров, изменение направления развития современного общества, а именно, – переход от материальной к *духовной* цивилизации, ориентированной на высшие бытийные ценности. Без преодоления бездуховности, равнодушия к любым нравственным изменениям, духовного возвышения и обновления современного мира легко предугадать самый вероятный прогноз его ближайшего будущего. Это предполагает и создание новой философии – философии общих ценностей и интересов, которая могла бы стать основой стратегии нового Человечества, осознающего себя как единое целое. В этом плане с точки зрения перспектив формирования планетарного ценностного сознания большой интерес представляет синтез философских систем Востока и Запада, которые всегда были двумя противоположными цивилизационными парадигмами и

двумя противоположными социокультурными мирами.

Глобальный мир как общее пространство многогранной духовности, всегда открытое и вечно совершенствующееся в процессе Другого, можно создать сегодня только в диалоге цивилизаций. А путь к пониманию этого Другого во многом лежит в том числе и через науку философскую компаративистику.

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ СОВРЕМЕННЫХ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

А.Ю. Дудчик

Область историко-философских исследований является весьма важной частью философского знания, при этом она достаточно активно развивается, в силу чего могут меняться представления о сущности, функциях, методах истории философии. Если обратиться к зарубежному опыту историко-философских исследований, то можно обнаружить достаточно большое разнообразие не только исследовательских программ и конкретных проектов, но и дисциплин, занимающихся исследованиями в области истории философии. Тем не менее, несмотря на это многообразие, можно выделить ряд существенных особенностей, которые присущи многим исследованиям и исследовательским программам в целом.

Важной особенностью современных историко-философских исследований является их междисциплинарный характер. Это проявляется не только в многообразии дисциплин, занимающихся историко-философскими исследованиями (названия и специфика которых во многом зависят от принадлежности к той или иной национальной традиции – история идей, интеллектуальная история, история понятий, социальная история интеллектуалов и т.д.), но и в реальном многообразии используемых методов и взаимодействиях со смежными дисциплинами (отметим социологию и эпистемологию). При этом для многих исследователей характерно сохранение в целом философских установок и интенций при исследовании. Так, французский исследователь Л. Пэнто, рассуждая о возможностях социологического анализа философии отмечает, что «наука о социальном мире, вернее, наука о мыслительных инструментах социального мира, задумана как наследница если не философии, то по крайней мере, той критической интенции, которой вдохновлялась традиция, восходящая к *Aufklärung* (Просвещению – *А.Д.*): она реализует философский императив прояснения» [1, с. 228].

Многие из современных исследований делают акцент на социальном характере производства философского знания, критикуя при этом рассмотрение философии как дела индивидов-одиночек (в чем можно обнаружить сохранение романтических представлений о гении). Объектом исследования при этом становятся не отдельные индивиды, а более крупные социальные образования: например, социальные сети интеллектуалов (Р. Коллинз [2]) или сообщества в целом (К. Шарль [3], Л. Пэнто [1], Ф. Рингер [4]), с соответствующими им культурой, системой взглядов, познавательными и ценностными установками, особенностями функционирования научного «поля» (термин П. Бурдье) и т.д. Существенную роль в изучении развития философского знания начинает играть и анализ социальных институтов, в рамках которых происходит развитие и передача этого знания: академическая и образовательная деятельность, рынок и система распространения философской литературы, публичная активность философов – см. работы П. Бурдье [5] и У. Шнайдера [6] [7].

Важную роль при рассмотрении социальных особенностей интеллектуальной жизни в рамках социологического анализа (французская традиция исследования – П. Бурдье, К. Шарль, Л. Пэнто) выполняют категории производства и потребления как философского знания в целом, так и разнообразных видов интеллектуальной продукции (прежде всего, текстов). При этом проявляются порой существенные отличия в производстве и потреблении философского знания от областей науки (как естествознания, так и социогуманитарных дисциплин).

Большое внимание уделяется не только социальным условиям философской деятельности, но и выявлению ее связи с властными отношениями. При этом речь идет не просто о попытках деконструкции философского знания или редукции его к тем или иным видам властных отношений. Отношения власти начинают рассматриваться не столько в качестве внешнего по отношению к самому философскому знанию фактора, но как имманентная самому философскому знанию характеристика (в этом смысле достаточно показательны сравнение работ М. Фуко и его последователя У. Шнайдера).

Достаточно большое внимание уделяется сравнению развития философского знания со схожими процессами в других областях, прежде всего – науки (работы Р. Коллинза) и литературы (работы К. Шарля или О. Аронсона [8]). Это объяснимо не только структурным сходством происходящих в разных областях процессов, но и генетическими и содержательными связями: нередкими оказываются случаи, когда в силу тех или иных обстоятельств философская деятельность осуществляется преимущественно в научных или литературных формах, что и предполагает возможность использования соответствующей методологии в ходе изучения.

Таким образом, несмотря на значительное разнообразие и междисциплинарный характер современных исследований в области истории философии, можно выделить ряд существенных особенностей, присущих многим из них. Можно предположить, что рассмотренные программы исследования (с учетом их критического анализа) могут быть востребованы и при исследовании белорусской философской традиции.

Литература

1. Пэнто, Л. Эскиз философского поля Франции в 1960–80-е гг. // Логос. – 2004. – № 3–4. – С. 205–230.
2. Collins, R. The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change. – Cambridge, Massachusetts, and London, 2002.
3. Шарль, К. Интеллектуалы во Франции: Вторая половина XIX века. – М., 2005.
4. Рингер, Ф. Закат немецких мандаринов. – М., 2008.
5. Bourdieu, P. Homo Academicus. – Stanford, 1990.
6. Schneider, U.J. Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert. – Hamburg, 1999.
7. Шнайдер, У.И. Преподавание философии в немецких университетах в XIX веке/ У.И. Шнайдер. // Логос. – 2004. – № 3/4 (43). – С. 61–90.
8. Аронсон, О. Богема: Опыт сообщества. Наброски к философии асоциальности. – М., 2002.

ПРОБЛЕМЫ ОНТОЛОГИИ ПОЗНАНИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ НАЧАЛА XX ВЕКА

Т.П. Короткая

Русской религиозной философии присуща тенденция к онтологизации познания и анализу онтологической природы субъекта познания. Под онтологизацией познания понимается такая познавательная установка, которая исходит из целостного вхождения познающего в сущее, реальность для того, чтобы познать ее адекватно. Традиционно-рационалистическая точка зрения определяется как механическое видение мира и человека. Основное внимание сосредоточено на критике трактовки субъект – объектного отношения, образующего остов рационалистической философии. Не приемлется автономный субъект, идея автономии отдельного сознания, гносеологический и культурный индивидуализм.

Русские философы критикуют предшествующую философскую традицию и, прежде всего, Марбургскую школу неокантианства, с позиций онтологии знания, они подчеркивают тот момент, что субъект – объектные отношения, теория знания и философия в целом должны базироваться на онтологии. Фокусом философских исследований должен стать анализ

бытия, философия должна исследовать прежде всего структуру бытия, а не замыкаться исследованием структуры знания. Русские философы оказались в ряду целого ряда европейских мыслителей, Э. Гуссерля, Н. Гартмана, М. Шелера и других, которые критиковали гносеологизм неокантианцев, их стремление замкнуть философию сферой познания, сферой научного знания, а не бытия.

Наиболее системно проблемы онтологии знания были проработаны в работах Н.О. Лосского (1870–1965) и С.Л. Франка (1877–1950).

Первоначальный вариант системы Н.О. Лосского был изложен им в работе «Обоснование интуитивизма». Эта работа печаталась на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» (1904–1905) под заглавием «Обоснование мистического эмпиризма». В 1906 году она выходит отдельным изданием, вслед за этим переиздается несколько раз в России и за рубежом. В ряде своих последующих работ («Логика». М., 1922; «Введение в гносеологию». Пг., 1918, и, особенно, «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция». Париж, 1938). Лосский дает законченную систему интуитивизма, четко артикулирует его основные идеи и положения. Суть новаторства идей интуитивизма Лосского в том, что его система давала свой ответ на сущностную проблематику русской философии, ее стремление к реализму, подлинному бытию.. Это связано в первую очередь с тем, что русские философы пытались обосновать прорыв к бытию, миру «вещей в себе», В этом плане «Обоснование интуитивизма» воспринималось как важная веха в построении философии, свободной от гносеологизма и субъективизма.

Лосский стремился найти синтез между эмпиризмом и априоризмом, преодолеть гносеологизм и субъективизм, выйти за пределы позитивистской гносеологической установки, следуя которой мир дается нам лишь как ряд явлений. Н. Лосский фактически обосновывает возможность познания кантовской «вещи в себе». Радикально трансформируя познавательную схему предшествующей философской традиции, он по-новому интерпретирует суть сознания. Философ подчеркивает принципиальную «открытость» сознания: познающее сознание как бы освещает объективную реальность и пласты бытия «высвечиваются», даются нам непосредственно, в подлиннике, а не как копия, отражение. По его мнению, знание о внешнем мире является таким же непосредственным, как и знание мира *Я*. В «Обосновании интуитивизма» философ тщательным образом анализирует характер ощущений и делает вывод об их транссубъективном характере. Чтобы избежать критики в этом плане (ощущения полностью объективируются и принадлежат миру не-*Я*), Лосский вводит дополнительную дифференциацию в понятие транссубъективности – он вычленяет внутрителесную и внетелесную транссубъективность. Ощущения, согласно учению Лосского, носят характер внутрителесной, а не внетелесной транссубъективности. Ощущения в отношении к *Я* являются «данными», а не «моими», однако, поскольку зависят от органов чувств и в этом смысле являются субъективными, они принадлежат сфере внутрителесной, а не внетелесной транссубъективности.

Различая «мое» и «данное мне», выделяя наличие двух видов транссубъективности, Лосский приходит к выводу о том, что сверхчувственное не есть сверхопытное. Это дает возможность философу утверждать, что опыт не сводится только к элементам чувственного опыта, что в нем (поскольку мир не-*Я* переживается в опыте в своей внутренней сущности) наличествуют связи и отношения между вещами, дается сама вещь в подлиннике, присутствует сам внешний мир. Философ полагал, что «реальное присутствие» предметов в познавательном акте позволяет прорваться к миру, реальности. Процессы внешнего мира даются познающему непосредственно, интуитивно. Интуитивное знание трактовалось философом как «действительность, сама жизнь». Онтологическая основа подобного интуитивного познания состоит в неразрывной связи субъекта с остальным бытием, что получает у Лосского наименование гносеологическая координация. Предпосылкой интуитивного постижения вещи является понимание философом мира как единого целого, в котором ни один познаваемый элемент не существует сам по себе, без необходимого отношения к другим элементам. Философ выделял иерархические уровни мира как органической системы: сферу идеального

бытия, реальное бытие, а также металоогическое бытие, т.е. бытие, выходящее за пределы его основных логических законов. Эти три основные виды бытия постигаются при помощи чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции.

Идеи Лосского нашли свое развитие в философии С.Л. Франка. В ряде своих работ, и прежде всего, в таких, как «Предмет знания» (1915 г.) и «Непостижимое» (1939 г.) он стремится ответить на вопрос о том, каким образом возможно объективное постижение предмета познания. Франк подчеркивает, что субъект и объект познания есть некое вторичное отношение внутри первоначального единства. «Старая онтология, – отмечал в этой связи Франк, – строго соотносительная старой уже ныне, именно психологической гносеологии, и потому падает вместе с последней. Понятие «бытие вне моего сознания» есть коррелят понятия «моего сознания» или внутреннего, имманентного мне бытия. Развитие же гносеологии подводит нас к понятию бытия как единства, возвышающегося над противоположностью между субъектом и объектом....Эта онтология...исследует не трансцендентное нашему сознанию бытие, а то безусловно имманентное, первичным образом данное нам бытие, на почве которого впервые возникает сама противоположность между субъектом и объектом, сознанием и предметным бытием» [1, с. 36].

Сознание, по Франку, включено в бытие, противопоставление сознания и бытия характерно лишь для предметного мира. Франк говорит о том, что предмет дан нам в познании в двух гносеологических аспектах – в одном аспекте как неведомый, в другом – как познанный. Франк полагает, что в познавательном акте нам удастся уловить лишь отдельные стороны бытия, ибо каждая вещь есть нечто большее, чем наши знания о ней. Бытие содержит знание, но не является содержанием знания, т.е. нашим знаниям предшествует целостная картина бытия. Она противостоит определенности отвлеченного знания, которое покоится на логических законах тождества, противоречия и исключенного третьего. Франк считает, что логическое познание предмета является вторичным, первичным подлинным знанием является интуиция, при помощи которой возможно постижение бытия как металоогического единства. Исходя из этого, Франк различает такие понятия, как реальность и действительность. Действительность – фрагмент реальности, который рационализирован нами, он познается при помощи понятий, средствами логического мышления. В предметном знании даются чувственно данные предметы.

Для описания постижения реальности Франк вводит понятие «живого знания», благодаря которому возможно схватывание реальности, схватывание бытия как всеединства. В этом знании субъект и объект познания взаимодополняют друг друга. Именно в живом познании, интуиции возможно схватывание тех или иных аспектов реальности. Реальность открывается нашему духовному опыту, опыту религиозному, эстетическому и т.п. В процессе «живознания», считает Франк, объект познания также активен, как и субъект, их отношения «диалогичны». Объект должен открыться познающему, раскрыть себя. В свою очередь, схватывание объекта в его целостности возможно в том случае, если происходит трансформация субъекта, человека в процессе познания. Он должен раскрыться при этом как личность. Однако эта позиция не ведет к умалению роли и значения рационального познания. Речь в данном случае идет о том, что рационалистическая установка не может полностью и без остатка описать бытие мира и бытие человека. Рассматривая различные аспекты бытия, философ приходит к выводу о том, что бытие есть всеединство, в котором все частные элементы существуют и мыслимы только через свою связь с чем – либо другим. Философ считает, что при помощи рациональных понятий невозможно выразить суть бытия как всеединства, оно есть непостижимое. Здесь Франк подчеркивает несводимость бытия ни к мысли, ни к понятию. Философия должна опираться не только на научный опыт «данного», но на все многообразие жизненного опыта человека. В таком случае знание означает приобщение к предмету или любому объекту знания посредством сопереживания, посредством постижения его не только «внешне», но путем постижения любого предмета в его целостности, «объемности».

Литература

1. Франк, С.Л. Кризис современной философии // Русская мысль. – 1916. – № 9.

ПРОБЛЕМА ОНТОЛОГИИ В РУССКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Ю.В. Власова

Русская философия начала XX в. часто акцентировала свое внимание именно на антропологическом содержании теории познания, что позволяет считать данную направленность одной из ее особенностей. Есть бытие социума, которое создал сам человек и есть бытие отдельного индивида, где бытие не совпадает с очевидность существования, что приводит к следующему предположению: бытием можно назвать специфическое человеческое состояние, когда человек осознает, кто он есть в мире и в сообществе других людей. Так, Н.А. Бердяев, анализируя кризис всей современной философии в своей программной работе «Философия свободы» отмечал: «Смысл кризиса всей современной философии в возврате к бытию и к живому опыту, в преодолении всех искусственных и болезненных перегородок между субъектом и объектом». Что позволило ему в последствии поставить следующий вопрос: Не должна ли быть всякая гносеология сознательно онтологической, т.е. исходить от бытия и оттого, что в нем первоначально дано, а не из субъекта и того, что в нем дано вторично» [1, с. 106]? Отвечая на свой вопрос, Н.А. Бердяев предлагал создать новую философию тождества, по духу родственную шеллинговской, но обогащенной новыми завоеваниями. Кризис философии начала XX в., заставил русских философов несколько сместить ракурс своих исследований, уделив большее внимание теории познания, которая никогда не являлась специальным предметом исследования. Так, А.Ф. Лосев предположив, что условием существования мира является разум, который лежит в основе всего, то становится очевидным, что, не отвечающее требованиям и границам этого разума отбрасывается как обуза и рассматривается только чистый вымысел, субъективное человеческое построение.

Таким образом, «весь мир становится бездушным и механическим, он превращается в субъективную деятельность души. Все роковые последствия рационализма можно выразить одним словом: меонизм (от греческого *ме-он*, не сущее), вера в ничто» [2, с. 72–73]. Отличительной особенностью которого следует считать невозможность для познания связать познающего с объектом познания, с бытием, так как: «Критическая гносеология радикально отрицает изначальную цель познания – соединение познающего с бытием, конструирует познание вне реального, живого, внутреннего отношения познающего субъекта к познаваемому объекту» [1]. По мнению А.Ф. Лосева русской философии чужд всякий субъективизм, так как она «резко и безоговорочно онтологична», причем этот онтологизм «заостряется в материи». В связи с чем, онтология русской философии находила свои основания за пределами субъекта в окружающем человека мире, обладающем чертами объективной реальности [3, с. 509]. По мнению другого русского философа В.С. Соловьёва явление сводится к состоянию сознания субъекта и это состояние оказывается единственной реальностью, усиление же роли понятия приводит к тому, что оно становится тождественным бытию и фактически подменяет его. Объективистская направленность русской философии наиболее отчетливо проявляется именно у данного философа. Так, в «Критике отвлеченных начал» В.С. Соловьёв, исследуя проблему познания истины, показывает, что оба основных направления теории познания в западноевропейской философии – реализм и рационализм – фактически пришли к отрицанию реальности: «Отвлеченный реализм в своем последовательном развитии приходит к утверждению: все есть понятие. И оба воззрения, проводя свои принципы логически до конца, должны получить один и тот же отрицательный результат, должны прийти к чистому ничто» [5, с. 681]. Взгляды В.С. Соловьёва, относительно объективистской основы бытия и возможности его познания, нашли свое отражение у С.Л. Франка.

В частности, акцентируя внимание на существование познаваемого предмета, он пи-

шет, что «объективно есть то, что есть там и тогда, где и когда я его не воспринимаю, и мое сознание совсем не направлено на него» [6, с. 241]. Здесь философ приходит к выводу, что существует сложная и неоднозначная структура бытия, в которой можно выделить «внутреннюю», «психическую реальность» или непосредственное бытие-для-себя (самобытие), а также предметное (материальное) бытие или объективную реальность. В которой все виды реальности есть не что иное, как расщепление в зеркале сознания человека единой реальности, которая предстает триединством: человек – это – дух – душа – тело. Данное триединство, стоит отметить, можно заметить в различных структурированиях реальности. Это и гегелевская триада: логическое-природное-человеческое; в физическом – это информация–энергия; в религиозном (трансцендентном) – Бог Отец – Бог Сын – Бог Святой Дух. Анализируя русскую философию в данном аспекте можно заметить некое единство: «человек-микрокосм» Н.А. Бердяева, «непостижимое» С.Л. Франка, «абсолютная самость» А.Ф. Лосева во многом схожи с философией всеединства В.С. Соловьёва, так как все эти понятия отражают единство мира, в связи с чем и существует возможность его познания. «Органическое мышление не следует путать с механическим (формальным) мышлением на уровне обычного анализа непосредственной действительности, принимающего границы своего мышления за границы разума вообще» [4, с. 30].

Итак, благодаря единству мира, по мнению русских философов, в сознании человека появляется образ, адекватный познаваемому предмету и человек познает окружающую его реальность, а не явления сознания. С помощью имманентности всеединства русские философы пытались дать новую интерпретацию проблеме познаваемости мира, с которой столкнулись западноевропейские мыслители, поставив во главу угла своей онтологии именно субъективистское восприятие реальности. Эта проблема сводилась к тому, что каждый человек имеет дело только с производными своего сознания и представляется сложным и даже не возможным установить соответствие этих явлений и внешней по отношению к ней реальности. «Различение субъекта и объекта совершается внутри самого бытия, и гносеология не может претендовать на то, чтобы занять место вне бытия» [1, с. 102]. По мнению Н.А. Бердяева, в такой постановке проблемы, которую демонстрируют западноевропейские мыслители, мышление отвлечено от жизни бытия, так как бытие ни в каком смысле не зависит от мышления и познания, оно предшествует первоначальному познавательному акту. «Отношение познающего субъекта к познаваемому объекту есть отношение внутри бытия, отношение бытия к бытию, а не «мышления» к «бытию» как противостоящих друг другу».

Коррелятом изначального бытия, по мнению русских философов, должно быть само бытие, живая действительность и отношения внутри нее, а не отношения к ней чего-то, вне ее лежащего. Так как никакого субъекта и мышления вне действительности нет, и не может быть. Конечно, этим не отрицалась их большая роль в самой действительности. Но в связи с этим, Н.А. Бердяев озвучивает следующий вопрос: Не должна ли гносеология, как наук о познании исходить от бытия и оттого, что в нем первоначально дано, а не из субъекта и того, что в нем дано вторично? В связи с чем можно констатировать, что русская философия, демонстрируя примат онтологичности в познании картины мира, продолжила линию на объективное освоение действительности, предложенную еще античной философией.

Литература

1. Бердяев, Н.А. Философия свободы. – М., 1990.
2. Лосев, А.Ф. Русская философия. – Екатеринбург, 1991.
3. Лосев, А.Ф. Основные особенности русской философии // Философия. Мифология. Культура. – М., 1991.
4. Розанов, В.В. Цель человеческой жизни // Смысл жизни в русской философии. Истоки отечественной мысли. – Т. 2. – СПб., 1995.
5. Соловьёв, В.С. Критика отвлеченных начал // Соч.: В 2 т. – М., 1990. – Т.1.
6. Франк, С.Л. Реальность и человек. – М., 1997.

С. ФРАНК АБ ФІЛАСОФІІ – СУЧАСНАЯ РЭТРАСПЕКТЫВА

У.Ф. Красюк

*Філасафы – гэта людзі,
якія да ключоў падбіраюць замкі
С. Лем*

Гаворачы аб сучасным стане і праблемах філасофіі, не лішне іншы раз успомніць меркаванні папярэдніх мысліўцаў, ідэі якіх уражваюць сваёй арыгінальнасцю і празарлівасцю. Возьмем, напрыклад, С. Франка, у творах каторага прасочваюцца слухныя думкі аб будучым філасофствавання як атрыбута культуры.

Яго погляды на філасофію з'яўляюцца цікавымі, асабліва суадносіны паміж ёю і спецыяльнымі навукамі. Пачатак наступіўшага ХХІ стагоддзя паставіў пытанне аб выжываемасці чалавецтва. У гэтых абставінах, як дарэчы і раней, падзеі рэальнага жыцця, дасягненні навукі, што усё больш прымаюць прыкладны характар, накладваюць адбітак на светапоглядныя пазіцыі людзей. Філасофія адклікаецца стракатай разнастайнасцю школ і вучэнняў, якія сутыкаюцца, пераліваюцца адны ў другія, дыскутуюць, распыляюцца на дробязі, што раз-пораз ставіць пытанне аб патрэбе ў філасофіі як душы культуры. Дысперснасць сучаснага філасофскага мыслення, яго залежнасць ад прадужата патрабуемай неабходнасці адказваць на «вызавы гісторыі», праблема «партыйнасці філасофіі», часам жорсткае патрабаванне быць навуковым не садзейнічаюць аб'ектыўнаму, без прадужатасці і меркантильнасці падыходу да выяўлення прадмету філасофіі, яе прызначэння і задач.

У свой час С. Франк звярнуў увагу на неабходнасць ахавання філасофіі ад залішняй мітусні, ад кіданняў у крайнасці. Канешне, мы не сумняваемся ў залежнасці філасофскага мыслення ад практыкі рэальнага жыцця, ад інтарэсаў сацыяльных структур, ад навуковых адкрыццяў і тым не менш не трэба адкідаць і альтэрнатыўныя падыходы. Тым больш, што яны актуальныя, асабліва калі справа ідзе пра будучыню чалавецтва.

С. Франк ставіць пытанне аб *бескарыснасці* філасофіі. Веды, якіяносяць практычны характар, служаць задавальненню жыццёва непасрэдных патрэб. Яны сфарміраваныя, перадаюцца ад пакалення да пакалення, лічацца непарушальнымі ісцінамі, і не залежаць ад думак асобы, а даўней санкцыяніраваліся рэлігійным аўтарытэтам. У старажытных грэкаў пачынаецца іншы падыход да вытворчасці, авалодання і развіцця ведаў. Гэта ўжо не іх сукупнасць, статычнае існаванне і выкарыстанне па неабходнасці, а вырысоўванне дынамікі сувязнасці і развіцця.

С. Франк сапраўднымі, як ён называе – навуковымі, ведамі называе тыя, якія менавіта бескарысныя – веды дзеля саміх ведаў, без непасрэдных адносін да жыццёвых патрэб, дзеля пошуку самой ісціны. Такія веды развіваюцца свабодна, кожны філасаф лічыць сабе за неабходнасць самому весці шлях да ісціны, змяняць і выпраўляць існуючыя веды. Веды не бяруцца адвольна – яны даказваліся і правяраліся, будаваліся рацыянальна. Складалася рацыянальна абумоўленая, лагічна распрацаваная сістэма паняццяў. Такім чынам, для Франка галоўная дамінанта філасофіі – бескарыснасць, пошук ісціны дзеля самой ісціны.

Аднак паколькі філасофскае мысленне сутыкаецца з ведамі, што даюць спецыяльныя навукі, то ўзнікае неабходнасць вызначэння сістэматычных адносін паміж імі і філасофіяй, акрэслення «асобнага» прадмета філасофіі. Франк адразу адкідае ідэі А. Конта і Г. Спенсера, гаворачы што іх вучэнні – гэта рэзюме галоўных вывадаў спецыяльных навук.

Думку аб тым, што свет без астатку падзелены на вобласці вывучэння спецыяльных навук і што для філасофіі таму не застаецца больш асобнага прадмета Франк абвяргае. Ні прыродазнаўства, ні палітычная эканомія, ні іншыя галіны навуковых ведаў не ў стане ахапіць усю сукупнасць думак, не могуць прэтэндаваць на магчымасць зыходзячы са сваіх спецыяльных вывадаў пабудаваць светапоглядную сістэму, прыгодную для ўсіх праяў свету. Інакш кажучы, гэта была б энцыклапедыя як набор, сума ведаў, а не цэласны светапогляд. «Станоўчая навука, якая вывучае эмпірыю рэчаіснасці, тут – як і ўсюды – можа быць толькі

спецыяльнай навукай; ніці, каторыя звязваюць частковыя вобласці ў вышэйшае, агульнае адзінства, праходзяць праз глыбіню, не дасягальную эмпірычным ведам» [1; с. 20].

Франк заўважае, што набор ведаў не стане абаснаваным цэласным філасофскім светапоглядам, прэтэндуючым на сістэмнасць, а тым больш на выяўленне сутнасці паняццяў. Спецыяльныя навукі зыходзяць з шэрагу пасылак і паняццяў, каторыя бяруцца ў гатовым выглядзе, як асновы сваёй навуковай работы. Такавымі ёсць паняцці «быццё», «субстанцыя», «прычынная сувязь», «якасць», «адносіны» і г.д. У кожнай навуцы свае паняцці, якія адны з другімі розняцца. Напрыклад, прыродазнаўства не прымае паняцце «мэты з'яў», а шукае толькі знешнія прычыны з'яў; тады як гісторыя, палітычная эканомія не могуць абысціся без паняцця мэты, без тэлеалагічных тлумачэнняў (як лічыць Франк, усякае тлумачэнне гістарычных з'яў зводзіць іх да якіх-небудзь памкненняў людзей).

Таму калі суміраваць вынікі асобных навук, то яны не ўкладуцца ў стройную несупярэчлівую сістэму, а састаўляюць набор супярэчлівых суджэнняў. Гэта азначае, што патрэбна такая навука, якая ўясняе і правярае вышэйшыя агульныя пасылкі і паняцці ўсіх спецыяльных навук і стварае сістэму цэласных ведаў. Яна ўясняе, што такое «прычынная сувязь» наогул, якім чынам яна магчыма, якія віды яе могуць быць у розных праявах быцця, якія суадносіны паміж знешняю прычынай і мэтай і г.д. Такая навука і ёсць філасофія. Франк упэўнены – толькі цэласнасць характарызуе прадмет філасофіі.

А як суадносяцца філасофія і спецыяльная навука? Франк прызнае магчымасці апошніх рабіць вывады, але не прызнае за імі магчымасці падмяняць філасофію. Для філасофіі вывады канкрэтных навук не з'яўляюцца гатовымі ісцінамі, з якіх яна павінна зыходзіць. Прызначэнне філасофіі ў прыданні узгаданым вывадам дакладнай формы і ў звязванні іх у агульную сістэму. Ніякія веды не могуць быць дакладнымі і змястоўнымі, пакуль яны не будуць сапастаўлены з другімі ведамі. Неабходна іх раскрыццё ў несупярэчлівай універсальнай сістэме ведаў. Для Франка як рэлігійнага філосафа адназначна – філасофія як вучэнне аб духоўна абаснаваным светапоглядзе ёсць самастойная навука, якая ўтварае і аснову, і завяршэнне ўсіх спецыяльных навук.

Сёння, калі спецыяльныя навукі прэтэндуюць на магчымасці самастойных абагульненняў без саюза з філасофіяй, тым самым прыніжаючы яе статус, актуальную з'яўляецца думка С.Л. Франка аб значнасці бачання канкрэтнанавуковых ведаў у кантэксце светапогляднага мыслення. Стварэнне на разгоне XXI стагоддзя сусветнай інфармацыйнай прасторы не азначае аўтаматычнай універсалізацыі ведаў, іх ранжыравання па раней зададзенай схеме. Веды хутка абнаўляюцца, пашыраюцца, галінуюцца. У той жа час няма адзінага, сістэмаўтвараючага падыходу да праблем будовы свету, прасторы, часу, руху, свядомасці і іншых; ёсць толькі канцэпцыі і мадэлі, тэарэтычныя пабудовы на ніве прыродазнаўчага мыслення. За калейдаскопам розных меркаванняў, «навуковых рэвалюцый» страчваецца сэнсавы змест з'яў, магчымасць глянуць на іх «збоку», увязаць аб'ектыўную разнароднасць, якую нельга зафіксаваць, памацаць, звыкла ўявіць.

Нарэшце, за частковымі навуковымі дадзенымі губляецца галоўны фігурант – чалавек ва ўсёй паўнаце, яго жыццёвыя і духоўныя патрэбы, не кажучы ўжо пра маральны аспект.

Зварот да праблематыкі стогадовай даўніны толькі падкрэслівае пераемнасць тых праблем, якія актуальныя для сучаснага філасофствавання, у прыватнасці, яго перспектывы. Зразумела, цяжкасці сённяшняга філасофскага дыскурсу, становішча самой філасофіі ў якасці «душы культуры» маюць свае адметнасці, аднак у гэтым яе і прызначэнне – быць сугучнай часу, працягваючы повязь развіцця сусветнай і айчыннай філасофскай думкі.

Літаратура

1. Франк, С.Л. Духовные основы общества. – М.: 1992.

К ВОПРОСУ О НАЦИОНАЛЬНОМ ХАРАКТЕРЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

О.А. Романов

Вопрос о специфике русской философии стал сегодня, в эпоху бурных дискуссий о путях дальнейшего развития восточнославянского мира, одним из самых актуальных. Его злободневность определяется глубинной связью русской философии с общим строем отечественной культуры, ее прошлым, настоящим, и, самое главное, выбором достойного будущего. Перефразируя Гегеля, который писал, что «философия есть эпоха, схваченная в мысли», мы можем утверждать, что «философия есть нация, схваченная в мысли». Анализ национальной философии позволяет глубже осмыслить сущностные признаки народа, ее создавшего, понять его мечты, надежды и идеалы, масштабней осознать специфику пройденного исторического пути. Национальная философия представляет собой концентрированное выражение духовного опыта нации, ее творческого гения и созидательного интеллектуального потенциала, воплотившегося в разнообразии духовной и материальной культуры.

Нация, желающая занять достойное место в современном конкурентном и высокосложном мире, с необходимостью должна глубоко осознать свои культурные основания, иметь четко определенную национальную идентичность и систему общезначимых ценностей. Решение этих судьбоносных для каждого народа задач невозможно без обращения к его философии, глубокой рефлексии над ее важнейшими темами. Центральную идею русской философии, несомненно, имеющую выраженную национальную специфику, можно сформулировать следующим образом: единство во всем многообразии его проявлений. Чего бы ни касалось, в чем бы ни проявляло себя русское мышление, – будь то познание и отношение к природе, художественное творчество, религиозная вера, общественный и частный быт, и, конечно, философия, – всюду мы прослеживаем попытку реализовать эту идею единства во всей ее возможной полноте. Огромная важность идеи единства и неповторимый характер ее реализации в русской философии привели к формированию особого понятия, отсутствующего в других европейских языках. Этим понятием является цельность, отличающееся от понятия целостность. Целостность – это единство, которое создается на основе того или иного противоречия, а единство, которое существует изначально – это цельность. В целостности единство всегда является как бы итогом сложения, соединения противоречий и потому имеет вторичный характер. Напротив, когда мы говорим о цельности, то единство здесь всегда является исходным первоначалом, формообразующим принципом любого процесса или предмета.

Второй сущностной чертой русской философии, определяющей ее неповторимое своеобразие, является стремление к практическому изменению жизни в соответствии с идеалом. Русские мыслители избегали отвлеченного теоретизирования, выступали против «бездельного знания», против построения систем ради самого конструирования. А.Ф. Лосев отмечал, что «русская философия остро недолюбливает логические построения как таковые, причем эта нелюбовь очень часто превращается в прямую и острейшую ненависть ко всякому отвлеченному построению и к самой тенденции отвлеченно мыслить... Все и всегда предпочитают в России теории практику, и если можно, то революционную. С этой стороны было ошибочно у старых исследователей их стремление видеть в русской философии повсюду только западное заимствование. Западным здесь было то, что для русских писателей было наименее существенным. А существенным для них было то, что они сами вкладывали в эти внешние, попавшиеся им в западной литературе формы. Когда Белинский признавался, что он даже «фихтеизм понял как робеспьеризм и в новой теории чуял запах крови», то, очевидно, это не было влиянием Фихте, но подлинной русской философии. Когда Герцен в диалектике нашел "алгебру революции", то это тоже не было влиянием Гегеля» [1, с. 511]. И далее Лосев подчеркивает, что все теории «философии для философии» и «искусства для искусства» решительно отвергаются русской мыслью, а в качестве основного ставится вопрос «Что делать?». Тем самым, духовное творчество русских философов направлено на совер-

шенствование земной жизни. Изменить жизнь в соответствии с таким идеалом, который выражает ее собственный внутренний смысл (при самом разном его понимании) стремились и религиозные мыслители, и революционные демократы, и славянофилы, и западники. Особенно ярко эта черта проявилась в философии истории в виде знаменитого русского мессианизма – стремления к спасению мира и человека.

Принципы едино-цельности и практически-нравственной ориентированности русской философии предопределили специфику всех ее отраслей и направлений, а также выбор проблем, на многие десятилетия и даже столетия ставших центральными темами русской мысли. Такими темами, без сомнения, являются тема человека и тема истории. Вопрос о человеке всегда был настолько важен для восточнославянской духовной культуры, что выдающийся историк русской философии и самостоятельный мыслитель В.В. Зеньковский писал: «Если уж нужно давать какие-либо общие оценки русской философии,... то я бы на первый план выдвинул антропоцентризм русских философских исканий. Русская философия не теоцентрична (хотя в значительной части своих представителей глубоко и существенно религиозна), не космоцентрична (хотя вопросы натурфилософии очень рано привлекали внимание русских философов) – она больше всего занята темой о человеке, его судьбе и путях...» [2, с. 18]. Здесь во избежание недоразумений надо отметить, что Зеньковский говорит не о возрожденческом антропоцентризме, который был совершенно чужд и даже враждебен русским мыслителям, но о «царском месте» проблемы человека в их построениях. Опираясь на вышеуказанные принципы, отечественные философы стремились понять человека в единстве всех его сторон: тела, души и духа, не абсолютизируя и не отрывая искусственно какую-либо из них. В области душевной жизни они стремились найти путь к гармоничному единству разума, воли, эмоций, нравственного чувства, религиозной веры, эстетического переживания. Но стремление к гармонии не означало уравнивания всех составляющих души: особое место отводилось нравственности как определяющему качеству человека. «Я стыжусь, следовательно, существую, не физически только существую, но и нравственно, – я стыжусь своей животности, следовательно, я еще существую как человек» [3, с. 124], – перефразирует В. Соловьёв Р. Декарта. Именно нравственность «стягивает» воедино и придает конструктивную направленность всем силам души, образуя то качество, которое древние называли «humanitas».

Второй важнейшей проблемой русской философии является тема истории. С того момента, как в России пробуждается философское мирозерцание, оно развивается под знаком напряженного интереса именно к философско-исторической проблематике – к вопросам о смысле, начале и конце истории, о всеобщих началах человеческой культуры, об исторической миссии сначала Святой Руси, позже Великой России. В этом смысле, как отмечал В.В. Зеньковский, вся русская философская мысль «сплошь историософична». Солидаризируясь с оценкой Зеньковского, С.Л. Франк писал, что философия истории – одна из главных тем русской философии, что все самое значительное и оригинальное, созданное русскими мыслителями, относится к этой области. Эта оригинальность обусловлена тем, что ее важнейшим предметом была проблема российского исторического бытия в его связи с мировым историческим процессом. В диалектическом единстве «исторической онтологии» и «исторической эпистемологии» русская философия безоговорочный приоритет отдавала первой части дихотомии. Отечественная философская мысль никогда не была «чистым познанием», бесстрастным теоретическим постижением истины. Вопрос об истине для нее всегда выступал в специфическом виде – не только в смысле теоретической адекватности образа исторической действительности, но и в соотношении с категорией «правда», несущей в себе большой нравственно-этический импульс. Эта черта, как считал Франк, связана с «конкретным интуитивизмом русской философии», с постоянными поисками нравственной правоты исторического бытия, с желанием не только понять мир, но и преобразовать его в соответствии с принципами справедливости. Поэтому в широкий научный обиход вошло понятие историософии («мудрость истории») с фиксацией своего собственного оттенка. В частности, если понятие философии истории применялось ко всем направлениям и школам и ориентировало

на объяснение исторического процесса, то понятие историософии, акцентирующее идею софийности, несло оттенок метаисторичности и ориентировало на поиск сверхчувственных абсолютных оснований человеческой истории. Можно сказать, что русская философия истории в своих истоках и наиболее ярких проявлениях тяготеет именно к этому, историософскому, направлению.

Литература

1. Лосев, А.Ф. Философия. Мифология. Культура. – М., 1991.
2. Зеньковский, В.В. История русской философии: в 2-х т. – Ростов-на-Дону, 1999. – Т. 1.
3. Соловьёв, В.С. Соч.: в 2 т. – М., 1990. – Т. 1.

ШОТЛАНДСКАЯ ШКОЛА: УЧЕНИЕ О ДОБРОДЕТЕЛИ

Л.А. Гурьевская

Идеи философов «здравого смысла» представляются нам интеллектуальным спором в изучении морального дискурса эпохи шотландского Просвещения.

Согласно лидеру шотландской школы Риду, человек, который даже в социальных чувствах ориентирован на отыскание личной выгоды, не заслуживает звания добродетельного. Моральной оценки заслуживает лишь свободный поступок, свобода воли подлежит разумной детерминации со стороны долга, имеется в виду, прежде всего, долг общественный. Добродетель содержится в доброй совести, то есть в применении наилучших средств нашей способности познать долг и действовать соответственно. Рид называет совесть «чувством» – частью божественного дара. Совесть есть не что иное, как наше собственное мнение или суждение о нравственной правильности или порочности наших собственных действий, вне философских кругов это общераспространенный способ мышления о наших способностях морального суждения. Совесть, которая руководит нашими моральными суждениями, в то же время «умственная и деятельная способность» [5, с. 262] и господствует окончательно и самоочевидно. Вследствие этого, моральное чувство (совесть) напоминает нам о долге и моральных принципах.

По мнению известного представителя шотландской школы Битти, «мы восхищаемся людьми сильными, смелыми, красивыми, образованными; а добродетельных мы лишь одобряем» [1, с. 369]. Максимальным пределом, для которого был создан человек, является добродетельный поступок [2, с. 342], что естественно для нас, несмотря на наше разложение. Благодаря разуму проявляется добродетель, которая как истина постоянная и неизменная [2, с. 70], и «без нее не может быть истинной учтивости» [2, с. 358]. Определить моральную добродетель мы можем по намерению. Если мы прилагаем усилия для совершенства, так как считаем это своим долгом и в нашей власти его выполнить с пользой, тогда мы действуем добродетельно. Если причиняем зло другим, мы действуем порочно. Кроме того, те, кто имеют от рождения слабое суждение, плохую память и способность или большую природную конституцию, вызывают не порицание, а чувство сострадания. Но эти вещи не в нашей власти, и каждый человек не имел бы их, если бы мог. Таким образом, главная красота моральной поддержки проистекает из ее практичного ума, добродушия, бодрости, скромности и других моральных и интеллектуальных добродетелей [2, с. 108]. К тому же, «патриотизм, или любовь к своей родине, во все времена при свободных правительствах, по крайней мере, считался возвышенной добродетелью» [2, с. 399–400], облагораживающей ум и поддерживающей чувство юмора. Как видим, Битти не рассматривает добродетель как требование подавления страстей и чувств разумом или совестью.

Для сторонника шотландской школы Освальда вопросы добродетели являются наиболее значимыми. Религиозный философ, прежде всего, обращается к тем, кто поддерживает отвращение к пороку и восхищается добродетелью, которая распространена среди разумных

людей и обнаружена у каждого представителя человеческого рода. Наши обязанности, включая нравственные, являются объектами здравого смысла. Отсюда, цель Бога и объект божественного морального правления – моральное достоинство, справедливость, а не человеческое счастье. Концепция совести удостоверяет «наше исполнение или неисполнение известной обязанности» [4, с. 259]. Для Освальда нравственность неотделима от духовной сущности человека. Добродетельный человек, с точки зрения Освальда, самый счастливый и самый достойный, а «любовь к добродетели, будучи имманентным свойством человека за свое врожденное превосходство, не только достижима, но и неизбежна для того, кто руководствуется принципами здравого смысла и элементарной честностью, служа Богу» [4, с. 228]. Философ доказывает истинность этого утверждения, обращаясь к общей практике людей разных профессий и к общеизвестным принципам человеческого разума.

По Освальду, человек не может не любить Бога всем сердцем, всей душой, применяя добродетель вследствие своего врожденного превосходства. Соответственно Бог полюбит человека, который делает добро и будет питать отвращение к человеку злему. Бог дает человеку возможность страдать и терпеть за свою большую доброту, но даже здесь индивидуум должен был сначала расплатиться своим счастьем за неправильно совершенный поступок. Освальд считает человеческое страдание частью правления Бога, сюда же включена религиозная проповедь добра. Дело в том, что Бог желает видеть людей с сильным характером: «Здравый смысл вряд ли оправдает слабых смертных, чтобы установить конечную цель и объект божественного правления» [4, с. 216]. Следует признать, что «добродетельные и честные люди – самые превосходные на земле, и создавать большое количество таких людей на Земле в достижении высшего совершенства, на которое они способны, по крайней мере, относительно нас, есть конечная цель и объект божественного правления» [4, с. 224].

Для того чтобы обрести добродетель, необходимо прислушаться к голосу здравого смысла, опираясь на критерии мудрости и справедливости. Если уважаешь человека за мудрость, восхищайся им за его великодушие, почитай за набожность, отплати благодарностью за его щедрость. Люди увидят «в наиболее ясном, сильном и удовлетворительном свете обязанности, по которым применимы имеющиеся у них способности, хотя эти способности могут быть незначительными, и чтобы обратиться к Богу за тем, что они хотят, в твердом убеждении, что их поддержат» [4, с. 237]. Однако уделяя особое внимание добродетельным качествам людей, Освальд сомневается в вере людей в эти качества: «Знают ли добродетельные и честные вообще о цене добродетели и честности? Определенно нельзя дать хоть малейшее понятие разумного счастья для животного и крайне трудно дать его зверскому человеку, хотя люди говорят о высокой добродетели и честности» [4, с. 224]. Освальд поддерживает безотлагательность основных принципов естественной теологии при изучении мира. Мораль укореняется в рациональных чувствах, которые имеет каждый человек, часто в разной степени. Даже Бог и освобожденные от телесной оболочки духи имеют моральные чувства и аффекты, которые соответствуют истине вещей. Освальд верит: «Честный человек – самое замечательное произведение Бога» [4, с. 223], с этим изречением люди, возможно, соглашаются вербально, но мало понимают его истинное значение.

Путь к общественному счастью и счастью каждого отдельного человека регламентирует правила, которые должны соблюдаться. Как поясняет комментатор шотландской школы Стюарт, «желание счастья – единственное», а непослушание уводит от него, и эти непреложные правила «озадачены расчетом различных помех – добра и зла» [3, с. 103]. Стюарт убежден: «Всякая система, которая ставит под сомнение незыблемость моральных различий, имеет тенденцию к подрыву основ всех добродетелей, как частных, так и общественных, и к иссяканию совершенно чистых источников человеческого счастья» [3, с. 278]. Философ считает добродетель самой верной дорогой к счастью человека и сознает, что «Бог правит по общим законам, а когда разочаровывается в желании, соглашается со своей долей и смотрит с надеждой в будущее» [3, с. 315].

Итак, с точки зрения шотландских мыслителей, добродетель является первым и самым необходимым качеством, которым должен обладать человек. Истинная добродетель со-

стоит в соответствии поступков природе вещей.

Литература

1. Beattie, J. Dissertations Moral and Critical: in 2 vs. – Dublin, 1783.
2. Beattie, J. Elements of Moral Science: in 2 vs. – 2nd ed. – Edinburgh; London, 1807. – V. 1.
3. Collected Works of Dugald Stewart, The: in 11 vs. / ed. by Sir William Hamilton. – Edinburgh, 1854–1860. – V. 6.
4. Oswald, James. An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion (1766–1772) // Scottish Common Sense Philosophy: Sources and Origins: in 5 vs.; intr., ed. by James Fieser. – Bristol, 2000. – V. 1.
5. Reid, Thomas. Essays on the Active Powers of Man. – Edinburgh, London, 1788.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ Э. ГУССЕРЛЯ: РАДИКАЛЬНЫЙ ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ СДВИГ

И.Ф. Габрусь

Адекватно определить предметную область феноменологии – дело далеко не простое. Выступив под флагом «философии как строгой науки», с категорическим призывом «назад, к самим вещам!», отвергнув, на основе уничтожающей его критики, модный в европейской философии психологизм как путь обоснования всякого, в том числе и научного знания, на каждом шагу апеллируя к «абсолютно достоверным очевидностям» и объективности логических объектов, феноменология первоначально была многими воспринята как возрождение объективно-идеалистического платонизма.

Последующие работы Гуссерля были также не совсем адекватно восприняты как радикальный разворот автора феноменологии от объективизма к субъекту, как реабилитация субъективности. Поэтому для правоверных гуссерлианцев, не утруждающих себя критическим анализом основных феноменологических постулатов, как гром с ясного неба прозвучал тезис позднего Гуссерля о том, что «трансцендентальная субъективность есть интересубъективность». Однако неизменной «универсальной постоянной» гуссерлевской феноменологии является *ego-cogito-cogitatum*, чистое сознание с его «реальными составляющими» – чувственными данными и мнящей интенцией в качестве объекта феноменологических описаний. С «мнящей интенцией» как предданностью чистого сознания мы сразу попадаем в «жизненный мир» субъекта, полностью ангажированного в актуальный контекст культуры, который служит основой, всеобщей предпосылкой, универсальным фоном «смыслоконституирующей активности» трансцендентального Я феноменологии.

Феноменология Гуссерля – это гносеология вторичного познания. Тем самым нами сказано решительное и наиболее значимое слово в интерпретации феноменологии, в раскрытии ее все еще не разгаданной тайны. То есть феноменология – это радикальный гносеологический сдвиг с познания первичного, в котором прокладываются новые, непроторенные пути познавательного опыта, на познание вторичное, в котором они успешно и привычно репродуцируются и тиражируются. Там, где догуссерлевская гносеология со спокойной душой ставит последнюю точку, феноменология обнаруживает для себя крепко завязанный проблемный узел, видит лишь начало гносеологической ситуации.

Первичное познание – это Макс Планк в пору его напряженного поиска решения острой проблемной ситуации физики микромира, завершившейся введением Планком его знаменитой постоянной. Вторичное познание – это академики, профессора и доценты, студенты и просто обыватели, изучившие и освоившие до автоматизма результаты первооткрывателя и легко, с пользой для себя и дела запускаящие его при разведении проблемных ситуаций своего, в данном случае уже вторичного познавательного опыта. Носитель интенционального сознания-бытия гуссерлевской феноменологии – это уже полностью сформировавшийся гносеологический субъект, всецело ангажированный в ту или иную предметную область реальности и потому схватывающий ее на лету, с первого взгляда, интуитивным обра-

зом. Вторичное познание – это сфера преимущественно, и даже исключительно интуитивного опыта.

И очевидно, что вторичное познание предполагает познание первичное как свою необходимую основу, и порождающий корень, и живое начало. В этом отношении оно – своего рода паразит, прорастающий, а потом и процветающий (соответственно, бурно размножаясь) на теле и за счет познания первичного. Безусловно, это самое массовидное гносеологическое явление. Оно упреждает любое, а в первую очередь – «отшлифованное» человеческое действие, вплетено, вмонтировано органической составляющей в его живую ткань, идет неотступной тенью по его следам.

Мир интенционального бытия-сознания гуссерлевской феноменологии – это квантовый мир. Объекты этого мира – смысловые образования любой разновидности и природы – обретают свою предметность, нозматическую форму с актуализацией, «включением» интенции и исчезают, растворяются, уходят в небытие с ее затуханием. Длительность их существования определяются длительностью «мнящей интенции», на которой и вокруг которой они конституируются.

Проницательность феноменологии паразитична. Неопозитивистам потребовалось почти полвека, чтобы прийти к истине, которая изначально заложена в феноменологической установке на анализ-описание «чистого сознания». Тезис позднего Витгенштейна, гласящий о том, что «языковые игры» предполагают в качестве своей онтологической предпосылки соответствующие «формы жизни», заложен в исходном гуссерлевском постулате о «мнящей, обремененной смыслом интенции» как «преданности чистого сознания», который непосредственно отсылает к соответствующей предметной онтологии, требующей при ее освоении и соответствующих, так называемых «имманентных» познавательных средств. Феноменология – это онтологический и методологический «сепаратизм», автономизация, обособление, разделение предметных областей с неизбежным требованием «имманентности» познавательных средств, соответствующих специфике и особенностям исследуемой предметной области.

Прямое следствие гуссерлевского исходного постулата – бескрайний демократизм феноменологии. Она уделяет одинаковое внимание как самой никчемной малости, так и всякому мега-явлению. Но этот бескрайний демократизм феноменологии имеет и свою оборотную сторону, оборачивается ее принципиальной неспособностью, да просто сознательным отказом ранжировать феноменально данное по шкалам вертикальных иерархий любой значимости – онтологической, гносеологической, аксиологической и всякой иной. Для феноменолога всякая бытийная мелкота столь же значима, самодостаточна, равноценна, как и всякая иная бытийная вещь. Ведь она неминуемо пропускается через призму «чистого сознания», в котором предстает уже неотделимым от него его «коррелятом», интенциональным предметом, нозматической объективацией сознания. Здесь уже был заложен сегодняшний разгул постмодернистского релятивизма, и цинизм его, и зубоскальство, упертая постмодернистская дегероизация реальности, уравнивание в правах истины и лжи, добра и зла, низменного и возвышенного и т.д.

Гуссерлевское априори – это весь, без остатка, универсум культуры, с его как наличными, актуально и полнокровно функционирующими материальными, предметно овеществленными и духовными, сверхчувственными, умопостигаемыми ценностями, так и с ее сокровищами, выпавшими уже из живого повседневного обихода культуры в ее запасники и кладовые, в напластования и отложения ее культурного слоя. Постмодернистская «ризоматика» как познавательный принцип отталкивается от этого же гуссерлевского принятия всего универсума культуры со всеми прошлыми и современными достижениями как само собой разумеющейся данности, а точнее будет сказать, не требующей объяснений и даже просто упоминаний исходной гносеологической и онтологической преданности.

Феноменология сразу, без всяких околичностей погружает нас в «живую жизнь». Ее не интересует прошлое как исток и начало первичного знания. А это и есть, один к одному, портрет современной культуры «европейского человечества», безоглядно ориентированной только на «здесь и сейчас», на текущий момент. Но это куца актуальность, обрывающая

живые связи с прошлым.

Первичное познание – в небрежении, если не сказать – в запустении. Оно формируется по принципу «как придется» и все больше перекадывается на технику. Учебники, по которым обучается школьная молодежь, составляются сегодня не с установкой на пробуждение в юной душе максимально полно и глубокого понимания (главной цели первоначального школьного обучения), а с ориентацией на уже хорошо «натасканного» обучаемого. В результате – даже студенту технического вуза часто не по плечу простые арифметические действия. Тестовая система контроля знаний – это не что иное как очередной триумф вторичного познания. В ней заложена очевидная пассивность субъекта познания, роль которого сводится лишь к выбору одного из предложенных, готовых вариантов ответа. Ему уже нет необходимости самому конституировать ответ, находить, извлекать знание из глубин своего Я.

Познание вторичное, а культура сеймоментная! Притом интенциональности даже не горизонтальной, а решительно устремленной вниз, в социальный и аксиологический антимир, в социальное подполье. *Телевизионный репортаж о премьерном спектакле «Король Лир» в известном московском театре.* Исполнитель главной роли в ключевой сцене объявления Лиром своей монаршей воли как знак ее необратимости и непреклонности резким, решительным движением расстегивает ширинку и сбрасывает до колен монаршие портки. Зритель «покорен и поглощен» созерцанием изнеженно белых интеллигентских актерских ляжек. Это и есть дар самому бессмертному Шекспиру постмодернистской современности, привнесение в труды его исполинские обезьяньего духа нашего времени. Познание вторичное, а культура – выверт!

ПОНЯТИЕ АУТЕНТИЧНОСТИ В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

М.Б. Завадский

В рамках данной работы попытаемся прояснить проблему аутентичности (собственности) в экзистенциальной философии М. Хайдеггера и выяснить границы применимости его подхода. Сначала наметим контуры философского подхода немецкого философа, без чего едва ли может быть должным образом раскрыта его идея аутентичности.

В своем главном произведении *Бытие и время* (1927). М. Хайдеггер формулирует программу, которая отмежевывается от феноменологии его учителя Э. Гуссерля. Полагая, что подлинное философствование должно начинаться с анализа фактической, повседневной, бытийной основы самости, М. Хайдеггер отказывается от попыток видеть в чистом сознании, трансцендентальном эго, базис познания. Такие традиционные понятия философии, как «субъект», «объект», «познание», «мир» и др., либо не используются вообще философом ввиду их метафизичности, либо наделяются метафорическим смыслом и закавычиваются. Цель философии мыслитель видит в поиске ответа на вопрос, в чем смысл бытия, который находился в забвении у всех западных философов, начиная с Платона. Мышление о бытии должно начинаться с анализа бытия того сущего, которое и поставило вопрос о бытии. Его Хайдеггер именует термином *Dasein*, означающим всякий раз нас самих, бытие самости, «присутствие» (как переводит «*Dasein*» Бибихин).

Человеческое бытие, *Dasein*, представляющее собой такой вид сущего, в котором речь идет о нем самом, о его бытии, его умении быть собой, всегда находится в определенном отношении к своей возможности существования. Когда оно ее принимает, т.е. выбирает себя то, по Хайдеггеру, присутствие существует в модусе собственности (*eigentlich*), в случае же если *Dasein* теряет эту связь со своей собственной возможностью или находит ее мнимой, то следует говорить о бытийном модусе несобственности (*uneigentlich*). Последний выражается в том способе бытия, который ведет человек «большой частью» и «ближайшим образом», а именно в повседневном мире существования.

Надо сказать, что еще в начале трактата М. Хайдеггер отмечает, что экзистенциальные феномены *Dasein*, носящие априорный характер, методически вполне допустимо исследовать (и это является самым верным шагом) сперва на примере повседневного бытия «присутствия». Выявляемые в повседневности структурные элементы экзистенции необходимо ей присущи, несмотря на то, что повседневный способ бытия присутствия М. Хайдеггер называет «несобственным» или «неподлинным». Немецкий мыслитель постоянно отмечает на страницах своего труда, что разделение бытия присутствия на собственное и несобственное не связано со сферой этики или теологии, хотя бы потому, что «падение» *Dasein* как повседневный способ его бытия является априорным структурным моментом заботы и поэтому принадлежит экзистенции как таковой, т.е. выступает позитивной экзистенциальной характеристикой. Многие критики и интерпретаторы, однако, не соглашались с мнением самого М. Хайдеггера, считая, что имплицитно его фундаментальная онтология содержит и оценочные, нормативные суждения. На это часто указывал в своих работах, в частности, Ж.-П. Сартр [1; с. 536]. Действительно, такое утверждение вполне правомерно, ведь даже сам немецкий мыслитель отмечает, что описанный им способ бытия присутствия в модусе собственности может пониматься как экзистентный, *фактический* идеал экзистенции [2; с. 310]. Однако, как нам видится, этические импликации экзистенциальной аналитики Хайдеггера собственного и несобственного существования еще не являются достаточным основанием для критики его подхода.

В несобственности человеческое бытие утрачивает связь с самим собой, со своими бытийными возможностями, бытие не принадлежит самому человеку, находится не в его власти, теряет основание в нем. В повседневном способе бытия человек распылен, рассеян в других, в массе, коллективе. Причем последний здесь неопределенного рода, *das Man* – анонимная и безликая сила, толпа. Он не нашел еще или потерял свою самость, его «кто» полностью идентифицирует себя с социальным окружением. Именно другие предписывают повседневности способ бытия, который предполагает *хранение дистанции* по отношению к другим, *серединность* в понимании того, что значимо, в чем состоит успех, и *уравнение* всех бытийных возможностей *Dasein*.

Повседневность, мир «людей» характеризуется тем, что экзистенциальная конституция бытия-в, состоящая в расположении, понимании и речи вырождается в *любопытство*, *двузначность* и *толки*, соответственно. Толки конституируются в беспочвенной речи, цель которой – в говорении, а не в выражении сути того, о чем идет речь. Двузначность предполагает утаивание присутствия от себя онтологического характера понимания, состоящего в способности быть, набрасывании возможностей присутствия. Любопытство «людей» означает стремление просто увидеть нечто, без того чтобы его понять, и характеризуется непробытием в ближайшем, рассеянием в новых возможностях и безместностью. Образом повседневного способа бытия присутствия выступает падение, в том смысле, что *Dasein* отпало от своей собственной возможности, от своего бытия. Падение характеризуется тем, что является собой *соблазн* присутствия поддаться беспочвенности «людей», оно приводит к тому, что человек ощущает некое *самоуспокоение* относительно того, что он живет наиболее правильной жизнью, «как все». Падение как определение несобственности существования предполагает *отчуждение* бытия человека от понимания своего умения быть собой, из чего следует, что *Dasein запутывается* в самом себе, потерпев неудачу в размыкании бытийного модуса собственности.

Стоит отметить, что повседневность М. Хайдеггером не всегда рассматривается наряду с подчиненностью публичности, модусом несобственности, иногда повседневность описывается в терминах нейтральности, безразличия *Dasein*, однако оказывается так или иначе связанной с «падением» и несобственностью [3; р. 24].

Каким же образом возможен выход из несобственности в мир собственного бытия, трансцендирование повседневного способа бытия, размыкание будущего? Хайдеггер отвечает, что собственное бытие впервые оказывается возможным, когда *Dasein* бросает себя на возможность бытия к смерти, принимает ее. М. Хайдеггер обращается к анализу смерти как

феномена, который конституирует возможную целостность нашего существования.

Принятие бытия-к-смерти вовсе не означает осуществления смерти в смысле свершения или некоего застывания при конце как возможности. С предельной собственной возможностью размыкается возможность как таковая. В этой связи М. Хайдеггер определяет смерть как «возможность прямой невозможности присутствия» [2; с. 250]. Присутствие высвобождает само себя для наиболее своей возможности в заступающей решимости. Заступание иницируется самим *Dasein* и им оно осуществляется. Именно в заступании присутствие уединяется, вырываясь из распыленности повседневного со-бытия с другими, и бросает себя на свою собственную безотносительную способность быть. Заступающая решимость – это и есть, по Хайдеггеру, идеал аутентичного, собственного бытия *Dasein*, для которого приоритетом обладает временной модус будущего.

С нашей точки зрения, вполне оправданно сделать следующий вывод в отношении подхода М. Хайдеггера. Модус несобственности, самоотчуждения человека выявляется немецким философом на *экзистенциально-онтологическом уровне*, выясняются *субъективные источники* самозабвения, самоутраты. Как способ бытия *Dasein* в мире повседневности, несобственность наделяется такими характеристиками, как рассеивание, растворение, неподлинность, бесосновность, потерянности в публичности и т.д. Со-бытие, со-присутствие, социальный, интерсубъективный мир, *Mitsein*, по сути, и тематизируется в фундаментальной онтологии как мир *das Man*, анонимной публичности, получающий негативную окраску. В то же время фундаментальная онтология оставляет вне поля зрения осмысление онтических (в терминологии самого Хайдеггера) условий социальности, которые могут также в значительной мере способствовать самоотчуждению человека, ведь *Dasein*, имея отношение к онтологическому (бытийному), всегда существует также онтически, т.е. эмпирически, в рамках сущего. Подход немецкого мыслителя не позволяет осмыслить значение онтического аспекта в возникновении психологических форм отчужденности. Оставаясь в рамках экзистенциальной аналитики Хайдеггера, едва ли возможно ответить на вопрос о собственном, аутентичном бытии сообщества – сообщества, которое бы максимально способствовало раскрытию самости индивида.

Литература

1. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с франц. – Москва: Республика, 2000.
2. Хайдеггер, М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. Издание третье, исправленное. – Санкт-Петербург: Наука, 2006.
3. Inwood, M.J. A Heidegger Dictionary. – Oxford; Massachusetts: Blackwell Publishers, 1999.

К ВОПРОСУ О РАЦИОНАЛЬНОСТИ В КОНЦЕПЦИИ А. ДЖ. ТОЙНБИ

А.Н. Чёрная

Проблема исследования концепции А. Тойнби [1] и особое рассмотрение в рамках данной историософской концепции рациональных, также как и иррациональных ее элементов, является особо актуальной в современном научном и философском знании по следующим причинам. Во-первых, несмотря на то, что в многочисленных историко-философских трудах широко представлен спектр обсуждения проблем, касающихся понимания, концептуального моделирования истории и развития междисциплинарных комплексных исследований исторического процесса в контексте единства истории, однако, методологические проблемы решения этих вопросов, в современной науке, остаются неразрешенными. Во-вторых, до сих пор комплексного исследования взаимосвязи рационального и иррационального в философии истории не осуществлялось.

В связи с этим, неоднозначным является отношение к одной из наиболее разработанных циклических концепций истории А. Тойнби, целостность и рациональность которой под-

вергалась многочисленной критике. Так, главной причиной возникновения острых критических замечаний к концепции является то, что, несмотря на логическую последовательность и фактологическую аргументированность, А. Тойнби указывал на целостность истории неявно, приводя иррациональные доводы своим утверждениям. Бессистемность представления понятия «цивилизация» привело к непониманию ее сущности и, в дальнейшем, к уменьшению интереса к самой концепции А. Тойнби. Однако, философия истории А. Тойнби бесспорно способствовала возрастанию интереса современных исследователей к истории, как единому глобальному процессу, и к цивилизации, как элементам этого процесса.

При этом модель понимания истории А. Тойнби была неприемлема классической наукой, которая не признавала возможность существования иррационального в научном знании. Определенно, из-за наличия элементов иррационального в концепции, выразить ее по критериям рациональности в полной мере невозможно. Так же как и благодаря рационально обоснованным историческим фактам и описанию исторических процессов, как подтверждающих примеров в теории, историософия А. Тойнби не может называться иррациональной. Следует отметить, что также невозможно абсолютное разграничение самих понятий рационального и иррационального. В рамках современного постнеклассического типа научной рациональности возникает сочетание рационального и иррационального способов познания, что, в свою очередь, открывает перспективы для формирования новых многоуровневых познавательных систем [2]. Понимание самой действительности не может быть объективным, без признания одновременного, равноценного существования в ней рационального и иррационального, так и диаметрально-противоположное разделение этих элементов в концепции А. Тойнби приводит к необъективному ее пониманию. Таким образом, именно данному, постнеклассическому типу научной рациональности соответствует концепция А. Тойнби.

Научное наследие А. Тойнби уникально своими историческими, философскими, этическими идеями и прогнозами, и может способствовать преодолению кризиса исторического сознания и служить концептуальной моделью для разрешения ряда проблем в современном социально-гуманитарном знании. Кроме того, поскольку современное общество находится в поиске новых морально-этических ориентиров для преодоления аксиологического кризиса, концептуальные идеи А. Тойнби могут служить поиском «ответа» на «вызов» современности.

Для того чтобы произошло изменение стереотипов относительно концепции А. Тойнби, необходима новая методологическая основа исследования данной концепции. Таковым является системный подход, в частности, параметрическая теория систем А. Уёмова [3].

Применение системного метода к анализу понятия «цивилизация» – основы тойнбианской концепции, конкретизирует это определение в тойнбианском контексте. А, поскольку, именно посредством понятия «цивилизация» выражена и вся концепция А. Тойнби, то, в таком случае, это указывает на целостность и системность самой концепции А. Тойнби.

Литература

1. Тойнби, А. Дж. Постигание истории: Цивилизации во времени и пространстве/ Пер.с англ. К.Я. Кожурина. – М., – 2009.
2. Швырёв, В.С. Рациональность как ценность культуры // Вопросы философии. – 1992. – № 6. – С. 95–96.
3. Уёмов, А.И. Системный подход и общая теория систем. – М., 1978.

ДИСКУРСЫ СОВРЕМЕННОСТИ И МОДЕРНИЗАЦИИ В КОНЦЕПЦИИ «КОГНИТИВНОГО КАРТОГРАФИРОВАНИЯ» ФРЕДРИКА ДЖЕЙМИСОНА

Е.А. Иванова

Распад биполярной системы мира ознаменовался не только изменением глобальных и

локальных институциональных схем, сложившихся в ходе противостояния двух антагонистических парадигм, но и радикальной трансформацией самого политического дискурса. И если в своем поверхностном выражении последняя характеризовалась вымыванием коммунистической риторики из политических дискуссий и торжеством либеральной, то за этой поверхностью дискурсивная трансформация приобретала структурный характер. Здесь, на уровне структуры, речь шла о замещении модернистского дискурсивного модуса с его устойчивыми идеологическими метанарративами деидеологизированным постмодернистским модусом. Результатом этих тектонических дискурсивных сдвигов стала стремительная переконфигурация самого пространства политики. Его прежние внешние и внутренние границы, демаркированные традиционными для модернизма конфликтами идей и ценностей, начали стремительно распадаться. На смену идейной борьбе «всерьез» пришли языковые игры, которые, в полной мере следуя логике Витгенштейна, согласно которому словоупотребление в принципе не может быть неправильным, аккумулировали и легитимировали все дискурсы. В возникшей качественно новой культурной ситуации, когда «ничто не является неприемлемым» [1, с. 15] и когда «все становится знакомым и желанным» [1, с. 15], пространство политического оказывается в парадоксальной ситуации. Когда в условиях абсолютного плюрализма ценностей и идей последние вдруг утрачивают политический смысл, а «функциональные и процедурные признаки (такие как демократия и рынок, наоборот – *Е.И.*) превращаются в ценностные» [2, с. 122].

В этом культурно-политическом контексте становится понятным то положение, которое в, на первый взгляд, аструктурной, структуре постмодернистской политики приобретают дискурсы модернизации и современности.

Конститутивной особенностью этих дискурсов является то, что они выстроены не вокруг устойчивых классических идеологических матриц, в рамках которых определенным образом интерпретировались ключевые проблемы Современности / Модерна, а вокруг *символически* прочерченной и подвижной границы между тем, что этим символическим актом наименования обозначено как современность и тем, что ею не является. В пространстве дискурса современности, зыбкие контуры которого улавливаются в концепциях постиндустриального и информационного общества и обширном массиве демократической риторики, как в бермудском треугольнике, теряются любые политические смыслы, продуцируемые реальной социальной практикой. Вместе с тем, при всей своей символичности и ирреальности таким образом организованному дискурсу современности удастся прочно закрепиться в индивидуальном и коллективном сознании и ощущениях в виде некоторого завершенного образа *уже ставшего* – и не в последнюю очередь благодаря тому сложному диалектическому феномену постмодернистской культуры, который Фредрик Джеймисон назвал «обратной апокалиптичностью» [3, р. 1], и который в академическом дискурсе второй половины XX века воплотился в традиции провозглашения конца того или другого, положенной в начале 1960-х годов Д. Беллом с его предвидением конца идеологии и достигшей своей абсолютной актуализации в фукуямовской идее конца истории.

Однако кажущаяся непротиворечивость и даже аполитичность доминирующих сегодня дискурсов современности и модернизации побуждает задать вопрос: действительно ли прав был Белл, и что на самом деле скрывается за символическим порядком, организуемым ими?

В действительности, при ближайшем рассмотрении, за с виду безобидным различием современных и традиционных обществ, соответственно олицетворяющих Современность и то, что пока ею не является, обнаруживается идеология, гораздо более цепкая и «тоталитарная», нежели классические модернистские идеологии. Поскольку в отличие от последних, отстаивавших альтернативные исторические проекты, эта новая идеология устанавливает свою монополию на саму историю и на право говорить от ее имени. Более того, монополизированным оказывается и сам политический язык, в результате чего, как отмечает Фредрик Джеймисон, складывается ситуация, при которой «сторонникам противоположной позиции в терминологическом смысле некуда идти» [4, р. 10]. В этих условиях, к примеру, «противни-

ки свободного рынка, такие как социалисты, могут быть отнесены только к негативной категории несовременных, традиционалистских сил или, в конечном счете, поскольку они явно противостоят прогрессу и современности, – даже к приверженцам "жесткой линии"» [4, р. 10]. Иными словами, те, кто все же пытаются оспорить господствующие дискурсы современности и модернизации, сознательно нарушая жесткие правила этой языковой игры, оказываются внеположенными истории и превращаются в политических маргиналов, в то время как другие, – старательно соблюдающие грамматику, чтобы не выпасть из политического пространства, – рискуют заблудиться в лабиринтах доминирующего дискурса и потерять свое лицо.

Таким образом, мнимый «демократический» плюрализм дискурсов, приписываемый постмодернистской политике в качестве конституирующего ее свойства, на деле оборачивается новой ситуацией господства, в которой «подчиненные не могут говорить» [5], а значит, лишаются способности повествовать собственную историю, монопольным правом рассказывать которую обладают другие. В результате, в сложившемся символическом порядке возникновение реального политического субъекта, способного дискурсивно и практически оспорить установившийся статус-кво, становится все более проблематичным. Так в пространстве политики проявляет себя один из знаковых феноменов культуры Постмодерна, который современной философией обобщен в идее смерти субъекта.

Вопрос о том, есть ли пути выхода из этого герметичного символического порядка, в теории оценивается крайне пессимистично. Проблематичность подобной задачи признает и американский политический теоретик Фредрик Джеймисон. Однако, придя к выводу, что доминирующая постмодернистская идеология, продуцируемая капиталистической системой на поздней – мультинациональной – стадии ее развития, вместе с последней окончательно проникла во все уголки географического и социального пространства и тем самым установила непроницаемую для сознания человека эпохи Постмодерна завесу между порядком символического и реального, Джеймисон верит, что прорыв к последнему, т.е. к истории, все же возможен. В качестве средства реализации этой задачи он разрабатывает собственную стратегию, которую называет «когнитивным картографированием» [6]. В этом наименовании отражено то необходимое условие или первый шаг, без которого невозможны сами практические политические действия.

В формулировании своей политической стратегии Джеймисон исходит из анализа структурной специфики позднего капитализма и детерминированной им организации жизненного мира «постмодернистского» человека. Сопоставляя капиталистическую систему эпохи глобализации с ее классической версией и докапиталистическими обществами, он приходит к выводу, что, если в последних «непосредственный и ограниченный опыт индивидов все еще мог налагаться и совпадать с той реальной экономической и социальной формой, которая этот опыт определяла» [6, р. 349], то впоследствии эти два уровня – структура и индивидуальный опыт, – все больше отдаляясь друг от друга, в итоге фактически оказались в оппозиционных отношениях.

Предложенная Джеймисоном метафора картографирования становится особенно оправданной в контексте глобализации, когда разлад между структурой и индивидуальным опытом обнаруживает себя географически. Так, что подлинные истоки своего ограниченного повседневного опыта мы уже не можем рассмотреть в непосредственно окружающей нас локальности. Наоборот, отныне их поиски мы скорее должны вести в плотно стянутом поле глобальной структуры. В этих условиях определение своего местоположения в пространственно-временном континууме истории и тех антагонизмов, которые имеют в ней место, превращается в чрезвычайно сложную, но принципиальную политическую задачу, поскольку в условиях Постмодерна именно от ее разрешения зависят перспективы реконструкции самого политического субъекта.

Литература

1. Джохадзе, И.Д. Демократия после Модерна. – М., 2006.

2. Мартыянов, В.С. Метаязык политической науки. – Екатеринбург, 2003.
3. Jameson, F. Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism. – Duke University Press, 1991.
4. Jameson, F. A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present. – New York, 2002.
5. Spivak, G. Can the Subaltern speak? // The Post-colonial Studies Reader. – New York, 1995. P. 28–37.
6. Jameson, F. Cognitive Mapping // Marxism and the Interpretation of Culture / ed. by C. Nelson, L. Grossberg. – University of Illinois Press, 1990. – P. 347–360.

ЛАТИНОАМЕРИКАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ОСВОБОЖДЕНИЯ

Г.И. Коларов

Формирование леворадикального политического сознания в Латинской Америке связано с новым явлением в общественной мысли континента, которое стало известным как «философия освобождения» и звучит неоднозначно. Появление этого термина по времени совпадает с «новой волной» – в 1970-х годах в Аргентине организовалась группа философов, которые называли свое учение таким образом. То, что его характеризует и отличает, – это его политическая направленность и ангажированность. Потом эта группа распалась, однако название осталось. Сегодня «философией освобождения» называют любую философию, у которой в центре внимания находится влияние всего «американского» (*lo americano*) и потребность в социально-экономических преобразованиях на континенте.

Критический анализ «философии освобождения» и учений ее самых значительных представителей является очень сложной задачей. Для начала можно попробовать представить некоторые элементы кризиса сегодняшнего времени в Латинской Америке, – которые являются следствиями ее исторического развития и жизни латиноамериканского человека, – и как философия освобождения их осмысливает и отражает. Здесь надо иметь в виду, что сами ее классики-основатели жили и до сих пор живут в этом переходном и кризисном для латиноамериканского общества периоде. Соответственно, они со временем воспринимают принципы современной жизни и удаляются от шкалы ценностей, которая до этого руководила их поступками. Их внимание сосредотачивается на человеке, который проходит через этот кризис и своей активной деятельностью по его преодолению меняет мир. Этот человек представляет разные общества и социальные классы, со своими конкретными экономическими, социальными, политическими, культурными, этическими проблемами и противоречиями, которые пытается разрешить.

Латиноамериканские философы освобождения поднимаются против:

- общества потребления и отчуждения;
- социально-политической несправедливости;
- империализма и неоколониализма;
- риска ядерного уничтожения;
- голода, бедности, репрессий, всего, что тормозит развитие общества;
- логики, оправдывающей господство над народами Третьего мира.

По их мнению, империализм и неоколониализм уже не имеют места в современном мире. Философы освобождения считают главной задачей перед латиноамериканской философией упразднение фальшивого рационализма традиционной философии настоящим рационализмом, продиктованным социально-политическими реальностями Латинской Америки. Они связывают сегодняшний кризис латиноамериканского общества с введением моральных и политических норм евроатлантической цивилизации, которая характеризуется консумативным обществом с его этической спецификой. Их основная цель состоит в том, чтобы показать фальшивые моральные устои этого общества и, как следствие, рациональность революции. На этом фундаменте они стараются создать новую латиноамериканскую философию.

Одно из самых ярких имен из этого направления – это аргентинец Энрике Дуссель. Он возвышает философию до этики, или приходит к этике как к первой философии. [5, с. 187]. Самые общие концептуальные параметры его философии можно очертать следующим обра-

зом:

– Утверждение идей латиноамериканской философии, как настоящей философии и, поэтому, представляющей универсальные ценности; ее предметом является самобытная латиноамериканская социокультурная и социальная действительность, а ее целью – утверждение континентального сознания.

– Убеждение в том, что для достижения настоящего латиноамериканского философствования нужен разрыв и освобождение от культурной опеки США и Европы и их философских систем.

– Признание того, что народ и его активная роль в истории является субъектом латиноамериканской философии, утверждение коллективного «мы» в ней в свете борьбы за освобождение.

– Задача философа как интерпретатора латиноамериканской социальной действительности состоит в утверждении этической позиции, осуществляющей связь между теорией и практикой.

– Интеллигенция – это часть народа. Таким образом, отпадает дихотомия «народ – мы» [12, с. 79].

Дуссель подверг критике эгоцентрический подход, в пределах которого латиноамериканский человек рассматривается как деформированная модель европейского человека или как неравноценная. Этот факт объясняется обстоятельством, что мера культуры является европейской, евроцентрической и, следовательно, неприменима к другой, разной и различающейся индивидуальности человека из развивающегося мира. Ранний Дуссель был ярким противником евроцентризма (Сегодняшний Дуссель уже во многом притупил остроту своих радикальных установок. То же самое касается и многих его последователей).

Это не означает изоляцию латиноамериканской философии в континентальном культурном пространстве. Наоборот, это ее путь к равноправному духовному единению с философией развитого мира. По словам Ф. Миро Кесада, таким образом проявляются две тенденции – одна, связанная с утверждением универсального характера философии, и другая, связанная с реализацией собственных региональных обстоятельств [12, с. 79].

Энрике Дуссель является типичным представителем латиноамериканской демократической интеллигенции, которая отличается особым вниманием к способам национального и социального освобождения. Он критикует любую идеологию, оправдывающую господство. Его целью является преодоление «североамериканской философии господства» [1, с. 46] и создание новой латиноамериканской философии. Он отрицает целесообразность существующих тоталитарных систем и стремится философски обосновать борьбу за освобождение. У него сама философия превращается в идейно-теоретическую основу освободительного движения. Так возникает новая «философия угнетенных и происходящая из угнетенных, философия освобождения бедных народов на земле» [6, с. 12]. Дуссель определяет философию освобождения как этико-политическую, имея в виду критику системы национального и социального рабства, ее изобличение как зло и грех. Воспринимая точку зрения угнетенного, он понимает историю как процесс освобождения. По его словам, «быть философом означает, прежде всего, уметь слушать и интерпретировать исторический голос масс, их идеалы и устремления и выражать их теоретически и программно» [7, с. 30].

Российский специалист по философии освобождения – Наталья Петякшева, – уточняя, что Дуссель не считает себя марксистом, подчеркивает, что он пытается пересмотреть отношение к марксизму, имеющее место в Латинской Америке. Она утверждает, что «результатом изучения марксизма, стал свой, "дусселинизированный" Маркс, как теоретический предтеча "философии освобождения"» [3, с. 112]. По ее словам, суть его трактовки Маркса, как философа в том, что он считает «молодого» Маркса материалистом, а «зрелого» – идеалистом. Дуссель пытается идти по пути, противоположному Марксу (от идеализма к материализму), признавая «идеалистичность» своей позиции как философского видения мира, которому «подчиняются» материальные (экономические) силы. Как возможность, Петякшева усматривает идеализм в общей ориентации философии освобождения на обоснование разли-

чия, инаковости. В этом смысле человеческая деятельность, согласно Дусселю, должна быть «вслушиванием в голос Другого» и «служением» ему. Это и есть, согласно Дусселю, идеал человеческого поведения, идеал социальных отношений, христианский по своей сути, являющийся той моделью, которой должна следовать «реальность». Петякшева оценивает эту тенденцию как идеалистический, демонстрирующий утопический идеал, с претензией на известную «материалистичность». По ее словам «основной интерес для аргентинского философа представляет этический потенциал, заложенный в марксистской критике капитала». [3, с. 113]. Однако при этом уточняет, что для Дусселя «живой труд» – это уже не работник и не рабочий класс в марксистском смысле слова, а «народ», беднейшие слои населения в их множественном числе. Именно это понятие включает маргиналов, безработных, обнищавших, тех, кто не может быть «классом» [3, с. 113].

Петякшева указывает, что «Категория "живой труд" становится у философа "всеобщей" категорией, представляющей во всякой приходящей социально-экономической формации неизменное этико-философское "рациональное ядро"» [3, с. 114]. Она обращает внимание на претензии Дусселя на «открытие» вневременных философских категорий, представляющих, по его мнению, ценность для любой исторической ситуации. Таким образом Дуссель способствует анализу отчужденного труда в конце XX века. Петякшева видит в «недогматическом» восприятии идей Маркса аргентинским философом характерный для латиноамериканской мысли «дух критицизма».

Одна из категорий, которую Дуссель вводит в обращение, – это так называемая «этика освобождения». Он считает, что именно через латиноамериканскую «этику освобождения» человечество в целом может осознать себя как единое, потому что предпосылкой движения к общечеловеческому этосу является его прогрессивность, определяемая его степенью «открытости» к другим этосам. По его мнению, именно таким является латиноамериканский этос, где в результате метисации появился новый, исторический тип человека, новая метисная культура. В лице латиноамериканской «этики освобождения» Дуссель предлагает реализовать «социальную этику», которая воспроизводит основополагающие нормы христианской морали и противостоит европейскому философскому модернизму. Он считает, что право и политика в европейском понимании этого слова со временем были дегуманизированы, так как человек рассматривается в политико-правовом отношении только как гражданин, что исключает моральное измерение человека как личности, христианина. Национальная и индепендистская интерпретация латиноамериканской церкви предрасполагает к революции. Дуссель проводит ясный рубеж между христианской церковью и христианской верой, поскольку церковь скомпрометировала себя своим сотрудничеством с властями, европоцентризмом и участием в Конкисте, а вера несет в себе ценности раннего христианства. Он заявляет: «Латиноамериканская теология предполагает выявление социально-политической обусловленности, которая владеет и теологом, и церковью. Чтобы открыть эту обусловленность, надо понять сущностное отличие процессов, протекающих в Латинской Америке, от тех, которые имеют место в господствующих странах. Поэтому у латиноамериканской церкви есть очень ответственная миссия – не только в мировой истории церкви, но и в истории человечества в целом. Наша теология возникает от открытия того, что мы – зависимые страны, что на наших плечах лежит бремя культурной зависимости. И поэтому мы должны думать о великом процессе освобождения» [7, с. 30].

Дуссель воспринимает открытие Америки и Конкисту одновременно как «геополитический» и «этический» факт. Под «этическим» фактом он имеет ввиду «исчезновение другого». Его призыв к «этике освобождения», сорвать со «спокойного сознания» европейского человека, живущего в этосе государства, его «естественность» и допросить его как виновного, основан на том, что в европейском этосе «любовь к себе Тотальности» скрывает ненависть к «Другому». Эта ненависть проявилась еще во времена встречи испанской и индейской цивилизации и нанесла первую «большую» травму психике будущего латиноамериканца – Конкиста наложила отпечаток раздвоения и противоречия в его сознании. Вторую тяжелую травму нанесли войны за независимость, борьба между либералами и консерваторами.

Здесь Дуссель полностью согласен с мнением болгарского философа Цветана Тодорова, который считает, что именно вопрос о «другом» является главным для характеристики Конкисты и встречи двух миров с философской точки зрения. Тодоров считает, что встреча двух цивилизаций тогда, в сущности, не состоялась, потому что индейцы считали испанцев Богами из своей мифологии, а испанцы индейцев – первобытными дикарями, какими последние далеко не были. То есть цивилизационного контакта не было.

Не только у Дусселя, но и у других латиноамериканских философов освобождения центральное место занимает категория *alteridad* (другие, другой, разное), противопоставляемая категории *lo Americano* (американское). Последняя пытается избежать чужую тотальность. Исходя из точки зрения реальности «другого» и онтологии тотальности, противопоставляется метафизика различия, по определению включающая, многообразие, инаковость.

Никарагуанский последователь Дусселя – Орландо Нуньес Сото исследует моральный авторитет революционеров, исходящий из практики героизма и сопротивления и связанный с политическими и моральными ценностями революции. Он считает, что этот авторитет нужен для продвижения вперед обществ Третьего мира, для защиты идентичности его народов и их права на самоопределение. По его мнению, эти моральные ценности не связаны с уровнем экономического развития данной страны и с материальными условиями жизни и работы населяющих ее людей. Политические, социальные и экономические перемены, наступившие вследствие революции, затрагивают психоментальные структуры и ежедневную жизнь индивидов. Новые ценности национальной независимости и культурной идентичности подменяют ценности прошлого. Таким образом, ставится под вопрос мораль старого порядка. Революционные моральные нормы сочетаются с традиционными и определяют противоречие между властью институций и моралью в обществе. Это противоречие разрешается революционным путем. Орландо Нуньес Сото согласен с Дусселем, что «нельзя пренебрегать концепцией Маркса о растущих противоречиях, создаваемых капиталом и эксплуатацией» [13, с. 58]. Однако, он подчеркивает, что не будет достаточно элиминировать буржуазию и частную собственность, чтобы их разрешить. Суть его мнения в том, что после этого грядут цивилизационные перемены, которые произойдут в результате восстания против всех ценностей цивилизации прошлого. Только таким образом можно преодолеть культурный и ценностный кризис западно-христианской цивилизации, путем замены культа капитала культом свободы.

Латиноамериканская философия освобождения представлена также такими философами, как Артуро Ройг, Освальдо Ардилес, Хулио Де Сан и другие. В их программной работе «Народная культура и философия освобождения. Латиноамериканская перспектива» акцент делается на политическую ангажированность этого нового философского течения, на необходимость обратить внимание, прежде всего, на общественно-политические отношения. Философия, которая обращается к эпистемологическим условиям мышления, к политической обусловленности латиноамериканского мышления, не может быть философией освобождения. В Латинской Америке, а, наверное, и в Азии, и в Африке, настоящая философия может быть только такая, которая «подвергает деструкции тот способ философствования, который прикрывает бедность и зависимость, и совершает конструктивную работу по установлению справедливости в международных, национальных и межличностных отношениях» [9, с. 228].

Конечно, освобождение интерпретируется с разной степенью радикальности, однако, «молодые радикалы в философии», как иногда их называют, объединены пониманием, что аутентичная латиноамериканская философия должна стать методологической и теоретической основой практики освобождения. Философия освобождения «осознает сама себя как политическая философия, потому что ее собственное определение как латиноамериканская, как философия антиамериканизма приобретает смысл только в политическом контексте, связанным с освободительной борьбой народов континента» [4, с. 228].

Радикальные философы освобождения называют свое учение «рациональным признаком революционной мутации», так как оно представляет собой «критическое осмысление реальности» и ставит себе цель «создание нового человека в новом мире». Они настаивают

на «радикальном, глобальном, неотложном преобразовании несправедливой организации латиноамериканского мира и его политических, социальных, экономических, культурных, педагогических и других структур» [14, с. 64].

В определенном отношении философия освобождения связывается с сознанием протеста, но не только с ним. Она является философией разума и противопоставляется философии не-разума, то есть философии угнетения национальной и континентальной идентичности. Преодоление зависимости мысли и бытия возможно только путем интеграции. Содержание этой категории представляется достаточно широким и неопределенным. В интерпретации Артуро Ройга оно включает: преодоление отчуждения, порожденного отношением господство–подчинение, объединение всех социальных групп, страдающих от зависимости. Ройг считает, что именно в постулировании форм и способов интеграции, понимаемой как условие для освобождения, заключается вся философия освобождения в целом. Хотя его взгляды в последние годы перетерпели заметную эволюцию, суть его концепции осталась почти в первоначальном виде.

Наталья Петякшева считает, что «с позиции аналитической философии латиноамериканскую философию легко отбросить как технически (формально-логически) несостоятельную и излишне политизированную по своему характеру. Проблемы латиноамериканского человека и его истории, самобытности, культуры (как экзистенциальные проблемы вообще) не поддаются строгой систематизации и логико-грамматическому анализу и поэтому не соответствуют аналитическим критериям "подлинной" философии. В этом контексте объяснимо неприятие аналитической философии представителей философии освобождения» [3, с. 110]. Однако она обращает внимание на такое исключение, как перуанский философ Миро Кесада, который убежден, что «только опираясь на анализ, логику и методологию науки можно достичь "подлинной" философии и прийти к освобождению от социальной и духовной зависимости. Рационально обоснованная идея с необходимостью должна быть воспринята каждым, кто способен усвоить обосновывающие ее аргументы» [11, с. 10]. Миро Кесада считает, что, исходя из латиноамериканской философии, можно исследовать проблемы не только собственно Латинской Америки, но и традиционные проблемы классической и современной философии. Тут стоит подчеркнуть, что его мировоззрение оказало сильное влияние на его современников и на следующие поколения, которые считают его, вместе с Леопольдо Сеа классиками латиноамериканской философии XX века.

Мексиканский философ Леопольдо Сеа тоже пытался воссоединить аналитическую философию с идеологией преодоления зависимости и слаборазвитости. Он считает, что аналитическая философия, хотя и существует в конкретном обществе, «политически нейтральна» и не связана с империалистической идеологией. У них с Цветаном Тодоровым лингвистический анализ идет по-разному. По его мнению, «лингвистический анализ может способствовать слаборазвитости в теоретическом отношении через критику идеологий, освобождая их от подражательства и демагогии» [10, с. 83].

Концепция кубинского философа освобождения Рауля Форнета Бетанкура состоит в том, что латиноамериканская философия может служить моделью интеркультурной философии. Он считает, что философия освобождения должна стать основой для достижения единства мировой философии. Она успешным образом реализует собственную региональную проблематику, утверждает универсальный характер философии. Процессы интеркультурализации, имеющие место в Латинской Америке и отраженные в ее философии, означают выход на планетарный уровень и потребность в ее глубокой трансформации. Это нужно для преодоления монокультурности философии, для создания основы для общей конвергенции [8, с. 12–14].

Критика логоцентризма и европоцентризма связаны в философии освобождения с преодолением истории философии. Философы освобождения интерпретируют историю человека как вековую борьбу между «центром» и «периферией» («Центр» – это страны Западной Европы, Северной Америки, Россия и Япония. «Периферия» – это Латинская Америка, арабские страны, Африка, Индия, Юго-Восточная Азия). Соответственно, история филосо-

фии представлена как противоборство идей «Тотальности» и «Другого». Латинская Америка по отношению к Европе предстает как «другой». Противостояние категорий можно представить в виде системы, где диалектика европейской философии противостоит аналитике латиноамериканской философии. Соответственно, онтологии противостоит метафизика, этосу государства – этос освобождения, европейскому «Эго» – латиноамериканское «Мы», монологу – диалог, эгоизму – служение, идеалу – проект, гносеологии – герменевтика, мудрецу – пророк и так далее.

Российские исследователи Вера Кутейщикова и Лев Осповат считают, что «судьба латиноамериканских народов является отражением идеалов европейского Ренессанса. В Латинской Америке деспотизм и культ своеволия противостоят ренессансной апологии личности в Европе. Индивидуализм, проявившийся в Европе как гуманизм, в Латинской Америке вырождается как бесправная и разрушительная сила. Латиноамериканский гуманизм основан на собственном историческом опыте и проявляется в современных духовных процессах в регионе. В Европе человек занимает центральное место в общественном сознании, а в Латинской Америке это место занимает народ. Судьба народа определяет и судьбу личности» [1, с. 34–35].

Центральное место в философии освобождения занимает революция. Теоретические рассуждения претворяются в коллективном сознании и в революционной практике. Основными категориями в ней также являются: освобождение, идентичность, личность, практика, интеграция. Она критически ассимилирует европейские теории через призму латиноамериканских исторических реальностей и потребностей. Реинтегрирует полураспавшуюся ибероамериканскую культуру путем диалектического синтеза общего прошлого, отражения революции в массовом сознании, открывая таким образом новые философские направления. Теперь перед философией освобождения стоят несколько важных задач:

- Воспринимать латиноамериканскую реальность как объект для отражения и, чтобы это отражение тоже стало частью той же реальности.

- Понимать независимость как условие для освобождения и как процесс, чье развитие надо было завоевать на каждом этапе.

- Воспринимать революцию как более высокую историческую экспрессию современного оформления идентичности и развития исторического сознания.

- Развивать национальное чувство, связанное с общей судьбой латиноамериканского региона, то есть исходя из региональных различий смотреть на Латинскую Америку как на общий проект будущего.

Направить политические, правовые и государственные институты к историческим потребностям.

Литература

1. Кутейщикова, В.Н., Осповат Л.С. Новый латиноамериканский роман. – М, 1975.
2. Латинская Америка. – М, 1989. – № 5.
3. Петякшева, Н.И. Латиноамериканская философия освобождения в контексте компаративистики. – М, 2000.
4. Assman, Hugo. Presupuestos politicos de una filosofia latinoamericana. – Buenos Ayres, 1975.
5. Dussel, Enrique. Filosofia etica latinoamericana. – V.2. – Mexico, 1977.
6. Dussel, Enrique. Para una etica de la liberacion latinoamericana. – Buenos Ayres, 1973.
7. Dussel, Enrique. Teologia de la liberacion y historia. – Buenos Ayres, 1974.
8. Fornet-Betancourt, Raul. Hacia una filosofia intercultural latinoamericana. – C.R.DEI. – San Jose, 2002.
9. Hacia una filosofia latinoamericana. – Buenos Ayres, 1975.
10. La filosofia moderna en America Latina. – Mexico, Grijalva, 1976.
11. Miro, Quesada, Francisco. Despertar y proyecto de filosofiar latinoamericano. – Mexico, 1974.
12. Miro, Quesada, Francisco. Posibilidad y limitites de una filosofia latinoamericana. Revista filosofica. – Universidad de Costa Rica, 1978. – № 43.
13. Nunez Soto, Orlando. La insurreccion de la conciencia. – Managua, 1988.

ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В.С. СТЕПИНА: ПРОБЛЕМЫ НАСТОЯЩЕГО И БУДУЩЕГО ФИЛОСОФИИ, НАУКИ И КУЛЬТУРЫ

Р.Н. Дождикова

Для того чтобы осмыслить место В.С. Стёпина в мировом философском пространстве, необходимо рассмотреть его идеи о прошлом, настоящем и будущем науки, философии и культуры. Эти идеи не только легли в основание созданной им Минской методологической школы, но и до сих пор определяют направление исследований его учеников и последователей. Предпринятая им историческая реконструкция фундаментальных научных теорий позволила не только вскрыть истоки, но и «механизм» научного открытия, структуру и динамику научного знания, его социокультурную детерминацию. Согласно Стёпину, основания науки, включающие в себя научную картину мира, идеалы и нормы научного исследования, а также философские основания, определяют стратегию научного поиска, систематизацию полученных знаний, их включение в культуру соответствующей исторической эпохи (1, с. 212), «состыковку» с ее мировоззренческими установками и ценностными приоритетами (2, с. 134). В.С. Стёпин исследовал генезис науки, ее развитие от состояния «преднауки» (доклассический этап) до современного ее состояния, создал концепцию «постнеклассической» науки. «Он увидел, что классическая наука, ориентирующаяся на классическую теоретическую физику механицизма и детерминизма, дополняется и, соответственно, замещается неклассической наукой – той, которую мы имеем с начала века, например, теорией относительности и квантовой механикой, притом, что экспериментирующий субъект... приобретает решающую роль. Для него стало очевидным, что в постнеклассической науке социальные ценности и историческое развитие ведут к известному субъект-объектному ограничению, а также ограничению исследовательских средств – т.е. к совокупному ограничению научно-познающего субъекта, изучаемого объекта (и согласно его точке зрения, в дальнейшем конструктивно описываемого) и применяемых операциональных и оперативных средств. Такого деятельностного обоснования научного процесса в социальном окружении» (3, с. 10). Согласно Х. Ленку, «Стёпин был здесь пионером» по отношению к Рональду Гиру и Яну Хакингу, которые придерживаются сегодня схожих взглядов (Там же).

Рассматривая научное познание как «исторически развивающийся социокультурный феномен», имеющий «конструктивно-деятельностную природу» (4, с. 41), развивая, изменяя и дополняя куновские идеи, Стёпин пришел к концепции «парадигматических трансплантаций» – новому виду научных революций, «когда даже благодаря простому взаимодействию различных наук возникают при определенных обстоятельствах научные переломы в одной или двух, или большем числе соответствующих дисциплин. Стёпин одним из первых обогатил этой идеей научно-теоретическую философию, поскольку еще до развития ...исторического конструктивизма, так называемой «сильной программы» Эдинбургской школы в социологии, он установил и попытался проанализировать влияние динамики ценностей и социального резонанса» (3, с. 9–10).

Рассматривая культуру как «сложную систему развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности», как своеобразный «генетический код», позволяющий человечеству развиваться, сохраняя в то же время свое социально-культурное «лицо», Стёпин выделяет три слоя культурных (надбиологических) программ: 1) реликтовые программы («осколки прежних культур»), 2) программы, которые обеспечивают сегодняшнее воспроизводство того или иного типа общества, 3) программы будущего общества. Специфику различных культур, согласно Стёпину, определяют мировоззренческие универсалии, которые «аккумулируют исторически накопленный опыт», в их системе «человек определенной культуры оценивает, осмысливает и переживает мир, сводит в целостность все явле-

ния действительности, попавшие в сферу его опыта» (5, с. 343). Мировоззренческие универсалии являются «своеобразными геномами социальной жизни, в соответствии с которыми воспроизводится тот или иной тип общества. Для того чтобы радикально изменить общество, надо изменить эти гены» (6, с. 6). Согласно Стёпину, философия – это рефлексия над основаниями культуры – мировоззренческими универсалиями и конструирование их новых смыслов (6, с. 10). В этом смысле философия является «вполне практическим делом. Она нужна для того, чтобы отыскать новые основы человеческой жизнедеятельности» (6, с. 5). Поэтому философия – это не только «культура ума», но и «наука о возможных мирах человеческой жизнедеятельности» (В.С. Стёпин), она выполняет конструктивные и прогностические функции в науке и культуре. В период, когда ломаются базисные ценности техногенной цивилизации, Стёпин формулирует проблемы, которые должны решить философы: «Сегодня очень важно аналитически выявить, создаются ли предпосылки новых ценностей в системе современных цивилизационных перемен», «где и как в недрах современной цивилизации возникают точки роста новых ценностей» (6, с. 10). В своей статье «Станет ли человек промежуточным звеном на пути к другой мыслящей субстанции?», опубликованной 7 июля 2009 года в «Известиях», академик Стёпин предупреждает, что «попытки генетического усовершенствования человека могут привести не к созданию более совершенной формы разумной жизни, а к уничтожению основ самой жизни» (7, с. 9).

Литература

1. Стёпин, В.С. Структура и эволюция теоретических знаний // Природа научного познания. – Минск, 1979.
2. Стёпин, В.С. Философская антропология и философия науки. – М., 1992.
3. Ленк, Х. О значении философских идей В.С. Стёпина // Вопросы философии. 2009. № 9.
4. Стёпин, В.С. Конструктивизм и проблема научных онтологий // Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке. – М., 2009.
5. Стёпин, В.С. Культура // Новая философская энциклопедия: В 4т. – М., 2001. – Т.2.
6. Стёпин, В.С. Конструктивные и прогностические функции философии // Вопросы философии. 2009. № 1.
7. Стёпин, В.С. Станет ли человек промежуточным звеном на пути к другой мыслящей субстанции? // Известия. № 119. 07.07.2009.

3.3. ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВЫ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРАКТИКИ: МЕЖДИСЦИПЛИНАРНАЯ ПРОГРАММА ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

НАЦІОНАЛЬНА ТРАДИЦІЯ Ї ЕПОХУ САЦІЯЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

В.А. Максимовіч

Пераемнасць усяго сацыяльна-псіхалагічнага комплексу як адкрытай сістэмы, якая развіваецца ў сілу сваіх ўнутраных аб'ектыўных законаў, забяспечваецца моцнай духоўна-кроўнай сувяззю, існуючай паміж пакаленнямі. Усведамляючы сваю арганічную спрычыненасць да непарушных, унутрана засвоеных артэфактаў нацыянальнай гісторыі і культуры, чалавек, аб'ектыўна, лягчэй арыентуецца ў навакольным свеце і адчувае сваю духаментальную абароненасць, сваю непарыўную сувязь з часам мінулым і сённяшнім, з культурнымі набыткамі ўсяго чалавецтва. Да таго ж, адкрываецца магчымасць быць рэальна далучаным да агульнай справы, стаць паўнапраўным суб'ектам жыцця. І, наадварот, «адарванасць ад сваёй глебы, ад традыцыйнага ўкладу жыцця абарочваецца стратай звыклай гармоніі, вострай незадаволенасцю, фрустрацыямі, неўрозамі, наркаманіяй, злачынствам, тэрарызмам, нарэшце, самазабойствам. Па сутнасці, усё гэта можна вызначыць як аксіялагічную катастрофу, найхваравіцейшы злом каштоўнасных устаноў і традыцый, страту "вечных" каштоўнасцей» [1,

с. 16]. Вось чаму традыцыя ў яе ўніверсальным значэнні дазваляе ўнікнуць крызісных праяў у сферы духоўна-маральнага і грамадска-сацыяльнага, выступае гарантам устойлівасці, стабільнасці функцыянавання ўсяго сацыякультурнага арганізму як неабходнай перадумовы для яго далейшага паўнацэннага развіцця, спрыяе спасціжэнню ўніверсальна-сутнаснага разумення існасці быцця, гісторыі, чалавека, яго месца і прызначэння ў свеце, фарміраванню паважлівага стаўлення да іншых людзей і да самога сябе. Без перабольшвання можна сцвярджаць, што традыцыя ў самым шырокім значэнні слова ўплывае на ўсю жыццядзейнасць чалавека, яго ментальнасць, псіха-эмацыянальны стан, жыццёва важныя прыярытэты і перакананні, вызначае алгарытм жыццёвых паводзін, дабратворна ўплывае на эвалюцыйнае развіццё соцыума ўвогуле. Менавіта стала замацаваныя ў культуры і літаратуры «кодэксы» з'яўляюцца стабілізуемымі фактарамі захавання і зберажэння этычных і эстэтычных каштоўнасцей матрыцы грамадскай свядомасці, спрыяюць выпрацоўцы, фарміраванню духоўных запатаў. Усё гэта складае кансерватыўна-ахоўную дамінанту калектыўнай свядомасці.

Нароўні з пазнаваўчай, стваральнай і камунікатыўнай, вялікую вагу зараз набывае рэгулятыўная функцыя мастацтва, непасрэдна звязаная з выяўленнем этычнага кампаненту. Па словах даследчыкаў, «менавіта гэты бок жыццёпрыняцця складае асобую ў сваёй псіхалагічнай ёмістасці плоскасць разумення этыкі як умовы духоўнага засваення акумуляваных у чалавечым вопыце сэнсазначных утварэнняў, якія складаюць каштоўнасны рад, што пранізвае "вертыкаль" развіцця канкрэтнага сацыяльнага ў формах чалавечай культуры» [2, с. 356]. Да месца будзе зрабіць удакладненне наконт таго, што сам лацінскі тэрмін *культура*, па словах даследчыкаў, з часоў Антычнасці «ўжываецца практычна як сінонім грэчаскаму *paideia* (выхаванне ў адпаведнасці з традыцыямі этаса, норава-традыцыі)» [3, с. 17].

Спрычыненасць да агульнапрынятых прынцыпаў і норм, перакананняў і ідэй, якія складаюць аснову, базіс грамадскай структуры, дазваляе сцэметаваць, злучыць у адзінае цэлае розныя часткі сацыяльнага арганізму, кансалідаваць грамадства, актывізаваць працэс нацыянальнай самаідэнтыфікацыі, а тым самым і дасягнуць духоўнага адзінства. Варта ў гэтай сувязі падкрэсліць, што ў сённяшняй сацыякультурнай прасторы з яе імклівым разгортваннем працэсаў глабалізацыі праблему нацыянальнай ідэнтычнасці варта аднесці ў разрад праблем асобага, стратэгічнага кірунку. Пры шматвектарнасці падыходаў і трактовак (часам неадназначных, а то і палярных) варта пагадзіцца з тым, што чалавек у XXI стагоддзі не павінен стаць «закладнікам», а тым больш «ахвярай» глабальных працэсаў, наўпрост звязаных з небяспечнымі праявамі нівелявання, стандартызацыі асобы як носьбіта індывідуальнага пачатку. Выказаная перасцярога набывае асаблівае значэнне і першаступенную важнасць ва ўмовах духоўна-культурнага крызісу, глыбокай сацыяльнай дыферэнцыяцыі і палярызацыі, дэвальвацыі і размывання гістарычна ўсталяваных (канстытуяваных), выпрацаваных у працэсе культурагенеза сацыяльных каштоўнасцей і грамадскіх практык. Іх вольнае або міжвольнае ігнараванне або адмаўленне непараўна ўплывае на ўнутрана-псіхалагічны стан чалавека, які, пазбаўлены надзейнага духоўнага апірышча, паступова мімікрыруе, звыкаецца з адсутнасцю цвёрдага жыццёвага стрыжня, незаўважна для сябе адаптуецца, прыстаёўваецца да інертнага ладу жыцця, успрымаючы свой стан як аб'ектыўную дадзенасць, і, у выніку, дэградуе, страчваючы сваю самаідэнтычнасць. У гэтай сувязі нельга пагадзіцца з навязлівай ідэяй новага сусветнага беспарадку, узростання хаосу як праяў «свабоднага», альтэрнатыўнага развіцця грамадства і асобы. Падобныя заявы пярэчаць сутнаснай прыродзе чалавека, у якім жыве адвечная невыкараняльная імкнёнасць да ўгрунтаванасці, стабільнасці, устойлівасці светабудовы і ўласнай самасці. Успрымання свету як упарадкаванай і структурна арганізаванай цэласнасці, якая развіваецца па сваіх аб'ектыўных законах і заканамернасцях, дабратворна ўплывае на біяпсіхалагічны статус індывідуума, дапамагае яму ўсвядоміць сваё месца ў сістэме грамадскіх і сацыякультурных адносін. Менавіта прытрымліванне родава-генетычных «культурных праграм» як базавых механізмаў самазахавання і самаўзнаўлення гістарычнага вопыту дазваляе пэўным чынам структурыраваць, алгарытмізаваць свядомасць, актывізаваць яе стваральную дамінанту, надаўшы ёй каштоўнасны змест і сэнс.

Калі ўжо і гаварыць пра неабходнасць знаходжання новых сродкаў удасканалення адносін «чалавек – свет», то яны, на нашу думку, павінны ляжаць у плоскасці гарманізацыі грамадства з Сусветам, цывілізаваных прынцыпаў узаемаадносін у самім грамадстве. А для гэтага неабходна пераадолець камунікацыйны хаос, кансалідаваць грамадства, канцэнтруючы яго духоўную энергію з мэтай захавання касмічнага парадку на якасна новым узроўні, у тым ліку і праз гарманізацыю сацыяльнага і асабістага быцця, праз сквярдженне духоўнага тыпу светаадносін.

Сёння становіцца відавочным фактам, што «грамадства як асобая, гранічна складаная, космапланетарная сістэма здольная выжыць і нармальна функцыянаваць як цэласны арганізм толькі ў форме культуры, сквярджаючы духоўны тып светаадносін» [4, с. 7]. Сімптаматычна, што грамадскія дзеячы, дзеячы навукі і культуры ўсё часцей пачынаюць гаварыць пра неабходнасць складвання гарманічнага грамадства, у аснове якога павінен ляжаць духоўны пачатак як яго найважнейшы структураўтваральны складнік. Духоўнасць жа ў самым шырокім значэнні слова павінна ахопліваць усе сферы дзейнасці грамадства – ад міжасабовых, сямейна-бытавых адносін да палітычных і дзяржаўных структур, ад гаспадарча-эканамічных да нацыянальна-этнічных і канфесійных узаемастасункаў.

Сённяшні час пераконвае ў тым, што грамадства ва ўмовах пераходнага перыяду, трасфармацыі і ўзнаўлення ранейшых форм сацыяльнай камунікацыі заклікана супрацьстаяць каштоўнасці рэлятывізму, распаўсюджванню бездухоўнасці, навязванню дэструктыўных стэрэатыпаў паводзін і абясцэньванню сапраўднай сутнасці быцця. У гэтым сэнсе прадстаўнікі творчых прафесій павінны заставацца партнёрамі і аднадумцамі ў светапоглядным дыялозе і супрацоўніцтве паміж рознымі галінамі міжкультурнага дыскурсу, у выпрацоўцы ўзважаных падыходаў і рашэнняў па забеспячэнні стабільнага і ўстойлівага развіцця сацыякультурных сфер грамадства, актыўна ўдзельнічаць ў фарміраванні грамадскай свядомасці. Творчая інтэлігенцыя як ніхто іншы павінна аб'яднаць свае намаганні па дзейным уплыве на айчынную сістэму адукацыі, маральнага і грамадзянска-патрыятычнага выхавання, а таксама на сучасныя сродкі масавай інфармацыі як важнейшы інструмент фарміравання грамадскай свядомасці з мэтай распаўсюджвання высокіх узораў культуры, сацыяльных паводзін, агульначалавечых маральна-этычных норм, якія пакладаюцца на гістарычныя традыцыі і хрысціянскія каштоўнасці. Спаконвечныя, выпрацаваныя на працягу стагоддзяў гуманістычныя прынцыпы і ідэалы пераканаўча засведчылі сваю непераходнасць, жыццёстасць і запатрабаванасць у адвечным пошуку шляхоў да спазнання існасці. Бо і ў сённяшні пераходны перыяд традыцыя застаецца незаменным фактарам выпрацоўкі стратэгіі і механізмаў умацавання светапоглядных і духоўна-маральных асноў грамадства і асобы, усіх сфер грамадскай жыццядзейнасці.

Работа падрыхтаваная пры падтрымцы Беларускага рэспубліканскага фонда фундаментальных даследаванняў, дагавор № Г11ОБ–081 от 15.04.2011 г.

Літаратура

1. Современные глобальные трансформации и проблема исторического самоопределения восточно-славянских народов. – 2-ое изд., перераб. и доп. – Гродно, 2009.
2. Иванов, С.П. Субъект художественного действия в построении и развитии культурных сфер // Человек как субъект культуры. – М., 2002.
3. Философия культуры. Становление и развитие. – СПб., 1998.
4. Большой энциклопедический словарь: философия, социология, религия, эзотеризм, политэкономия. – Минск, 2002.

ЭСТЕТИКА В БЕЛАРУСИ: XX ВЕК

В.А. Салеев

XX век явился определяющим для становления эстетики как специфической части

философского знания на Беларуси.

Разумеется, эстетическая составляющая присутствовала имплицитно и в философско-теологических размышлениях наших предков, и в их литературных творениях, начиная с эпохи Средневековья. Языческие представления кривичей (полочан и смолян), дреговичей и радимичей, веками вырабатывающих свои эстетические представления, в снятом виде, также присутствуют и в «Житии Ефросинии Полоцкой», и в творениях Кирилла Туровского, хотя христианская трактовка прекрасного, разумеется, является превалирует.

Эстетическая проблематика выходит на первый план в эпоху Ренессанса и содержится в литературе, публицистике (М. Гусовский, С. и Л. Зизанин, С. Будный, В. Тяпинский), имеет мощное выражение в различных видах искусства и ремеслах. В доктрине титана белорусского Возрождения Франциска Скорины привлекает калокагатийная идея совмещения добра и красоты, проявления тонкого художественного вкуса.

В эстетических доктринах на Беларуси в XVII–XVIII вв. нашли своеобразное выражение система взглядов, принятых в общих рамках культуры барокко (западного и восточно-славянского) и классицизма. Доктрины С. Полоцкого и М. Сарбевского, крупнейших представителей культуры барокко интересны не только своими философскими постулатами и разнонаправленной системой эстетических ценностей, но «различающимися ориентациями» на видовое доминирование искусства: С. Полоцкий началосодержательным (первенствующими) считает изобразительное искусство («иконотворение»), в доктрине М. Сарбевского на высших ступенях иерархической лестницы размещаются «словесные искусства»: поэзия, риторика, история античности.

В XVIII в. эстетика на Беларуси шла в кильватере идей европейского Просвещения, в наследии отечественных мыслителей (А. Довгирд, Л. Баровский, С. Маймон и др.) встречаются яркие идеи по общим проблемам развития эстетики и искусства.

В XIX в. направленность эстетической мысли Беларуси, по сути, определяли выдающиеся белорусские писатели. В эстетических воззрениях родоначальника новой белорусской литературы и полупрофессионального белорусского театра В. Дунина-Марцинкевича центральное место занимает проблема идеала, главным критерием совершенного писателя считал гармонию. Эстетическое разрешение социальных проблем В. Дунин-Марцинкевич усматривал в синтезе шляхтянского и народных начал; именно в их сочетании он видел перспективы развития своеобразной белорусской культуры.

Вторая половина XIX века выдвинула на первый план философско-эстетическую доктрину белорусского революционного демократизма, в русле которой эстетический идеал совпадал с идеалом общественным (социально-политическим) и нравственным. Магистральная идея эстетики Ф. Богусевича – создание национального искусства (на основе национального языка), обоснование принципа народности, выдвижение на первый план категории «правды», которая основывается на справедливости и включает в себя, в качестве равнозначных частей истину, добро и красоту.

Эти идеи нашли свое продолжение и в XX веке. Но уже на новом уровне. Как пишет выдающийся историк белорусской эстетики: «У канцы XIX – пачатку XX ст. у Беларусі адбылося засваенне дасягненняў беларускай эстэтыкі і літаратурна-мастацкай крытыкі на этапе сутыкнення і сінтэзу рэалістычных і мадэрнісцкіх кірункаў у эстэтыцы» [1, с. 420.].

Особую роль в становлении белорусской национальной эстетики в первое десятилетие XX века (1905–1917 гг.) сыграли художественная критика и публицистика, оформившаяся к этому времени, в качестве зрелого компонента национальной культуры.

Так, в 1913 г. на страницах «Нашай Нівы» вспыхнула полемика о путях развития белорусской литературы. Ю. Верещака, обращаясь к представителям революционно-демократической поэзии, требовал не ограничиваться изображением реалий белорусского бытия, а добиваться высокого эстетического результата, ориентироваться на прекрасное. Показательно, что Я. Купала в полемике отдавал предпочтение социальной значимости литературы, утверждая, что «...поэты, впитавшие с молоком обездоленных и подневольных матерей своих все горе жизни Беларуси... – разве могли они в первых своих словах воспевать

только красоту своей отчизны, не взглянув сначала на реальный быт ее сыновей?» (цит. по: [2, с. 68–69]).

Иная позиция была у М. Богдановича, С. Полуяна и Зм. Бядули. В статье того же, 1913 года «Не хлебам адзіным» Зм. Бядуля пишет: «Самые разнообразные культуры и верования возникали, изменялись и гибли, как северные сияния; разнообразные философские системы проходили на экране человеческого мозга, и новые теории, новые идеи зачеркивали их. И только одна красота извечно стоит, как богиня, на своем алтаре...» [3, с. 99.].

Так или иначе, можно с достаточным уровнем достоверности утверждать, что именно белорусская литературно-художественная критика 1910-х годов заложила основы белорусской научной эстетики. Об этом свидетельствуют и слова, обладающего изумительным эстетическим чутьем М. Богдановича, который в черновом незаконченном наброске одной из последних своих незаконченных работ писал: «В наше время по всей литературе заметно течение, которое основывает такую научную критику по наблюдению над художественными фактами... обладающими той степенью достоверности, как суждение науки» [4, с. 459].

На развитие эстетической мысли повлияла и практика художественного процесса на Беларуси. В 1918–1920 гг. белорусское искусство находилось под влиянием авангардных эстетических направлений – футуризма, кубизма, супрематизма (последнюю доктрину разработывал Казимир Малевич, художник с мировым именем, руководитель группы художников УНОВИС, утвердители нового искусства).

В развитие эстетики на Беларуси несомненный вклад внесли литературно-художественные объединения «Маладняк» (1923–1928) – членами которого были Янка Купала, Якуб Колас, Зм. Бядуля, А. Бабарэка, У. Дубовка, Кузьма Чорны и др.; «Узвышша» (1926–1931) – А. Бабарэка, У. Дубовка, Я. Пуша, К. Крапива, П. Глебка и др.; «Полымя» (1927–1932) – Купала, Колас, Гартны и др.

В развитии эстетической мысли Беларуси значительную роль сыграл новый, в лучших своих образцах, значительно повысившийся уровень искусствоведческой науки (особенно работы конца 1920-х годов Ю. Дрейзина, в области музыкознания и Н. Щекотихина в области белорусского изобразительного искусства и архитектуры). Таким образом, сложились все предпосылки (к последним можно отнести и публикацию философских работ С.Я. Вольфсона) для появления философско-аналитической эстетики. Ее пионером может быть признан Е.И. Боричевский. В своем исследовании «О природе эстетического суждения» он анализирует эстетическое наследие И. Канта, делает акцент на мировоззренческой стороне эстетического суждения. В то же время теоретической новизной работы следует признать то, что автор признает первичным основанием эстетического суждения «чувство наслаждения» [5], идея относительно того, что эстетическое суждение выражает внутренний мир индивида, и потому «есть своего рода художественное творчество» [6, с. 8], а также попытка установить типологию эстетических суждений [6, с. 10]. В другой своей работе Е. Боричевский обосновывает значимость эстетических категорий в литературном творчестве [6, с. 11–12].

К сожалению, социальная ситуация на Беларуси к 1930-м годам значительно усложнилась. Это существенным образом сказалось и на эстетике, которая постепенно становилась однозначно идеологически направленной – марксистской – и «...развивалась главным образом в форме прикладной социологии искусства – литературно-художественной критики и нормативных программных документов, стремящихся доказать социально-классовую обусловленность художественных направлений, стилей и творчества отдельных писателей, художников, композиторов» [7, с. 32].

Такая же тенденция была характерна и для 1940–1950 годов. В 1950 г. вышла в свет монография И.В. Гуторова [8], которая, с одной стороны, как бы продолжает традиции 1930–1940-х годов, с другой стороны, как бы открывает новый отсчет в развитии белорусской эстетики, несмотря на ее явные изъяны (присущие и второе его работе – Философско-эстетические взгляды А.С. Пушкина. Мн., 1957) – известной упрощенности, оттенков вульгарного социологизма 1930-х годов, неразработанность эстетической понятийной системы и

эстетического инструментария. Все же эти работы отразили острую потребность в теоретико-эстетических исследованиях. Отзвуком этой потребности можно считать и появление в 1956 г. проблемной статьи А.С. Лакизо [9], в которой ставилась, в качестве основополагающей, проблема предмета эстетики.

В 1960-х гг. в белорусской эстетике осуществляются качественные изменения: поступательно выявились три направления развития эстетических исследований: общего искусствоведения и критики, истории эстетики и теории эстетики, как специфической философской науки. Примером первого направления могут служить монографии А.Б. Ладыгиной «Народнасць савецкага мастацтва і беларуская музыка» (1961) и «Искусство и современность» (1964), второго – статьи и небольшая работа В. Конона «Развіццё эстэтычнай думкі Беларусі» (1917–1934), третьего – брошюра В.Н. Старовойтова «Искусство как форма общественного сознания» (1963) и монография Н.И. Крюковского «Логика красоты» (1965). Эта работа по праву стала флагманом теории эстетики в Беларуси. В ней анализируется структура эстетического объекта, рассматриваются эстетические свойства действительности – цвет, звук, ритм, пропорциональность, симметрия, прекрасное в природе и человеке. В качестве эстетического субъекта представлена эстетика в искусстве. Выдвигается понятие стилей, субординационная связь между основными эстетическими категориями и стилями.

1970-е гг. XX в. могут быть признаны временем высшего взлета эстетической науки в БССР. В этом десятилетии вышли значительные работы по истории отечественной эстетики [10] [11], обобщающая монография «Очерк истории эстетической мысли Белоруссии» – основополагающая работа по истории отечественной эстетики, сохраняющая и поныне свою научную значимость, – а также работа В.А. Салеева [13], которая соединила в себе исторические и современные пласты развития белорусской эстетики.

В теории эстетики значительными работами можно считать работу А.С. Майхровича «Об эстетическом освоении действительности» (Мн., 1973), где рассматривается становление человеческого эстетического сознания, и две монографии Н.И. Крюковского, где автор развивает идеи предыдущей работы и сочетает эстетический подход с методологией природо-ведческих наук (см. [14] [15]). А.Б. Ладыгина выпускает книгу «Искусство: диалектика и преемственность» (Мн., 1979 г., вместе с В.В. Грининым). Она защищает (по проблеме преемственности в соотношении народности, партийности, современности) докторскую диссертацию по марксистско-ленинской эстетике. В монографии В.А. Салеева «Искусство и его оценка» (Мн., 1977) впервые обосновывается аксиологический подход к искусству, представляется типология массового реципиента искусства.

На новый качественный уровень выходит в Беларуси развитие технической эстетики. Ведущие теоретики дизайна И. Герасименко, И. Селезнев, Г. Сытенко, А. Чернышев печатаются в знаменитых сборниках 1970-х гг. «Техническая эстетика», «Труды ВНИИТЭ» (Москва). В 1970 г. И. Селезнев защищает первую кандидатскую диссертацию по художественному конструированию бытовых приборов; в 1978 году он выпускает монографию «Дизайн. Проблемы материально художественной культуры». В 1975-м появляется и первое пособие по эстетике «Марксистско-ленинская эстетика. Хрестоматия» (составители А.И. Петров, Г.В. Ратников). Значительная работа проводилась и по эстетическому воспитанию. В 1970–1980-х гг. прошли три Республиканские конференции по эстетическому воспитанию, выпущено много сборников тезисов (особенно важной в этом плане оказывается сборник, играющий роль итогового [16]).

В 1980-е гг. шло укрепление позиций белорусской эстетики на пространстве СССР. В начале 1980-х защищает докторскую диссертацию по истории белорусской эстетики В. Конон, в середине – Н.И. Крюковский (по основным категориям), в конце – Ю.А. Гусев (о состоянии художника в буржуазном обществе). В 1983 г. выходит из печати монография Н.И. Крюковского «Ното pulcher. Человек прекрасный», где впервые предлагаются оценки человека с точки зрения эстетики. В конце 1980-х появляется тенденция сочетания работ по эстетике с культурологическими работами. Примером может служить книга В. Конона «Ля вытокаў самапазнання» про образование духовных ценностей в свете фольклора (Мн., 1989),

брошюра В.А. Салеева [17]. В 1990 г. состоялся съезд эстетиков и деятелей эстетического воспитания Беларуси. Представители всех областей и столицы выбрали руководство Белорусской эстетической ассоциации (Президент – Н.И. Крюковский, первый вице-президент – В.А. Салеев, вице-президент – В.П. Скороходов).

Тенденция сочетания культурологи и эстетики в 1990-е гг. продолжается. Примеры: книга В. Конона «Святло паэзіі і цені жыцця. Лірыка Максіма Багдановіча» (Мн., 1991), работы В.А. Салеева «Этническое в системе национальной художественной культуры» (М., 1992) (в том же году В.А. Салеев защищает докторскую диссертацию по эстетике) и «Этнопедагогика и эстетическое развитие личности» (Мн., 1999). «Культурологический» ответ несет на себе и первая значительная работа В.Ф. Мартынова «Философия красоты» (Мн., 1999). В ней рассматривается модификация эпохальных форм красоты в европейской культуре, утрата чувства, гармонии в техногенной цивилизации. В монографии В.А. Салеева и О.В. Ивашкевич «Эстетическое восприятие и детская фантазия» (Мн., 1999) впервые рассматриваются теоретические проблемы эстетического восприятия игры и детской фантазии.

В 1999 г. выходит из печати и обобщающая в области дизайна работа А.В. Чернышева «Формальная композиция, творческий практикум по основам дизайна» (Мн., 1999). Она будто бы предупреждает новый расцвет практического раздела эстетики – технической эстетики и дизайна. Уже в XXI в. – в 2001 и 2003 годах – были защищены новаторские диссертации в этой области К.А. Стрикелева и В.П. Кляuze.

Обобщая сказанное, можно считать, что в Беларуси в течение XX столетия сложилась отечественная школа эстетики как специфической науки. Выросшая из литературно-художественных направлений (публицистики, художественной критики, позднее искусствоведения), имплицитно вмещающих в себя эстетическое, белорусская эстетическая мысль к концу XX века содержала в себе работы по истории и теории эстетики, выполненные на достойном, международном (в лучших своих образцах) уровне.

...И мечтается, чтобы этот уровень не слишком понизился в новом уже наступившем XXI столетии.

Литература

1. Конон, У.М. Гісторыя эстэтычнай думкі Беларусі. У трох тамах. Т.1.: Х ст. – 1905 г. – Мінск, 2010.
2. Березкин, Г. Человек на заре. – М., 1970.
3. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. IV. – М., 1968.
4. Багдановіч, М. Збор твораў у 2-х тт. – Т. 2. – Мінск, 1968.
5. Барычэўскі, Я.І. Паэтыка літаратурных жанраў. – Мінск, 1927.
6. Боричевский, Е.И. О природе эстетического суждения – Минск, 1923.
7. Конон, В.М. Эстетическая мысль советской Белоруссии – Минск, 1978.
8. Гуторов И.В. Эстетические основы советской литературы – Минск, 1950.
9. Лакизо, А.С. К вопросу об отношении философии к эстетике // Научн. труды по философии – Минск, 1959. – Вып. 1.
10. Конон, В.М. От Ренессанса к классицизму – становление эстетической мысли Белоруссии в XVI – XVIII вв. – Минск, 1978.
11. Майхрович, А.С. Эстетические взгляды Я. Коласа. – Минск, 1970.
12. Дорошевич, Э., Конон, В. Очерк истории эстетической мысли Белоруссии. – М., 1972.
13. Салеев, В.А. Современная эстетика Белоруссии. – Минск. 1979.
14. Крюковский, Н.И. Основные эстетические категории. Опыт систематизации. – Минск, 1974.
15. Крюковский, Н.И. Кибернетика и законы красоты. Философский очерк. – Минск, 1977.
16. Эстетическое воспитание молодежи. Проблемы и опыт / Ред. В.А. Салеев [и др.]. – Минск, 1986.
17. Салееў, В.А. Нацыянальная самасвядомасць і мастацкая культура – Мінск, 1990.

ЭВРИСТИЧНОСТЬ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ Н.И. КРЮКОВСКОГО

В.Ю. Даренский

Основные работы по эстетике минского профессора Н.И. Крюковского (р. 1923), изданные в 1970–1980-х годах, несмотря на наличие в них специфических идеологических клише того времени, тем не менее, сохраняют свою значимость и для современной эстетики. Целый ряд оригинальных идей этих работ и ныне имеют большую эвристическую ценность для анализа содержания эстетических категорий и специфики художественного сознания. Анализ этих идей позволяет обнаружить перспективность их дальнейшего развития и уточнения.

В работах Н.И. Крюковского имело место сочетание структуралистского подхода с элементами теории информации; вместе с тем, внимательное их прочтение обнаруживает и ценный феноменологический анализ эстетических феноменов. Вот характерный пример такого синтеза идей в его определении: «структура конкретных эстетических объектов, начиная с цвета и звука и кончая духовной красотой человека... представляет собой иерархию множеств и подмножеств, каждый уровень которых... оказывается способным нести какую-то эстетическую информацию... То же самое можно сказать и относительно структуры художественного произведения. Если, например, образ в живописи имеет "ярусы" цвета, линии, контура, композиции, типажа, характера, сюжета, темы и идеи, то нетрудно увидеть, что эта структура может быть истолкована как частный случай структуры эстетических объекта и субъекта. Аналогично можно рассматривать и особенности самого художника как эстетического субъекта» [1, с. 232–233]. Для современной эстетики, как известно, актуальны примеры именно такого органического синтеза подходов, дающего многомерное видение сущности эстетического и его форм.

Можно утверждать, что акцентированное равнодушие к определенным смыслам человеческого бытия – главная цель художественного отражения мира и вызываемых им переживаний. Переживание представляет собой сложное движение и взаимодействие сущностных сил человека (чувства, воли, рассудка и ума), способное вызывать изменение и обогащение содержания внутренней жизни личности. Художественное переживание – это момент интенсификации внутренней жизни в сравнении с ее «фоновым», повседневным состоянием. Действенность художественного выражения состоит в его способности вызвать своеобразное «короткое замыкание» некоторой совокупности выразительных средств на смысл, объединяющий их в художественное целое. Тем самым, искусству присуще целенаправленное акцентирование процесса переживания ценностно-смысловых оснований всего человеческого бытия, а художественно организованное переживание выполняет функцию активного медиатора между индивидуальным и универсальным, становится средством универсализации индивидуального опыта и индивидуализации универсального.

В работах Н.И. Крюковского эта глубинная сущность художественности раскрывается через категорию *идеала*. При этом «категориальные изменения самого идеала могут быть замечены и оценены только в том случае, если исследователь рассматривает его с некоторой еще более общей точки зрения, с позиции некоего метасубъекта... Такой неподвижной или относительно неподвижной точкой отсчета может быть только состояние эстетического, наблюдателя, постоянно соответствующего категории прекрасного, играющей роль своеобразного "эфира"» [2, с. 246]. В свою очередь, само *доминантное содержание* эстетического идеала «переходит из одной эстетической категории в другую в соответствии с фазами развития общества... В трагическом варианте, например, преобладание более общих, сущностных уровней и соответствующих им черт над менее общими и существенными должно быть напряженным почти до предела, что, собственно, и придает человеку трагический отсвет. В возвышенном варианте напряжение несколько меньше, однако "силовые линии" этого напряжения на всех уровнях действуют в том же направлении, что и в варианте трагическом... Категорию комического представляет идеал человека, в котором "силовые линии" начинают действовать в обратном направлении... особенное начинает доминировать над

общим. Это идеал общества, когда оно вступает уже в фазу упадка... категория низменного соответствует стадии еще более глубокого разложения общества... И наконец, безобразное символизирует полную гибель общества как определенной социальной системы» [2, с. 246–247]. В этих определениях автора четко прослеживается изоморфность социального и эстетического, что, в свою очередь, создает некий новый вариант «эстетической историософии».

Для «категорий восходящей ветви развития»: трагическое – возвышенное – прекрасное, – характерна особая «неантагонистическая противоречивость, разрешающаяся в гармоническое единство, соответствующее прекрасному»; в свою очередь, «категориям нисходящей ветви развития»: комическое – низменное (сатирическое) – безобразное, – «присущ антагонистический характер их внутренней противоречивости, они развиваются в направлении обострения противопоставленности между сущностью и явлением. Развитие это завершается безобразным, как конечной фазой, фазой небытия данного объекта» [3, с. 233]. Признаком разрушения гармонического мировосприятия является тяга людей к комическому: «комическое имеет место тогда, когда гармоническая целостность прекрасного уже нарушается и преобладать в этом нарастающем диссонансе начинает особенное, явленческое, индивидуальное. Это как бы начинающееся распадение целого на составляющие его части. Наблюдаемый в таком своем малопохвальном состоянии объект эстетически воспринимается как комический» [3, с. 233]. Комическое – это «антипод возвышенного»; хотя оно и имеет свою особую эстетическую ценность, но уже свидетельствует о разложении целостного «смысло-образа» человека и мира.

Этим категориальным линиям эволюции эстетического идеала, в свою очередь, соответствуют и различные отношения между художественным содержанием и формами его выражения. В периоды яркого развития какого-либо общества и его культуры в его художественной системе «означаемое по сравнению с означающим выдвигается на первый план, содержание преобладает над формой. Это соответствует категории возвышенного. В обществе, достигшем фазы расцвета, эстетическая информация становится наиболее целостной и богатой в отношении как содержания, так и формы, которые образуют гармоническое единство... (категория прекрасного). В обществе в нисходящей фазе его развития... когда энтропия в нем как системе увеличивается, а негэнтропия падает, в знаковой системе эстетической информации на первое место выдвигается уже означающее, форма... И, наконец... знаковая структура искусства распадается, означаемое с означающим окончательно противопоставляются друг другу, эстетическая информация становится бессмысленной, т. е. равной нулю» [1, с. 232].

Наконец, рассмотренная динамика выражаются и в определенном *стиле* как порождающей модели художественного формообразования. «Все эти моменты в искусстве, – пишет автор, – проявляются в виде стилей, которые оказываются связанными с эстетическими категориями так, что, например, возвышенному соответствует романтизм, архаика, прекрасному – реализм, классика, комическому – натурализм, маньеризм и, наконец, безобразному – декадентский абстракционизм. С известным правом можно сказать, что стиль – это проявление основных эстетических категорий в искусстве» [1, с. 232]. Критерием совершенства стилистической типизации, как известно, является особая «изоморфность» художественного стиля произведения и жизненного мира, который в нем изображен, создающая эффект предельного обобщения.

Эстетика Н.И. Крюковского имеет системный, но вместе с тем открытый для дальнейшего развития характер. Она интересна как оригинальный вариант синтеза эстетики с философской антропологией и общей теорией культуры.

Литература

1. Крюковский, Н.И. Кибернетика и законы красоты (философский очерк). – Минск, 1977.
2. Крюковский, Н.И. Homo pulcher / Человек прекрасный: Очерки теоретической эстетики человека. – Минск, 1983.
3. Крюковский, Н.И. Основные эстетические категории. Опыт систематизации. – Минск, 1974.

СВЕТАПОГЛЯД І ПОСТФАЛЬКЛОР

Э.К. Дарашэвіч

Спецыялісты ў галіне камунікацыі некалькі дзесяцігоддзяў таму падлічылі, што прыкладна да 80% жыццёваважнай светапогляднай інфармацыі дзіця атрымлівае да пачатку школьных заняткаў. Інфармацыя ў гэты перыяд перадаецца выключна *вусным* шляхам, асацыятыўна і эмацыйна афарбавана, і ў пэўнай ступені з'яўляецца архетыпічнай. Механізмы набыцця першаснага «глыбокакарэннага» светапогляду амаль ідэнтычны і ў традыцыйным, і ў індустрыяльным асяродках, паколькі аперуюць такімі паняццямі, як «маці», «бацька», «сябар», «свае», «чужынцы», «радасць», «боль», «неба», «хата», «я», «іншы чалавек», «разам», «паасобку» і г.д.

Натуральна, што ў традыцыйным грамадстве асноўныя сродкі фарміравання светапогляду – галоўным чынам гульня, праца, абрад, матчына мова, песня, казка і г.д. Як сцвярджаюць аналітыкі: «На Беларусі да з'яўлення пісьменнасці першасныя элементы асветы базіраваліся на канонах і ведах народнай педагогікі. Яны былі арганічнай часткай усяго жыцця грамадства, найбольш праяўляліся ў працоўным навучанні», – з чаго зразумела, што традыцыйная культура як светапоглядна-выхаваўчы комплекс пасляхова і этнаэкалагічна перадавалася вусным шляхам «з пакалення ў пакаленне» [4, с. 204]. Таму роля глыбокакарэнных традыцыйных ведаў кожнай этнічнай супольнасці (і эмацыйна-мастацкага, і рацыянальна-дасведчага плана), якія багата прадстаўлены ў фальклорных жанрах народа – сапраўды выключная.

Аўтэнтычны (існуючы ў натуральным вясковым асяроддзі) фальклор беларусаў найбольш «завязаны» на этнаэкалагічных тэмах (роднай зямлі, працэсу вегетацыі аграрных культур, супольнага грамадскага побыту) і сімвалічна адлюстраваных ў іх касмалагічных уяўленнях. Натуральна – яго роля ў выхаванні (і сёння таксама) – адмысловая. У далучэнні дзіцяці да культурнай спадчыны фальклор – мастацтва вуснай традыцыі – адыгрывае асаблівую ролю. Напрацягу тысячагоддзяў ён паўстае як духоўна-маральнае і эмацыйнае поле, на якім гадаваліся дзіцячыя душы шматлікіх пакаленняў беларусаў і іх этнасаў-продкаў. Сувязь міфалогіі і найважнейшых формаў фальклору выяўлялася як у мастацка-сюжэтных лініях моўных жанраў, так і ў полімастацкім сінкрэтызме старэйшых за гаворкі абрадаў. Яна фарміравала вобразны шэраг шмат якіх чароўных казак, балад, абрадавых песень, гульняў і танцаў, змест якіх пабудаваны на традыцыйнай аксіялогіі – гуманістычных і этнаэкалагічных каштоўнасцях. Будаўнічым матэрыялам гэтых вобразаў была перадусім родная мова этнасу – гутарковая народная мова, што карэннем сваім звязаная з глыбокай даўнінаю.

Класічныя мастацтва і літаратура гарадской еўрапейскай цывілізацыі запазычваюць вобразы і моўныя формы ў глыбінях фальклору, трансліюючы іх у сучасную эпоху. Такім чынам, у культуры нацыі звычайна здзяйсняецца працэс сінтэзу дыяхрону і сінхрону. Без іх няма культурнай спадчыны як цэльнага сацыякультурнага феномену. Але ж самі сабою міф, мова, фальклор – яшчэ не гістарычная свядомасць, а толькі базавы этап развіцця свядомасці. І ў антагензге, і ў сінхроне яны – свядомасць трансгістарычная, – а яна ўласціва народам на пэўных этапах гістарычнага развіцця, і далёка не заўсёды на першасных і прымітыўных. Архетыпічнасць карэннага светапогляду таксама трансгістарычна і ўніверсальна, як і базавыя каштоўнасці месцамі яшчэ нядрэнна захаванага (так складаліся пакуль абставіны) беларускага фальклору (вясковы лад жыцця – гарантыя захавання аўтэнтычнага фальклору – на мяжы XX–XXI стагоддзя імкліва дэфармуецца, і прагназаваць яго далейшы лёс сёння складана, але трэба – Э.Д.). Напэўна, таму вобразны і архетыпічны свет фальклору блізкі і зразумелы дзіцячаму светапогляду, прывабны і цікавы дзіцяці, пакуль маладога чалавека ад іх не пачынаюць адвабліваць спакусы дарослага жыцця, якіх так шмат у сучасным індустрыяльным грамадстве.

Глобалізацыя і «выбух камунікацыі» мяжы XX–XXI стагоддзяў, дзякуючы якім любая інфармацыя становіцца дасціпнай для абмеркавання за лічаныя гадзіны «ад Бостана да

Будапешта» значна ўскладнілі працэсы выхавання асобы. Часам у «базавыя» архетыпы культуры, якія «ўпітвае» сучасная ўрбанізаваная моладзь, трапляюць генетычны не ўласцівыя іх продкам архетыпы і каштоўнасці (трэба памятаць, што гэтыя працэсы нельга пускаць «на самацёк», бо часам «новыя каштоўнасці» з’яўляюцца не адвольна, а мэтанакіравана – ў геапалітычных, не звязаных з інтарэсамі народа мэтамі, а, хутчэй, прырэчаць яго інтарэсам – Э.Д.). Але адпаведна адной з найвядомых у культуралогіі канцэпцый развіцця грамадства – канцэпцыі Тойнбі, – кожны «выклік» нараджае «адказ». Таму мы сёння назіраем у культуры і мастацтве панараму з’яў з этнакаранямі, якія маюць прыстаўкі і канчаткі нью-, пост-, этна – і -фьюжн. А густа «замешаны» на сімбіёзе сацыяльных рухаў, акадэмічных даследаванняў і культурных інавацый фальклорны рух другой паловы XX стагоддзя ва Усходняй Еўропе нарадзіў цікавы і неадназначны феномен – *постфальклор*, большую частку якога складаюць традыцыйна зарыентаваныя на этнічную спадчыну з’явы. (Постфальклор – шырокае паняцце, якое ахоплівае гарадскі фальклор, карпаратыўны (фальклор медыкаў, археалагаў, студэнтаў), інтэрнэт-фальклор. У артыкуле перавага аддадзена этнічна арыентаванаму постфальклору – сучаснай творчасці аматараў каранёвай нацыянальнай культуры – Э.Д.).

Згодна з традыцыяй сацыялагічных і культуралагічных даследаванняў навукоўцаў Прыбалтыкі [6, с. 1] я аднашу да постфальклору дзейнасць сучасных этнічна арыентаваных мастацкіх маладзёжных аб’яднанняў, якія практыкуюць вусныя формы перадачы фальклорных адзінак, кантактуюць з носьбітамі традыцыі, бяруць удзел у абрадавых практыках, захоўваюць каранёвы этнаграфічны стыль выканання, узбагачаюць фальклорныя стандарты ўласным творчым унёскам [1, с. 13–14]. Месца іх існавання (урбаністычныя асяродкі ці вёска), на мой погляд, сёння, – калі Еўропа (даўно) і Расія (зараз) вёску амаль «страцілі», а Беларусь рэчаіснасць няспынна «ўкручвае» ў «варонку» аналагічных працэсаў, – доўга абмяркоўваць не мае сэнсу: за дыскусіямі не паспеем іх апісаць. Але постфальклор – з’ява, вядома, пераважна ўрбаністычная, гарадская.

Прыклады, якія мы можам назіраць сёння ў нашых гарадскіх фальклорных аб’яднаннях, сведчаць аб вышэйсказаным вельмі красамоўна. Мне давалося пабачыць выступленні постфальклорных калектываў у рамках мінскай прэзентацыі Рэспубліканскага фестывалю фальклорнага мастацтва «Берагіня», дзе яны стаялі на адной сцэне з вясковымі дзіцячымі гуртамі, на якіх дэфініцыя «постфальклор», вядома, амаль не распаўсюджваецца. Вясковыя ўдзельнікі праекта – гэта «дзіцячыя фальклорна-этнаграфічныя ансамблі»: жыхары прыроднага вясковага ландшафту, якія шчыльна кантактуюць са старэйшымі носьбітамі фальклорнай аўтэнтыкі. Іх з’яўленне сёння – гэта пераканаўчае сведчанне аб магчымасці арганічнай сувязі малодшага і сталага пакаленняў носьбітаў традыцыйнай культуры Беларусі, іх мастацкага і маральнага кантакту, самой перспектывы захавання нематэрыяльнай культурнай спадчыны нашай краіны. Асабліва мяне ўразілі калектывы «Берагіня», «Верабейкі», «Калыханка» і «Куманёк». Прычым два апошнія, акрамя фестывальнай сцэны, мне пашчасціла пабачыць у іх Доме фальклору ў вёсцы Міханавічы пад Мінскам.

Міханавічы – вельмі своеасаблівая вёска. Змешчаная «ў арбіце» сталіцы, яна не захавала каранёвых фальклорных жанраў і кіраўнік мясцовых гуртоў Ларыса Рыжкова пры навучанні выкарыстоўвае аўдыёзапісы фальклорных спевакоў, зробленыя навукоўцамі, і перыядычна ладзіць сустрэчы сваіх выхаванцаў з аўтэнтычным калектывам вёскі Ананчыцы, што на Салігоршчыне [3, с. 32]. Уражанні аб лістападаўскім наведванні Міханавіцкага Дома фальклору ў мяне «трымцяць» дагэтуль. Усе «фальклорныя» дзеці былі ў строях, яны спявалі, гулялі ў «Сіта», «Грушку», уважліва пазіралі на дарослых, якія неўзабаве наладзілі танцы пад дуду. Дзеці далучыліся (без асаблівых запрашэнняў). Я пабачыў, як насамрэч ажыццяўляецца сувязь пакаленняў: самых маленькіх прыводзілі бацькі, якія ў 1980-я таксама былі ўдзельнікамі ўзорнага калектыва «Калыханка». Гэта – для Беларусі прынцыпова новы феномен: выхаваная прафесійным педагогам «у фальклорных традыцыях» ва ўмовах сацыякультурнай установы моладзь арганічна і паслядоўна далучае да традыцыі ўжо сваіх

уласных дзяцей.

Трэба падкрэсліць значэнне асобы Рыжковай, як дасведчанага, вопытнага педагога, якая атрымала якасную адукацыю ў піцерскім універсітэце культуры, мае ўласныя тэарэтычныя напрацоўкі. Яна спалучае тэорыю і практыку фалькларыстыкі, сама «жыве» жыццём сваіх выхаванцаў у «адваяваным у абыдзённасці» «фальклорным» часе, які перыядычна выводзіць іх да эмацыйна насычанай камунікацыі, разняволенасці, творчых адкрыццяў, самаўдасканалення. Яе калектывы – неаднаразовыя госці «Берагіні», падобных ёй фальклорных праектаў замежжа, лаўрэаты фальклорных фэстаў «Пінск-94», «Беларусь – мая песня», удзельнікі змены этнакультурнага выхавання ў НДАЛ «Зубраня», фестывалю «Славянскі базар», фестывалю архаічных спеваў «Найстарэйшыя песні Еўропы» у Любліне, «Музыка ўтрацона» ў Кракаве (Польшча), фальклорных фэстаў у Роўна і Харкаве (Украіна), удзельнікі першага складу рок-гурта «Yr’ja» (іх галасы гучаць на першым CD калектыва), удзельнікі канцэртаў тэатральнага гурта «Лицедеи», Вячаслава Бутусава (рок-гурт «Наутилус помпилиус») і Зміцера Рэвякіна (рок-гурт «Калинов мост»). У рэпертуары ансамбля абрадавыя і працоўныя, пазаабрадавыя песні, танцы і гульні Беларусі. У дыскаграфіі калектыва толькі адзін, але вельмі добры дыск: Калыханка (2004).

Уключананыя ў «арбіту» мінскага мегаполісу Міханавічы са сваім Домам фальклору Ларысы Рыжковай – сёння адзін з найяскравых, на маю думку, прыкладаў постфальклору на Беларусі. Але не адзіны. Падобную дзейнасць праводзяць: у Цэнтры культуры г.п. Любань – Сяргей Высварка, у мінскай маладзёжнай суполцы «Ліцьвіны» – Уладзь Бярбераў, у Нацыянальным цэнтры мастацкай творчасці (г. Мінск) – Таццяна Пладунова і шэраг іншых таленавітых і апантаных педагогаў-лідэраў. Магчыма, у адрозненне ад постфальклорных суполак Прыбалтыкі, нашыя – менш спантанныя і больш «інтэграваныя» ў афіцыйныя сацыяльныя інстытуцыі. Аднак, калі прааналізаваць сістэму грантаў і сацыяльных праектаў, на якую абапіраюцца ў сваёй дзейнасці літоўцы і латышы, невядома – хто больш незалежны ад «правілаў гульні», якія прапаноўвае аматарам фальклору сучасная глабалізаваная рэчаіснасць.

Як педагог з 60-гадовым стажам я б хацеў з усёй адказнасцю адзначыць, што такіх выхаваных, этычных, арганічных маладых людзей, як дыпламанты фестывалю «Берагіня» (з Акцябршчыны, Мётчы, Любані, Міханавіч, Асіповічаў, Мінску), якія прыходзяць навучацца на спецыялізацыю «Этнафоназнаўства» (кірунку «Фальклор» спецыяльнасці «Народная творчасць» БДУКМ) зараз цяжка пабачыць. Выхаваўча-адукацыйны праект «Берагіня» стаўся сапраўды сродкам камунікацыі, абмену вопытам паміж навукоўцамі і педагогамі, якія распрацоўваюць і «фальклорна-этнаграфічны» і «постфальклорны» кірункі этнакультурнага выхавання. Выхаваная «ў фармаце» «Берагіні» моладзь вядзе сябе заўсёды вельмі прыстойна, добра вучыцца, паспяхова рэалізоўвае сябе творча. Відавочна, ім ад дзяцінства (рознымі сродкамі і ў рознай ступені) былі прывітыя фрагменты «глыбокакарэннага» светапогляду, уласцівага носьбітам традыцыі. А складовыя выхаваўчага праекту, які накіраваў іх «прафесійна» і шмат у чым светапоглядна – Рэспубліканскага фестывалю фальклорнага матацтва «Берагіня» (умовы рэалізацыі і падрыхтоўкі да яго) – былі створаны штучна, але прадумана і сістэмна. Таму сёння я магу павіншаваць стваральнікаў канцэпцыі праекта, неабыхавых да лёсу нашай краіны і яе народа – навукоўцаў-фалькларыстаў Міколу Козенку, Тамару Варфаламееву і іх калег – з тым, што засеянае імі некалі «насенне» сёння дало плённыя «парасткі» і «на абшарах вясковай глебы» і «на асфальце».

Вялікі патэнцыял духоўнага росту, неабыхавасць да традыцыйных каштоўнасцей з боку «асфальтавай» постфальклорнай моладзі мне давялося пабачыць на міжнародна вядомай Страле ў Веткаўскім раёне. Арганізаваная «ў складчыну» студэнцкай мінскай моладдзю фальклорная вандроўка за 350 кіламетраў на Поўдзень – гэта ўжо сам па сабе ўчынак. Але гэта быў не «студэнцкі пікнік». Калі 13 мая 2010 года мінскія дзяўчаты апранулі фальклорныя строі і сталі ў адзін карагод з генетычна таленавітымі спявачкамі Неглюбкі і Стаўбуна і «далі стрэльны гук» (Над песнямі Стралы вв. Неглюбка і Стаўбун з Веткаўскага раёна Гомельскай вобласці ў 2010 г. са студэнтамі ў Мінску працавалі мае калегі –

выкладчыкі кафедры этналогіі і фальклору БДУКМ – Таццяна Пладунова, Наталля Петухова і Ларыса Рыжкова – Э.Д.), маскоўскія аматаркі стараверскай традыцыі, якія пад’яджаюць штогод на Стралу «ў пошуках каранёў» значна паспакайнелі ў сваіх памкненнях «возродить старинный обряд». Мяне ізноў уразіла прыстойнасць і этычнасць мінскай моладзі і маіх студэнтаў у адносінах да культуры продкаў. Сапраўды: калі культура мае патэнцыял «ўцягваць у сваю арбіту» новыя пакаленні, а моладзь да гэтага (няхай і не масава) імкнецца – «яшчэ не ўсё згублена», трэба толькі ахоўваць і не замінаць – і лінія духоўнасці і традыцыі будзе падоўжана.

Як мне тлумачылі, сёння ў фестывальных і адукацыйных праектах этнакультурнага выхавання працэс навучання збольшага пачынаецца з побытавага танца і гульні як найдэмакратычных фальклорных жанраў. Значэнне этнічна афарбаваных рухаў, традыцыйнай харэаграфіі, актуалізаванае Міколам Козенкам і яго калегамі нельга недаацэньваць. Яшчэ адзін з заснавальнікаў эмпірызму ў філасофіі Джон Лок, на якога спасылалася большасць агульнавядомых філосафаў-асветнікаў ва ўласных «Думках аб выхаванні» казаў: «Здаровы дух у здравым целе – гэта вельмі кароткая, але ёмістая формула шчасця на гэтым свеце» [5, с. 251]. Мы ўпэўнены, што ў фальклорных аб’яднаннях, якія існуюць і на вёсцы, і «на асфальце» дзеці маюць і першае, і другое. Бо ў працэсе дзейнасці такіх гуртоў актуалізуюцца традыцыйныя нормы паводзін, згодна якім, напрыклад, палова часу на беларускім вяселлі адводзілася на «актыўныя, безупынныя танцы» [2, с. 33]. Не дзіва, што ў працэсе знаёмства са скарбамі народнага мастацтва асобы, «уцягнутыя ў арбіту» этнакультурнага выхавання шмат рухаюцца – гуляюць і танчаць, але адначасова выходзяць свае пачуцці, этыку ўзаемадачынненняў, густ.

Я магу канстатаваць, што постфальклорны шлях для беларускай светапогляднай парадыхмы – шлях выхавання ў перспектыве вельмі прыстойных, развітых, патрыятычна арыентаваных маладых людзей. Асабліва гэта актуальна для сучаснага горада, які імкліва губляе сувязь з этнічнымі каранямі сваіх жыхароў. Французскія асветнікі казалі: «L’homme est toute l’edukasion» (чалавек – гэта цалкам выхаванне-адукацыя). Насамрэч, я заўважыў – тыя, хто выхаваны ў фальклорных аб’яднаннях – розняцца (відавочна ў лепшы бок) ад тых, хто выходзяць без традыцый, толькі «асфальтавай» вуліцай, школьнай «казёншчынай» і інтэрнэтам. На жаль, колькасць апошніх будзе павялічвацца. Таму задача фарміравання светапогляду сродкамі постфальклору – адна з найбольш актуальных для тэарэтыкаў культуры і адукацыі, філосафаў, педагогаў і выхавацеляў у XXI стагоддзі.

Літаратура

1. Дарашэвіч, Э. Постфальклор: да пытання вывучэння генезісу і футуралагічных інтэнцый // Аўтэнтычны фальклор: праблемы вывучэння, захавання, пераймання: зборнік навуковых прац удзельнікаў IV Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі (Мінск, 29–30 красавіка 2010 г.) / БДУКМ; рэдкал.: Мажэйка М.А (адк. рэд.) [і інш.]. – Мінск, 2010. – С. 12–15.
2. Козенка, М. Традыцыйнае вяселле Мядоцкага краю / М. Козенка, А. Абрамовіч. – Мінск, 2005.
3. Рыжкова, Л. Вопыт супрацоўніцтва ўзорнага ансамбля «Калыханка» з фальклорна-этнаграфічным калектывам вёскі Ананчыцы // Аўтэнтычны фальклор: праблемы вывучэння, захавання, пераймання: зборнік навуковых прац удзельнікаў III Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі (Мінск, 29–30 красавіка 2009 г.) / БДУКМ; рэдкал.: Мажэйка М.А (адк. рэд.) [і інш.]. – Мінск, 2009. – С. 32–34.
4. Энцыклапедыя гісторыі Беларусі. – Т. 1: А – Беліца. – Мінск, 2001.
5. Libera, Z. Oświecenie. – Warszawa, 1974.
6. Mėnuo Juodaragis: XIII nepriklausomas post-folk alternative muzikos ir šiuolaikinės baltų kultūros festivalis. – Vilnius, 2010.

ЗМЕСТ І ФОРМА Ў ФІЛАСОФІІ І ЛІТАРАТУРЫ

Т.П. Барысюк

Філасофскія паняцці «змест» і «форма» можна суаднесці з літаратуразнаўчымі паняццямі «мастацкая ідэя» і «жанр» (маецца на ўвазе яго фармальны аспект). Пад «фармальным аспектам жанру» ў паэзіі я разумею віды верша (элегія, прысвячэнне, пародыя і інш.) і цвёрдыя формы верша (санет, трыялет, рандо і інш.), хоць змястоўны элемент у іх таксама прысутнічае. Дарэчы, змест як «зацвярдзелая форма» [1, с. 21] добра стасуецца з цвёрдымі формамі верша, напрыклад, з санетам. Бо санет як форма патрабуе пэўнага зместу. Так, сярод яго правіл можна назваць страфічную суаднесенасць як «тэзіс – развіццё – антытэзіс – сінтэз або як завязка – развіццё – кульмінацыя – развязка» [2, с. 412] і звычайную прыналежнасць да філасофскай або інтымнай лірыкі.

Філасофскаму паняццю «змест» можна таксама прыпадабніць літаратуразнаўчыя паняцці «тэма» і «вобраз», а «форме» – «стыль», «кампазіцыю», «рытм», «рыфму», «паэтычную лексіку», «фоніку», «сінтаксіс». У літаратуразнаўстве звычайна даследуюць форму і змест твораў не паасобку, а ў межах адной працы – гэта абумоўлена патрабаваннямі цэласнага аналізу мастацкага твора. Відавочнае адрозненне паміж «зместам» і «формай» у філасофіі і літаратуры вінічае з таго, што філасофія «думае» паняццямі, а літаратура – вобразамі. Адапаведнасць і гармонія зместу і формы ў паэзіі – гэта «залатое правіла», якое не толькі не страціла сваёй актуальнасці, але, на нашу думку, з’яўляецца асноўным сродкам бессмяротнасці мастацкага твора. Паэты са сваёй тонкай нервовай успрымальнасцю звычайна не толькі ўсведамляюць гэту неабходнасць дзякуючы сваёй адукаванасці і эрудыцыі, але і адчуваюць праз свой эстэтычны густ, пачуццё меры і гармоніі. Культуролаг М.І. Крукоўскі суадносіць літаратурны стыль з узаемаадпаведнымі зместам і формай з катэгорыямі прыгожага і гарманічнага, згадваючы, што такі стылёвы тып Георг Лукач называе рэалізмам, а стыль з неадпаведнымі зместам і формай суадносіць з катэгорыямі брыдкага і дысгарманічнага [3, с. 180]. Да таго ж, даследчык адносіць творы са змештавай дамінантай да катэгорыі «ўзнёслага» (гэта характэрна класіцызму, рамантызму і экспрэсіянізму), а творы з фармальнай дамінантай – да катэгорыі камічнага (уласціва крытычнаму рэалізму, натуралізму і імпрэсіянізму [3, с. 183–185].

Вартасць дасягненняў паэта і яго месца ў вечнасці вызначаецца яшчэ і тым, традыцыйныя ці наватарскія змест і форма яго твораў. Як правіла, у большай пашане з гэтага пункту гледжання наватары (часцей у плане формы), бо яны робяць крок наперад, развіваюць літаратуру, аднак, з іншага боку, традыцыяналісты па форме твора, часта бывае, навізну прыўносяць праз змест – новыя тэмы, вобразы, асэнсаванне навакольнай рэчаіснасці. У аснове гэтых і змястоўных, і фармальных паэтычных адкрыццяў ляжыць індывідуальнасць, падкрэсленая нацыянальная самасвядомасць, інтэлектуальны і духоўны маштаб творцы, адметнасць яго светаўспрымання і вернасць свайму паэтычнаму дару (Згадаем словы Максіма Танка: «Што самае цяжкое / На гэтым свеце? /.../ – Прайсці праз вернасць» [4, с. 114]). Кожны паэт на працягу жыцця павінен расці, самаўдасканальвацца ў плане паэтычнай тэхнікі і духоўна-інтэлектуальна. Тут для нас паказальны прыклад – тэорыя звышчалавека Ф. Ніцшэ, які быў не толькі філосафам, але і паэтам. Яго звышчалавек – моцная асоба, творца новага, валодае цвёрдай воляй і смеласцю ў ажыццяўленні задум [5, с. 693–694]. «Смелае парыванне духу» [6] – можна было б назваць такога «звышчалавека» словамі А.Ф. Лосева. Літаратуразнавец П.В. Васючэнка разглядаў жыццятворчую місію літаратуры, асобу пісьменніка як дэміурга і генія [7]. Паводле В.В. Акудовіча, «геній – гэта той, хто пераадольвае эпоху» [цыт. па: 7, с. 139]. П.В. Васючэнка перакананы: «Вялікі Пісьменнік не адлюстроўвае, а пераадольвае і перастварае рэчаіснасць. Ён творыць уласны свет, з адпаведнай сістэмай каардынатаў, з унікальнымі прасторай і часам. Здатнасць такога перастварэння – почырк дэміурга, почырк генія» [7, с. 141]. Самае цікавае, што «сярод іншых відаў мастацтва, – сцвярджае П.В. Васючэнка, – менавіта літаратура найздальнейшая да стварэння альтэрнатыўных хранатопаў» [7, с. 141]. І хоць у сваіх высновах даследчык

абাপіраецца на ўзоры прозы, стварэнне адметнага паэтычнага свету – таксама сведчанне таленту і велічыні асобы, таму што не кожны паэт на такое здатны. Літаратарам П.В. Васючэнка прапаноўвае «ажыццяўляць творчы праект уласнае Беларусі ў рэчаіснасць» [7, с. 145].

М.М. Бахцін акцэнтуюе ўвагу на тым, што «мастацтватворная форма афармляе перш за ўсё чалавека, а свет – толькі як свет чалавека», што «адносіны формы да зместу ў адзінстве эстэтычнага аб'екта носяць... персанальны характар» [8, с. 71]. Сучасная культурная сітуацыя пад уплывам постмадэрнізму «забівае» аўтара. Таму гуманіст А.М. Андрэеў сцвярджае, што «асоба павінна цікавіць мастацтва, а не «чорны квадрат» (сімвал элементарна зразуметай усёдазволенасці, «свабоды» ў рамках соцыяцэнтрызму, г.зн. прынцыповай няволі). Калі літаратуру сёння не цікавіць асоба, – даводзіць даследчык, – яе будзе цікавіць форма (спосаб ухіліцца ад спазнання)» [9, с. 74]. А як мы ведаем, свядомы фармалізм, г.зн. прыкрытэты формы над зместам, збядняе сам твор і яго ўспрыманне.

Літаратуразнаўцам не рэкамендуець выкарыстоўваць філасофскі пастулат аб першаснасці зместу і другаснасці формы ў якасці абавязковага крытэрыя пры разглядзе асобнага твора ці яго частак [10, с. 471]. Але мы прасочым, што першаснае для напісання верша – змест ці форма – з пункту гледжання псіхалогіі творчасці. У мяне як паэтэсы бывае па-рознаму. То з'явіцца жаданне напісаць верш пэўнай формы, тады ўзнікаюць задумы, якім зместам (ідэямі, вобразамі, сюжэтам) яго запоўніць, або наадварот, пад пэўны змест падбіраецца адпаведная форма (від, цвёрдая форма верша). Для прыкладу вазьму мой «Трайны санет пра вечнае каханне». Да пытання – што было першасным: змест ці форма? Спачатку ў маёй творчай свядомасці ўзнікла ідэя напісаць арыгінальную і складаную форму – «трайны санет» (жанрава-кампазіцыйнае азначэнне маё. – Т.Б.). Такую форму я бачыла толькі ў Валерыя Брусава і Юрася Пацюпы, аднак мяне яна зачাপіла не зместам, які там быў прадстаўлены, а адметнай формай. Паколькі санет – гэта цвёрдая форма звычайна філасофскай або любоўнай лірыкі, я вырашыла паразважаць у ім пра сваё вечнае каханне, па законах мастацкага слова тыпізуючы гэту ідэю да вечнага кахання, якім яно бывае ў людзей наогул. Таму што нярэдка бывае, што сапраўднае каханне, нават калі пара расстаецца, назаўсёды застаецца ў іх сэрцах. Спачатку я вызначылася з формай верша і з міласнай тэмай, з тым, каму я прысвячу твор (першаму кахання і мужу), са схемай формы (два санеты па чатырнаццаць радкоў і трэці сумарны). Пасля гэтага да мяне прыйшоў доўгі радок, падобны на радок сумарнага санета, і, відавочна, заключна-выніковы (як мараль у байцы) – «Нас немагчыма аб'яднаць, / як можна – гэтыя санеты» [11]. Пасля гэтай падрыхтоўчай працы ўвесь астатні твор напісаўся хутка. Для кожнага паэта першаснасць зместу ці формы пры напісанні канкрэтнага верша індывідуальная, залежыць ад спецыфікі яго таленту, стылю і творчага вопыту.

Такім чынам, форма і змест у філасофіі і літаратуры адрозніваюцца сродкамі, якімі яны аперыруюць: філасофія – паняццямі, літаратура – вобразамі. Філасофскія змест і форма ў літаратуразнаўстве адпавядаюць, у прыватнасці, мастацкай ідэі і жанру, якія павінны быць гарманічна звязаны і ўзаемаабумоўлены. Змястоўна-фармальныя літаратурныя традыцыйнасць ці наватарства залежаць ад індывідуальнасці, маштабу асобы паэта, яго творчага крэда. Першаснасць зместу ці формы ў крэатыўным працэсе ў кожным канкрэтным выпадку адметная і залежыць ад псіхалагічнай індывідуальнасці паэта, ад асаблівасцей яго задум і творчых прыкрытэтаў.

Літаратура

1. Гачев, Г.Д. Содержательность художественных форм: Эпос. Лирика. Театр. – М., 1968.
2. Гаспаров, М.Л. Сонет // Литературный энциклопедический словарь / под общ. ред. В.М. Кожевникова и П.А. Николаева. – М., 1987. – С. 411–412.
3. Крукоўскі, М.І. Філасофія культуры: уводзіны ў тэарэтычную культуралогію: вучэб. дапам. – Мінск, 2000.
4. Танк, Максім. Зб.тв.: у 13 т. – Т. 5. Вершы (1972–1982). – Мінск, 2008.

5. Румянцева, Т.Г. Ницше Фридрих // Новейший философский словарь: 3-е изд., исправл. – Минск, 2003. – (Мир энциклопедий). – С. 692–695.
6. Лосев, А.Ф. Дерзание духа. – М., 1989.
7. Васючэнка, П.В. Пісьменнік як дэміург: да пытання пра жыццятворчую місію літаратуры // Сучасная беларуская літаратура і працэсы славянскага культурна-цывілізацыйнага ўзаемадзеяння: матэрыялы міжнар. навук.-практ. канф., Мінск, 28 мая 2008 г. / Ін-т мовы і літаратуры імя Я. Коласа і Я. Купалы НАН Беларусі. – Мінск, 2008. – С. 139–146.
8. Бахтин, М.М. Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве // Бахтин, М.М. Вопросы литературы и эстетики: исследования разных лет. – М., 1975. – С. 6–71.
9. Андреев, А.Н. Глобализация как литературное явление // Сучасная беларуская літаратура і працэсы славянскага культурна-цывілізацыйнага ўзаемадзеяння: матэрыялы міжнар. навук.-практ. канф. (да 80-годдзя НАН Беларусі) (Мінск, 28 мая 2008 г.) / Ін-т мовы і літаратуры імя Я. Коласа і Я. Купалы НАН Беларусі. – Мінск, 2008. – С. 69–77.
10. Кожин, В.В. Форма и содержание литературы // Литературный энциклопедический словарь / под общ. ред. В.М. Коженикова и П.А. Николаева. – М., 1987. – С. 471–472.
11. Барысюк, Т. «Трайны» санет пра вечнае каханне // ЛіМ. – 2003. – 26 верас. – С. 13.

ЛИТЕРАТУРНО-ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ПРОИЗВЕДЕНИЕ КАК ДИНАМИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ

И.М. Слемнёва

В жизни любого состоявшегося литературно-художественного произведения (романа, повести, рассказа, стихотворения и др.) можно выделить две стадии: а) акт непосредственного создания; б) вхождение в социокультурную среду и дальнейшее развитие в ней (и вместе с ней) в качестве знаково-семантической системы того или иного эстетического и духовно-нравственного масштаба. Решающее значение для ее функционирования и исторического развития имеет читатель. Роль читателя (в частном случае – критика) в диалектике бытия литературно-художественного произведения весьма и весьма значительна. Эта инстанция, во-первых, обеспечивает действительное присутствие конкретного художественного текста в культуре, так как без рецепции и интерпретации, в том числе, и интерпретации критической, его актуальное существование тут же прекращается; а, во-вторых, делает его развивающейся онто-гносеологической сущностью, которая подчинена общему ходу исторического процесса. Без этого даже самое значимое произведение литературы будет непременно потеряно культурой на пути из прошлого в будущее. Вне постоянного художественного освоения оно, подобно архаичной социальной практике или устаревшей машине, осталось бы лежать на обочине исторического пути социокультурной эволюции. Напротив, множимые интерпретационные процедуры расширяют границы пространственной и временной бытийности литературных концептов. В качестве примера можно привести шекспировского Гамлета, которого Х. Блум сравнивает по силе влияния на развитие западной культуры с Христом. В свою очередь уже не раз отмечалась схожесть этой великой библейской персоналии с характерным русским явлением – князем Мышкиным Ф. Достоевского. А вот Ч. де Лотто увидел в тихом и покорном гоголевском Акакии Акакиевиче Башмачкине идеал христианской кротости и добродетели. В итоге «Христос-Гамлет-Мышкин-Башмачкин» вплетаются в единую символическо-смысловую сеть религиозной и светской культуры. Число таких параллелей можно продолжить.

В момент своего появления литературно-художественное произведение не является завершённым *ставшим*, окончательно бытийно и сущностно сформировавшимся феноменом. С онтологической точки зрения автор не столько создатель, сколько инициатор длительного процесса становления культурной единицы того или иного порядка. Вынесенный на обозрение художественный текст – это всего лишь проект возможной реализации заложенных в его целостной структуре вечных смыслов культуры (любви, счастья, совести, долга, подлости, зависти и т.д.). Художественный образ, отмечает Г. Гадамер, есть «нечто, что

лишь в наблюдателе выстраивается в то, чем он является и саморазыгрывается перед ним» [1, с. 166]. Вот почему его «нужно постоянно формировать заново» [1, с. 166]. И это происходит благодаря встрече носителей двух символических миров: авторского и читательского. В силу данного обстоятельства читатель как бы превращается в соавтора, соучастника развития исходного замысла. Но трактовать его как равноправного партнера, более того, способного вообще ликвидировать первотворца текста, как это делается в современном модернизме, недопустимо.

Признавая смысловую многозначность в качестве неустранимой характеристики даже самых устоявшихся литературных произведений и возможность их неожиданно нового прочтения в новой историко-культурной ситуации, нельзя при этом подвергать ранее созданные художественные тексты интерпретативному насилию, в результате чего автор-творец утрачивает свою психологическую артикуляцию, полностью деперсонифицируется и «умирает» вместе с созданным им художественным миром. Освободившееся место занимает читатель («реальный», «абстрактный», «идеальный», «компетентный» «когерентный» и т.д.). Он превращается в безликого «скриптора», который обладает правом свободного переосмысления децентрированного объекта интерпретации в соответствии с принципом «свободного письма» (Р. Барт, М. Фуко, Ю. Кристева, Ж. Деррида и др.). Поэтому в художественном тексте не требуется «уважать» его органическую цельность. Текст можно произвольно дробить и читать, не принимая в расчет волю творца, отменяя тем самым право «авторского наследования».

Следует, однако, иметь в виду, что в состоявшемся литературном произведении существуют защитные механизмы, которые не допускают волюнтаристского вмешательства в его естественное, онтологическое социокультурное развитие (в технике это называется «защита от дурака»). Ими являются символические основания художественного текста авторского образа. В литературно-художественном произведении можно выделить два семантических слоя. Первый – феноменологический, внешне-событийный, наглядно-образный. Это мир чувственно воспринимаемого, единичного, текучего, лежащего на поверхности (то, что в средние века называли *res realiores* – вещь реальная). Второй слой – идейно-семантическое «дно», невидимый и неосязаемый, неподвластный «живому созерцанию» глубинный мир онтологических смыслов, символическая Вселенная автора (*realia in rebus* – таинственная реальность).

Эта устойчивая, универсальная, подлинная, «реальная реальность» (Вяч. Иванов) не есть «абсолютно черный ящик». Каким бы замысловатым, трудным для осмысления не являлся художественный текст, он создается в понимании (если, конечно, сочинитель не лишен рассудка) и для понимания. Автор не только приглашает войти в созданный творческим воображением мир символических сущностей, но снабжает эмпирическую онтологию текста определенными маркерами. Символ, писал П. Флоренский, не просто есть нечто, что не есть он сам и больше его (т.е. не исчерпывается его конкретным денотативным значением), но и «существенно через него объявляющееся» [2, с. 287]. Но проявление символа в чувственно-предметной оболочке художественного текста всегда многовариантно, расплывчато, имеет «мерцающий» характер. Символы никогда не говорят прямо. Они, как отмечал Ф. Ницше, «кивают» и «подмигивают». Их обычный язык – язык намеков и недомолвок. Наличие текучих, расплывчатых смыслов является той волшебной приманкой, охота за которой обеспечивает живучесть литературных творений, их сложное, иногда драматическое движение по социокультурной шкале исторического времени.

Наличие в социально-жизненном художественном символе экзистенциальной составляющей общечеловеческого звучания наделяет его, если воспользоваться выражением К. Леви-Стросса, «кристаллической упругостью», способностью противостоять разрушающему давлению времени. В отличие от тропов символ не так то просто сдвинуть с места. В этом отношении те символы литературы, которые «высветили» момент вечного и универсального в преходящем и текучем являются атемпоральными сущностями. Историческое время не накладывает на них печать архаики. К примеру, Дон Кихот, Ромео и Джульетта,

Андрей Болконский, Анна Каренина, Наташа Ростова, как и многие другие символические образы, не ушли за горизонт актуального бытия. С долей некоторого максимализма можно утверждать, что удачная художественная символизация останавливает мгновение, делает преходящее вечным и как бы инкорпорирует содержательную сторону времени.

Безусловно, временно деформировать, а то и вовсе извратить исходные матричные семантические структуры можно, хотя такое занятие далеко не безвредно. Подвергнутый искусственному разложению художественный концепт, наполненный жизненной энергией, отравляет окружающее культурное пространство, а вместе с ним и сознание людей. Но если речь идет об инвариантах духовно-нравственного бытия, то они так же, как и рукописи, «не горят». Более того, не только превратно изменить, но и даже по произволу изъять из культурного обращения значимое произведение оказывается подчас не под силу самым мощным силам идеологического контроля тоталитарного общества. Например, литературные цензоры национал-социалистической Германии так и не смогли убрать стихотворения Гейне (этнического еврея) из школьных учебников и программ. Единственное, что они сумели сделать, это скрыть фамилию автора, вследствие чего его стихи печатались в то время под рубрикой «народные». Совершенно понятно, что не любое литературно-художественное произведение обязательно будет востребовано историческим временем. Многие из них обнаруживают свой преходящий характер и больше не актуализируются, умирают, так сказать, естественной смертью, нередко превращаясь в объект смехотворного жанра, достояние «карнавального сознания». Но выстраданные человечеством духовные ценности, закодированные в глубинных смысловых структурах литературно-художественных текстов, вечны.

Литература

1. Гадамер, Х.-Г. Игра искусства // Вопросы философии. – 2006. – № 8. – С. 164–168.
2. Флоренский, П.А. У водоразделов мысли. Избранные произведения в 2-х т. – М., 1990. – Т.2.

ДУХОЎНА-ФІЛАСОФСКІЯ АСПЕКТЫ МІЦКЕВІЧАВАГА РАМАНТЫЗМУ І ІХ ІНТЭРПРЭТАЦЫІ Ў БЕЛАРУСКАЙ ЛІТАРАТУРЫ

С.Л. Мінскевіч

Адам Міцкевіч у фрагменце першай часткі "паэмы "Дзяды" апісвае ўласцівасці *прыраджэння* (*przyrodzenie*). Тагачасны філасофскі тэрмін азначаў увесь свет, пад якім разумелася сістэма з'яў фізічных і духоўных. Гэты тэрмін паэт запазычыў з містыка-пантэтычнага вучэння Тамаша Зана. У *прыраджэнні* можа ўзнікнуць своеасаблівы эффект *прамяністасці* – «святла гармоніі», – падобна таму як у прыродзе гармонію ствараюць пары элементаў, так і ў духоўным свеце ёсць душы адна адной ад пачатку прызначаныя.

Так у айчыне целаў, душ – у прыраджэнні –

Істоту маюць роднасную ўсе стварэнні...

[1, с. 187] (пераклад наш – С.М.)

Другім важным штуршком, акрамя вучэння Тамаша Зана для зараджэння рамантызму ў Беларусі, сталіся ідэі Яна Чачота, паплечніка і калегі па вучобе Адама Міцкевіча. У Чачотавых баладах, напісаных, як пераконвае польскі даследчык С. Свірка, у 1818–1819 гг [2, с. 147], можна прасачыць тыя ж вобразы і матывы, што пасля будуць выкарыстаны і развіты ў баладах Міцкевіча і паэме «Дзяды». Аднак у баладах Чачота вялікая доля сентыменталізму і дыдактыкі. Нягледзячы на кароткі час перадрамантызму – літаральна два-тры гады (да з'яўлення балад Міцкевіча), ён падрыхтаваў глебу для вялікага рамантызму, што яшчэ каля стагоддзя (да Купалы) будзе, бадай ці не асноўным «захопнікам» розумаў у Беларусі.

У 1822 годзе выходзіць I том «Паэзіі» Міцкевіча, дзе паэт ужо свядома ўключае свае творы ў кантэкст еўрапейскага рамантычнага руху, што абгрунтоўвае ва ўступным артыкуле.

Міцкевіч тлумачыць тэрмін «рамантызм», робіць экскурс у гісторыю Еўропы і літаратуры, аналізуе сучасныя яму тэндэнцыі еўрапейскай думкі, у чым відавочна заўважаецца знаёмства аўтара з працамі нямецкага філалага Аўгуста Вільгельма Шлегеля. Міцкевіч змяшчае ў кнізе баладу «Рамантычнасць», прызнаную за маніфест рамантызму, дзе ў паэтычнай форме выказаў палажэнні новай для свайго часу духоўна-філасофскай канцэпцыі, мэтай якой было адкрыванне «праўдаў жывых» – фіксацыя руху душы, – што супрацьпастаўлялася «праўдам мёртвым», датычных толькі «свету рэчаў». Відавочна у сваіх філасофскіх перакананнях паэтрамантык ішоў разам з сучаснымі яму мыслярамі, падрыхтоўваючы глебу для рамантызму ва Усходняй Еўропе. Хаця першавытокі беларускага рамантызму, як слухна адзначыў беларускі літаратуразнаўца К. Лецка, вельмі глыбокія і заўважаюцца ў беларускім фальклору і вераваннях, біблейскай традыцыі і рэлігійнай літаратуры, пісьмовай славеснасці Сярэднявечча, літаратуры Асветніцтва і класіцызму [3, с. 318–329]. Да гэтага пераліку варта дадаць антычныя міфы, літаратуру, сусветную гісторыю і гісторыю беларускіх зямель, дзе таксама выяўляюцца крыніцы рамантычнага светаадчування, якія ўздзейнічалі на славеснасць Беларусі.

Міцкевіч чуйна ўлавіў філасофскія перакананні рамантыкаў, што папярэднічалі яму, а таксама сваіх сучаснікаў. Ён, безумоўна, вучыўся ў прадстаўнікоў нямецкай рамантычнай школы (як літаратараў, так і філосафаў), і не толькі паспрабаваў перанесці іх ідэі на беларуска-літоўскія і польскія землі, але і творча развіваў іх. Менавіта Міцкевіч стане тым, хто адным з першых звернецца да ідэйна-эстэтычных крыніц фальклору і народных вераванняў, адкрые ў іх невычэрпныя скарбы мудрасці, этыкі і эстэтыкі. Паэт усё сваё жыццё спрабаваў дапісаць другі маніфест рамантызму – паэму «Дзяды», дзе літаратурным метадам аналізаваў магчымасці «азоранага» чалавека, які з дапамогай сплаву пачуцця, думкі і слова мог бы паўплываць на «свет душаў». Міцкевіч у прадмове да паэмы пісаў: «Нашы Дзяды маюць тую асаблівасць, што язычніцкія абрады змяшаны з усведамленнямі хрысціянскай рэлігіі... Пабожная мэта, самотнае месца, начны час, фантастычныя абрады калісьці моцна хвалявалі маё ўяўленне; я ўслухоўваўся ў казкі, апавяданні і песні пра нябожчыкаў, што вяртаюцца з просьбамі ці перасцярогамі; і ва ўсіх гэтых надзвычайных змысленнях можна было ўлавіць пэўныя маральныя ідэі, пэўныя павучанні, вобразна выказаныя народам» [1, с. 17–18].

Універсальнасць маральна-этычных прынцыпаў, «запазычаных» паэтам у беларускім народным свяце Дзяды, далі яму магчымасць пераасэнсаваць факты ўласнага жыцця і гістарычныя падзеі Беларусі, Літвы і Польшчы і ўвесці іх, як прыклады моцы і ўзвышэння чалавечага духу, у агульнагуманітарны кантэкст. Фактычна паэт у «Дзядах» стварыў маральна-этычную праграму станаўлення рамантычнага героя. Але і тут, Адам Міцкевіч развівае і пераасэнсоўвае ідэі Фрыдрых Вільгельма Шэлінга, што герой – абраннік боскага генія, але і сам можа развіць у сабе геніяльнасць. Таксама ідзе далей за байранічнага героя, – змесціва сусветнай тугі, «лішняга» сярод звычайных людзей, хоць і моцнага чалавека. Паводле Міцкевіча, героя немагчыма аддзяліць ад яго народа, за ім стаяць мільёны, ён прыклад для іх, прыклад для кожнага, любы іншы чалавек можа скарыстацца яго досведам.

Заслуга рамантыкаў XIX ст. у тым, што яны, з прычыны незадаволенасці рэальным светам, натхнялі людзей на пошукі і адкрыцці новых прастораў для думкі і пачуцця чалавека. Больш таго, рамантызм праз свайго героя, здольны ствараць новыя Сусветы ці «ўваходзіць» у іншыя (імаверныя, змадэляваныя ў свядомасці). Сусветы для пэўных творчых мэтаў, што сталася даволі звычайнай з'явай у літаратуры і мастацтве значна пазней, у часы постмадэрнізму.

Першым прадаўжальнікам Міцкевіча ў Беларусі можна лічыць Яна Баршчэўскага. У канцы 20-х гадоў XIX ст. два паэты сустрэліся ў Пецябургу, дзе Міцкевіч «заразіў» свайго земляка рамантычнымі перакананнямі. Відавочна Баршчэўскі ідзе сваім шляхам у тую ж, шуканую Міцкевічам краіну душаў. Свайго часу беларускі даследчык літаратуры В. Каваленка адзначыў, што «У Шляхціцы завальні» Я. Баршчэўскага ўжываюцца запазычанні з рамантызму Міцкевіча» [8, с. 375]. Можна прасачыць, што Баршчэўскі ў сваёй

творчасці падтрымлівае ідэі і пэўным чынам даказвае прынцыпы і канцэпцыі, абвешчаныя вялікім наваградчанінам. Факусіруючы сваё літаратурнае даследаванне на беларусе ні як на гістарычным літвіне, грамадзяніне Рэчы Паспалітай абодвух народаў, жыхары Еўропы і ўсяго свету (як гэта мы бачым у Міцкевіча), а як на жыхары сваёй зямлі, «уросламу» ў яе азёрна-лясны ландшафт, Баршчэўскі адкрывае тыя заповітныя духоўныя багацці краю, што спрадвеку дазвалялі яго насельнікам змагацца і пераадолюваць ліха гістарычнае, матэрыяльнае, нацыянальнае.

Сваю лепту ў развіццё беларускага рамантызму ўнеслі Уладзіслаў Сыракомля і Вінцэнт Дунін-Марцінкевіч. І калі першы прыняў сабе ролю «лірніка вясковага» – збіральніка дум людскіх, лекара і выразніка «народнай душы», то другі стараўся стаць пасярэднікам-тлумачом паміж вышэйшым рамантычным ідэалам (светам гармоніі душ) і сялянскім бытаваннем.

Калі рамантызм у Еўропе пайшоў на спад пасля паражэння «Вясны народаў», то ў Беларусі і Польшчы ён працягваў дамінаваць да паўстання 1863–64 гг. Аднак і пасля разгрому паўстання рамантызм цалкам на Беларусі не знікае. Такія творцы, як Янка Лучына і Зоф'я Манькоўская спрабуюць супаставіць высокамаральныя ідэалы рамантыкаў з меркантильным на іх погляд пазітывісцкім светаўспрыманнем. Ці ёсць у новым грамадстве месца рамантычным ідэалам?

Вялікі ўсплёск рамантызму прыпадае на перыяд нацыянальнага адраджэння беларусаў. Цэнтральнымі постацямі такога «нацыянальна афарбаванага рамантызму» сталі Цётка і Купала. Аналізуючы культурную сітуацыю, у якой пачаў сваю творчую дзейнасць Купала, беларуская даследчыца І. Багдановіч піша: «Узнаўленне сармацка-рыцарскага архетыпу ў рамантызме азначала вяртанне да нацыянальных традыцый, укараненых яшчэ ў часы барока і занядбалых у часы асветніцкага класіцызму. Праз А. Міцкевіча сармацка-рыцарская традыцыя кладзе свой адбітак і на беларускую літаратуру, на ўсю культуру Беларусі ў цэлым» [5, с. 32]. Купала здолеў, абапіраючыся на міцкевічаўскія ідэйна-эстэтычныя здабыткі, сінтэзаваць уласнабеларускае рамантычнае светабачанне.

Аднак шмат у чым рамантызм канца XIX ст. і яго наступнік неаромантызм XX ст., спалучаюцца з ідэямі рэвалюцыйнага пераўтварэння грамадства. Рэвалюцыйны рамантычны пафас вядзе да пераацэнкі магчымасцей пэўных класаў грамадства. Свае інтэрпрэтацыі рамантызму (даволі ўзаемапроцілеглыя) ў 20–30 гг. XX ст. далі такія напрамкі беларускай літаратуры, як «маладнякізм» і «адраджанізм». У сярэдзіне XX ст. некаторыя аспекты Міцкевічавага рамантызму знайшлі сваё адлюстраванне ў творчасці Уладзіміра Караткевіча. Новы віток цікавасці да рамантызму ў Беларусі назіраўся ў 90-х гадах XX ст. Паэт Алесь Аркуш прапанаваў уласны творчы метада, які акрэсліў як пострамантызм. Сярод беларускай постмадэрновай плыні літаратуры вылучаюцца творцы з відавочна «рамантычнай афарбоўкай» мастацкіх практык – прадстаўнікі літаратурна-мастацкага руху «Бум-Бам-Літ», суполкі «Smerzwerk», «Другога Фронту Мастацтваў», суполкі «Яна-тры-ён».

Ідэі, што зарадзіліся ў канцы XVIII – пачатку XIX ст. у час «вялікага рамантычнага пералому», арганічна ўліліся ў маральна-эстэтычныя канцэпцыі наступных пакаленняў, сталіся трывалым падмуркам для развіцця беларускай літаратуры і мастацтва, што ў сваю чаргу адбілася на своеадметнасці усёй беларускай гуманітарнай прасторы.

Літаратура

1. Міцкевіч, А. Дзяды: у 2-х тт. 1. / агул. рэд. І. Кур'ян; пер. на бел. мову С. Мінскевіча; камент. 3. Стэфаноўскай, С. Мінскевіча. – Мінск, 1999.
2. Świrko, S. Z Mickiewiczem pod rękę czyli życie i twórczość Jana Cieczoła. – Warszawa, 1989.
3. Лецка, К. Вытокі і генезіс беларускага рамантызму XIX стагоддзя. – Гродна, 2003.
4. Коваленко, В. Литературное влияние и проблема ускоренного развития (к вопросу о становлении белорусской литературы нового времени) // Сравнительное изучение славянских литератур. Литературная конференция 10–20 мая 1971 г. – М., 1971. – С. 373–379.
5. Багдановіч, І.Э. Авангард і традыцыя: беларуская паэзія на хвалі нацыянальнага адраджэння / рэд. В.П. Жураўлёў. – Мінск, 2001.

МИФОЛОГЕМЫ И АРХЕТИПЫ В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. КАФКИ И Я. КУПАЛЫ

Никонович Н.А.

Роман австрийского писателя Ф. Кафки «Замок» был написан в 20-х годах прошлого столетия. Роман «Замок» полисемантичен. Существуют различные интерпретации романа, отражающие общие тенденции в развитии зародившейся в XX веке «кафкианы»: две основные точки зрения на роман представлены российской и зарубежной литературоведческой наукой. Первая связана с именем российского литературоведа А. Гулыги, который интерпретирует основное содержание романа как противостояние личности бюрократическому аппарату. Другая точка зрения представлена биографом, исследователем творчества Ф. Кафки М. Бродом и писателем Т. Манном. Это так называемая религиозно-аллегорическая интерпретация «Замка». В представлении М. Брода Замок – символ божественной благодати, снискать которую стремится главный герой. Вот что пишет о романе М. Брод: ««Замок» – страшная баллада о безродном незнакомце, стремящемся пустить корни в избранном им отечестве, но неспособном это осуществить» [1, с. 142].

Анализируя роман, можно заметить, что тема абсурда проходит красной нитью сквозь полотно всего повествования. Абсурд по большей части не явен в романе, он завуалирован кажущимся реализмом и проступает сквозь события в романе. Абсурд латентен, он проявляется как намек и символ, как недосказанность. А. Карельский пишет следующее о творчестве Ф. Кафки: «Тихая революция Кафки заключается прежде всего в том, что он, сохранив всю традиционную структуру сообщения <...>, воплотил в ней <...> вопиющую алогичность, бессвязность, абсурдность содержания» [2, с. 242]. Ирреальная трансформация сознания в «Превращении» дополняется перманентным присутствием абсурда в романе «Замок». Событийный фон не играет доминирующей роли в структуре произведения, являясь лишь тенью внутренних смыслов. Абсурд ведет свое происхождение из имманентной природы сознания, являясь выражением иррационального начала. Многие исследователи отмечают связь между произведениями Ф. Кафки и символикой сновидений [5, с. 255]. Обратимся к высказыванию самого Ф. Кафки о сне и реальности, которое характеризует то значение, которое он придавал сну: «Сон снимает покров с действительности, с которой не может сравниться никакое видение. В этом ужас жизни – и могущество искусства» [3, с. 548].

Мир существующих в «Замке» законов также алогичен, как и мир внутренних бессознательных импульсов, предстающих в ретроспекции обособленными знаками и символами на пути от сознания к бессознательному. В этом смысле Замок Ф. Кафки представляет собой хтонический беспорядок, являясь воплощением бессознательного героя. Абсурд проявляется в поведении и поступках героев как парадоксальная убежденность в достижимости недостижимого. Неопределенность, возведенная в абсолют, в целом характеризует роман «Замок». В основе парадигмы кафкианского мира лежит «причудливая игра теней, отбрасываемых жизнью» [5, с. 255]. Таким образом, семантическое поле романа «Замок» можно рассматривать в свете дуальности сознания и бессознательного. Абсурд проистекает из столкновения сознания со своим латентным содержанием, или, используя терминологию К.-Г. Юнга, сознания со своей тенью. Ф. Кафка считал, что «истинная реальность всегда нереалистична» [3, с. 566]. Раскрытию этой нереалистичности посвящен незаконченный роман.

В творчестве Ф. Кафки также наличествует ряд мифологем, архетипов и символов. Одной из ключевых метафор в творчестве Ф. Кафки является метафора сна. «Вообще говоря, Кафку определенно интересовали сны. Для его произведений характерна призрачность сновидений, и существуют свидетельства о том, что некоторые из своих снов он включал в измененном виде в свои рассказы» [7, с. 29]. Д. Шарпом предпринята попытка с точки зрения юнгенианской психологии проанализировать творчество Ф. Кафки; он рассматривает его сквозь призму психологического конфликта. Среди факторов, определяющих творчество Ф. Кафки, Д. Шарп приводит разрыв между эго и тенью. Интересной выглядит мысль о том, что Ф. Кафка не принимал всерьез свое бессознательное [7, с. 38]. Однако, как отмечает Д. Шарп, «цель процесса индивидуации заключается не в преодолении психологии индиви-

дуума, а в ознакомлении с ней, что приводит к изменению отношения к себе и другим» [7, с. 38]. Смысл данного подхода заключается в том, что без трансформации невозможна целостность, осуществляемая благодаря *трансцендентной функции* (термин К.-Г. Юнга). К базовым архетипам жизни и творчества Ф. Кафки К.-Г. Юнг относит следующие: хтоническая тень, Мать, Анима и другие. Они являются как архетипами, так и психологическими паттернами. Особое значение придается символу ворона, который в юнгенианской психологии символизирует тень.

Небезынтересно в связи с анализом творчества Ф. Кафки обратиться к известнейшему белорусскому писателю Я. Купале. При всей разноплановости творчества Ф. Кафки и Я. Купалы их объединяет интенция к обнаружению, эксплицированию ирреальности, метасимволом которой у Ф. Кафки становится Замок, у Я. Купалы – Курган. Все действие «Сна на кургане» разворачивается в стилизованном сказочном сюжете. Совмещение реальности и ирреальности – характерная черта «Сна на кургане». Сказочно-мифологический колорит придают поэме Я. Купалы «Сон на кургане» такие персонажи, как ведьмы и русалки. Так же, как через роман «Замок», так и через «Сон на кургане» проходит мотив сна. «Курган в творчестве Я. Купалы и вообще в белорусской литературе имеет значение святого места, где происходит особое действие, духовное очищение условных персонажей. И без учета этого невозможно понять идейное содержание такого крупного произведения Я. Купалы, как драматическая поэма «Сон на кургане» (1910), одного из самых сложных произведений поэта, в котором наиболее сильны мифологические мотивы и ассоциации», – отмечает Коваленко [8].

В произведении Я. Купалы поднимаются экзистенциальные проблемы одиночества и заброшенности, а блуждания главного героя воспроизводят мифологему «вечного возвращения». Попадая на курган, он попадает в окружение привидений, темного начала. Это темное, хтоническое начало наиболее выражено в следующих строках:

«Дум згасіце ўсе праявы:

Цемра тут закон і права» [4, с. 74]

Это начало до сотворения космоса, хтоническое, пракосмическое начало – то, куда попадает герой в перипетиях своего сознания. Этот эффект усиливается введением в поэме Я. Купалы образов обломков замка и привидений. На значимость мифологемы Хаоса указывает белорусская ученоя Т.И. Шамякина: «...большасць філосафаў Грэцыі класічнага перыяду лічылі Хаос бязладдзем, неарганізаванай матэрыяй, змяшэннем розных яе формаў... Тут да месца будзе ўспомніць, што і ў час агоніі Рымскай імперыі Хаос атаясамлівалі з Аідам, падземным царствам памёрлых, бачылі ў ім тую страшэнную бездань, у якой разбураюцца ўсе формы, знішчаецца ўсё жывое» [6, с. 41].

Другим архетипическим символом является пожар, метасимвол мирового пожара. Сцена пожара напоминает фрагмент из «Мастера и Маргариты» М.А. Булгакова, когда огонь выполняет очистительную функцию. Однако в произведении «Сон на кургане» пожар выполняет скорее экзистенциальную функцию – он способствует обнаружению истинной сущности персонажей, избавлению от всего наносного. Здесь следует отметить, что разрушение огнем в мифологической картине мира является разрушением Космоса как структурированного бытия. В разделе «Пажарышча» наиболее полно проявлены экзистенциальные модусы – горе, тоска и отчаяние. Этот раздел больше всего проникнут драматизмом и абсурдностью бытия. Анализируя произведение Я. Купалы, можно утверждать, что главный герой произведения воплощает мифологему «вечного скитальца». Завершающим аккордом драмы «Сон на кургане» является попытка смерти Сама, воплощающая идею перманентного страдания. Это можно считать эпилогом драмы.

Работа подготовлена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г11М–131 от 15.04.2011 г.

Литература

1. Брод, М. Франц Кафка. Биография // Звезда. – 1997. – № 6. – С. 118–151.

2. Карельский, А. Лекция о творчестве Франца Кафки // Иностранная литература. – 1995. – № 8. – С. 241–248
3. Кафка, Ф. Из разговоров Г. Яноуха с Ф. Кафкой. – М., 1991.
4. Купала, Я. Сон на ургане // Драматычныя творы. – Мінск, 1961. – С. 41–127.
5. Манн, Т. В честь поэта // Нева. – 1993. – № 7. – С. 254–259.
6. Шамякіна, Т.І. Міфалогія Беларусі. – Мінск, 2000.
7. Шарп, Д. Незримый ворон: Конфликт и трансформация в жизни Ф. Кафки. – Воронеж, 1994.
8. Коваленко, В. Белорусская литература // Фундаментальная электронная библиотека [Электронный ресурс]. – Режим доступа <http://feb-web.ru/feb/ivl/vl8/vl8-1332.htm>. – Дата доступа: 01.06.2011.

КАНЦЭПЦЫЯ ЛІРЫЧНАЙ СВЯДОМАСЦІ Ё ПАЭЗІІ СЯРГЕЯ ХМАРЫ І АНАТОЛЯ БЯРОЗКІ ЗАХОДНЕБЕЛАРУСКАГА ПЕРЫЯДУ

М.У. Мікуліч

Творчасць Сяргея Хмары і Анатоля Бярозкі з'яўляецца дужа паказальнай у плане разумення тых працэсаў, якія адбываліся ў паэзіі Заходняй Беларусі (1921–1939). Гэтыя паэты належалі да розных, нават супрацьлеглых ідэйна-палітычных сіл і грамадскіх рухаў, прытрымліваліся розных мастацкіх канцэпцый і стылявых прыярытэтаў.

Творчасць С. Хмары (сапр. прозвішча – Сіняк) (1905–1992) развівала рэвалюцыйную лінію рамантычнай стылявой плыні заходнебеларускай паэзіі. Яе прадстаўнікі раскрывалі свет рэвалюцыйнага падполля, партызанскага змагання, турэмнай няволі з яго высокай героікай і ахвярнасцю, шматлікімі нягодамі і выпрабаваннямі. Яны сцвярджалі тыя сувязі, якія паядноўвалі чалавека і калектывы, рэвалюцыянера-падпольшчыка і шырокае сацыяльнае асяроддзе, народныя масы. Рэвалюцыйныя рамантыкі культывавалі валявую актыўнасць героя-рамантычнай асобы, усаўлялі паўнату яе быцця праз радыкальныя сацыяльна-маральныя пераўтварэнні, ідэі сусветнай рэвалюцыі.

С. Хмара востра адчуваў дысгармонію і драматызм, складанасці і супярэчнасці заходнебеларускіх грамадска-сацыяльных адносін, заснаваных на несправядлівасці і прыгнёце, імкненні польскіх уладных структур і чыноўніцтва да ліквідацыі беларускай нацыянальнай аўтэнтычнасці. Мяркуючы па зборніку «Жураўліным шляхам» (1939), а таксама вершах, дасланных у віленскія перыёдыкі, якія ў яго не ўвайшлі, паэт распрацоўваў традыцыйныя для нашай літаратуры матывы гаротнага жыцця селяніна, яго адвечных нястач, занябанасці і беспрасвецця, цяжкой, знясільваючай паднявольнай працы, турэмных пакут, няшчаснага народнага лёсу-нядолі. З-пад яго пяра паўставалі лірычныя малюнкi дапамогі вяскоўцаў сям'і астрожніка («Талака»), страйку рабочых («Акупацыя»), вулічнай масоўкі-дэманстрацыі («Элегія»).

Як вядома, у асобе С. Хмары сумяшчаліся якасці паэта, мастака слова і грамадска-культурнага дзеяча. Ён працаваў інструктарам Таварыства беларускай школы, быў падключаны да арганізацыі нізавых гурткоў ТБШ і Грамады, з'яўляўся прыхільнікам левага крыла народна-вызваленчага руху, па словах А. Клімовіча, належаў «у той час да групы "паступовых", г.зн. камуністых і тых, хто за імі ішоў (сведэма ці нясведэма)...» [1, арк. 311]. Паэт арыштоўваўся і знявольваўся ў турму, быў вязнем канцлагера Картуз-Бяроза.

Творы С. Хмары поўняцца пачуццём духоўнага і сацыяльнага незадавальнення і пратэсту. Лірычны герой паэта хацеў выйсці за межы грамадска-сацыяльнай абумоўленасці і зададзенасці, пераадолець вострыя жыццёвыя праблемы і супярэчнасці, вырвацца «за дні нашы цёмныя ў сіня-блакітную даль...» («У горадзе»). Аналізуючы кнігу С. Хмары «Жураўліным шляхам», Р. Бярозкін абгрунтавана падкрэсліваў: «Усё лепшае, што ёсць у зборніку, звязана з інтанацыяй барацьбы, з настроем радаснага прадчування і надзеі» [2, с. 3]. Паэтыку С. Хмары вызначалі вобразы буры-навальніцы, шляху, віхurnaга часу, што «Жмені дзён буйных калосься» «ў вір кідаў сыцяўшы», велічных барацьбітоў, якія горда ішлі «пад скрып перакладзін... сталі... Грудзі ранячы аб скалы, сонца, сонца здабывалі» («Жмені дзён буй-

ных калосся...»).

Трэба? – голавы зложым; –

трэба? – целам, касьцмі!

Шлях бяздоньням праложым.

Нам палаць, а ня цьміць! [3, с. 19]

Якраз дадзенай асабліваасцю быў абумоўлены і псеўданім паэта, які, па яго словах з аўтабіяграфіі, «гневу народнага Хмарай хацеў быць, навальніцаю, пярунамі ворагаў біць» [4, с. 167].

У адрозненне ад С. Хмары, А. Бярозка (сапр. – Мацей Смаршчок) (1915–2008) працаваў у рэчышчы духоўна-ірацыянальнай стылявой плыні. Падпарадкоўваючыся таямнічым законам звышсвядомай сферы натхнення і інтуіцыі, яе прадстаўнікі імкнуліся пераадолець аспекты рацыянальнай логікі і разумовых ведаў, знешнюю абалонку эмпірычнай рэчаіснасці, выйсці за межы канкрэтна-гістарычнага часу і геаграфічнай прасторы, усталяваных адносін паміж з’явамі і прадметамі, пазнаць загадкавыя працэсы пазамежнага, асабліваасці свабоднай, дасканалай і вечнай красы і гармоніі. Далучаючыся да ідэальнай субстанцыі, усеагульнага адзінства і сэнсу быцця і свету, яны тым самым насычаліся трансцэндэнтнымі змештаваўтваральнымі сіламі і сэнсавобразамі, глыбокімі асацыятыўнымі імпульсамі мастацкага мыслення, дасягалі сапраўднага душэўнага прасвятлення і азарэння. Гэта была паэзія не адмабілізавана-дзёрзкіх вывадаў і заключэнняў, не гарачкавата-палкіх лозунгаў і заклікаў, а няўлоўных, мімалётных адчуванняў, нязмушанага, часта выпадковага назірання, няпэўных, хісткіх уяўленняў, тонкіх намёкаў, трымтлівых сумненняў, нечаканага настрою, невыразных і спантаных перажыванняў.

А. Бярозка быў звернуты да выяўлення духоўна-эстэтычнага, пачуццёвага, псіхалагічнага зместу жыцця прыроды, грамадства і чалавека, шматлікіх сувязей і дачыненняў, якія раскрывалі іх узаемадзеянне. Чытаючы зборнік паэта «Адзінаццаць вершаў» (1989), бачыш: яго найперш цікавіла ўнутранае напаўненне працэсаў і фактаў, той універсальны і безумоўны пачатак, што вызначаў функцыянаванне ўсяго жывога і нежывога на зямлі. Мастацкую стылістыку А. Бярозкі вызначалі змрочна-тужлівыя думы-мары, вобразы туману, які «разаслаўся над соннай зямлёю», цёмнай ночкі, што «завесай густою Паўзе праз папары, лугі, сенажаць...» («Туман разаслаўся над соннай зямлёю...»), навіслай «заслонаю маўклівай» імглы, патухлых мрояў і надзей («Заснула ноч. Павіслі ціха зоры...»), цёмных дум, што кружацца «вараньнем над галавою» («Ты сустрэнь мяне, о поле, шыр-прасторамі...»). Лірычнае перажыванне паэта было насычана падкрэсленым драматычным зместам. Яго рух забяспечваўся цікавымі формамі спалучэння асабістага, малога і грамадскага, вялікага, прыроднага і сацыяльнага, рэалістычнага, прадметна-рэчыўнага і абстрактнага, іншасказальнага, алегарычна-сімвалічнага.

Аўтар арыентаваўся на мастацкі вопыт М. Багдановіча і Н. Арсенневай, праз рэфлексійную мінорнасць і тужлівую самоту сцвярджаў імкненне да прыгожага і гарманічнага, дасканаласці і вечнага. Ён улаўляў красу і характэр, чыстае, светлае, высакароднае ў жыцці прыроды і грамадства, сведчыў эстэтызацыю з’яў і працэсаў навакольнага свету, вытанчанасць перажыванняў, лірычную пранікнёнасць і пяшчотнасць тонаў. Краса і чуласць, безабароннасць і пяшчота былі прытоены ў самім псеўданіме паэта. Думаецца, зусім нездарма мы сустракаем у ягоных вершах вобразы пахіленых «над соннаю нівай» бяроз-сірот, «што веццём чуткім спляліся» («Ноч ідзе...»), жаллівых бяроз, на якіх «Белай накеццёю» павісла зіма («Зіма») і інш.

А. Бярозка быў звернуты ў сферу метафізічнага, ідэальных сутнасцей, да безумоўнага, абсалютнага пачатку, яго духоўна-маральны свет, мастацкія пошукі апладняліся і падтрымліваліся рэлігійна-хрысціянскімі каштоўнасцямі і прынцыпамі. Паэт быў перакананы ў тым, што ўсё матэрыяльнае імкнецца да сувязі і аб’яднання з духоўным, малое, недасканалае, часовае – з вялікім, дасканалым, вечным. Абсалютная сутнасць, Бог, – гэта вялікая, універсальная сіла, тая субстанцыя, якая ўсё ў сабе ўтрымлівае, усім валодае і ўсё вызначае. Для яе няма межаў і перашкод. Гэта мэта развіцця любой з’явы і працэса, усяго прыроднага і гіста-

рычнага руху і ўдасканалення. Бог супрацьстаіць стыхіі і хаосу, граху і насіллю, забяспечвае парадак і гармонію ў свеце, арганізуе яго ў адзінае цэлае на аснове высокага жыццядайнага пачатку, дабратворнага сэнсу. Дадзеная ідэя знайшла адметную рэалізацыю ў вершах А. Бярозкі «Адзінота», «Ноч навісла над соннай зямлёй...», «Шуміць Нёман...» і інш.

Творчасць С. Хмары і А. Бярозкі выяўляла розныя бакі літаратурна-мастацкага працэсу ў Заходняй Беларусі. Яна вызначалася натуральнасцю адчування з'яў і падзей, непасрэднасцю думак і перажыванняў героя і была звернута да раскрыцця духоўна-маральнага свету народа ў адзін з самых складаных і супярэчлівых перыядаў яго жыццядзейнасці на шляху да дзяржаўнасці і суверэнітэту.

Літаратура

1. ЦНБ НАН Беларусі, аддзел рэдкіх кніг і рукапісаў. – Фонд 5. – Воп. 1. – Адз. зах. 1. «Матэрыялы да біяграфічнага слоўніка дзеячоў беларускай культуры і нацыянальнага руху» і спіс асоб, уключаных у картатэку / А. Клімовіч.
2. Бярозкін, Г. Вершы Сяргея Хмары // ЛіМ. – 1939. – 11 кастр. – С. 3.
3. Хмара, С. Жураўліным шляхам: вершы. – Вільня, 1939.
4. Юрэвіч, Л. Камэнтары: літаратурнаўчыя артыкулы. – Мінск, 1999.

СУАДНОСІНЫ МІФАЛАГІЧНАГА І МАСТАЦКАГА МЫСЛЕННЯ (НА ПРЫКЛАДЗЕ КАЗАК ГЕОРГІЯ МАРЧУКА)

Л. Ул. Іконнікава

Напрыканцы XX стагоддзя ў постмадэрністычнай літаратуры міфалагічная свядомасць кардынальна пераацэньваецца, страчвае асноватворную культурную ролю. У дадзены перыяд адбываецца яшчэ большая інтэграцыя мастацтва і навукі, філасофіі, рэлігіі, міфалогіі. Гэта звязана з тым, што культура ў канцэпцыі постмадэрнізму становіцца набыткам рэфлексіруючага розуму.

Неаміфалагічная свядомасць – уласцівасць мастацкай ментальнасці ўсяго XX стагоддзя. Ёй характэрна тое, што ў ролі міфа, які «падсвечвае» сюжэт, пачынае выступаць не толькі міфалогія і вусная народная творчасць (у вузкім сэнсе), але і гістарычныя паданні, бытавая міфалогія, гісторыка-культурная рэальнасць мінулых часоў, вядомыя і невядомыя мастацкія тэксты мінулага.

«Міф – своеасаблівая мова, што апісвае рэаліі, якія знаходзяцца па-за ўспрыманням нашымі пачуццямі. Ён запаўняе мяжу паміж вобразамі падсвядомасці і мовай логікі» [3, с. 14]. Міф «у найбольшай ступені раскрывае таямніцу Прыроды, стасункі чалавека і прыроды, ён нагадвае пра містычнае ў свеце, пра касмічныя загадкі» [3, с. 322].

Вусная народная творчасць становіцца ў творчасці Георгія Марчука арсеналам універсальных псіхалагічных і філасофскіх мадэляў. Пісьменнік не толькі запазычвае, але і стварае ўласныя сюжэты, дапаўняе і мадэрнізуе вобразы фальклору. Прывабнасць творчасці Георгія Васільевіча для дзяцей заключаецца ў парадаксальным злучэнні старога і новага, у акумуляванні традыцыйнага і наватарскага.

Вядомая даследчыца міфалогіі Т. І. Шамякіна ў сваёй кнізе «Міфалогія і беларуская літаратура» адзначае, што істотны ўплыў на літаратуру пачатку XX стагоддзя аказалі ідэі Уладзіміра Салаўёва. «На думку У. Салаўёва, чалавек – пасрэднік паміж Богам і матэрыяльным быццём. Яго задача – "збіранне сусвету"» [3, с. 322]. У аснову сваёй філасофіі расійскі навуковец паклаў «вучэнне пра Сафію, Душу Свету, Мудрасць Бога. Яна – Душа Свету – і выяўляецца ў канкрэтных мастацкіх творах» [3, с. 322]. Акрамя гэтага мы можам назіраць адбіткі ўздзеяння У. Салаўёва і на беларускую літаратуру 2-й паловы XX стагоддзя (навэлы і казкі Г. Марчука). Гэта выявілася ў падабенстве філасофскіх поглядаў абодвух аўтараў.

«Для У. Салаўёва існуюць два светы – свет Часу і свет Вечнасці. Першы – свет ліха,

другі – добра. Знайсці выхад з Часу ў Вечнасць – задача чалавека. Перамагчы Час, каб усё стала Вечнасцю, – мэта касмічнага працэсу. І ў Часе, і ў Вечнасці Дабро і Ліха суіснуюць у стане пастаяннай барацьбы. Калі ў Часе перамагае Дабро, узнікае Прыгажосць. Першым праяўленнем яе паўстае Прырода, у якой – водбліск Вечнасці» [3, с. 322]. Такую барацьбу мы назіраем у большасць казак Г. Марчука («Чужое багацце», «Каваль Сілуян і злы дух», «Мядзведзь», «Дзікая груша» і інш.).

У першых двух казках пасля ўсіх прыгод і выпрабаванняў герояў мы якраз і назіраем перамогу Добра, якая выяўляецца праз прыгажосць і красаванне Прыроды: «...трава выпраставалася, ажыла, зазелянела» [2, с. 16], «Добры дождж апырскаў зямлю, сонца выйшла з-за хмар. Усе жывое жыццю радуецца» [2, с. 16] («Чужое багацце»); «Пасля пасадзілі Сілуян з Багуславай яблыньку, Карова грушу, Конь сліву, Каза вішню, Авечка абрыкос. І вырас цудоўны сад. Ён і дагэтуль дае плады. Калі ты, юны дружа, трапіш аднойчы ў вёску да Сілуяна, ты пабачыш гэты сад, а мажліва, сустрэнеш і герояў гэтай казкі – яны жывуць там светла і радасна» [2, с. 29] («Каваль Сілуян і злы дух»).

Жанр казкі дае вялікія магчымасці пісьменніку, што адлюстроўвае рэчаіснасць праз прызму фантазіі, выдумкі, фальклорнай умоўнасці і заключае пры гэтым у змесце твора дыдактыка-павучальны сэнс. Вызначальная рыса жанру – наяўнасць фантазіі, мастацкай выдумкі, якая, адначасова, «гістарычна абумоўлена і па-рознаму выяўляецца ў розных казках, але заўсёды прама ці ўскосна звязана з жыццём, з пануючым на пэўным гістарычным этапе светапоглядам, сацыяльнымі і маральна-этычнымі ідэаламі і нормаў» [1, с. 606]. Метакамунікатыўнасць твораў прачытваецца на ўзроўні падтэксту праз вылучэнне аспектаў сэнсавай дамінанты, ідэйна-сутнаснай канстантнасці і сэнсавыяўленчай дынамікі.

Казкі Георгія Марчука – своеасаблівае і яскравае старонка ў беларускай дзіцячай літаратуры. Героямі яго казак становяцца добра вядомыя персанажы беларускага фальклору: Несцерка (прыгоды гэтага героя склалі цэлы цыкл казак), Певень, Кот, Мядзведзь, Хлеўнік, Русалка. Некаторыя з іх надзяляюцца новымі рысамі (Кот, напрыклад, у супрацьлегласць традыцыйным уяўленням паказаны як гультай, абібок і інтрыгант («Кот і Певень»). Большасць твораў пабудавана на сучасным матэрыяле, у аснову кладуцца гісторыі з жыцця насельнікаў мястэчка і вёскі, асноўнымі героямі становяцца птушкі, хатнія жывёлы, якія дзейнічаюць побач з людзьмі («Зімовая песня жаўрука», «Качка Гапа», «Кошачка Дымка» і іншыя).

Характэрнай адзнакай казак Георгія Марчука становіцца спецыфічны сінтэз традыцыйнай паэтыкі, своеасаблівай рэпрэзентацыі фальклору і сучаснага светабачання беларусаў. Найбольш яскравы прыклад такога злучэння, на нашу думку, мы можам прасачыць у казках «Чужое багацце» і «Каваль Сілуян і злы дух», дзе пісьменнік «упершыню яскрава арыентуецца на скарбы нацыянальнай фантастыкі, міфалогіі і дэманалогіі, якія, як добра вядома, належаць да самых распрацаваных у еўрапейскім фальклору» [4, с. 71]. Сістэма казачна-фантасмагарычных вобразаў знаходзяцца ў біпалярнай пазіцыі, узмацняе кантрастнае успрымання рэчаіснасці.

Такім чынам, міфалагічнае і мастацкае мысленне шмат у якіх момантах блізкае. Літаратура суадносіцца з міфам амаль ва ўсіх вызначальных характарыстыках і найбольш значных параметрах. Падабенства выяўляецца на ўзроўні вобразаў (ідэалізацыя героя; пэўнае стаўленне пісьменніка да аб'екта адлюстравання, абумоўленае архетыпамі; ярка выражанае размежаванне на станоўчых і адмоўных персанажаў) і сюжэту (выкарыстоўваюцца агульныя законы мадэлявання рэальнасці). Большасць тропаў паходзіць ад міфалагем, у літаратурных творах выкарыстоўваюцца розныя міфалагічныя элементы (адухаўленне сіл прыроды, кліматычных з'яў, камянёў, раслін – анімізм сустракаецца ў кожнай казцы Г. Марчука; рэінкарнацыя – казка-легенда «Ясельда», сімволіка колеру).

Літаратура

1. Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік / С. Санько, Т. Валодзіна, У. Васілевіч і інш. – Мінск, 2004.

2. Марчук, Г. Казкі, п'есы, навелы: для сярэд. і стар. шк. узросту / склад. З.І. Падліпская. – Мінск, 2009.
3. Шамякіна, Т.І. Міфалогія і беларуская літаратура: нарысы і эсэ / паслясл. І. Чароты. – Мінск, 2008.
4. Штэйнер, І.Ф. Сусвет, убачаны здалёк: Творчасць Георгія Марчука. – Гомель, 2003.

МАСТАЦКА-ФІЛАСОФСКАЕ АСЭНСАВАННЕ ЧЭСЛАВАМ МІЛАШАМ ПРАЦЭСАЎ РЭПАТРЫЯЦЫІ Ё ХХ СТАГОДДЗІ

Н.Л. Бахановіч

Гісторыю Польшчы ў ХХ ст. называюць гісторыяй пераходаў з няволі ў няволю: на працягу гэтага часу дзяржава мела самастойнасць у агульнай колькасці толькі каля трыццаці гадоў. Такія абставіны садзейнічалі міграцыйным працэсам, асабліва ў асяроддзі інтэлігенцыі – навуковай і творчай. Ахвярай рэпатрыяцыі давялося стаць і Чэславу Мілашу (1911–2004), творчасць якога адлюстравала змяненні дзяржаўных межаў, прычым не толькі ў ХХ ст. Зацікаўленні паэта і пісьменніка палягаюць значна глыбей – у гісторыі Вялікага княства Літоўскага.

Ч. Мілаш належыць, паводле А. Раманоўскага, да ліку тых літаратараў, што нарадзіліся на землях былога Вялікага княства Літоўскага і сталі «апошнімі дэпазітамі першай Рэчы Паспалітай» [1, с. 17]. Сапраўды, пісьменнік усведамляе сябе як прадстаўнік пакалення *gente Lithuani, natione Poloni* [1, с. 16] і неаднаразова падкрэслівае ўласнае літоўска-беларускае паходжанне. З задавальненнем апавядае пра нараджэнне ў Шатэйнях на Ковеншчыне, таксама як і пра сувязь з Беларуссю – па лініі дзязкі О. Мілаша, які паходзіць з Магілёўшчыны. Ч. Мілашу давялося рана перажыць раставанне са сваімі «каранямі»: з пачаткам Першай сусветнай вайны яго сям'я вымушана была пачаць вандроўку па свеце.

Да асэнсавання эміграцыі як вызначальнага жыццёвага моманту паэт звярнуўся праз шмат гадоў у вершы «Трывога-сон (1918)» («Trwoga-sen» (1918)) (1985). Польшкаму даследчыку С. Ульяшу гэты твор ўяўляецца сапраўднай «метафарай нацыянальнага лёсу» [2, с. 169]. Між іншым, Нобелеўская прэмія прысуджана Ч. Мілашу за бясстрашнае яснабачанне ў паказе неабароненасці чалавека ў свеце, які раздзіраецца канфліктамі. У вершы ўвасоблена імманентнае адчуванне трывогі:

*Orsza zła stacja. W Orszy pociąg może stać i dobie.
Więc może to w Orszy zgubiłem się, sześćioletni,
I pociąg repatriantów ruszał, zostawiając mnie
Na zawsze. Jakbym pojął, że będę kim innym,
Poetą innego języka, z innym losem.
Jakbym zgadywał swój koniec u brzegów Kołymny,
Tam, gdzie dno może jest białe od ludzkich czaszek.
I wielka trwoga wtedy mnie nawiedziła,
Ta, która miała być matką wszystkich moich trwog [3, с. 148]*
Ворша – страшная станцыя. Тут цягнік прастаяць можа содні.
То, можа, я ў Воршы згубіўся, шасцігадовы,
– цягнік рэпатрыянтаў рушыў, пакінуўшы мяне
Назаўсёды. Так, быццам я зразумеў, што буду
Кімсьці іншым, паэтам іншае мовы й іншага лёсу.
Быццам пабачыў свой скон на берагах Калымы,
Там, дзе марское дно ўсё белае ад людзскіх чарапоў.
– мяне скаланула ад вялікай трывогі,
Што стала маці ўсім маім прышлым трывогам
(пераклад А. Хадановіча) [3, с. 149]

Раставанне з «малой радзімай», патлумачанае праз вобраз імперыі, межы якой распаўзаюцца ўсё далей на захад, паўплывала на светапогляд паэта. Знакаваць пераезд у

яго жыцці асацыюецца з выпадзеннем малога А. Міцкевіча на вулічны брук – наданню літаратуразнаўцамі гэтаму факту сімволікі прадвызначанасці пілігрымства. А. Брусевіч абгрунтоўвае прыналежнасць гэтых прадстаўнікоў памежжа не аднаму ці некалькім канкрэтным народам, але «Еўропе – духоўнай бацькаўшчыне абодвух паэтаў» [4, с. 77]. Старонкі рэальнага жыццёвага тулення А. Міцкевіча і Ч. Мілаша (высылка, эміграцыя) справакавалі з’яўленне ў іх творчасці матыву псіхалагічнага качэўніцтва.

У творчым станаўленні Ч. Мілаша вялікую ролю адыграла Вільня, дзе ён правёў гады навучання ва ўніверсітэце: гэтаму акрэсу адпавядаюць зборнік «Паэма пра застылы час» («*Ромат o czasie zastygłym*») (1933), кніга «Тры зімы» («*Tszy zimy*») (1936). З заканчэннем універсітэта пісьменнік падарожнічаў і працаваў за мяжой, а ў 1951 г. папоўніў кола эмігрантаў, жывучы спачатку ў Францыі, затым у ЗША. Так, яму давялося пакінуць не толькі былою польскую правінцыю, але і саму Польшчу. Тэма рэпатрыяцыі прысутнічае і ў эміграцыйным зборніку паэта «Дзе ўзыходзіць сонца і калі заходзіць» («*Gdzie wschodzi słońce i kiedy zapada*») (1974). У ім на фоне каліфарнійскіх рэалій асэнсоўваюцца віленскія краявіды, што выклікае асацыяцыі з нізкай «Крымскіх санетаў» А. Міцкевіча.

Спробай вяртання Ч. Мілаша да вытокаў падчас знаходжання ў Францыі быў раман «Даліна Іссы» («*Dolina Issy*») (1955). Загалоўкам твор абавязаны крыптаніму прытока Нёмана пад назвай Нявяжа, якая стала месцам дзеяння ў рамане, напоўненым апісаннямі этнічных беларускіх тэрыторый. На старонках твора пануе адчуванне трагізму, абумоўленага настальгічным вяртаннем да краіны маленства, якое афарбавана падзеямі Першай сусветнай вайны, што і запачаткала ў XX ст. вандроўніцтва польскага народа. Перасяленне ў рамане перажывае галоўны герой, які разам з маці пакідае краіну маленства Літву і накіроўваецца ў чужую для яго Польшчу.

Данінай краіне продкаў стаў таксама зборнік эсэістыкі Ч. Мілаша «Пошук радзімы» («*Szukanie ojczyzny*») (1992), дзе змешчаны рознага кшталту матэрыялы, прысвечаныя мясцінам (Нявяжа, Вільня і інш.) і постацям (М. Радзевіч, О. Мілаш і інш.). Літвы. Калі для А. Міцкевіча "малой радзімай" выступае Рэч Паспалітая, для Ч. Мілаша – гэта Вялікае княства Літоўскае, якія абедзве ў XX ст. як дзяржавы не мелі перспектывы адрадзіцца на палітычнай карце Еўропы. Урадженец Вялікага княства Літоўскага, аўтар адчувае адказнасць за стасункі паміж сучаснымі Беларуссю, Расіяй, Украінай і Польшчай, але разам з тым мае і асабістыя інтарэсы: «*I wypada przyznać się: nie tylko troska o przyszłość powodowała moim piorem. Nie, to co tutaj podaje, to moja podróż do domu. A ten dom gdzie jest?*» («І выпадае прызнацца: не толькі клопат пра будучыню кіраваў маім пяром. Не, тое, што тут падаю, гэта маё падарожжа да дому. А гэты дом дзе?» Падрадкаўнік мой. – Н.Б.) [5, с. 6]. Пошук дома ўяўляецца яму спробай аддаць даніну мінуламу, якое выконвае ролю наймацнейшага творчага імпульсу, выступае вытокаў яго самога: «*Najlepszym sposobem obrony jest nigdy nie oglądać się za siebie. A jednak nie można nie oglądać się za siebie, bo tam, w kraju twoich przodków, twego języka, twojej rodziny, został skarb cenniejszy niż wszelkie bogactwa mierzzone pieniądzem, a są nim barwy, kształty, intonacje, szczegóły architektury, wszystko, co urabia nas w dzieciństwie*» («Найлепшым спосабам абароны ёсць ніколі не азірацца назад. Аднак нельга не азірацца назад, бо там, у краі тваіх продкаў, тваёй мовы, тваёй сям’і, застаўся скарб каштоўнейшы, чым усялякія багацці, мераныя грашыма, гэта колеры, формы, інтанацыі, дэталі архітэктуры, усё, што кшталтуе нас у дзяцінстве» Падрадкаўнік мой – Н.Б.) [5, с. 203].

Аднак тэма рэпатрыяцыі ў творчасці Ч. Мілаша выходзіць за межы асобных твораў ці нават зборнікаў. Будучы качэўнікам, як у прасторавым, так і ў псіхалагічным вымярэннях, ён пастаянна вяртаецца да беларуска-літоўскіх зямель. Пра гэта сведчыць надзвычайная прыцягальнасць для творцы Вільні, што абумоўлена не толькі любоўю да мясцін маладосці, але і гетэрагенічнасцю гэтага горада – выкананню ім і ў пачатку XIX, і ў пачатку XX ст. ролі цэнтра беларускага, літоўскага і інш. культурнага жыцця. Прыхільнасцю да сталіцы сучаснай Літвы абумоўлена і абранне для месцажыхарства Кракава па вяртанні з эміграцыі ў 1991 г.: паэтам кіравала ні што іншае, як прага горада, пабудаванага вакол універсітэта, падобна

Вільні, які б нагадваў віленскую архітэктур [6, с. 344]. Для айчыннай культуры асэнсаванне Ч. Мілашам працэсаў рэпатрыяцыі ў XX ст. каштоўнае сумежнасцю яго духоўнага шляху з Беларуссю, што дазволіла, услед за А. Міцкевічам, у сваім творчым станаўленні пераадолець межы не толькі этнічнай беларускай, але і польскай гістарычнай радзім.

Літаратура

1. Romanowski, A. Młoda Polska Wileńska. – Kraków, 1999.
2. Uliasz, S. O literaturze kresow i pograniczu kultur: Rozprawy i szkice. – Rzeszów, 2001.
3. Мілаш, Ч. Іншага канца сьвету ня будзе: Выбраныя творы = Innego końca świata nie będzie: utwory wybrane / уклад. і рэд. А. Хадановіч; пер. Л. Баршчэўскага [і інш.]. – Wrocław, 2006.
4. Брусевіч, А. Адам Міцкевіч і Чэслаў Мілаш: паэзія памежжа // Шлях да ўзаемнасці: матэр. XIV міжнар. навук. канф., ГрДУ ім. Я. Купалы, Гродна, 26–27 кастр. 2006 г. / ГрДУ ім. Я. Купалы, Каф. бел. філалог. ун-та ў Беластоку; рэдкал.: С. Мусіенка [і інш.]. – Гродна, 2007. – С. 72–77.
5. Milosz, Cz. Szukanie ojczyzny. – Kraków, 1996.
6. Фьют, А. Беседы с Чеславом Милошем / пер. А. Роймана. – М., 2007.

СТО ЛЕТ КИНЕМАТОГРАФУ – ОТВЕТ К.И. ЧУКОВСКОМУ

Л.А. Цибизова

В конце XX века одно из самых массовых искусств – искусство кино отметило свой вековой юбилей, немного позже, в начале XXI в. мы отмечали столетии кинопроизводства в России. За это время киноискусство претерпело значительные метаморфозы – из технической новинки, используемой в целях развлечения, оно превратилось в один из самых актуальных и разнообразных способов творческого самовыражения и суггестивного воздействия на массы.

В 1908 году К.И. Чуковский в статье «Нат Пинкертон и современная литература» обратил внимание на те, грандиозные возможности, которые дает в руки человеку кинематограф. Эмоциональный пафос слов «Великий жезл власти дал людям в руки кинематограф» [1, с. 23] наталкивается на массу претензий, выдвигаемых к новому искусству публицистом: обладая такими неограниченными возможностями кинематограф растрчивает их на пустяки. По аналогии с литературными жанрами, он вводит термин «беллетристика кинематографа», подразумевая под ним начала современного масскульта: «...Один кинематограф знает истину: счастье – это серебряный рубль... Это не мещанство. Мещанство многого стыдится и не все заявляет вслух. Здесь же такая прелестная откровенность, что-то юное и даже девственное. ...Здесь нет никаких слов, здесь полнейшая неприкрытость и нагота. Безо всяких фиговых листов впервые во всеуслышание заявлено: счастье – это серебряный рубль. Тут же не отечество и не человечество, тут сам Бог заведует серебряными рублями и, если увидит праведника, то сейчас-же посылает к нему ангела с кошельком или, по крайней мере, с банковским чеком» [1, с. 29].

К другим специфическим свойствам кинематографа Чуковский относит также стремление к показу мечты («У устрицы новорожденной, и то фантазия ярче. Такая безумная жажда сказки, и такое неумение создать ее!»), поиск ярких эмоций в изображении «физической борьбы, спорта, состязания тел» и, наконец, «охоты людей за людьми».

Диагноз, поставленный новому искусству К.И. Чуковским, выглядел так: «...Что такое кинематограф, как не соборное творчество... культурных папуасов?» [1, с. 33]. Многие исследователи как творчества самого К. Чуковского, так и киноискусство и по сей день ставят в вину автору его недалекость по отношению к кино. Тем не менее, спустя сто лет стоит вернуться к тем предсказаниям, которые были сделаны писателем и посмотреть, к чему сегодня пришел кинематограф, какие споры и противоречия сопутствуют современному этапу его развития и находят свое отражение в философии, эстетике и новых технологиях.

В то время, как у К. Чуковского была возможность сравнивать новое искусство лишь

с литературой и театром, сегодня, с возникновением виртуальности, эти параллели отходят на второй план. Из общетеоретического пространства физики и философии понятие о разных реальностях стало практически бытовым. То, что называлось кинофантазиями сегодня обрело статус созданной автором кинореальности, которая противопоставлена реальному бытию человека, являясь его альтернативой. Другой альтернативой реальной жизни человека сегодня стало информационное пространство, виртуальность. И кинореальность, и виртуальное пространство можно представить как инобытие человека в его природных и социальных основаниях. Но в отличие от виртуальности, создаваемой в основном стихийно и существующей в форме ризомы, фильм представляет собой реализацию литературного текста, его перевод на язык кино и создание нового художественного образа.

Учитывая суггестивное влияние кинематографа на человека, важно учитывать, по каким принципам он строится. Как бы не были велики его технические возможности, никто не отменял триаду «истина–добро–красота», иначе мы обречем ситуацию, описанную К. Чуковским, только с более совершенными медиа-технологиями. Эстетизация «безобразного», охватившая практически все виды и жанры искусства XX века, не обошла стороной и кинематограф. Развлекательность становится главной задачей. Развлечения, ранее ограниченные раками комедийных и музыкальных жанров, значительно расширились за счет фэнтези, «черных комедий», фильмов ужасов и т.д. Традиционная дихотомия добра и зла уступает решению каких-либо конкретных задач. Поверхностная литературная основа успешно купируется цифровыми технологиями, форматом 3D.

Возникновение новых технологий в кино вызвало дискуссию, проведенную журналом «Киноведческие записки» в 2001 году на тему «Будет ли у нового столетия кино?» (см. [2, с. 6–23]). Многие специалисты и теоретики кино признали, что, несмотря на усиливающееся влияние компьютерных технологий, как искусство кино будет развиваться и дальше, претерпевая на своем пути очень серьезные изменения. За те 10 лет, что прошли после этой встречи, кино еще больше отклонилось в область технологий – появился формат 3D, заметнее стало влияние виртуальности. Актуальным стал вопрос о профессионализме в киноискусстве. Если признать фильмами продукцию, снятую мобильным телефоном, то необходимы новые критерии того, что мы будем называть киноискусством.

Если новые формы кино главным образом работают над созданием виртуальных пространств и реальностей, то традиционные драматические формы заинтересованы в художественной визуализации философских, психологических, антропологических концептов. Несмотря на эволюцию различных форм создания художественных образов, разные творческие традиции, эти фильмы объединяет обостренное внимание к метафизическим проблемам, поэтике человеческой жизни.

Литература

1. Чуковский, К.И. Нат Пинкертон и современная литература // Чуковский К.И. // Книга о современных писателях. – М., 1914.
2. Будет ли у нового столетия кино? Отвечают члены экспертно-консультативного совета «Эйзенштейн-центра»: Вяч. Вс. Иванов, Наум Клейман, Леонид Козлов, Виктор Листов, Дэвид Робинсон, Акош Силади, Юрий Цивьян, Ганс-Йоахим Шлегель, Бернар Эйзеншиц, Михаил Ямпольский // Киноведческие записки. – 2001. – № 50.

БЕЛОРУССКАЯ КУКЛА КАК ИННОВАЦИЯ И ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ

А.В. Калашикова, В.Е. Жидович

Инновации как «прорыв» на новый уровень общественной организации, с точки зрения известного болгарского философа Петко Ганчева, всегда подготавливаются определенными формами культуры. Для белорусов, как показывает история, *инновации* (столь актуаль-

ные сегодня для страны) всегда были тесно связаны с уровнем развития национального самосознания и национальной культуры. Актуализация национальной культуры, обычаев, традиций обеспечивает, с одной стороны, их преемственность и существенно влияет на формирование гражданской идентичности, с другой – этот процесс тесно связан с творчеством, а «через творчество система культуры разворачивается и обогащается, обогащая, таким образом, и историю человечества» [1].

С древнейших времен *куклы* не только являлись частью национальной культуры, но и представляли собой объект для творчества каждого поколения. *Кукла в культуре разных эпох* выступала в различных ипостасях:

- кукла архаичная (часть ритуала, объект поклонения, оберег) – самые древние куклы найдены в IV в. до н.э. Египте в гробницах фараонов;

- кукла игровая (развлечение, познание ребенком мира через куклу) – в Британском музее хранится тряпичная кукла, относящаяся к III в. до н.э.;

- кукла театральная (воссоздание моделей поведения людей, отражение театральных тенденций) – происхождение самого древнего из известных нашим современникам кукольного театра относится к XVI в. до н.э., он был найден в Египте, а позднее и в Индии; наиболее древние образцы батлеечных кукол на территории Беларуси относятся к XVIII в.;

- кукла коллекционная (произведение искусства, авторская кукла, связанная с личностью художника) – механическая кукла «Птицелов» (XVIII в., высотой 1 м 20 см с поющими птицами является самой дорогой коллекционной куклой стоимостью 6 млн. 250 тыс. долл.);

- кукла коммерческая (сувенирная, национальный продукт), к которой сегодня можно отнести интерьерные игрушки; манекены индустрии моды; карнавальные маски; а также современные модификации детской игрушечной индустрии – куклы-роботы, трансформеры, виртуальные куклы (например, «тамагочи») и др.

Внимание к «кукольной проблеме» в Республике Беларусь в последние годы усиливается: в 2008 г. было проведено межотраслевое совещание «Современный мир игрушки: тенденции белорусского рынка, национальный интерес, педагогическая целесообразность» и по его итогам Министерство экономики страны утвердило очередное положение о принятии комплекса мер по расширению производства игрушек в республике. В данном контексте для анализа маркетологов, продвигающих национальный белорусский продукт, могут представлять интерес следующие факты:

- Матрешка – это не национальная русская кукла, а успешный коммерческий продукт, созданный в начале XIX в. и остающийся национальным сувениром;

- Самая популярная игрушка в мире – кукла «Барби» имеет полное имя – Барби Миллисент Робертс и была создана Р. Хендлером в 1959 г., всего за полвека она заменила детям всего мира национальную игрушку и олицетворяет новую философию красоты.

Богатый профессиональный опыт, накопленный белорусскими художниками и мастерами национальных ремесел, уже сегодня демонстрирует возможности для преодоления промышленных стереотипов и открывает горизонты для разработки национальных трендов: соломенные куклы-сувениры, авторские куклы И. Рожко, А. Шостак, Л. Дребезовой (куклы-обереги) и др. Художник-создатель уникальных кукол А. Балаш также является организатором ежегодных выставок коллекционных кукол международного и республиканского уровня – «Балаганчик», «Плюшевое сердце», «Шелковое сердце» на базе библиотеки им. А.С. Пушкина (Минск). Благодаря деятельности А. Балаш популярность кукол ручной работы существенно возросла, появилась даже мода на создание кукол собственными руками и их коллекционирование. Национальная игрушка (кукла), созданная из природных материалов (лен, глина, войлок, дерево) может обладать еще целым рядом важных для современности параметров:

- это сохранение здоровья детей,
- развитие креативности («Сделай сам»),
- пропаганда экологического воспитания и поведения,
- простота и экологичность способов утилизации такого рода изделий.

В республике существуют ресурсы не только для создания куклы как детской игрушки и презентационного сувенира, но и перспективы для развития традиций национальной театральной куклы. Эти перспективы базируются:

- на возрождении интереса к самобытным формам вертепных театров, таким например, как старинный кукольный театра «Батлейка»;

- на достижениях отечественной сценографии профессионального театра кукол (творения замечательных художников-кукольников 60–90-х гг. Л. Быкова, А. Фоминой, В. Рачковского широко представлены в музее Театральной культуры Республики Беларусь (Минск), музее Государственного театра кукол (Минск), наиболее яркие национальные куклы и спектакли продолжают сохраняться в репертуаре кукольных театров).

Данные социологического исследования (2003) об этнической и гражданской принадлежности в оценках и представлениях белорусов разных поколений показали, что если для старшего поколения наиболее важной является установка на *уважение* к национальной культуре и на ее сохранение, то для молодежи – это, в большей степени, *знание* своей культуры, традиций, истории [2, с. 361]. Осознание и переживание собственной национальной принадлежности невозможно фактически вне рамок родного языка и культуры, обычаев, символов и праздников [2, с. 208]. Белорусская идентичность является коллективной идентичностью, формирующейся вокруг принадлежности к Беларуси как общему пространству жизнедеятельности и социального взаимодействия [2, с. 216]. Это пространство характеризуется также деятельностью социальных институтов, направленных на формирование национальной принадлежности, среди которых важную миссию воспитания молодого поколения и укрепления семьи выполняет театр кукол, школьные и внешкольные учреждения (исследования показали, что дети и семейные ценности занимают лидирующие позиции в приоритетах белорусов всех социальных слоев). Как необходимая педагогическая инновация рассматривается сегодня внедрение в образовательные программы школ национальных игрушек-типажей близких и понятных родителям и детям. Тем более, что на современном этапе развития общества префигуративная культура (дети учат родителей), которая связана с развитием новых механизмов (под влиянием электронных средств коммуникации) сохранения и передачи опыта и культуры, обостряет кризисные явления во взаимодействии поколений [3, с. 189]. Национальная кукла как носитель *исторической памяти* со свойственным ей существованием в модусе актуальности (современный контекст накладывает на объективное значение куклы новую перспективу [3, с. 200]), способна сгладить различия между поколениями и оказать влияние на ценностную систему ориентаций белорусов. Несмотря на развитие виртуальной среды, реальная кукла не умрет, так как она была и будет тесно связана с человеком всей его многовековой историей.

Инновации в культуре сегодня широко представлены через симбиоз современной знаковой куклы-игрушки и культурной-досуговой деятельности: историческая реконструкция событий (Фестивали средневековой культуры), обрядовая деятельность (Масленица), арт-терапия, кукольные кружки, кукольная мультипликация, перфомансы, инсталляции («Рождественские ясли» в церквях, витринах, домашних интерьерах), театральные проекты (Международные фестивали театров кукол), социальные проекты художников-реборнеров (создание копий младенцев – популярная игрушка в Европе в связи с падением рождаемости), выставочные проекты (Музей «Восковых фигур мадам Тюссо» – манекены-копии известных личностей); сувениры-шаржи (матрешки политических лидеров), рекламная кукла – игрушечный герой как воплощение визуального бренда продукта (мороженное марки «Гоша» – попугай, детская одежда марки «Маруся» – стилизованная лошадка) и др.

Таким образом, в современной культуре у куклы на первый план выступают развлекательная, эстетическая и коммерческая функции. К сожалению, в первые годы жизни человека, когда происходит наиболее активное освоение информации и формируется система координат, в рамках которой будет развиваться индивид, белорусского ребенка окружают игрушки-прототипы зарубежных мультипликационных фильмов и животных других континентов. Национальное обличье дизайна в игрушечной индустрии пока не сформировалось, хотя как

отмечают маркетологи и журналисты, увеличивается интерес покупателей к игрушкам с национальной спецификой. Тем не менее, белорусский дизайн как инновационная деятельность, которая связана с проблематикой эстетического качества, способен обеспечить разработку образов национальной игровой продукции, что позволит отойти от тиражирования зарубежной архитектуры и создать нетипичные игрушки с белорусским культурным кодом [4, с. 11]

Литература

1. Ганчев, П. Культура как форма и дух истории: универсальные смыслы и национальная специфика // Национальная философия в современном мире: сборник научных статей / Институт философии НАН Беларуси. – Минск, 2010. – С. 34–36.
2. Социальные и социокультурные процессы в современной Беларуси: социологический анализ / М.Г. Алейник [и др.]; отв. ред. Г.М. Евелькин. – Минск, 2006. – С. 208–361.
3. Социологическое знание и современные процессы в современном белорусском обществе: сб. ст. Шестой межинститут. науч.-практ. конф. молодых ученых (Минск, 17 нояб. 2006 г.) / НАН Беларуси, Ин-т социологии; редкол.; Г.В. Евелькин (гл. ред.) [и др.]. – Минск, 2007. – С. 189–200.
4. Панкратова, Н. Маркер свайго або "лішняя прафесія" // Культура. – 2011. – 26 сак.–1 крас. – С. 11.

ОБЗОР СОВРЕМЕННЫХ НАУЧНЫХ ПОЗИЦИЙ ПО ПРОБЛЕМЕ ФИЛОСОФИИ МУЗЫКИ И МУЗЫКАЛЬНОГО ВОСПИТАНИЯ

Е.А. Цымбалюк

*И орел не взмахивал крылами,
Звезды жались в ужасе к Луне,
Если, точно розовое пламя,
Слово проплывало в вышине,
А для низкой жизни были числа...*
Николай Гумилёв

Научные публикации относительно заявленной проблемы появились сравнительно недавно, что связано с серьезными метаморфозами в сфере семантики и поэтики музыкального языка, а также с изменениями парадигм современного музыкального образования. Ориентировочно данные исследования можно разделить на несколько направлений.

Первое связано с поиском консенсуса между логосом и мелосом музыкального искусства. Общеизвестна мысль о музыке как отражении духовных и мировоззренческих настроений общества, «музыке как отражении жизни» (Д.Б. Кабалевский). Подробное утверждение верно в классический период развития музыкального искусства, но становится спорным в ситуации постмодерна. Исследователи убеждают нас в первичности постмодернистской (атональной, серийной) музыки относительно аналогичной постмодернистской философии [1, с. 104]. Мелос не сводим к внешним, объективным факторам. Он есть органическая, живая, чувственная субстанция, ориентирующая художника в выборе средств и способов своего выражения. «Мелос – стихия, освоение и усвоение которой происходит несознательно с самого рождения, подобно освоению родного языка, и приобщение к которой дает почувствовать прилив сил как от соприкосновения с истиной... Мелос не имеет никакого отношения к ментальности: рассудочное начало (mens) само уже несет следы мелоса» [1, с. 109]. Однако в контексте глобального взгляда на музыку, которая в отличие от слова несет не мысль, а чувство, признается, что музыка не рождается из собственно музыки, а опирается на глубинный духовный опыт личности и нации – интонационный опыт. Именно он дает возможность отличить подлинно народную музыку от стилизации под народность, более эмоционально отзываться на произведения своей музыкальной культуры. И в этом смысле философы-музыканты думают в унисон с исполнителями-музыкантами и композиторами, ссылаясь, в частности, на идеи выдающего композитора прошедшего столетия Г. Свиридова:

«Когда слово мертво, то музыкант пишет не мелодию. Наоборот, он ищет чисто музыкантские ухищрения: контрапункты, гармонию, форму и т.д., уходя от мелодии. Наоборот, композитор, имеющий дело с живым словом, ищет интонацию» [2, с. 191].

Второе направление в работах по философии музыки можно назвать синергетическим. Смысл данного направления кроется в философском осмыслении языка музыкального искусства. Последний понимается как язык системы отношений (взаимосвязей), элементами которой являются субъект (человек) и объект (мир) при ведущей роли субъекта. Причем основой взаимосвязей субъекта и объекта музыкального искусства выступают род, жанр и стиль, которые наиболее полно сопрягаются в музыкальном произведении. Язык музыкального произведения обнаруживает три звуковых уровня – физико-акустический, коммуникативно-интонационный и духовно ценностный, – отражающих поступательные этапы музыкального произведения [3, с. 114–115].

Эволюционное саморазвитие музыки обеспечивается, прежде всего, развитием личности отдельного человека, конкретно – его духовным началом, гармоничным единством его сознания и самосознания. «Отдельный человек» суть триада композитора, исполнителя и слушателя, способная обеспечить музыке роль суператтрактора процесса мирового развития [3, с. 122–123]. «Причина такого положения – дальнейшая эволюция психики человека, вызванная новым этапом усиления протекающих в ней интеграционных процессов, в данном случае – интеграции самосознания, ведущей к обретению подлинного (глубинного) «Я». С такой интеграцией самосознания – подлинным «Я» – мы и встречаемся в музыке, вследствие чего музыка оказывается наиболее совершенным искусством. Это признание убеждает в том, что, в самом деле, музыка является аттрактором искусства и, вместе с тем, – суператтрактором системно-эволюционирующего мира» [3, с. 125].

Третье направление, наиболее популярное среди исследователей, касается философского осмысления синтеза музыки с другими искусствами. В его рамках можно выделить два аспекта. Один аспект изучает зрительный ряд и «опространствование» времени в музыке. Опровергается мнение о музыке лишь как временном искусстве, так как любой музыкальный образ зрим, пластичен, что особенно сильно наблюдается в славянской музыкальной культуре. И это не только дань многовековым национальным традициям, но и отражение ассоциативной природы музыкального мышления человека. Недаром в музыкальном языке так много знаков-символов, воплощающих в музыке природные стихии, сигнальные аппараты, тему Бога, ритуальные сцены [4, с. 146–154]. «Музыкальное произведение в человеческом восприятии – иерархическая система переводов в многоуровневое перцептивное пространство частот колебаний физического тела, внутренне переживаемых динамических процессов и движений, имитирующих явления внешнего мира, а также крупномасштабной последовательности музыкальной формы [4, с. 172]. Второй аспект в осмыслении синтеза музыки с другими искусствами центрируется на этапах культурно-исторического развития музыки и живописи как характерных форм бытийствования звука и цвета. «Музыка существования музыки, живописи или картины живописи, музыкальные картины, все это одно движение реальности искусства» [5, с. 129]. В подобном «движении» выделяются три стадии – архаика, традиция и инновация. Высказывается предположение, что каждое художественное произведение «соткано из многочисленных нитей этих трех онтологических начал, образующих неповторимое разнообразие художественных образов» [5, с. 135].

Еще одно направление в контексте заявленной проблемы связано с обоснованием философско-теоретических основ современных тенденций отечественного музыкального воспитания. В роли таких основ называются: признание развивающей функции музыкального искусства; признание человека высшей ценностью и мерой всех вещей; выдвижение аксиологических ориентиров в современном музыкальном воспитании; обеспечение культурологических основ и продвижение идей поликультурного образования; ориентация на информационную насыщенность музыкального языка; опора на идеи гуманистической психологии о самореализации личности; проявление миссианских тенденций в деятельности педагога-музыканта [6, с. 91–92].

Обращение к заявленной проблеме дает основание заключить, что философия музыки и музыкального воспитания – новый, перспективный путь развития научной мысли, требующий осмысления музыки и личности в музыке в контексте интонационной природы музыки, а также ее канонического и эвристического начала.

Литература

1. Галиневич, Н.А. Логос и мелос философии // *Философские науки*. – 2010. – № 6. – С. 102–113.
2. Свиридов, Г. Музыка как судьба. – М., 2002.
3. Ключев, А.С. Философия музыки в синергетическом ключе // *Философские науки*. – 2010. – № 6. – С. 114–128.
4. Холопова, В.Н. Музыка как вид искусства: учеб. пособие. – СПб., 2000.
5. Шелякин, О.В. Звук и цвет как языки художественного познания и духовно-нравственного освоения мира // *Философские науки*. – 2010. – № 6. – С. 129–136.
6. Полякова, Е.С. Современные тенденции музыкального образования (философско-теоретический аспект) // *Современная образовательная среда: приоритетные направления развития: Материалы Междунар. науч. конф., Минск, 22–23 октября 2009 г.* – Минск, 2010. – С. 87–92.

НЕЛИНЕЙНОСТЬ КАК СПЕЦИФИКА МУЗЫКАЛЬНОГО БЫТИЯ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Т.Г. Мдивани

Постмодернизм в искусстве характеризуется повышенным интересом к асемантическим средам и самосозидательным концептам – хаосу, индетерминизму, «умной иррациональности» (А. Лосев). Художественной интерпретацией постмодернистской действительности выступила нелинейная концепция музыки, где мир (музыка) мыслится как текст, не ограниченный в своих структурных возможностях и допускающий бесчисленное множество интерпретаций. Нелинейность в музыке – это особый тип процессуальности, который утверждает эстетику свободной формы, событийность и случай, развивается в тесном союзе с НТР, характеризуя композиторское творчество в его авангардной ветви и органично вписываясь в постмодернистскую парадигму музыкального искусства второй половины XX века.

Смыслом и способом бытия неклассических композиторских опусов, базирующихся на нелинейности, выступает неравновесность, или хаосмос, характеризующийся «имманентным и бесконечным потенциалом упорядочивания (смыслопорождения) – при отсутствии наличного порядка (семантики)» [2, с. 1233]. Его отличительным чертой является ориентация на принципиальную непредсказуемость процесса развертывания музыкальной мысли, вероятностного в своей сущности. Формирование новых явлений и нелинейности в музыке второй половины XX века объясняется не только внутренними причинами – кризисом западного рационализма в Первом музыкальном авангарде и стремлением предьявить миру новую творческую доктрину (что отвечало главной идее авангарда – «культ новизны»), но и особым сочетанием событий и идей, повлиявшем на состояние умов представителей «острия прогресса». Речь идет – а) об интересе западного мира к восточной интеллектуальной и художественной культуре в ее буддийской ветви; б) о прорыве информационных технологий в музыкальное искусство, обусловившем создание новых средств музыкальной электроники; в) о желании создать новую музыкальную реальность, релевантную нестабильному состоянию мира. Все это и привело к переменам в интеллектуальной сфере, к проявлению альтернативных основ мышления в искусстве, наконец, к изменению миропредставлений у творцов музыкальных звукообразов.

Особый интерес к художественному освоению новейших мировоззренческих идей проявил себя по-разному: Л. Берио и Д. Лигети сосредоточили свое внимание на театре абсурда, опосредующего идею нестабильности мира, К. Штокхаузен – на идее спонтанирования и интуитивности, репрезентирующих казуальность, О. Мессиан – на внесении разнообра-

разия в европейский музыкальный язык за счет индийских ритмов и принципа ладообразования, основу которого составил восточный принцип бесконечности в виде круга (в его искусственных ладах начало есть одновременно и завершение модуса), П. Булеза – на неклассическом механизме формообразования, основу которого составила спонтанность (например, в «Третьей сонате» исполнительскую модель выстраивает не композитор, а пианист, следуя собственным представлениям о целостности; в «Отклонении 1», напротив, композитор намеренно вводит группы изменяемых модулей, которые «свободно иррегулярно "наплывают" на стандартную двенадцатитоновость, <...> что напоминает зрелище непрерывного возрождения природы» [3, с. 256]. То есть нелинейная процессуальность тесно коррелировала с постмодернистской философско-мировоззренческой основой, апеллирующей к свободе и плюральности.

Среди представителей «острия прогресса» особое место принадлежит Джону Кейджа, зафиксировавшему новое состояние мира в алеаторике, выражением которой стали аппроксимативность (высот, ритма, темпоральности), техники коллажа, фракталов и случайностей (репрезентирующих соответственно и конкретный вид музыкальной логики). Генезис новаций композитора – в восточных императивах «все во всем», «все в одном», в общефилософской установке на интровертность, связанной с углублением во внутренний мир человека (микрокосм) как способа познания и осмысления мира в целом (макрокосм), и особенно в восточном принципе «естественности», ставшим мировоззренческим постулатом (и оправданием) казуальности в его музыке. Между тем, сам факт обращения к восточным концептам был обусловлен прежде всего поиском музыканта, воспитанного на системе европейских ценностей, ответа на вызовы разбалансированного мира. Кейдж сознательно моделировал хаотичность, трактуя ее и как процедуру смыслопорождения, и как образ нестабильности, адекватный современному миру (здесь проступает его связь с буддийской убежденностью в абсурдности бытия). Композитор считал, что обязанностью композитора является не сочинение музыки, а принятие всего, что находится перед ним, «избегая привязанности к результату». Отсюда его главный тезис – все имеет смысл («все имеет природу Будды») [1, с. 100], в том числе и случайность в виде алеаторики.

Этот постулат он воплотил в алеаторическом произведении «Музыка перемен» (1951), где идея непредсказуемости обрела статус принципа формообразования: композиционный процесс структурирован согласно гадательным операциям из китайской «Книги перемен», предусматривающей вариантную множественность и отсутствие (видимой) организации. В своем сочинении композитор создает музыкальную интерпретацию «И дзин», обращаясь к алеаторичности структуры, вероятностной логике и принципу случайности.

В графической композиции «Картридж-музик» композитор пошел еще дальше: нотный текст представляет собою геометрические фигуры (музыкальная графика вместо нотных знаков), которые развиваются согласно фрактальной логике с характерной для нее дроблением начальной фигуры на уменьшенные в масштабе самоподобные фрагменты с их последующим бесконечным повторением. Сочинение примечательно еще и тем, что фракталы повторяются нерегулярно, произвольно, предполагая бесчисленное множество звуковых воплощений в импровизациях исполнителя. Масштабная инвариантность придает формообразованию произведению новые черты: нестабильность структуры, отсутствие границы, множественность трактовок, что хотя и указывает на отсутствие традиционного порядка, но в силу наличия начальных условий характеризует композицию как систему, обладающую потенциалом упорядочивания. В итоге композитором был создан новый метод формообразования, вбирающей в себя не только традиционный звукотонный материал, но и все звучания мира («Все, что мы делаем, – это музыка») – тишину, молчание, не-музыкальные звуки (звук картриджа), визуалистику (в виде музыкальной графики).

В целом оба сочинения порождены идеей нелинейности, актуализирующей как потенциал семантик (семантических центров), которые выступают в качестве принципа (организующей идеи, источника: например, исполнительская воля) самоорганизации, так и разомкнутость структуры, что и явилось художественным прочтением, а точнее музыкальным

выражением нестабильности как состояния мира современной эпохи. Тем самым нелинейность выступила репрезентантом новой, именно постмодернистской традиции музыкального мышления, утверждающей креативную, созидательную роль хаоса и отрицающую смыслообразование исключительно в связи с линейной процессуальностью (динамической направленностью музыкальной формы) и заданным порядком.

Таким образом, в авангардном композиторском творчестве, сформировавшемся в эпоху постмодернизма, нестабильность была зафиксирована сознанием и стала предметом специального творческого интереса. Ее музыкально-художественное освоение было связано с формированием нового типа процессуальности, который репродуцировал «детерминированный хаос», вероятностную логику и нелинейность с характерным для них присутствием «поля выбора» для становления и развертывания музыкальной мысли, разнообразием возможностей для развития смысловой конструкции, и особого порядка, основанного на самоорганизации. Тем самым «умная иррациональность» (по А. Лосеву) оказалась встроенной в картину исторической эволюции музыки и предстала как вариант и одна из стратегий эволюции мира.

Литература

1. Дроздецкая, Н. Джон Кейдж: творческий процесс как экология жизни // Супонева, Г., Дроздецкая Н. О музыке XX века. – М., 1993.
2. Можейко, М.А. Хаосмос // История философии. Энциклопедия – Минск, 2002. – С. 1233–1234.
3. Петрусов, Н.А. Относительность звукового пространства, времени и формы ("Dérive 1" Пьера Булеза) // Юрий Николаевич Холопов и его научная школа. – М., 2003. – С. 254–267.
4. Сороко, Э.М. Золотые сечения, процессы самоорганизации и эволюции систем. – М., 1984, 2006.

ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ КАК ФОРМООБРАЗУЮЩИЙ ПРИНЦИП НОВЕЙШЕЙ АРХИТЕКТУРЫ

А.С. Шамрук

В сближении новейшей архитектуры с философскими идеями проявляется стремление к постижению смыслов и значений мироустройства, соответствующего новым научным знаниям и представлениям о мире. В архитектурной онтологии сегодня находят выражение концепции «становящейся формы», «формы-движения», «пространства-события», «складки», основывающиеся на парадигме сложности и нелинейности, на представлении о картине мира как о неравновесной и неустойчивой системе.

Способ трактовки архитектурного объекта как интертекста связан с актуализацией в зодчестве текстуальной парадигмы, что явилось достижением постмодернистского сознания. В отличие от концепций формальной школы, рассматривающей форму как обладающую самостоятельной художественной ценностью, в постмодернизме форма трактуется как своего рода языковая система. Формулировку интертекста, которую дал Р. Барт, можно применить к архитектурному произведению эпохи постмодернизма: «Каждый текст является интертекстом; другие тексты присутствуют в нем на различных уровнях в более или менее узнаваемых формах – тексты предшествующей культуры и тексты окружающей культуры. Каждый текст представляет собой новую ткань, сотканную из старых цитат. Обрывки культурных кодов, формул, ритмических структур, фрагменты социальных идиом и т.д.» [1]. Тексты могут присутствовать в архитектурном произведении в качестве цитат, аллюзий, плагиата. В архитектуре интертекстуальность может быть выражена в сопровождающих проект текстовых материалах, именах-образах объектов.

Понятие дискурсивности, пришедшее в архитектуру под влиянием идей постструктурализма, имеет некоторые общие черты с самой природой архитектурного образа, в основе которого лежит качество следа и обусловленная им неразрывность связей с историей. Эта связь воплощается в архитектурных произведениях, обладающих качествами интертексту-

альности, в ускользающих смыслообразах, выступающих в произведении как составляющие многоступенчатого текста. Структура смыслообразов новейшей архитектуры характеризуется качествами неопределенности, отсутствием прямой зависимости знака от означаемого им смысла, отсутствием каких бы то ни было закономерностей. Дискурсивность проявляется в смещении, переплетении разных уровней восприятия произведения, его разных структурных и знаковых составляющих, размывании смыслов и визуальных образов, нарушении строгой последовательности восприятия пространства и замещении иерархичности планировочных сеток понятием лабиринта.

Инновационные стратегии формообразования, используемые для реализации архитектурных концепций, ориентированных на идеи дискурсивности и принципы постнеклассической эстетики, утратившие в значительной степени видимую связь с историческими прототипами, опираются вместе с тем на память архитектуры как системы, на архив значений и смыслов архитектуры, используемых в новейшем формообразовании в качестве метафор. В сочетании инновационного формообразования, ориентированного на новые мировоззренческие категории, виртуальные стратегии и неклассическую эстетику, и кодов и метафор, обращенных к истории и урбанистической памяти, памяти архитектуры как системы, к культурным кодам, состоит смысл диалога традиции и инновации архитектурных объектов, к которым применимо понятие интертекст.

Истоком концептуальных идей постмодернизма является актуализация текстуальной парадигмы. Постмодернистские произведения характеризуются повышенной нарративностью. В качестве сюжетов в них, как правило, используются исторические темы и мотивы региональных культур. Произвольное обращение к прообразам из разных источников, исторических периодов, стилевых систем создает некое особое культурное пространство нелинейного текста, подобие топологической (не линейной, а сетевой) взаимосвязи гипертекста в компьютере. В архитектуре постмодернизма культивируется фрагментарный, афористичный и личностный стиль архитектурного дискурса с недоступным массовому потребителю смыслом. Художественный код произведения несет информацию о различных стилях, об исторических прототипах построек, апеллируя к различной степени эрудиции воспринимающего. Интертекстуальность выступает как основа формального построения образа, указывающая на присутствие в нем элементов игры, аллюзивности. В отличие от других видов художественного творчества в архитектуре специфическая фрагментарность образности, присущая интертексту, сочетается с тенденцией к достижению композиционной целостности как воплощению универсальной, закрепленной многовековой традицией нормы. Структура интертекста, характерная для постмодернистского произведения, применяется также в объектах деконструктивистской, нелинейной архитектуры.

Проникновение в конце XX в. в архитектурное творчество концептуализма, ставшего с 1960-х гг. самым значительным направлением в мировом искусстве, можно рассматривать как одно из проявлений процесса превращения зодчества в актуальное искусство, приобщения к новейшим философским идеям. Акцент в создании концептуального произведения переносится с художественной формы на идею, что приводит к утрате значимости композиционно структурированного визуального образа и повышению роли смысловых рефлексий и знаковых кодов, категорий движения и процессуальности, превращению процесса восприятия концептуального арт-объекта в интеллектуальную игру.

В концепциях П. Эйзенмана – одного из ярких представителей концептуальной архитектуры, обладающей свойствами интертекстуальности, – находит отражение приобщение к постнеклассической философии и науке, разрыв с классической логикой, развитие рефлексии в русле диалоговой, или сетевой логики, характерной для информационной эпохи. В качестве главных творческих позиций П. Эйзенман выделяет свободу значений, пространственную произвольность, непривязанность во времени. Вместе с тем, одной из главных проектных стратегий архитектор позиционирует воссоздание следов конкретной местности, входящих в структуру нового произведения и составляющих основу его уникальности, связей с контекстом. Как интертексты с отсутствием иерархичных связей, структурной и материаль-

ной определенности, строгой последовательности восприятия можно рассматривать работы Ж. Нувеля. Свое творческое кредо архитектор сформировал на уровне идей, близких философской и литературной дискурсивности.

Понимание архитектурного произведения как интертекста входит в концепцию симбиоза К. Курокавы. Японский архитектор и автор теоретических трудов отмечает переориентацию профессиональной деятельности архитектора на уровень знака и значения, в чем проявляется общность взглядов с теоретиками постмодернизма – Ю. Кристевой, Ж.-Ф. Лиотаром, Ж. Бодрийаром. Значения и смыслы архитектуры рождаются в результате извлечения энергии из собственной истории и культуры. Возникновение символического порядка в работах Курокавы – это результат сведения в одном произведении тщательно отобранного интерпретированного исторического материала, подчиненного концепции автора. При этом архитектор предоставляет зрителю «возможность свободных комбинаций отдельных знаков друг с другом, чтобы восстановить или породить их значения, чтобы вступить в сотворчество с автором и влиять на структуру поэтики, создавая атмосферу собственного нарратива об увиденном» [2].

Особенности архитектурного объекта как интертекста, построенного на использовании следов, генотипов местного зодчества, отсылок к разного рода значениям, связанным с историей, памятью места, архитектурной семантикой, типологией постройки открывают некоторые перспективы развития традиции в инновационных по формообразованию объектах. Это путь, развивающий концептуальный уровень проектирования, формообразование, отвечающее новейшим художественным и мировоззренческим идеям, использующий традиционные значения и прототипы для обогащения языковых средств архитектуры, для обеспечения уникальности, образной многозначности произведений зодчества и их связей с многовековой историей архитектуры и окружающим контекстом. В сближении новейшей архитектуры с философскими идеями проявляется стремление к постижению смыслов и значений мироустройства, соответствующих новым научным знаниям и представлениям о мире.

Литература

1. Barthes, R. Texte // Encyclopedia Universalis. – 1973. – Vol. 15. – P. 78.
2. Kurokawa, K. Towards the Evocation of Meaning // Japan Architect. – 1989. – № 388. – P. 12.

АРХИТЕКТУРНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ «ЭКЛЕКТИКА» РУБЕЖА XX–XXI ВВ. ОПЫТ ОБНОВЛЕНИЯ СТИЛЕВЫХ ДЕФИНИЦИЙ

К.А. Медеуова

Архитектурная теория в бесконечных своих вариациях опирается на философское видение мира, на широкий круг мировоззренческих задач. Как следствие, «архитектурное пространство, – по мнению Ю.М. Лотмана, – живет двойной семиотической жизнью. С одной стороны, оно моделирует универсум: структура мира построенного и обжитого переносится на весь мир в целом. С другой, оно моделируется универсумом: мир, создаваемый человеком, воспроизводит его представление о глобальной структуре мира» [1, с. 676]. Лотман обращает внимание, что «между геометрическим моделированием и реальным архитектурным созданием существует посредствующее звено – символическое переживание этих форм, отложившихся в памяти культуры, в ее кодирующих системах» [1, с. 678].

Наиболее ярко эта ситуация символического переживания получила свое освещение в анализе стилевых характеристик XIX века. Терминологически искусствоведы пользуются для этого понятиями романтизма, историзма, эклектизма и архитектуры выбора.

Романтический посыл в архитектуре – это вера в возможности архитектуры изменять мир. Историзм обращается к темам «вечной классики» и работает над монументализацией «величия нации». Архитектура выбора использует ассоциативность и психологизм (волю и

выбор заказчика) и отвергает единую стилевую программу. Все в целом обычно обозначают емким понятием – эклектика.

Именно использование эвристического потенциала эклектики для исследования семиотической связи между архитектурой и политикой рубежа XX–XXI веков представляется нам правомочным. Поскольку многие сущностные и стилевые характеристики эклектического видения мира актуализируются на новом политическом пространстве. Развал идеологической программы Советского Союза и переход бывших союзных республик к политическим программам национального строительства и возрождения отчасти спровоцировали новую волну эклектической архитектуры.

Так же, как и для первой волны эклектической архитектуры (1830–1890 гг.), философская программа эклектики XX века формируется под влиянием тенденций национального самосознания. Такие понятия как «народ», «нация», «национальная архитектура», «архитектура с национальным колоритом» оказывают существенное влияние на развитие если не магистральной архитектурной мысли XX века, то по крайней мере на ее региональные и локальные ветви. Архитектурные и градостроительные провокации Астаны, Ашгабада, Кутаиси и многих столиц и крупных городов постсоветского пространства наглядно показывают как происходит формирование нового эклектизма.

На формирование эклектики XIX века оказала влияние «ясно обозначившаяся тенденция к разрушению сословных барьеров и элитарности стилевой архитектуры» [2, с. 131]. Классические исследования эклектики напрямую связывают появление этого стиля с ростом национального сознания и кризисом государственной идеологии просвещенного абсолютизма. Для современной ситуации следует учитывать этот момент, но в более расширенном контексте. Вместо идеологической подложки эпохи Просвещения следует видеть более широкие основания – эклектизм порождается желанием изменения мира. Например, в нашем исследовательском поле объектом преодоления является тоталитарная советская архитектура, но для любой другой страновой и временной ситуации объект преодоления может быть совершенно иным.

Иными словами, эклектизм содержит в себе интенцию нового, потенциально иного мира. «Эклектика одушевлена целью возрождения народности в архитектуре, спектр проявления которой чрезвычайно широк и многообразен: возникновение новых, ориентированных на массовые потребности, типов архитектурного творчества, переосмысление под этим же углом зрения функции традиционных типов зданий» [1, с. 126].

В архитектурной критике понятие эклектизма содержит в себе сложную мировоззренческую проблему соотношения этики и эстетики в архитектуре. При этом спектр этической проблематики начинается с идей возрождения народной архитектуры и заканчивается пейзажным пониманием пространственной среды. А поскольку последнее идет в разрез с регулярной градостроительной торжественностью, используемой в классицизме, то эклектика зачастую понимается как переходный стиль между высокой классикой больших стилей и модернистскими и авангардными стилями.

По мнению А.В. Иконникова, «содержательные основы эклектики прямо противоположны классицистическим. Государство утрачивает самоценность, гуманизм – абстрактность представления о «естественном» человеке, понятие гражданского долга – сословность. Складывается новый гражданский кодекс, смысл которого в усилиях, направленных на создание максимально благоприятных условий существования отдельной личности – человеческой индивидуальности и личности нации (народа). Государственной этике классицизма, осмысливавшей гражданский долг в понятиях служения государству, начинает противостоять этика служения народной (национальной) гражданственности. Складывается представление о личности как неотъемлемой части народа (нации), о гражданских обязанностях отдельной личности по отношению к целостности, объединенной узами этнического родства» [1, с. 126].

Именно поэтому архитектурную эклектику еще называют архитектурой выбора, поскольку само понятие стиля неразрывно связано с элитарными концепциями. В эпоху больших стилей выдержанность каждого была обязательным условием профессионализма архи-

текторов, подтверждением принадлежности цеху архитекторов. Демократизация жизни изменила соотношение между заказчиками и исполнителями, все больше и больше в архитектуре стали допускаться заимствования из разных эпох, сознательное смешение стилей. Выбор демократического формата для новых независимых государств постсоветского пространства в свою очередь дал возможность отказа от унифицированной советской архитектуры в пользу новых идеологических метафор, таких, например, как «Расцвет Астаны – расцвет Казахстана» или «Беларусь – государство для народа».

Отчасти архитектура выбора означала сознательный выбор стилевой и функциональной программы здания. А раз сам заказчик мог выбирать, то очевидно, что такие сооружения могли терять целостность восприятия. Здания дробились на составные части, каждая из которых имела свою субкультурную природу. Поэтому в нарицательном значении под архитектурой выбора и эклектизмом понимают архитектуру, в которой отсутствует целостное восприятие и отчасти происходит смешение стилевых приемов. В современном прочтении для этого используется понятие – кича или кичевой архитектуры. Для постсоветской архитектуры это проблема качественного (профессионального) архитектурного цитирования. Однозначно, что ни одна из бывших союзных республик не может претендовать на лидерство в архитектурной моде и быть законодателями главных архитектурных трендов. По технологиям по градостроительным решениям архитектура постсоветского типа существенно отстает от мирового авангарда.

С другой стороны, возможность выбора в архитектуре есть возможность игры, смешения, заимствования, отсюда устойчивое понимание под эклектикой стремления достичь синтеза в создании единой картины, единой постройки на основе многих источников.

Понимая под эклектикой сознательную программу обновление семиотических доминант, считаем что эклектика дает личностный взгляд на мир (образ правителя как главного архитектора), понимание своего места в мире (процессы национальной модернизации), выражение нового представления о народе как определяющего фактора исторического развития (глобализация). И это означает, что новые архитектурные задачи заставляют обращаться к использованию новых образцов, стимулируют сложение новых принципов организации пространства.

Литература

1. Лотман, Ю.М. Архитектура в контексте культуры // Лотман Ю.М. Семиосфера. – СПб., 2000. – С. 666–684.
2. Кириченко, Е.И. Романтизм и историзм в русской архитектуре XIX века // Архитектурное наследство. – Вып. 36. – Русская архитектура / ВНИИ теории архитектуры и градостроительства. – М., 1988. – С. 130–143.

«ХРАМ-ПАМЯТНИК»: ПРОБЛЕМА СОВМЕЩЕНИЯ СМЫСЛОВ

Т.В. Габрусь

Термин «памятник» служит для определения социально значимых произведений пластических искусств и архитектуры, в которых так или иначе воплощается общественная память. На всех европейских языках слово «памятник» звучит как «монумент», что этимологически происходит от латинского глагола «monere» – напоминать. Произведения этого жанра являются не только и не просто произведениями искусства (и потому определенным вкладом в культуру своего времени), а именно материализованной памятью общества. В них обычно воплощен целый пласт общественной жизни, как бы срезанный на двух разных временных уровнях, иногда неоднозначный и противоречивый, поскольку процесс материализации общественной памяти в пластических образах монументального искусства и зодчества в частности изначально носит многоступенчатый социально-временной характер. Создание монумента

мента отражает некое значительное историческое явление в прошлом и одновременно его понимание и принятие в настоящем, которое также является посылом в будущее. Эти вехи могут быть весьма отдалены друг от друга во времени, могут быть и относительно близкими, но обязательно связаны нитью преемственности общественного восприятия. Таким образом артефакты монументального искусства фиксируют какой-то отрезок исторического процесса, соединяют цепь времен, при этом сами становятся объектами истории культуры и ее изучения.

В пластических образах монументального искусства историческая память общества активно входит в пространство и время и остается там надолго. В этой сфере творчества, чрезвычайно дорогой и трудоемкой, художник или архитектор выступает как социально детерминированный субъект. При этом субъективный фактор – талант художника – является необходимым, но недостаточным условием. Главное в том, чтобы отраженные в творчестве духовный мир и гражданская позиция художника были поняты и восприняты если не всеми, то большинством современников, а это значит соответствовать своему времени и обществу. В этом – высокая ответственность архитектора и художника-монументалиста. Поэтому весьма актуальным является вопрос: каким видится наше время в произведениях современной архитектуры и монументального искусства Минска как столицы суверенного государства? Каким образом входят они в его исторический контекст? В какой степени соответствуют *genius loci* – духу места? Какие социальные процессы отражают?

Хронологически наше время – начало отсчета второго десятилетия нового третьего тысячелетия христианской эры в истории европейской цивилизации. Наше общество находится на рубеже, разломе эпох и идеологий. Всего лишь 20 лет назад идеологические ориентиры советского монументального искусства были совсем иными. Оно выступало рупором социально-программных идей и целиком и полностью находилось под контролем государства. Белорусская земля, в силу ее трудной исторической судьбы, после Великой Отечественной войны оказалась перенасыщенной памятниками, обелисками, мемориальными ансамблями, посвященными этой великой трагедии народа. Другую часть мемориального наследия советского периода в нашей республике составляли памятники выдающимся деятелям коммунистической партии и значительно реже – культуры. За последнее время жизнь и идеология общества значительно изменились. Однако, поскольку монументальное искусство, в силу своей специфики не столь мобильное, как например, телевидение и пресса, чтобы ощутить в нем какие-то новые веяния, необходимы определенные усилия и, снова же, время.

Труд художника-монументалиста чрезвычайно сложен. И не только из-за пресловутых «творческих мук», но также из-за технических и материальных трудностей, но, в первую очередь, из-за социально-идеологических проблем. То, что мы воспринимаем как монумент в городской среде, можно сравнить с вершиной айсберга. Неосведомленному человеку трудно даже представить себе все то, что спрятано под его внешней, видимой частью – это проблемы получения государственного заказа, финансирования, творческая реализация в долговечном материале, согласование архитектурно-градостроительной ситуации, транспортировка и т.д. Однако, даже в период определенного идеологического кризиса, в котором находится наше общество, в Минске и его историческом центре появилось значительное количество произведений монументального искусства. Противоречивая современность отразилась здесь в неоднозначности своих проявлений. Выполненные в натуральную величину, соизмеримые с человеком, довольно многочисленные жанровые скульптуры, заполонившие площади и парки города, являют тенденцию «демократизации» монументального искусства, привнесенную из современного западного общества. В то же время современные социально значимые произведения мемориального характера приобретают все более выраженную сакральную направленность.

На всевозможных художественных конкурсах последних двух десятилетий прошлого века в воздухе буквально летала идея «храма-памятника» как основной темы создания мемориала общегражданской скорби. Однако, несмотря на свою очевидную привлекательность,

богатые образно-пластические средства, возможность с помощью укрупнения архитектурных форм добиться завышенного масштаба, адекватного не отдельному человеку, а в целом новой городской среде, на наш взгляд, сущность идеи «храма-памятника» весьма спорная. Есть много разных «но». Прежде всего, как понимать понятия «храм» и «памятник», написанные через дефис? Что это в реальности – настоящий храм, дом Божий, где осуществляется Божественная литургия? Или это – только мемориальный знак, малая архитектурная форма, которая всего лишь имитирует образ храма? Архитектоника христианского храма содержит глубочайшую религиозную символику во всех своих формах и даже конструкциях, основанную на литургическом каноне и художественной традиции.

В июне 1996 г. на «острове слез» в Минске был открыт мемориал «Сынам Отечества, погибшим за его пределами» (авторский коллектив под руководством Ю. Павлова). В истории создания мемориала «афганцам», в многозначности его образного языка отразились сложные социальные проблемы постсоветского периода. Основная идея мемориала – эпическая скорбь и христианская жертвенность, именно христианская, а не гражданская, что не одно и то же. Такая небольшая «подмена» позволила авторам мемориала подчинить его художественный образ теме сакрализации, «христианизации» любой жертвы, и таким образом как бы снять социальную противоречивость «афганской» войны. Ядром композиции мемориального комплекса является «храм-памятник», о чем свидетельствует надпись на стеле с бронзовым барельефом Божьей матери, открывающее мемориал. На реализованном примере очевидно, что главной целью было всего лишь создание знака-каркаса православного храма, силуэт которого вызывал бы определенные религиозные ассоциации.

В идее «храма-памятника» есть еще одно «но»: какой конфессии должен быть храм, выражающий общегражданскую скорбь нашего поликонфессионального общества? Характерно, что один из вариантов конкурса на проект мемориала в Куропатах в начале 1990-х годов представлял так называемый «храм-памятник» в виде дома культуры сталинских времен. Другой проект решался в виде горы черепов, на которой стояло нечто невразумительное, дополненное на четырех углах символами основных религий, исповедуемых в нашей стране: православия, католичества, ислама и иудаизма. В настоящее время религиозные приоритеты однозначно отданы православию, что обусловлено целенаправленной деятельностью Белорусского экзархата. Накануне Дня независимости Республики Беларусь, 2 июля 2010 г. состоялось торжественное открытие криптории храма во имя Всех Святых в белорусской земле просиявших по ул. Калиновского в Минске, которое сопровождалось захоронением в нем земли с прахом воинов, павших на белорусской земле в Отечественную войну 1812 г., 1-ю Мировую и Великую Отечественную войны. Акция проводилась с участием Президента Республики и имела государственное значение, что отражает возрастание сакральных ритуалов в жизни современного нам общества. Участие в ней тысяч минчан, крестный ход, транспортирование урн с прахом на военной технике, воинский парад, праздничный фейерверк сопровождалась телевизионной трансляцией. Очевидно, что важную составляющую этой грандиозной акции являет современная архитектурно-градостроительная среда, сформированная художественно-семантическим образом храма и торжественно-парадным благоустройством окружающей территории, что, в свою очередь, стабильно и надолго формирует общественное сознание.

Традиция почетных захоронений в храмах, согласно вероисповеданию, сложилась еще в раннем христианстве. Но такого рода мемориализация подчинена, в первую очередь, идее предстояния перед Богом. Абстрактная идея «храма-памятника», не имеющая конкретной художественно-семантической традиции, бесплодна.

**Резолюция
международной научной конференции
«Философия в Беларуси и перспективы мировой интеллектуальной культуры.
К 80-летию Института философии Национальной академии наук Беларуси»**

15 апреля 2011 года

г. Минск

Участники конференции и почетные гости мероприятий, посвященных 80-летию Института философии Национальной академии наук Беларуси, представляющие учреждения государственной власти и управления наукой Республики Беларусь, руководящие органы высших учебных заведений Республики Беларусь, кафедры философии и гуманитарных наук Республики Беларусь, традиционные религиозные конфессии; а также делегации ведущих научно-исследовательских и образовательных центров Азербайджанской Республики, Исламской Республики Иран, Китайской Народной Республики, Республики Болгария, Республики Литва, Республики Польша, Российской Федерации, Украины, представители зарубежного дипломатического корпуса в Республике Беларусь,

разделяя цели, ценности и методологические принципы системных социально-гуманитарных исследований, выполняемых Институтом философии НАН Беларуси,

высоко оценивая его роль в развитии белорусской гуманитарной науки, обеспечении устойчивого и продуктивного межконфессионального, межкультурного и междивизиационного диалога,

утверждая необходимость консолидации ученых-гуманитариев Беларуси, постсоветских государств, стран ареала славянской и общеевропейской культуры вокруг разделяемых всем научно-гуманитарным сообществом проблем,

признавая потребность координации усилий по исследовательским направлениям, нуждающимся в тесном трансграничном взаимодействии научных школ,

считая жизненно важным сохранение и укрепление статуса философии в науке, образовании и культуре, повышение роли философского знания в решении практических проблем научно-технологического и духовно-культурного развития

1. *Утверждают*, что актуальность и практическая значимость фундаментальных философских исследований в современном обществе не только не уменьшаются, но и возрастают. Они обусловлены тем, что именно философская наука обобщает на методологическом уровне наиболее важные и актуальные достижения различных областей духовной практики и, как следствие, способна предложить конкретные ответы на гуманитарные запросы, трудности и противоречия социально-экономического развития современного общества с учетом глобализации и информатизации различных аспектов социального бытия, распространения новых средств познания и коммуникации.

2. *Полагают*, что философское знание должно лежать в фундаменте стратегии социально-экономического и интеллектуально-духовного развития постсоветского социума. Ее целью является обеспечение оптимального синтеза черт традиционной и техногенной цивилизации в социокультурном профиле формирующегося информационного общества.

3. В силу этого *считают*, что важнейшим приоритетом социокультурного развития современного общества должно быть сохранение и укрепление национальных философских институтов, придание им роли эвристических центров, выполняющих функции научного обеспечения образовательной, воспитательной, идеологической, социально-экономической деятельности. Работа этих центров должна строиться вокруг конкретных задач инновационной политики, устойчивого развития, поиска и апробации путей социализации и гуманизации знаний и технологий, охраны и приумножения национального духовного наследия, со-

здания условий для гармоничного межконфессионального и межкультурного диалога.

4. *Подчеркивают* необходимость обновления и совершенствования стратегии фундаментальных философских исследований, формы изложения их результатов для максимально широкого круга заинтересованных лиц и потенциальных потребителей научной продукции. При этом должна быть обеспечена преемственность с национальной и всемирной философской традицией, соответствие актуальным методологическим принципам и канонам философского поиска.

5. *Обращают внимание* на принципиальную важность сохранения и содержательного развития философского компонента в системе среднего и высшего образования, рассматривая философию как инструмент содержательного обогащения государственно-общественной идеологии, формирования рационального мировоззрения и мышления, воспитания гражданственности и патриотизма, навыков нравственно обеспеченного социального поведения, а также как средство организации продуктивного взаимодействия различных сфер интеллектуально-духовной жизни в образовательно-воспитательном пространстве современного общества.

6. *Предлагают* использовать потенциал современных философско-методологических разработок в деле гармонизации образовательных парадигм и стандартов Востока и Запада для формирования общего информационно-образовательного и научно-исследовательского пространства. Поддерживают инициативу Института философии НАН Беларуси о создании с этой целью особого исследовательского подразделения – Лаборатории международных научно-образовательных коммуникаций.

7. *Приветствуют* решения Совета директоров Ассоциации исследовательских институтов философии стран СНГ, Европы и Азии (АИИФ), принятые на заседании 14 апреля 2011 года:

О создании «Евразийской континентальной ассоциации национальных центров религиозоведческих и этнокультурных исследований».

О принятии в состав Ассоциации в качестве полноправного члена Института исследований культуры Литвы (Литовская Республика).

8. *Присоединяются* к поздравлениям в адрес Института философии Национальной академии наук Беларуси в связи с его 80-летием и желают коллективу института многих новых научных достижений и побед.