



Национальная академия наук Беларуси

Государственное научное учреждение
«Институт философии НАН Беларуси»

ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАНИЕ И ВЫЗОВЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

Материалы Международной научной конференции
к 85-летию Института философии
Национальной академии наук Беларуси

Республика Беларусь, г. Минск,
21–22 апреля 2016 года

Минск
«Право и экономика»
2016

УДК 101 + 101.1 : 316
ББК 87.3
Ф56

Редакционная коллегия:

А. А. Лазаревич, В. А. Максимович, Д. И. Широканов, В. К. Игнатов,
С. А. Мякчило, О. А. Павловская, Е. О. Подолинская, С. И. Санько

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор,
член-корреспондент НАН Беларуси Л. Ф. Евменов,
доктор политических наук, профессор С. В. Решетников

Ф56 Философское знание и вызовы цивилизационного развития :
материалы Междунар. науч. конф. к 85-летию Института философии
НАН Беларуси, г. Минск, 21–22 апреля 2016 г. / Ин-т философии НАН
Беларуси. – Минск: Право и экономика, 2016. – 521 с.
ISBN 978-985-552-602-6.

Сборник содержит доклады и тезисы докладов, сделанных в рамках
Международной научной конференции «Философское знание и вызовы
цивилизационного развития», состоявшейся 21–22 апреля 2016 г. в г. Минске и
приуроченной к 85-летию Института философии НАН Беларуси и белорусской
академической философской школы.

Предназначен для ученых-философов, историков, социологов,
культурологов, специалистов в области глобалистики и трансдисциплинарных
исследовательских программ, профессорско-преподавательского состава
кафедр гуманитарных наук, аспирантов, магистрантов, студентов и всех, кто
интересуется актуальными проблемами, противоречиями и перспективами раз-
вития социума, ролью современного философского знания в решении глобаль-
ных проблем современности.

**УДК 101 + 101.1 : 316
ББК 87.3**

ISBN 978-985-552-602-6

© ГНУ «Институт философии НАН Беларуси», 2016
© Оформление. ИООО «Право и экономика», 2016

СОДЕРЖАНИЕ

Приветственное слово Председателя Президиума Национальной академии наук Беларуси <i>В. Г. Гусакова</i>	12
Прывітальнае слова Акадэміка-сакратара Аддзялення гуманітарных навук і мастацтваў Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі <i>А. А. Кавалені</i>	15

Раздел 1 Философское знание в Беларуси и глобальный контекст философской культуры

18

1.1 Институт философии НАН Беларуси как хранитель и проводник белорусской философской традиции

<i>18</i>

А. А. Лазаревич. Институт философии в системе общественных отношений, науке и культуре Беларуси.....18

Т. И. Адуло. Белорусская академическая философская традиция: этапы становления.....23

В. В. Позняков. Философия на пути к методологизации практики: белорусский контекст (к 85-летию Института философии НАН Беларуси).....32

М. А. Можейко. Философия в системе современной белорусской культуры: проблема социальной миссии.....40

1.2 Гуманистическая сущность философского знания в национальной культуре.....

<i>43</i>

Е. М. Бабосов. Роль философии в формировании и возвышении человеческой личности.....43

Н. К. Эйнгорн. Аксиологическая и праксиологическая доминанты системы философского знания: насущная необходимость и реалии ..47

М. Ф. Печенко. Философия как ценность в условиях переоценки ценностей 51 |

Б. М. Лепешко. Об авторитете профессии философа.....53

Л. В. Трубицына. О философии как образе жизни.....56

В. Ф. Мартынов. Роль философии в преодолении эпохальных рисков 59 |

А. Г. Косиченко. Философия в диалоге культур и выходе из цивилизационного кризиса.....62

1.3 Статус философии в системной организации социокультурного пространства

<i>65</i>

А. И. Осипов. Статус и функции философии в современном мире65

А. И. Зеленков. Философия как академический дискурс и образовательный проект.....68

<i>А. И. Левко. Социально-культурная парадигма философского и социально-гуманитарного познания как адекватный ответ на вызовы цивилизационного развития.....</i>	<i>73</i>
<i>М. И. Вишневский. Вопросы функционирования философского знания в современной социокультурной среде.....</i>	<i>81</i>
<i>В. Д. Жукоцкий, З. Р. Жукоцкая. Философия как способ консолидации гуманитарного знания</i>	<i>84</i>
<i>О. А. Павловская. Философия марксизма и перспективы развития современного общества</i>	<i>86</i>
<i>В. И. Каравкин. Философия между настоящим и будущим</i>	<i>94</i>
<i>С. Ю. Колчигин. Развитие философии в Казахстане: опыт интерпретации</i>	<i>97</i>
<i>Л. А. Шаповал, Н. В. Шаповал. Философия в постсоветском обществе: украинский опыт и его результат.....</i>	<i>100</i>
<i>1.4 Роль философии в формировании национального самосознания и общественно-политической культуры.....</i>	<i>103</i>
<i>Jan Woleński. Nations and philosophy</i>	<i>103</i>
<i>В. И. Миськевич. Философия как ценность национального самосознания</i>	<i>104</i>
<i>А. В. Черняев. Актуализация национального философского наследия: современный российский опыт (на примере новой книги из серии "Философия России первой половины XX в.")</i>	<i>108</i>
<i>В. Ф. Берков. Интерпретация работы К. Маркса "Тезисы о Фейербахе" в советской философской литературе.....</i>	<i>112</i>
<i>С. И. Михальченко, Е. В. Ткаченко. Философы – преподаватели Русского юридического факультета в Праге в 1920-е годы (по неопубликованным материалам).....</i>	<i>115</i>
<i>Г. Ч. Лянькевич, О. А. Павлють. Философы Лосские: диалог культур и традиций</i>	<i>118</i>
<i>И. М. Клецкова. Переписка А. Курбского и Ивана IV Грозного в контексте становления культурного и политического самосознания Великого княжества Литовского</i>	<i>123</i>

Раздел 2 Актуальные методологические проблемы научно-философского постижения мира 127

<i>2.1 Методология социально-гуманитарного познания: история и современность.....</i>	<i>127</i>
<i>В. Т. Новиков, А. А. Легчилин. Специфика социально-гуманитарного познания как предмет философской рефлексии</i>	<i>127</i>
<i>Т. М. Тузова. Специфика построения предметности в философии и социально-гуманитарных науках</i>	<i>130</i>

<i>М. А. Слемнев. Историческое сознание как регулятор социального развития: синергетический подход</i>	134
<i>С. В. Голубев. К вопросу об объективности социальной науки</i>	137
<i>Д. Г. Доброродный. Философская рефлексия и рефлексивная модернизация: проблема взаимодействия</i>	140
<i>Е. А. Алексеева. "Всякая история – история мысли" (о методологии социального познания Р. Дж. Коллингвуда)</i>	143
<i>О. В. Новикова. Философия истории и историография: проблема генезиса и взаимосвязи</i>	147
<i>Н. Г. Севостьянова. Понимание как фундаментальная характеристика жизненного мира человека</i>	150
<i>Ю. О. Азарова. Герменевтика и деконструкция: точки пересечения, проблемы, перспективы.....</i>	153
<i>Е. А. Тимошук. Феноменология в философском диалоге Восточной Европы.....</i>	158
<i>Т. А. Капитонова, В. А. Белокрылова, Ю. Ф. Никитина. Проблема трансдисциплинарного синтеза в исследованиях исторической памяти.....</i>	161
<i>М. В. Салеева. Гносеологический аспект философско-эстетической доктрины Б. Кроче</i>	165
2.2 Философское измерение научно-инновационного процесса:	
<i>бытие, сознание, практика</i>	167
<i>Э. М. Сороко. Философия: неосвоенные источники приращения нового знания.....</i>	167
<i>Л. М. Томильчик, Н. Г. Кембровская. Инновационный характер стёпинской модели исторической реконструкции в области естествознания.....</i>	169
<i>Л. А. Сосновский. Некоторые общие мысли о материальном мире...173</i>	173
<i>А. В. Барковская. Метафизика versus Постметафизика</i>	182
<i>Д. В. Малахов. Интенциональность сознания и метафизика процесса в концепции "интерактивного дуализма" Генри Стэпа</i>	186
<i>С. В. Воробьёва. Основания философской аргументации как символической структуры рациональности</i>	190
<i>А. В. Колесников. Невычислимый хаос. Заочный диалог с Роджером Пенроузом.....</i>	194
<i>Т. Е. Новицкая. Проблема креативности искусственного интеллекта и риски его использования.....</i>	196
<i>А. М. Павлова. Динамические и эпистемические аспекты когнитивного многообразия агентов.....</i>	201
<i>Н. В. Михайлова. Философские аспекты концепции дополненности в постнеклассической интерпретации проблемы обоснования математического знания</i>	203

<i>Н. С. Щёкин. Некоторые социально-философские аспекты категорий "новация" и "инновация"</i>	<i>207</i>
2.3 Задачи и перспективы науки в глобальном мире.....	209
<i>В. К. Лукашевич. Ментальные вызовы современности и наука.....</i>	<i>209</i>
<i>А. Сагикызы. Научное познание и современный гуманизм</i>	<i>215</i>
<i>А. И. Лойко. Философия трансдисциплинарных исследований.....</i>	<i>217</i>
<i>А. І. Бабко. Філасофія і навука ў сучасным свеце: неабходнасць раўнапраўнага дыялогу.....</i>	<i>220</i>
<i>С. А. Мякчило. Технологизация научно-образовательного процесса: возможности и вызовы</i>	<i>223</i>
<i>В. В. Подкопаев. Национальная академия наук Беларуси в системе укрепления стратегического партнерства между Республикой Беларусь и Китайской Народной Республикой.....</i>	<i>227</i>
<i>Э. М. Щурок. Специфика формирования миграционных намерений ученых НАН Беларуси в современных условиях</i>	<i>231</i>
2.4 Проблемы философского обеспечения образовательного процесса	234
<i>О. П. Пунченко. Общее и особенное в судьбе философского образования на постсоветском пространстве.....</i>	<i>234</i>
<i>В. И. Кудашов. Роль философии в формировании человеческого капитала.....</i>	<i>237</i>
<i>Н. И. Минуцкий. Философия когнитивных практик в историческом познании и образовании</i>	<i>240</i>
<i>Т. В. Целик. Современные модели образования как вызов глобальной цивилизации</i>	<i>243</i>
<i>И. А. Донникова. Мышление, образование, философия: стратегии постижения сложности мира и человека</i>	<i>246</i>
<i>Т. В. Нестер. Роль философии в формировании навыков критического мышления.....</i>	<i>251</i>
<i>М. А. Сонгаль. Проблемы преподавания философии в высших учебных заведениях Республики Беларусь</i>	<i>254</i>
<i>М. В. Мартон. Методологические и социокультурные проблемы взаимодействия высшей математики и информатики в философии университетского образования</i>	<i>258</i>
<i>А. Л. Куиш. Модель личности молодого специалиста и цель образовательного процесса</i>	<i>261</i>
<i>А. М. Цвер, И. Б. Михеева. Польская военная образовательная мысль периода национально-освободительной борьбы 1794–1864 годов</i>	<i>265</i>

**Раздел 3 Философское знание как источник ответов на вызовы
глобального развития 269**

*3.1 Философская экспертиза становления информационного
общества..... 269*

Д. И. Широканов. Информационные технологии в структуре
инновационного развития современного общества269

Я. С. Яскевич. Становление сетевой философии: точки роста
и место в современной научной картине мира272

В. В. Цепкало, В. П. Старжинский. Инновационная деятельность
Парка высоких технологий Республики Беларусь и задачи
проектирования кризисоустойчивого развития280

В. Н. Ватыль. Homo politicus в условиях современных
информационных вызовов: сетевые контексты и концепты283

V. Moraru. Devenirea "Noului spațiu public" în contextul transformării
realității mediatice286

И. В. Чельшиева. Философская рефлексия трансформаций
жизненного мира в информационно-коммуникационном
пространстве: критическая концепция медиакультуры.....290

Т. А. Ланин. Атомизация персональной коммуникативной среды
в контексте процессов трансформации социальной структуры
сетевого общества293

А. Г. Савченко. Клиповое мышление как новый метод восприятия
и анализа данных.....295

Л. Е. Лойко. Философская рефлексия трансформаций жизненного
мира молодежи в информационном пространстве: социальные сети
и сетевые сообщества297

К. В. Рыбка. Белорусский сегмент Twitter: состояние
и перспективы развития.....299

*3.2 Актуальные риски социально-технологического
и социоприродного развития – философский взгляд..... 302*

А. Д. Урсул, Т. А. Урсул. Глобальные вызовы и достижение целей
устойчивого развития302

П. А. Водопьянов. Ноосферное будущее в условиях экологической
нестабильности305

В. Н. Шаповал. Основные цивилизационные вызовы времени:
философский взгляд.....308

П. М. Бурак. Формирование вызовов и депрессивность в развитии
современной цивилизации311

В. К. Савченко. Конвергенция технологий: этические и социальные
вызовы и риски цивилизационного развития.....314

Н. Е. Захарова. Конвергирующие NBIC технологии и жизненный
мир человека318

<i>П. С. Карако. Экологическая философия как направление философии природы будущего</i>	322
<i>Н. А. Лазаревич. Социально-экологические доминанты качества жизни</i>	325
<i>В. А. Рыбин. Философско-мировоззренческие основания трансгуманизма</i>	328
<i>А. С. Червинский. Философско-методологические основы комплексного подхода к оценке качества природной среды в Беларуси</i>	330
<i>С. П. Чумак. Формирование нового типа руководителя в условиях современных социально-экологических реалий</i>	333
<i>Н. С. Ильющенко. Перспективы и риски использования социально-гуманитарных технологий в обществе знания</i>	335
<i>Ю. Ф. Никитина. Философия техники и вызовы современной цивилизации</i>	338
3.3 Социально-этические аспекты динамики человеческого капитала в глобальном мире	341
<i>В. И. Чуешов. Постнеклассическая философия человеческого потенциала как фактор национально-государственного развития</i>	341
<i>П. Г. Давидов. Роль человеческого капитала в развитии общества знаний</i>	344
<i>М. З. Изотов. Роль человеческого капитала в устойчивом развитии казахстанского общества</i>	346
<i>В. С. Загорец. Международная миграция человеческих ресурсов: оценка с позиций общечеловеческих и национальных ценностей</i>	348
<i>В. Ю. Перов. Специфика нравственного конфликта</i>	351
<i>Д. А. Щукин. Этический плюрализм как методологическая установка социально-философских систем: от интерпретативного разрыва к нетерпимости</i>	355
<i>Л. М. Богатова. Периферийность философского знания: социокультурный контекст проблемы</i>	358
<i>О. И. Давыдик. Механизмы и условия изменения общественного мнения в отношении развивающихся биомедицинских технологий</i>	361
Раздел 4 Человек, общество и культура в зеркале современной философии	364
4.1 Диалог культур и культурная идентичность в предметном поле философского знания	364
<i>А. В. Смирнов. Осуществим ли сегодня исламский цивилизационный проект?</i>	364
<i>О. В. Курбачёва. Транскультурация как новая модель социокультурного взаимодействия</i>	370

<i>Н. И. Губанов, Н. Н. Губанов. Фрагментарный и интегративный мультикультурализм</i>	<i>373</i>
<i>Э. И. Рудковский. Социокультурная среда и региональная идентичность</i>	<i>376</i>
<i>Е. В. Белогубова, В. А. Зверева, Б. Н. Черкашин. Национализм и патриотизм: к вопросу о границах, причинах и следствиях.....</i>	<i>379</i>
<i>О. Р. Чугрина. Национальное и наднациональное в современных межэтнических процессах: тенденции и перспективы</i>	<i>383</i>
<i>В. К. Игнатов. Беларусь в XXI веке: наследница великой культуры или европейский маргинал?</i>	<i>386</i>
<i>И. Б. Михеева. Козволюция белорусской и западноевропейской культур: философско-методологический аспект</i>	<i>390</i>
<i>М. Ш. Хасанов, В. Ф. Петрова. "Мэнгелек ел" как концептуальная основа казахстанской идентичности</i>	<i>393</i>
<i>В. С. Михайловский. Массовая культура в политике: вызов цивилизационного развития.....</i>	<i>396</i>
<i>А. Н. Сунами. Конфликт ценностей в межкультурных и межконфессиональных отношениях: проблема концептуализации понятия</i>	<i>399</i>
<i>Е. В. Держивицкий, А. С. Бескровная. Принцип ненасильственного разрешения социальных конфликтов: от хорошей идеи к эффективной практике.....</i>	<i>402</i>
<i>4.2 Личность в современном обществе: философско-антропологический и социально-психологический портрет</i>	<i>404</i>
<i>А. В. Филиппович. Человек в новом тысячелетии: от микрокосма к одномерному индивиду</i>	<i>404</i>
<i>S. Juknevičius. Philosophy of history and psychology: old problems, new approaches</i>	<i>408</i>
<i>Т. Н. Буйко. Понятие человеческой телесности в исследованиях физической культуры и спорта</i>	<i>410</i>
<i>С. Г. Новиков. Антропологические перспективы современного глобального социокультурного транзита и задачи образования</i>	<i>413</i>
<i>Н. Н. Шевченко. Антропологический модус проектов постсовременности.....</i>	<i>416</i>
<i>В. Н. Усоский. Природа современного человека как продукт трансформации античной и христианской природы человека.....</i>	<i>419</i>
<i>Л. З. Левит. Почему коммунизм невозможен: современная психология против положений марксизма</i>	<i>422</i>
<i>Л. С. Яковлев. Жизненные смыслы как инструмент социокультурной интерпретации социального времени</i>	<i>425</i>
<i>Д. В. Столяров. Современные гендерные проблемы в контексте глобализации.....</i>	<i>428</i>

<i>Н. П. Хозяева. Необходимость гендерного измерения Интернета как вызов цивилизационного развития.....</i>	<i>430</i>
4.3 Актуальные проблемы политической философии и философии права.....	433
<i>А. Н. Шуман. О логических аспектах построения электронной экспертной системы судебной аргументации</i>	<i>433</i>
<i>Е. Н. Лисанюк. Аргументация и судебное решение, или как женщины в Российской Федерации обрели право на суд присяжных</i>	<i>437</i>
<i>Neli Borisova Ivanova. Judicial reform and its effect on the economy. The case of Bulgaria.....</i>	<i>440</i>
<i>И. Б. Микиртумов. Право в дискурсе современной политической легитимации.....</i>	<i>447</i>
<i>Вл. Н. Семёнова. Политическая философия в XXI веке: кризис традиционного противостояния идеологий</i>	<i>450</i>
<i>I. K. Rusandu. Methodological dimension of political opposition</i>	<i>453</i>
<i>Н. А. Антанович. Социальная значимость экспертного знания в области политических наук.....</i>	<i>456</i>
<i>О. Л. Познякова. Система универсальных ценностей доктрины международного сотрудничества в философии истории И. Канта ...</i>	<i>458</i>
<i>Marina Badileanu. Influențe ale gândirii economice contemporane asupra integrării europene</i>	<i>461</i>
4.4 Религиозное сознание и конфессиональная жизнь как мотив философского творчества	464
<i>В. В. Старостенко. Кооперационная модель государственно-конфессиональных отношений в глобальном и национальном измерении.....</i>	<i>464</i>
<i>В. А. Одиноченко. Вызовы в религиозной сфере современной Беларуси</i>	<i>467</i>
<i>Konrad Szocik. Cognitive science of religion and religious beliefs as a pragmatic knowledge</i>	<i>470</i>
<i>О. В. Мащитько. Постсекулярная религиозность как неявная идеология</i>	<i>474</i>
<i>Л. Е. Земляков. Взаимоотношения государства и Римско-католической церкви в современной Беларуси.....</i>	<i>478</i>
<i>С. І. Санько. Нехрысціянскае ў хрысціянскім кананічным тэксте: матыў "трохкратнай смерці" ў евангеллі ад Іаана (19.17-42)</i>	<i>480</i>
<i>М. В. Анцыповіч. Хасідызм у Беларусі.....</i>	<i>483</i>
<i>Т. В. Зайковская. Возможности интеграции экологического и религиозного сознания в деле охраны окружающей среды</i>	<i>486</i>

<i>4.5 Эстетическая теория и художественная практика в контексте вызовов современности</i>	<i>489</i>
<i>В. А. Салеев. Эстетическое знание в ареале философского дискурса</i>	<i>489</i>
<i>В. А. Максимович. Личностный модус художественной традиции ...</i>	<i>491</i>
<i>И. В. Сабирзянова. Антропологическая составляющая аксиологического пространства постмодерна</i>	<i>495</i>
<i>В. Ю. Дунаев, В. Д. Курганская. Диегесис постфилософской картины мира</i>	<i>498</i>
<i>Т. Г. Мдивани. Новые реалии искусства постмодернизма: арт- микст</i>	<i>501</i>
<i>Т. В. Габрусь. "Каноническая традиция" в архитектуре современных православных храмов Беларуси: за и против</i>	<i>504</i>
<i>И. И. Морозова. Антиномии триады "человек – семья – социум" в современной литературе</i>	<i>507</i>
<i>М. У. Мікуліч. Паэзія Міхася Машары і Наталлі Арсенневай 1930-х гадоў: канцэпцыя духоўна-мастацкай свядомасці</i>	<i>510</i>
<i>І. М. Шаладонаў. Аксіялагічна-быццёвы патэнцыял чалавека ў аповесцях В. Казько "Расце на Палессі груша", "Час збіраць косці"</i>	<i>514</i>
<i>Ж. С. Шаладонава. Паэтычна-філасофскае адчуванне прыроды ў паэзіі А. Куляшова і А. Малышкі</i>	<i>517</i>

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО

**Председателя Президиума Национальной академии наук Беларуси
академика В. Г. Гусакова участникам международной научной
конференции «Философское знание и вызовы цивилизационного
развития» к 85-летию Института философии НАН Беларуси**

Уважаемые участники и гости конференции! Дорогие коллеги!

От имени Президиума Национальной академии наук Беларуси приветствую вас и поздравляю с отмечаемым в эти дни 85-летием Института философии и белорусской академической философской школы.

В нашей стране большое внимание уделяется развитию научных исследований, повышению их эффективности. В современном мире, где успех государства во многом определяется его способностью построить высокотехнологичное хозяйство, экономику знаний и технологий, одним из важнейших факторов национального благосостояния становится воспроизводство научного потенциала. А он, в свою очередь, опирается на традиции научных школ, их неснижающуюся продуктивность. В какой бы области знаний ни работала школа, тот факт, что она на протяжении десятилетий порождает плеяду ярких ученых, выпускает известные в стране и за рубежом публикации, успешно участвует в инновационном процессе, – безусловно, дает основания для гордости.

Поэтому праздник белорусской академической философии – это знаменательная дата для всей нашей науки. Она служит поводом лишний раз вспомнить о важнейших вехах научных достижений, отметить вклад выдающихся исследователей, организаторов науки и педагогов, а также задуматься о перспективах научного процесса в стране. Сегодня они связаны, прежде всего, с переориентацией на социально значимые разработки; на тесное взаимодействие академического, вузовского и отраслевого сектора; на интеграцию естественнонаучных, социальных и гуманитарных дисциплин, необходимую для выпуска инновационного продукта.

Вспомним слова, которые произнес Президент Республики Беларусь А. Г. Лукашенко в своем выступлении перед депутатами Национального Собрания в 2013 году: «Современная цивилизация – это цивилизация постоянного ускорения. Оно ощущается повсюду – не только в скорости появления новых идей, но и в технологиях, в экономике, в торговле, в образовании... Надо меняться самим и приспосабливаться к стремительному, скоростному миру. Если мы этого не сделаем, то проиграем повсюду – и в экономике, и в технологиях, и в информации».

В том, чтобы наше общество соответствовало этим требованиям, особая роль принадлежит науке, и прежде всего – гуманитарной. Именно в рамках социально-философского знания, этики, философии образования, теории духовно-идеологических процессов обосновываются подходы по формированию черт общественного мировоззрения, того правильного «настроя», который необходим для консолидации общества и его

мобилизации на достижение коренных целей государственного строительства.

Надо сказать, что за годы своей деятельности Институт философии создал для этого весомую теоретико-методологическую базу. Об этом говорят исследования в области теории и методологии научного познания; философии науки и техники; проблем социальной экологии; истории философской и общественно-политической мысли Беларуси, а также по актуальным направлениям философии религии, этики, эстетики; философской антропологии и философия культуры. Институт участвует в реализации перспективного для нашей страны кластерного принципа организации научно-инновационной деятельности. В прошлом году на его базе начал работу Республиканский центр фундаментальной и практической философии, который призван взять на себя работу по капитализации философского знания, претворению его в пакет эффективных социально-гуманитарных технологий.

История Института философии отмечена созвездием имен академиков, членов-корреспондентов, талантливых ученых и педагогов. Здесь сформировались влиятельные научные школы по направлениям философской методологии, историко-философских и религиоведческих исследований, в сфере социальной экологии. Высокой оценки заслуживают значимые индивидуальные и коллективные научные труды, изданные институтом за годы его деятельности. Среди них – «Творчество в научном познании», «Закономерности развития и методы познания современной науки», «Роль культуры в формировании личности», «Высокие технологии в структуре устойчивого развития», «Безопасность Беларуси в гуманитарной сфере», «Интеллектуальный капитал и потенциал Республики Беларусь» и многие другие. Особое место в ряду этих работ занимает продолжающийся издательский проект – шеститомная «История философской и общественно-политической мысли Беларуси», первое в истории издание такого масштаба, раскрывающее сущность белорусской философии как культурно-исторического феномена.

Институт философии вносит вклад в развитие международного научно-технического сотрудничества, делает многое для того, чтобы белорусская наука и культура стали узнаваемыми, приобрели больший авторитет и на Востоке, и на Западе. Об этом говорят многие организованные в этих стенах международные научные конференции, зарубежные публикации, совместные проекты. Следует высоко оценить тот факт, что многие свои мероприятия институт организует в сотрудничестве с зарубежными дипломатическими миссиями.

Уважаемые коллеги! Сегодня мы с вами живем в сложном, противоречивом мире, в котором обыденностью стали военное противостояние и экономический кризис, острая конкуренция за ресурсы и деградация природного разнообразия, информационные вызовы и разобщенность людей. Так или иначе эти явления отражаются и на Республике Беларусь,

поскольку она – неотъемлемая часть мирового сообщества. Говорить об этом тем более правомерно, что наша встреча проходит накануне 30-летия аварии на Чернобыльской АЭС и в дни, когда мы вспоминаем жертв террористической акции в минском метро пятилетней давности. Все это свидетельствует, что даже в юбилейные даты мы все – белорусские ученые и гуманитарная общественность – не можем забывать о стоящих перед нашей наукой нерешенных проблемах. Обращаясь к словам Президента нашей страны, сказанным в Послании белорусскому народу и Национальному Собранию 2015 года, государство ожидает от гуманитарных наук «более активной роли в формировании патриотического мировоззрения людей, развитии интеллектуального и творческого потенциала нации».

Какие первоочередные меры должны быть приняты для укрепления информационной, духовной, конфессиональной безопасности страны? Как совместить традиционный жизненный уклад и ценности белорусов с необходимостью максимально быстро и полно встроиться в «формат» техногенной цивилизации? Как обогатить наше образование, систему идеологической и социальной работы, чтобы воспитать рационально мыслящего и креативного гражданина? Это вопросы, которые ставит перед философским знанием социум, и на которые философское сообщество должно искать ответ уже сегодня. Ведь не случайно выдающийся российский мыслитель XIX века Владимир Соловьёв писал: «На вопрос что делает философия? — мы отвечаем: она делает человека – человеком».

Мы ожидаем от Института философии, чтобы он больше внимания уделял механизмам активизации человеческого капитала, эффективного использования интеллектуально-духовно потенциала белорусского народа в инновационном развитии страны. Необходимо, чтобы разработки института по важнейшим аспектам белорусской модели социально-экономического развития были в полной мере реализованы в пакетах конкретных рекомендаций для органов власти и управления, в практической работе.

Думается, что многие затронутые здесь темы найдут отражение в работе международной научной конференции «Философское знание и вызовы цивилизационного развития». Очень важно, что в ней принимает участие не только цвет белорусской философии, но и авторитетные делегации из Российской академии наук, из Украины, Польши, Казахстана, Литвы и других стран. Отрадно и то, что сегодня в зале так много молодых людей – будущего белорусской науки и образования. Это демонстрирует, что традиция философского знания объединяет страны и народы, что она не только опирается на исторические корни, но и уверенно смотрит в будущее.

Хочется пожелать Вам, дорогие друзья, крепкого здоровья, счастья, благополучия, новых свершений в вашем ответственном и почетном тру-

де на благо науки и национальной культуры!

ПРЫВІТАЛЬНАЕ СЛОВА

Акадэміка-сакратара Аддзялення гуманітарных навук і мастацтваў Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі члена-карэспандэнта А. А. Кавалені ўдзельнікам Міжнароднай навуковай канферэнцыі «Філасофскія веды і выклікі цывылізацыйнага развіцця» да 85-годдзя Інстытута філасофіі НАН Беларусі

Паважаныя калегі, удзельнікі канферэнцыі, шаноўныя госці!

Нагодай для сённяшняга форуму паслужыла знакавая дата – 85 гадоў таму, 19 сакавіка 1931 года, Прэзідыум Беларускай акадэміі навук на сваім пасяджэнні, пратаколам № 6, заснаваў Інстытут філасофіі.

За 85 гадоў свайго існавання беларуская нацыянальная філасофія ўгрунтавала сваё права на самастойнасць у шэрагу інтэлектуальных традыцый іншых славянскіх і еўрапейскіх народаў, стала ключом да разумення іншых культур, светапоглядаў, веравызнанняў. Ёй пад сілу арыентавацца на лепшыя сусветныя ўзоры, браць на ўзбраенне перадавы вопыт і творча прывіваць яго на жывое дрэва нацыянальнай традыцыі. Важна паказаць як высокія абстракцыі філасофскага мыслення здольныя ўвасобіцца ў крэатыўнай, інавацыйнай дзейнасці па абнаўленні і павышэнні якасці сацыяльнага і эканамічнага жыцця сучаснай беларускай дзяржавы. Гэта цяжкая і ганаровая місія, якую нясе Інстытут філасофіі як спецыялізаваная навуковая і адукацыйная ўстанова ў нашай краіне.

Гісторыя Інстытута філасофіі – гэта люстэрка станаўлення беларускай дзяржаўнасці, духоўнасці і культуры ў XX – XXI стагоддзях. Даследаванні 1930–1950 гадоў адрознівае творчы падыход да праблем тэорыі пазнання, сацыяльнай філасофіі, этыкі. Усесаюзную вядомасць атрымалі працы акадэмікаў С. Я. Вальфсона, В. А. Сербенты, Г. Ф. Аляксандрава, членаў-карэспандэнтаў І. М. Ільюшына, У. І. Горбача і іншых. На ўсю краіну прагучалі імёны акадэмікаў К. П. Буслава, Дз. І. Шыраканова, Я. М. Бабосава, членаў-карэспандэнтаў А. С. Майхровіча, А. І. Савасцюка, Л. Ф. Яўменава, П. А. Вадап'янава, а таксама У. М. Конана, Н. С. Купчына, Н. І. Жукава, Ю. А. Харына, С. А. Падокшына і многіх іншых.

У пачатку XXI стагоддзя Інстытут філасофіі набыў статус аўтарытэтнага ў свеце цэнтра па распрацоўцы метадалогіі інавацыйнай дзейнасці, навукова-гуманітарнага забеспячэння грамадскага жыцця. Яго поспехі адзначаны шэрагам ганаровых узнагарод, прэмій.

Інстытут філасофіі сёння – гэта пляцоўка міждысцыплінарнага сінтэзу, гуманізацыі і гуманітарызацыі навуковых ведаў і сучасных

тэхналогій. Гэта і эўрыстычны цэнтр пошуку эфектыўных лакальных адказаў на глабальныя праблемы сацыяльнага развіцця. Гэта і экспертны орган, які дае ацэнку і прапануе рэцэпты ўдасканалення сістэмы адукацыі, патрыятычнага і духоўна-маральнага выхавання, масавых камунікацый, ідэалагічнай і сацыяльнай работы. Нарэшце – тое, што хацелася б падкрэсліць асабліва, – гэта захавальнік і ахоўнік нацыянальнай інтэлектуальнай традыцыі, якая працягвае ўмацоўваць найноўшы, востра актуальны навуковы пошук скрозь пloidу часоў і мноства гістарычных перыпетый.

Дзейнасць Інстытута філасофіі будуюцца сёння з улікам практычнай значнасці філасофскіх даследаванняў у вырашэнні актуальных задач, якія стаяць перад беларускай дзяржавай. Яго распрацоўкі забяспечваюць тэарэтыка-метадалагічную базу сусветнага ўзроўню для прагрэсу прыродазнаўчых, гуманітарных і тэхнічных навук, развіцця сістэмы адукацыі ў Рэспубліцы Беларусь. Даследчыя праграмы вызначаюцца разуменнем актуальных праблем, выклікаў, праблем беларускага грамадства і стратэгічным бачаннем яго перспектывы ў сусветнай геапалітычнай і сацыяльна-культурнай прасторы. Распрацоўкі інстытута выкарыстоўваюцца ў дзейнасці Адміністрацыі Прэзідэнта Рэспублікі Беларусь, міністэрстваў інфармацыі, замежных спраў, адукацыі, культуры, многіх іншых ведамстваў, арганізацый і прадпрыемстваў.

Развіваючыся, Інстытут філасофіі імкнецца да таго, каб ва ўсіх аспектах сваёй дзейнасці адпавядаць крытэрам сучаснай «фабрыкі думкі», ядра экспертнай супольнасці гуманітарыяў: акадэмічных навукоўцаў, прафесарска-выкладчыцкага складу ўніверсітэтаў, маладых даследчыкаў, аспірантаў, студэнтаў. Цесныя сувязі склаліся ў інстытута з факультэтам філасофіі і сацыяльных навук Белдзяржуніверсітэта, дзясяткамі іншых навучальных устаноў. Інстытут уваходзіць у сетку навукова-даследчых і адукацыйных цэнтраў на прасторы СНД, Усходняй і Цэнтральнай Еўропы, якая змацавана амаль дваццацю двухбаковымі дамовамі аб супрацоўніцтве з арганізацыямі Расіі, Украіны, Літвы, Малдовы, Казахстана, Польшчы, Балгарыі, Германіі, Славакіі.

Не будзе перабольшаннем сказаць, што інстытут уносіць важкі ўклад ва ўмацаванне дзяржаўнага суверэнітэту Беларусі, адэкватнае пазіцыянаванне нашай краіны на міжнароднай арэне. Элементы гэтага ўкладу – распрацоўка каштоўнасна-светапоглядных і грамадзянска-прававых асноў беларускай дзяржаўнасці, садзейнічанне фарміраванню палітычнай культуры індывіда, якая знаходзіцца ў гармоніі з нацыянальна-дзяржаўнымі інтарэсамі. Даследуюцца гуманітарныя аспекты гарманічнага міжкультурнага і міжканфесійнага дыялогу, прынцыпы забеспячэння сацыяльнай згоды і грамадскага паразумення. Асобны важны напрамак работы – стварэнне сістэмы мер па выяўленні і ліквідацыі неспрыяльных стэрэатыпаў і памылак адносна вобразу Беларусі, беларускай нацыі і культуры ў замежнай інфармацыйнай

прасторы.

Сёння перад беларускай навукай, культурай і адукацыяй стаіць вельмі актуальная праблема – развіццё «чалавечага капіталу». Новыя выклікі сучаснага свету патрабуюць прафесіяналаў новага тыпу ва ўсіх сферах дзейнасці. Яны павінны абапірацца не толькі на канкрэтныя веды і навыкі, але і мець шырокі светапогляд. Такі светапогляд фарміруюць перш-наперш культура і філасофія.

Наперадзе перад калектывам Інстытута філасофіі новыя задачы і планы, якія вымушаюць шукаць новыя падыходы да вывучэння і даследавання філасофскай думкі, адраджэння і захавання духоўнага патэнцыялу, аховы інтэлектуальных і культурных каштоўнасцей нашай Радзімы.

Шчыра жадаю ўсім супрацоўнікам Інстытута філасофіі НАН Беларусі дасягнення самых высокіх творчых вынікаў і годнага працягу філасофскіх традыцый нашай краіны. Шчасця, здароўя і дабрабыту вам, дарагія сябры!

Раздел 1 ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАНИЕ В БЕЛАРУСИ И ГЛОБАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЫ

1.1 Институт философии НАН Беларуси как хранитель и проводник белорусской философской традиции

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ В СИСТЕМЕ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ, НАУКЕ И КУЛЬТУРЕ БЕЛАРУСИ

А. А. Лазаревич

В 2016 году отмечается 85-летний юбилей Института философии НАН Беларуси и всей белорусской академической философской школы.

В тот мартовский день 1931 года, когда Президиум Белорусской академии наук принял решение преобразовать кафедру марксизма-ленинизма в самостоятельный Институт философии, впервые в белорусской истории был дан импульс полностью суверенной, самозначимой философской традиции, не связанной непосредственно с литературным, политико-публицистическим, богословским творчеством. Одновременно с этим белорусская Академия наук заявила о себе как о научном центре классического типа, чья деятельность охватывает не только конкретные направления исследовательского поиска, но и их мировоззренческие основания, логико-методологическую проработку, ценностный горизонт. Думается, что с обретением академической наукой этого нового качества вышла на новый уровень системности и вся белорусская интеллектуальная культура, был сделан весомый вклад в успешность общественного и государственного строительства нашей страны.

Важнейшим достижением деятельности Института философии НАН Беларуси за годы его истории можно признать тот факт, что сегодня белорусская философия представляет собой самостоятельный феномен европейского интеллектуального пространства, а история философской мысли Беларуси воспринимается как неотъемлемая часть всемирного научно-философского процесса.

Историю Института философии можно разделить на несколько периодов. В первые годы существования его деятельность была обусловлена задачами культурного и социально-экономического строительства Белорусской ССР. Важное место отводилось критическому анализу западной философии, изучению теории национального вопроса. В числе важнейших опубликованных работ этого периода – труды первого директора института С. Я. Вольфсона, первого ученого секретаря Н. И. Шаповалова, а также

И. М. Ильюшина и ряда других белорусских философов. Исследования 1940-х – 1960-х гг. отличает системный подход к проблемам теории познания, логики и методологии научно-технической деятельности. В этот период в Минске опубликованы известные работы академиков Г. Ф. Александрова и В. А. Сербенты, а также В. И. Горбача, П. Д. Пузикова и других ученых. Тогда же в институте началась систематическая работа по изучению истории философской, общественно-политической и религиозной мысли Беларуси, связанная с именами Н. О. Алексютовича, И. Н. Лущицкого, Н. С. Купчина, Е. С. Прокошиной и многих других ярких исследователей. В 1970-е – 1980-е годы Институт философии внес значительный вклад в исследование динамики общественных отношений, раскрытие культурного потенциала научно-технического прогресса. Белорусская философия заявила о себе разработками по вопросам повышения роли человеческого фактора в экономической и социально-политической деятельности, проблемам молодежной среды. Под редакцией Д. И. Широканова, Е. М. Бабосова, К. П. Буслова, Ю. А. Харина, А. К. Манеева вышли значительные труды в сфере методологии научного познания, социальной деятельности. На небосклоне историко-философской традиции зажглись звезды таких исследователей, как С. М. Подокшин, В. М. Конон, А. С. Майхрович. В 1980-е годы и в особенности в постсоветский период ученые института продуктивно работали по программе исследований 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.

Лучшие публикации института и его сотрудников во все времена широко обсуждались на пространстве Советского Союза, Содружества Независимых Государств и в дальнем зарубежье, удостоивались государственных и международных наград и премий. Можно вспомнить, в частности, коллективные труды «Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии» (1962), «Очерки истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии» (1973); цикл коллективных работ под общей редакцией академика К. П. Буслова, удостоенный Государственной премии БССР в 1984 г.; коллективную монографию «Детерминизм: системы, развитие», получившую золотую медаль ВДНХ СССР в 1986 г.; сравнительно новое издание «Высокие технологии в структуре устойчивого развития: проблема соответствия ноосферным ценностям», которое удостоилось премии трех Академий наук: Украины, Беларуси и Молдовы, – в 2010 году.

Ежегодно институт выпускает обширные, содержательные работы, отражающие спектр актуальных проблем социокультурного развития и новизну подходов к их решению. Среди изданий последних лет, получивших широкий общественный резонанс и признание – «Безопасность Беларуси в

гуманитарной сфере», «Глобальный мир и геополитика», «Беларусь: культурно-цивилизационный выбор», «Интеллектуальный капитал и потенциал Республики Беларусь», «Логика достоинства и свободы личности», «Философские проблемы междисциплинарного синтеза» и многие другие. Увенчивает это направление работа по изданию 6-ти томов «Истории философской и общественно-политической мысли Беларуси», а также «Антологии философской мысли Беларуси», которая ведется в наши дни.

Современную белорусскую философию представляет в мире авторитет научных школ, сформировавшихся под сводами Академии наук. Это признанная школа в области логико-методологических основ и структур научного познания, которую возглавляет академик Д. И. Широканов. Это и уникальная в своем роде школа в области социальной экологии, лидером которой является член-корреспондент П. А. Водопьянов. Не уступают им научная школа историко-философских исследований и родственная ей школа в области философии религии. Наконец, на наших глазах оформляется перспективная научная школа в области теории и методологии становления информационного общества, к работе которой подключилась плеяда талантливых молодых исследователей.

Сегодня деятельность Института философии НАН Беларуси реализуется в особом «трехмерном пространстве». Его измерения – это, во-первых, европейские и мировые тенденции актуальных философских исследований; во-вторых, нуждающиеся в теоретическом решении проблемы социокультурного развития белорусского общества; в-третьих, приоритеты, связанные с повышением междисциплинарной и научно-практической значимости философских разработок.

В соответствии с этим пониманием научно-инновационных координат нашей деятельности построена структура института, включающая на сегодняшний день пять подразделений, в рамках которых функционируют профильные научно-исследовательские группы, ориентированные на выполнение конкретных видов работ. Центр философско-методологических и междисциплинарных исследований наследует традиции философского поиска в области логики, теории познания, методологии научной, технологической, социально-организационной деятельности. Эта традиция в Беларуси особенно сильна: не случайно далеко за пределами нашей республики известно имя «Минской методологической школы», виднейший представитель которой – академик В. С. Стёпин – служит сегодня «полномочным представителем» белорусской философии в Российской академии наук. 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 сфере 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, духовности современного общества и эстетики. Относительно молодыми яв-

ляются еще два подразделения: Центр исследований глобализации, интеграции и социокультурного сотрудничества и Центр управления знаниями и компетенциями. Это структуры нового типа, объединяющее креативных исследователей, занятых перспективными разработками, преимущественно, в области международного гуманитарного сотрудничества и практической философии, то есть своего рода «философскими венчурами».

Каковы основные черты социокультурной миссии института? Это, во-первых, обоснование новых направлений научно-технологического развития по модели междисциплинарного синтеза (вектор интеграции наук) и трансдисциплинарной организации научного процесса (вектор развития «наукопрактики») в интересах развития национальной социально-экономической системы.

Во-вторых, методологическое содействие в планировании ключевых направлений инновационной политики, проектировании инновационных сред и инфраструктур, в особенности там, где стоит задача интеграции инженерно-технической и гуманитарной рациональности, в дисциплинах, концентрирующихся вокруг человека и множества изменений его бытия – логико-когнитивных, психологических, духовных, медико-биологических и др.

В-третьих, формирование гуманитарной культуры личности – субъекта креативного класса и основного проводника экономики знаний. Институт выполняет философско-методологическую разработку феномена социализации научных знаний и технологий, выпускает методические продукты для информационно-образовательной и тренинговой работы с различными категориями граждан, направленной на планомерную подготовку к жизни в условиях высокотехнологичного информационного общества.

В-четвертых, совершенствование и внедрение в общественную жизнь механизмов «практической философии» в сфере управления коммуникациями, прикладной конфликтологии, образовательно-воспитательной деятельности, коррекционной работы, предупреждения и преодоления социальных девиаций, ресоциализации и социально-психологической реабилитации пожилых людей, граждан, нуждающихся в особой защите.

В-пятых, осуществление многоаспектной (нравственной, семиологической, эстетической, религиоведческой) экспертизы важнейших направлений и форм общественного и культурного развития, массовых коммуникаций.

В-шестых, разработка стратегии и механизмов осуществления политики межгосударственной интеграции, включая согласование ее векторов (континентальный европейский, евразийский, региональный и др.) и каналов осуществления (политико-экономическое, научно-образовательное, культурное сотрудничество, формирование трансграничных информационно-знаниевых пространств, общая политика исто-

рической памяти и др.).

Наконец, поддержка деятельности государственных органов в той особой сфере, которую можно обозначить словами «включение в глобальную систему страновых имиджей» – позиционирование национального государства не только как экономического агента, но и как субъекта глобальной истории и культуры.

Разумеется, говоря о субъектности государства, его науки и культуры, нельзя оставлять в стороне «интерсубъективный» контекст, носителем которого как раз и является философское знание как общечеловеческая ценность. Не зря одна из проведенных нами в последние годы конференций называлась «Философия как самопонимание культуры и посредник в диалоге культур». Поэтому одной из ключевых по значимости для нас является задача по организации диалога, партнерства философских сообществ Беларуси, России, Литвы, Польши, Украины, Казахстана, Молдовы, стран Европейского Союза, а также Китая, Индии, Ирана, латиноамериканских государств. Ежегодно институт организует более десятка международных конференций, семинаров, круглых столов. На них побывали и выступили с докладами ученые, преподаватели, аспиранты, магистранты и студенты, представляющие самые различные дисциплины современного научного знания, множество сфер общественной работы.

Подчеркивая свою культурно-интегрирующую миссию, Институт философии в 2015 году приступил к построению первого в истории Беларуси философского кластера – структуры, получившей название «Республиканский центр фундаментальной и практической философии». Элементами этого кластера являются как подразделения института, так и совместные кафедры, кафедры-лаборатории, организованные нами на базе ведущих кафедр Белорусского государственного университета (кафедры философии и методологии науки, политологии), а также Института социально-гуманитарного образования Белорусского государственного экономического университета. В ближайшее время планируется расширить эту сеть, распространить работу Республиканского центра на регионы страны.

Сегодня Институт философии НАН Беларуси играет роль центрального и по сути единственного в стране научно-экспертного учреждения в области философии, культурологии, логики и, говоря шире, всего спектра дисциплин и подходов, которые связаны с осмыслением проблем общества, экономики, науки, техники, информации и культуры сквозь призму человеческого бытия, творчества, нравственных устоев и традиций. В стенах института формулируется и отрабатывается перспективная методология научного познания и научно-инновационной деятельности, нравственной и эстетической экспертизы социально-технологического прогресса.

Институт философии делает все необходимое и возможное, чтобы белорусская наука – мощная, полидисциплинарная, инновационно ориентированная система знаний, исследований и технологий – своевременно получала актуальный теоретико-методологический инструментарий, имела возможности для сочетания различных парадигм естественнонаучного и соци-

ально-гуманитарного познания. Ученые института каждодневно заботятся о том, чтобы специалисты, на чьих плечах лежит ответственная миссия по определению стратегии социально-экономического развития страны, могли пользоваться банком традиционных и новых, отечественных и зарубежных подходов и практик, располагали аналитическим материалом о состоянии путей развития научной, образовательной, информационной и духовной сферы белорусского общества. Наконец, каждым своим исследовательским проектом и мероприятием институт стремится содействовать тому, чтобы белорусская культура и гуманитарная наука были узнаваемыми в мире, служили дополнительным мостиком между народами Беларуси и других стран, средством укрепления межкультурного диалога и сотрудничества.

Уверен, что с каждым новым годом своей биографии Институт философии Национальной академии наук Беларуси будет укреплять потенциал белорусской философской школы, обеспечивать прогресс философского знания в стране и во всем восточноевропейском регионе, служить площадкой междисциплинарного диалога и синтеза, важным гарантом устойчивого развития науки, образования и гуманитарной культуры в нашей стране.

БЕЛОРУССКАЯ АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ: ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ

Т. И. Адуло

Философия – уникальный интеллектуальный продукт многовековой мыслительной деятельности древних греков. Спустя годы она вышла далеко за географические границы Греции, обогатилась новыми идеями и именами, превратилась в самостоятельную фундаментальную дисциплину, признанную во всем мире, стала важнейшим сегментом духовной жизни общества.

К нашим далеким предкам разрозненные философские идеи пришли еще в эпоху Киевской Руси. В период Великого княжества Литовского и Речи Посполитой философская мысль представляла уже весомый пласт духовной культуры белорусского этноса, хотя для полноценного развития этого пласта не всегда складывались благоприятные условия.

Важнейший этап становления философии как дисциплины в Беларуси припадает на XX век. Именно в XX веке в Белорусском государственном университете впервые были сформированы философские кафедры, открыто отделение философии, создан факультет философии и социальных наук. И именно в XX веке она впервые обрела форму академической философии. Понятие «академическая философия» в данном случае используется не для противопоставления «академической» и «неакадемической» философии, а лишь для обозначения той части национальной философской мысли, которая развивалась в стенах Института философии.

Созданный в 1931 году на базе кафедры марксизма-ленинизма Институт философии в своем историческом развитии прошел ряд этапов, из которых наиболее сложным и, пожалуй, наиболее драматичным оказался для него *первый* этап.

Прежде всего отметим немногочисленность института – его штат составил лишь 11 человек. Директором был утвержден академик С. Я. Вольфсон, ученым секретарем – Н. И. Шаповалов.

В ту эпоху и сама тематика НИР, и ход ее выполнения жестко регламентировались ЦК КП(б)Б и Президиумом АН БССР. В частности, на первом этапе тематика была связана с теоретическим осмыслением и разработкой проблем диалектического материализма, государства, национальных отношений, семьи и брака, нравственности, социальной структуры общества, войны, а также критикой религии и расовых теорий.

В целом сотрудники нового академического научно-исследовательского учреждения уже в первые годы его деятельности получили ряд практически-ориентированных научных результатов, которые отвечали на социальные вызовы эпохи. А она была не простой. Во-первых, необходимо было раскрыть динамику социальных процессов, теоретически осмыслить опыт социалистического строительства, осуществить моделирование будущего. С другой стороны, философы не могли не ощущать жесткого идеологического и политического противостояния СССР и Запада, грозившего вылиться в масштабную войну, не могли не осознавать последствий активной пропаганды и утверждения в массовом сознании граждан ряда западноевропейских государств фашистской идеологии. Поэтому необходимо было активно заниматься контрпропагандой.

И все-таки научные сотрудники, в их числе и директор института, в условиях той системы не в состоянии были раскрыть и максимально использовать свой интеллектуальный потенциал. Приведу лишь один пример директивных указаний сверху, оказывавших негативное влияние на творческую атмосферу в Институте философии. В статье «О работе Академии наук БССР», опубликованной в журнале «Под знаменем марксизма» в 1936 году, Президент АН БССР академик И. З. Сурта отмечал: «Очень важным условием для дальнейшей успешной работы Института философии является следующее: ожесточенная философская борьба, проходившая в свое время в СССР и особенно в Москве, не прошла, конечно, и мимо философов нашей республики. Однако у работников нашего Института философии осталось что-то недоговоренным, не доведенным до конца. Необходимо, чтобы товарищи из этого Института продискуссировали ряд вопросов и дали солидную продукцию, выведя Институт в передовые ряды. До сих пор этот Институт слабо помогал партии в борьбе с контрреволюционным троцкизмом, контрреволюционной нацдемовщиной и т. п. Необходимо также подвергнуть жесточайшей большевистской критике работы акад. Вольфсона, ибо большинство из написанных им работ до

1932 г. имеют плехановскую, меньшевистскую ориентацию» [1, с. 82].

Для более плодотворной научной работы, как это мыслилось руководством АН БССР, Институт философии в 1935 году был объединен с Институтом советского строительства и права и получил название «Институт философии, советского строительства и права». Но и вновь образованный институт не выдержал испытаний той эпохи. В 1938 году он был ликвидирован. И. М. Ильюшин и другие сотрудники перешли на работу в вузы, оставшиеся в стенах АН БССР С. Я. Вольфсон и И. Н. Лущицкий продолжали научно-исследовательскую работу в рамках утвержденной новой темы – «Роль товарища Сталина в создании советской интеллигенции и развитии советской науки».

Характеризуя первый этап развития национальной академической философии, мы поневоле вынуждены обратиться к вопросу о свободе философского творчества. Думается, и практика убеждает нас в этом, что абсолютной свободой в своем индивидуальном творчестве философы не обладают, тем более, если речь идет об академических исследователях. Но и неакадемические философы не обладают абсолютной свободой, хотя бы потому, что являются продуктом конкретной исторической эпохи. Они, безусловно, могут, и должны, своей критической мыслью опережать свою эпоху, но при этом не забывать о том, что чрезмерный отрыв от действительности ведет к созданию лишь социальных утопий, не более.

По-разному сложились судьбы немногочисленного отряда белорусских философов в годы Великой Отечественной войны. Бывший директор института С. Я. Вольфсон погиб в ее начале – точная дата смерти до сих пор не установлена. И. Н. Лущицкий воевал в рядах Красной армии с июня 1941 года по май 1945 года. В действующей армии находились И. С. Чимбург, Н. И. Шаповалов. И. М. Ильюшин стал одним из организаторов партизанского движения в Беларуси. Известные белорусские философы Б. Э. Быховский и М. Т. Иовчук, еще в довоенные годы уехавшие в Москву, вместе с российскими учеными активно участвовали в реализации различных научно-исследовательских проектов. Б. Э. Быховский, как известно, являлся автором и одним из редакторов первой в СССР многотомной истории философии.

Но не только винтовкой защищали свою страну белорусские философы. Они ее защищали и своим профессиональным оружием – теоретическими разработками. В этой связи считаю уместным отметить значимость научных трудов С. Я. Вольфсона, посвященных системному анализу и критике идеологии фашизма. В его работах, изданных в середине 1930-х годов, на огромном теоретическом и фактическом материале раскрыты истоки и сущность расовых теорий, взятых на вооружение политиками Германии и Италии (см.: [2] [3] [4] [5]). Белорусский философ подверг аргументированной критике принятые фашистской Германией меры, направленные на «улучшение расы», избавление человечества от

«людского балласта», т. е. «неполноценного потомства» [5, с. 37]. Теоретические исследования белорусского философа издавались в Минске и Москве, публиковались в журнале «Под знаменем марксизма». Поэтому они были широко известны в стране, активно использовались в агитационно-пропагандистской работе. Правда, после заключения известного пакта Молотова – Риббентропа такого рода исследования временно стали не востребованными. Но с 1941 года они вновь обрели актуальность.

Второй этап в истории Института философии начинается в послевоенные годы. В 1946 году в АН БССР был сформирован сектор философии. В его организации активно участвовал И. Н. Лущицкий, занимавший в то время должность ученого секретаря Президиума академии. А уже в июне 1947 года сектор философии преобразован в Институт философии и права. И. Н. Лущицкий был сначала и. о. директора института, затем заместителем директора института. С декабря 1947 года институт возглавил И. М. Ильюшин.

Главная проблема, вставшая перед руководством института, – отсутствие профессиональных кадров. Она решалась двумя путями. Во-первых, в институт привлекались ученые довоенной эпохи. Во-вторых, на работу приглашались известные философы из России. Этому способствовал М. Т. Иовчук, занимавший в те годы должность секретаря ЦК КП(б)Б. Одним из первых на работу в Институт философии им был приглашен В. И. Степанов – в сентябре 1947 года он был зачислен на должность старшего научного сотрудника. В 1951 году и сам институт возглавил выходец из России – В. С. Сковорода. В этой связи нельзя не сказать и о том, что на протяжении шести лет, с 1956 по 1961 год, в Институте философии и права активно работал академик АН СССР Георгий Федорович Александров.

И все же это не решало проблему с кадрами. Поэтому в БГУ в 1947 году было открыто отделение философии. И уже в 1950-е годы в основном выпускники этого отделения заполняли вакантные штатные единицы в Институте философии и права. Среди них можно назвать академиков Д. И. Широканова и Е. М. Бабосова, членов-корреспондентов НАН Беларуси Л. Ф. Евменова и А. И. Савастюка, кандидата философских наук И. Я. Жибуля.

С 1950-х годов начинается весьма плодотворный период развития белорусской академической науки. Именно в этот период формируются национальные философские школы – сначала в области отечественной истории философии (у ее истоков стояли И. Н. Лущицкий, В. А. Сербента, Н. С. Купчин, Н. О. Алексютович, В. М. Пузиков и др.) и в области логики и методологии науки (основатель школы академик Д. И. Широканов). Позже сформировались и другие школы – в области экологии (основатель член-корреспондент НАН Беларуси П. А. Водопьянов), религиоведения (основатель и бессменный ее руководитель на протяжении нескольких десятилетий Е. С. Прокошина).

Особо надо сказать о сформированной национальной школе в области историко-философских исследований. Главным направлением ее деятельности стало изучение истории философской и общественно-политической мысли Беларуси, начиная с эпохи Киевской Руси и заканчивая советским периодом. Это была не такая простая задача, как может показаться сейчас, поскольку сначала требовалось аргументированно обосновать наличие самобытной философской мысли Беларуси, и лишь затем приступать к выявлению источников и их системному изучению. Решению этой проблемы в немалой степени способствовала состоявшаяся в мае 1948 года научная сессия АН БССР, на которой были обсуждены некоторые вопросы методологического плана, касающиеся истории философской и общественной мысли Беларуси.

Исследование истории национальной философии было начато с такой крупной фигуры, как Ф. Скорина. В работе Н. О. Алексютовича «Скарына, яго дзейнасць і светапогляд» (см.: [6]) охарактеризованы историческая эпоха, в которую жил белорусский мыслитель, его издательская и просветительская деятельность. По оценке Н. О. Алексютовича, Ф. Скорина был великим сыном славянских народов, образованнейшим человеком своей эпохи, патриотом и гуманистом, неутомимым распространителем просвещения и культуры среди своего народа.

В фундаментальной работе «Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Избранные произведения XVI – начала XIX в.», изданной под общей редакцией академика АН БССР В. А. Сербенты, кандидатов философских наук В. М. Пузикова и П. Д. Пузикова, освещены основные этапы развития общественно-политической и философской мысли Беларуси в эпоху позднего феодализма. Основные разделы книги, посвященные анализу философского наследия Ф. Скорины, Симона Будного, Василия Тяпинского, Артемия, Феодосия Косого, Стефана Зизания, Лаврентия Зизания и Казимира Лыщинского, выполнены известным белорусским историком философии Н. О. Алексютовичем (см.: [7]).

Активно изучалось идейное наследие XIX века. Здесь приоритет безусловно принадлежит И. Н. Лущицкому. Именно он осуществил первое крупное исследование в области истории национальной философии этого периода (см.: [8]). Он же первым из белорусских философов в 1952 году защитил докторскую диссертацию по истории национальной философии на тему «Передовая общественно-политическая и философская мысль в Белоруссии второй половины XIX века».

Второе направление – исследование истории русской философии. Данной проблематикой занимались М. Т. Иовчук, В. И. Степанов, И. Г. Родин, А. Ф. Смирнов, Е. К. Азаренко, А. С. Карлюк. Крупным монографическим исследованием русской философии стала книга В. И. Степанова «Философские и социологические воззрения В. Г. Белинского» (см.: [9]).

Третье направление представлено историей марксистской философии. На протяжении многих лет процесс формирования и распространения марксизма в Беларуси исследовала О. И. Ефремова. В 1959 году под научной редакцией Г. Ф. Александрова и В. И. Степанова в Москве издана монография «О “Философских тетрадах” В. И. Ленина» (см.: [10]), подготовленная белорусскими философами. Данная монография явилась важной вехой в развитии белорусской и советской в целом философской мысли. Она послужила мощным импульсом для преодоления метафизических установок, имевших место в отечественной философской науке той эпохи, поспособствовала разработке проблем диалектики в других научно-исследовательских центрах СССР. На наш взгляд, поворот многих исследователей от гносеологии и классической логики к диалектической логике в какой-то степени был «спровоцирован» выходом в свет именно этой книги – первой в СССР монографии, посвященной «Философским тетрадам» В. И. Ленина, центральное место в которой заняли проблемы диалектики.

В качестве четвертого направления белорусской историко-философской науки следует назвать историю мировой философии. Она получила освещение в трудах Г. Ф. Александрова (см.: [11]).

Одним из приоритетных направлений научной деятельности философов института в 1960-е годы стало исследование социально-классовой структуры общества. Была предпринята попытка комплексного изучения социальных изменений рабочего класса, крестьянства, интеллигенции за годы советской власти. В 1966 году в Минске состоялась Всесоюзная научно-теоретическая конференция «Изменение социальной структуры советского общества», в ходе работы которой ученые из различных республик смогли обменяться мнениями по таким важным проблемам, как специфика и основные тенденции изменения социальной структуры советского общества, рассмотреть динамику и закономерности этого объективного процесса (см.: [12]). Исследование социальной структуры советского общества было продолжено в 1980-е годы.

Важным направлением 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 (см.: [13] [14] [15]).

Как и другие научные дисциплины, философия является результатом коллективного мышления. Но не в меньшей степени она предстает и как результат индивидуального теоретического мышления. В конечном счете, из индивидуальных устремлений и складывается общая результирующая в виде соответствующего пласта национальной культуры. Но, чтобы такая результирующая выстроилась в виде философского направления, а тем более школы, нужны лидеры, способные взять на себя ини-

циативу определения перспективного вектора научных поисков, выдвижения новых идей, координации мыслительной деятельности коллектива. Организаторов академической философской науки в Беларуси не так много. В 1920–1930-е годы им был Семен Яковлевич Вольфсон, автор первого в СССР учебника по философии и первый директор Института философии АН БССР; во второй половине 1940-х годов – Иван Николаевич Лущицкий; в 1950–1960-е годы – академик-секретарь отделения общественных наук АН БССР Казимир Павлович Буслов. В дальнейшем миссию организаторов и лидеров в области академической философии взяли на себя и достойно ее несли академики Евгений Михайлович Бабосов и Дмитрий Иванович Широканов.

Неординарной, яркой, инициативной, творческой личностью проявил себя на посту директора Института философии и права АН БССР академик Е. М. Бабосов. Коллектив института в те годы был большим – в одном учреждении работали философы, социологи и правоведы. Управлять таким огромным коллективом было не просто. Но Евгений Михайлович успешно справлялся со своими обязанностями, он прекрасно ориентировался в философии и социологии, был замечательным организатором научных исследований, умел создавать творческую атмосферу – и сам активно работал, и молодежи, которая к нему тянулась, не давал покоя. У него всегда были идеи, задумки. Наряду с теоретическими разработками в области методологии науки, истории философии, теории и истории права активно проводились масштабные социологические исследования. Продолжали развиваться национальные философские школы. Именно тогда были опубликованы многие фундаментальные работы по философии, социологии и праву, а группе научных сотрудников института присуждена Государственная премия БССР.

Наряду с известными учеными активно занимались научными разработками молодые исследователи. Для этого имелись все условия: молодежь могла стажироваться в ведущих научных центрах АН СССР, при институте успешно работал совет по защите докторских диссертаций. Институт был органично связан с другими институтами и структурными подразделениями АН БССР, являлся организатором и самым непосредственным участником академических методологических семинаров. В ту пору установились также тесные научные связи института с академическими институтами Москвы, Киева, Вильнюса, что позволяло координировать работу, обмениваться опытом, осуществлять совместные проекты НИР.

Третий этап в развитии академической философии начинается в 1990-е годы. Он тоже своеобразен и не менее противоречив, чем первый этап. Речь шла даже о запрете философии, поскольку именно философию и философов обвинили в разработке и провале т.н. «коммунистического проекта» в СССР. Именно в те годы из института ушли сначала социологи, затем юристы и создали собственные НИИ в системе академии. Пре-

стиж философии и интерес к ней резко упали. Даже в аспирантуру не было набора. Но и в это непростое время философия все же отстояла себя как дисциплину, хотя и не без серьезных издержек. Из института ушло много молодых перспективных специалистов, остались лишь немногие сотрудники, преданные философии. Но и этим небольшим коллективом проводилась серьезная исследовательская работа. В частности, осмысливался в различных аспектах т. н. «переходный период», формировались школы в области социальной экологии и философской антропологии.

Много сил организации и сохранению академической философии в этот сложный период отдал академик Дмитрий Иванович Широканов, находясь на посту директора Института философии в 1989–1994 годах. Отстоял он институт и позже – уже в 2000-е годы, когда неоднократно на самом высоком уровне ставился вопрос о его реорганизации, а вернее, о его ликвидации как самостоятельного научно-исследовательского учреждения в системе НАН Беларуси.

Подводя итог третьему этапу академической философии, хотелось бы отметить следующее.

В 1990-е годы в адрес советской философии было высказано много упреков. С этими обвинениями в адрес философии никак нельзя согласиться. При оценке научных работ, в том числе работ из советского прошлого, надо подходить конкретно и уж тем более не руководствоваться политическими пристрастиями. Важно помнить и о том, что философия – это продукт конкретной исторической эпохи, а потому налет духа эпохи на стиль мышления и на саму философскую мысль неизбежен.

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 этими проблемами. С другой стороны, если говорить о белорусской философии советского периода, самое главное состоит в том, что она превратилась в самостоятельную дисциплину. Ее субъектом были не интеллектуалы-одиночки, как в прошлом, а 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 еще в 20–30-е годы XX века в Беларуси было положено начало формированию национальной философской школы, которая имеет свою специфику, а в 1931 году в Академии наук был создан государственный Институт философии и права, существующий и ныне как Институт философии НАН Беларуси.

В ХХІ веке начался новый, *четвертый* этап, в жизни академической философии. В институт пришло новое поколение исследователей. Именно им предстоит развивать и утверждать философию как дисциплину в новом столетии. В этом плане уже многое сделано – появились новые темы, активизировались контакты с коллегами из ближнего и дальнего зарубежья, белорусская философская мысль уже не через посредников, а напрямую стала выходить в мировое интеллектуальное пространство. Важно только в этой ситуации сохранить и приумножить национальные наработки прошлых эпох, а, главное, не раствориться в необъятном мировом интеллектуальном пространстве.

Литература и источники

1. Сурта, И. О работе Академии наук БССР / И. Сурта // Под знаменем марксизма. – 1936. – № 9. – С. 79–86.
2. Вольфсон, С. Я. Аб пралетарскім інтернацыяналізме ў нацыянальна-каланіяльным пытанні / С.Я. Вольфсон, І.М. Ільюшын // Беларус. акадэм. навук, Ін-т філасофіі і права. – Менск, 1935.
3. Вольфсон, С. Я. Супраць расавых тэорый / С. Я. Вольфсон; Беларус. акадэм. навук, Ін-т філасофіі. – Менск, 1935.
4. Вольфсон, С. Я. Сям'я і шлюб у іх гістарычным развіцці / С. Я. Вольфсон; Акад. навук БССР, Ін-т філасофіі. – Менск, 1937.
5. Вольфсон, С. Социализм и семья / С. Я. Вольфсон // Под знаменем марксизма. – 1936. – № 6. – С. 1–64.
6. Алексютовіч, М. А. Скарына, яго дзейнасць і светапогляд / М. А. Алексютовіч. – Мінск, 1958.
7. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии. Избранные произведения XVI – начала XIX в. / Под общ. ред. акад. АН БССР В. А. Сербента, канд. филос. н. В. М. Пузикова и П. Д. Пузикова. – Минск, 1962.
8. Лушчыцкі, І. М. Нарысы па гісторыі грамадска-палітычнай і філасофскай думкі ў другой палавіне XIX веку / М-ва адукацыі СССР, Беларус. дзярж. ун-т імя У. І. Леніна. – Мінск, 1958.
9. Степанов, В. И. Философские и социологические воззрения В. Г. Белинского / В.И. Степанов. – Минск, 1959.
10. О «Философских тетрадах» В. И. Ленина / АН СССР, Ин-т философии, Белорусский гос. ун-т им. В. И. Ленина. – М., 1959.
11. Александров, Г. Ф. Очерк истории социальных идей в древней Индии / Г. Ф. Александров. – Минск, 1959.
12. Изменение социальной структуры социалистического общества. Материалы к Всесоюзной теоретической конференции в Минске. – Свердловск, 1965.
13. Буслов, К. П. Формирование социального в человеке / К. П. Буслов. – Минск, 1980.
14. Бабосов, Е. М. Нравственная культура личности / Е. М. Бабосов. – Минск, 1985.

15. Адуло, Т. И. Культура, философия и духовный мир человека: Теоретико-методологический аспект / Т. И. Адуло. – Минск, 1986.

ФИЛОСОФИЯ НА ПУТИ К МЕТОДОЛОГИЗАЦИИ ПРАКТИКИ: БЕЛОРУССКИЙ КОНТЕКСТ (К 85-ЛЕТИЮ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ НАН БЕЛАРУСИ)

В. В. Позняков

В гуманитарной культуре нашей страны Институт философии занимает особое место. Оно определено как объективными, сущностными обстоятельствами, так и субъективными факторами.

Первая группа обстоятельств заключается в имманентности философской рефлексии мыслящему субъекту. Развивающаяся индивидуальность склонна к философствованию как постоянно удовлетворяемой, но никогда не удовлетворенной потребности в самоопределении. Это процесс интенционален: субъект вступает в рефлексивные отношения с миром, выделяет объекты работы с ним (познание, преобразование, воссоздание существовавших и создание новых и т. д.) и следовательно, не может не определять и самого себя, всякий раз полагая себя в бесконечные контексты новых объектов и тематических горизонтов.

Субъективные факторы – это обстоятельства регулятивного характера. Они существенно определяются потребностями, интересами и целями субъектов, принимающих решения по поводу места и роли философии не столько (или не только) в культуре общества, сколько в жизненном и профессиональном самоопределении социального субъекта. Следовательно, ответ на вопрос о том, в каком качестве он осознает себя, существенно определяет мировоззренческие, методологические, организационные и институциональные структуры философствования. Если субъект понимает необходимость философствования не как досужего любомудрия, а как, подчеркну, витальную необходимость, то для него ответ на поставленный вопрос не такой уж безусловный и очевидный. Противоречие между фундаментальным инструментально-методологическим философским знанием, реальным ресурсам, накапливаемым потенциалом и проблематичностью его использования в практических – социальных, экономических, образовательных, политических и других системах – кажется разительным и даже по-своему парадоксальным в ситуации необходимости приложения философского знания к решению реальных проблем, обнаруживающих свою связь с практикой либо непосредственно, либо в обозримой перспективе.

Ситуация усложняется в условиях сокращения сроков обучения в высших учебных заведениях, от чего в первую очередь пострадали философские дисциплины. Последствия не заставили себя долго ждать. Сложилось противоречие, которое ранее не столь отчетливо проявляло себя,

но сегодня пугает своей остротой: между монопредметным образованием, получаемым специалистом в системе профессионального образования, и необходимостью решать сложные профессиональные задачи метапредметного характера. Такие задачи не являются ни чисто гуманитарными, ни техническими. Это задачи поли- и трансдисциплинарные, требующие от субъекта необходимой методологической культуры их решения. В принципе, везде, где явно или опосредованно присутствует человек, практически все сложные профессиональные проблемы требуют для своего решения усилий на метапредметном, то есть методологическом уровне. Для этого достаточно обратиться к практике образовательных, управленческих и других структур.

Меняется и характер методологического знания, модусы его применения. Оно пока еще явно недостаточно артикулировано в сознании субъектов, принимающих решения. Его инструментальная направленность неотчетливо выражена в проблемно-практических ситуациях. Современное философское знание несет в себе все отчетливее обозначившуюся, но не реализованную интенцию выхода за «лабораторные» пределы методологически ориентированного профессионального философствования, словно для того, чтобы обрести место, которое оно заслуживает по своему еще недостаточно раскрытому, но объективно признанному статусу. Изменяется «идеал методологии». Как отмечает О. С. Анисимов (со ссылкой на Г. П. Щедровицкого), методология «видит свою задачу в ассимиляции всех технологий мышления, синтезировании подходов с помощью онтологических картин, развертывании корпуса средств, *методов развертывания мыслекоммуникаций и чистого мышления*» [1, с. 287]. Изменяется и представление самой методологии о своих актуальных возможностях.

Философская мысль накопила богатейший арсенал методологического знания. В какой-то момент возникла ситуация, в которой методология стала вращаться в замкнутом кругу преднайденного и уже обретенного; постепенно вызрела необходимость в выходе за пределы относительно закрытых ареалов своего функционирования. Эта тенденция, балансируя на острие погружения философии в теоретические глубины, нередко далеко отстоящие от практики, и растущей востребованности ею инструментального философского знания, постепенно стала преодолеваться в деятельности Института философии. Об этом свидетельствуют тематический спектр и проблематика философских исследований, результаты которых подготовлены и изданы в стенах этого почтенного учреждения.

Только за последние полтора десятка лет философами в единстве с представителями других областей фундаментального знания (что является исключительно плодотворной тенденцией) Институт выпустил ряд фундаментальных работ преимущественно методологического характера, которому могло бы позавидовать любое учреждение подобного рода.

Спектр проблем, ставших объектом философской, теоретической и методологической разработки, впечатляет. Публикации привлекают глубиной философской рефлексии, стремлением исследователей выйти за рамки лишь абстрактного представления проблем и – что весьма показательно – предложить методологию их решения.

Наступает новая эпоха в развитии Института философии. Он все больше позиционирует себя как органично двуединое образование: философско-методологический центр, разрабатывающий актуальные проблемы фундаментального философского знания, и система, расширяющая возможности его практического применения, т. е. методологизации практики. Это предполагает взаимодействие его с другими структурами – предприятиями, организациями, учреждениями, – функционирование которых не сводится лишь к наладке технологических процессов в соответствии с ожидаемым результатом, а включает в себя многовекторный спектр организационно-управленческих, образовательно-воспитательных, информационно-коммуникативных, поисково-прогностических, социально-технических, культурно-экологических, гуманитарных и других специальных деятельности, помноженных на перспективы инновационного и конкурентоспособного развития страны. Такое содружество выгодно для института, поскольку позволяет ему работать в режиме взаимодополнительности и сотрудничества с другими предприятиями и организациями.

Субъективной предпосылкой такого творческого взаимодействия является осознание субъектами практики (например, руководителями организаций) необходимости работать на базе мощной теоретико-методологической платформы, то есть в тесном сотрудничестве с Институтом философии. Субъектам практики (производственной, образовательной и т. п.) важно увидеть в философском знании ресурсы собственного развития как на уровне актуализации и решения текущих проблем, так и в пространстве перспективы перехода на новые, более результативные модели функционирования указанных систем. Следовательно, субъектам философского знания и практической деятельности важно встать в позицию взаимного самоопределения относительно пока еще нетрадиционных возможностей и актуальной необходимости перехода на новый качественный уровень практико-методологического взаимодействия.

Две стороны мы видим в таком отношении: поистине неисчерпаемый мировоззренческий, дескриптивный, проектный, прогностический, в целом, методологический потенциал гуманитарного знания, прежде всего, философии и фундаментальной культурологии, а также – потребности общественной практики (производственной, управленческой, экономической, политической, образовательной, воспитательной и др.). В более прямом смысле речь идет о взаимодействии носителей фундаментального знания в его теоретическом и методологическом приложении и субъектов

практического опыта, многие из которых не имеют представления о методологических ресурсах собственного развития и управляемых ими структур. Но мы видим и другую тенденцию. Отнюдь не случайным в образовательной практике в последние годы оказывается устойчивый интерес к проектированию, компетентностному подходу на метапредметном основании, к моделированию образовательно-воспитательных систем. Растет осознание того, что без методологической подготовки решить возникающие комплексные проблемы невозможно.

Как преодолеть состояние такой разорванности потенциалов? Оттолкнемся в ответе на вопрос от мысли Гегеля. Каждая из систем, вступающая в парадигму взаимодействия, должна самоопределиться относительно другой системы, а также к содержанию деятельности диалогизирующих структур и их субъектов. Философ подчеркивал: «Существенное отношение есть определенный, совершенно всеобщий способ явления. Все, что существует, находится в отношении... Благодаря отношению существующее не абстрактно для себя, а есть лишь в другом, но в этом другом оно есть отношение с собой и отношение с другим» [2, с. 301]. Если отношение есть способ существования объекта (вещи, явления и т. д.), который идентифицирует себя в каком-либо определенном качестве, то, следовательно, содержанием таких отношений будут внутренние связи объекта и связи между объектами. Благодаря таким связям, объект (в частности, системный методологический инструментарий) выявляет себя в данном качестве через отношение с другим объектом (например, управляемой системой, оказавшейся в проблемной ситуации).

Спектр взаимного самоопределения в принципе может быть бесконечным. Отсюда важно выделить основные отношения взаимодействующих структур. Прежде всего, подчеркнем следующее: самоопределение основывается на отношении как форме, в которой разворачивается содержание взаимодействия. В такой связке отношения самоопределения являют себя как способы существования взаимоопределяющихся сторон. Следовательно, потребность, зарождающаяся на уровне субъективном как противоречие между тем, что имеется, и тем, к чему нужно стремиться, т. е. на уровне субъективного осознания, должна материализоваться в системе отношений самоопределяющихся сторон. Потребность постепенно перерастает в необходимость императивного характера. Если нет такой осознаваемой субъектом необходимости выхода на новый уровень отношений (в частности, самоопределения методологической теории и практики в приложении к конкретному объекту), то в этих структурах неизбежно будет происходить накопление отставания со всеми вытекающими последствиями. Отсюда возрастает роль субъективного фактора (руководителя, например) в методологизации практики.

Удовлетворению таких потребностей сотворческого развития способствуют новые тенденции в деятельности Института философии. В чем

конкретно они выражаются? На наш взгляд они суть следующие:

- расширение спектра научных исследований. Поле их широко, но не беспредельно. Основными векторами здесь являются как традиционные направления, так и современные (история философской мысли Беларуси, методология и стратегии развития современного образования, становление и развитие информационного общества, интеллектуальная потенциал и культура Республики Беларусь и др.);

- проецирование исследований на потребности практики – тенденция, которая постепенно, не без направленных усилий, обозначает себя достаточно определенно, особенно в формах фундаментального философского и культурологического знания;

- разнообразие содержания и форм философско-методологического дискурса поискового характера, в частности, в рамках международных научных конференций;

- разумная кадровая политика, сочетающая бережное и уважительное отношение к философам старшего поколения и к молодым философам, вступившим на стезю научно-творческой работы;

- подготовка кадров высшей научной квалификации по перспективным и инновационным направлениям, что, в частности, находит выражение в деятельности Совета по защите диссертаций на степень доктора (кандидата) философских наук. Институт разворачивает многовекторную по содержанию и адресности работу с кафедрами институтов и университетов, аспирантурами.

Преодолеть «разорванное состояние в умах» возможно на пути вытеснения его культурой мышления, прежде всего, лиц, принимающих ответственные, социально значимые решения. Это управленческий корпус, субъекты разнообразных и многочисленных организаций, учреждений, предприятий, образовательных институтов, руководители и лидеры государственных и коммерческих структур, организаций гражданского общества и др. Методологически строгое мышление необходимо кадровым специалистам – «профессиональной аристократии», работающей со сложными природными, экологическими, социотехническими системами. В число носителей такой культуры мы включаем и научное сообщество. В таком контексте миссия Института философии как научного учреждения состоит в том, чтобы на место «разорванного сознания» пришло практикоориентированное методологическое знание как знание системное. Как заметил О. С. Анисимов – известный методолог, работающий с практическими многомерными объектами (в частности, управленческими и образовательными системами), методология – это «наука о системах». Она формирует «сущностные представления» об объектах, осуществляет «понятийное обеспечение рефлексивных процессов», «позволяет приблизиться к сущности на пути понятийного мышления»; «методолог обязан помогать приблизиться к сущности» [3, с. 92, 95].

Взыскующий разум практически постоянно замечает следы небрежения в работе с профессиональными объектами. По-разному можно объяснять такое состояние, но очевидно одно: не хватает культуры мышления, культуры работы с объектом профессиональной деятельности, помноженной на нравственные критерии; недостает умения спроецировать богатейший аппарат методологического знания на практику. Организации (например, в системах образования и управления) стоят перед необходимостью методологизации профессионального сознания специалистов, принимающих сложные и ответственные решения. Отнюдь не случайным, а уж тем более не конъюнктурным является тот факт, что в Институте философии создан Центр управления знаниями и компетенциями, ориентированный на метакомпетентностное развитие субъектов сложных профессиональных деятельности. Институт постоянно предпринимает инициативы, направленные на расширение спектра сотрудничества не только с научными сообществами и соответствующими организациями, но и с государственными, предпринимательскими структурами. Нередко можно видеть философов на собраниях, конференциях, форумах и других мероприятиях, посвященных актуальным проблемам развития страны.

Философам необходимо чаще выступать с инициативами, направленными на методологизацию профессионального сознания специалистов промышленных, управленческих, политических и других структур, содержательно работать с ними по расширению спектра применения методологического практико-ориентированного знания в решении отраслевых и ответственных практических проблем. Без такого обращения «во вне» философия и методология останутся в изоляции, в «лабораторном состоянии» закрытости от бурного потока жизни.

Важно иметь в виду еще одно немаловажное обстоятельство. Мы рассматриваем методологию как важный, необходимый инструмент повышения уровня конкурентоспособности нашей страны на промышленных, культурных, образовательных, управленческих, экономических, политико-идеологических и других площадках международного, межгосударственного сотрудничества и соперничества. В условиях резкого сокращения базового философского курса, устранения из образовательных программ вузов традиционных философских дисциплин – этики, эстетики, религиоведения и др. – актуализируется потребность в методологическом знании как инструментариим теоретического осмысления и практического решения сложных проблем. Они есть практически во всех сферах жизнедеятельности общества. Особенно это касается рефлексии над различными модусами состояния систем (стагнация, развитие, вяло текущее функционирование и т. п.), проектирования объектов с заданными функциями, разработки проектов опережающего действия. В таких условиях настоятельной необходимостью становится выход Института к новым структурам, в которых системно организованное теоретическое и, под-

черкнем, методологическое знание становится мощным и жизнеспособным фактором преодоления стагнаций, отставаний, нерешенных проблем.

Формами интеграции философского знания и конкретных практик являются совместные научно-практические форумы: проблемные семинары, конференции поисковой направленности. Возрастает необходимость формирования и развития институционально организованных методологических, методических и гуманитарных экспертиз. Площадками таких поисков могут стать различные универсально-синтезирующие формы объединения и консолидации усилий философско-гуманитарного, естественнонаучного и технического сообществ, связанных общностью темы и решаемых проблем.

Предпосылкой таких инициатив должно быть осознание, как носителями философского знания, так и субъектами конкретных специальных (экономических, образовательных, управленческих и др.) практик необходимости преодоления глухих перегородок между искусственно созданными знаниевыми образованиями. Интеллектуальный капитал, накопленный опыт культуры мышления, наиболее концентрированное выражение получившей в методологии, должен быть включен в решение проблем общественных отношений, жизнедеятельности человека и организаций, поведения субъектов. Необходим новый качественный уровень творческого симбиоза методологии и практики, обеспечивающий реальное и действенное решение проблем, с которыми сталкиваются «нефилософские» структуры, нередко имеющие слабое представление о фундаментальном методологическом потенциале философии.

Взаимодополнительное сближение должно не только вдохнуть творческую жизнь в деятельность практических структур, конкретных институциональных образований – образовательных, экономических, управленческих, политических, художественных, идеологических и др., – но спасти их субъектов от состояния «профессионального выгорания». Здесь отчетливо просматриваются реальные возможности для развития самого методологического сознания как элемента интеллектуальной культуры. Оно даст мощный толчок развитию культуры мышления, будет формировать предпосылки для налаженной мыслительной работы. Такое единение должно способствовать преодолению неопределенности и учить работать с неопределенностями [1, с. 85–87]. Неопределенностями в работе с объектами и их границах, в средствах и их применении, в кадрах, их востребованности и распределении, в пространствах и во времени (в хронотопах), в методах и методиках их приложения и использования.

Актуальная потребность в объединении усилий различных структур на путях творческого сотрудничества и взаимодополнительности методологических ресурсов сегодня трансформируется в настоятельную необходимость консолидации знаний, методов

и методик, мобилизации интеллектуальных ресурсов как уже созданных, так и не столь очевидных.

В своих размышлениях мы исходим из понимания методологии как инструментальной теории, которая в совокупности с методикой применения принципов, подходов, методов, теоретических положений фундаментальной науки, выступает как практико-ориентированная теория правильного, нацеленного на решение проблем мышления. В этом смысле методология есть метапредметное знание, которое применяется к объекту в двух ипостасях: во-первых, как уже готовое или сформированное знание, доказавшее свою «методологичность»; во-вторых, как живое, развивающееся и формирующееся знание, обретающее новые цели, новые области применения и обогащающее свой инструментарий. В таком контексте методология выступает как интегративное, хорошо организованное образование дисциплинарно-методологического синтеза. В нем объединены дисциплинарные целостности строгого системного знания, хорошо апробированного в опыте работы со сложными системами и соответствующими проблемами. Методология как образование научно-теоретическое (по содержанию) и инструментальное (по функциональной сущности) внутри себя дифференцировано. Внутреннее различие существенно определяется характером объектов его приложения. Методология – конкретное выражение культуры мышления.

Наличие нескольких и даже многих стратегий, дисциплинарно организованных методологий, предоставляет мыслящему субъекту весьма широкое поле для выбора наиболее эффективных, результативных методолого-методических практик. Важно подчеркнуть, что именно такие образования, как кафедра философии Белгосуниверситета и Институт философии НАН Беларуси концентрируют в себе не просто наработки, а огромный, пока еще недостаточно использованный массив методологического знания и соответствующих ему средств познания, исследования и работы с объектами профессиональной деятельности в самых разнообразных областях их применения. Этот ресурс ждет своих адресатов. Эта инициатива должна быть вознаграждена взаимным, встречным движением и Института, и потенциальных внедренческих структур – организаций, предприятий, учреждений.

Настанет день, когда без философско-методологического знания, гуманитарной и методологической экспертизы не будет принято ни одно сколько-нибудь значимое решение по принципиальным проблемам развития страны, отрасли, предприятия, учреждения. Не зря классики античной философской мысли считали, что управлять государством должен философ. Миссия Института философии чрезвычайно велика и ответственна. Перспективы, открывающиеся перед ним, значимы для развития страны.

Литература и источники

1. Анисимов, О. С. Принятие государственных решений и методологизация образования / О. С. Анисимов. – М., 2003.
2. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель // Гегель. Наука логики. – Т. 1. – М., 1974.
3. Анисимов, О. С. Принятие решений в управленческих иерархиях / О. С. Анисимов. – М., 2004.

ФИЛОСОФИЯ В СИСТЕМЕ СОВРЕМЕННОЙ БЕЛОРУССКОЙ КУЛЬТУРЫ: ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОЙ МИССИИ

М. А. Можейко

*Философия есть эпоха, выраженная
в мысли
Г. В. Ф. Гегель*

Говоря о роли науки в современном обществе, как правило, имеют в виду достижения естествознания с их непосредственным выходом в сферу техники и технологии. Отдавая дань практическому значению естественных дисциплин, нельзя не остановиться на той роли, которую играет в современном социокультурном контексте гуманитарная сфера знания и, в частности, философия.

Современная философия культуры выделяет в жизни человека особый период – период социализации, то есть включения индивида в культурный контекст. Он изучается таким разделом философии культуры как философия детства (знаменитый период «от двух до пяти»). За краткий отрезок времени ребенок осваивает богатейшее содержание культурной традиции, подключаясь тем самым к национальной культуре и – посредством ее – к культуре человечества в целом. Формируясь в качестве человека как такового, ребенок одновременно с этим формируется как белорус, итальянец или швед. Также и наоборот: вырастая в лоне конкретной этнонациональной культуры белорусом или шведом, ребенок формируется в качестве представителя человечества – гордого носителя качеств *homo sapiens*.

В основе типовых для той или иной культуры программ деятельности человека с предметами внешнего мира и сценариев поведения, то есть его взаимодействий с другими людьми, лежат имплицитные представления о природе внешнего мира и природе человека. Овладевая ими, ребенок (не отдавая себе в этом отчет) осваивает и типовые для общества представления о мире, человеке и месте человека в мире [1]. Именно эти представления (универсалии культуры) и лежат в основе мировоззрения, характерного для носителя любой культурной традиции.

Формируясь в процессе социализации, универсалии культуры слу-

жат мыслительным инструментарием для человека каждой конкретной эпохи, задавая ему вполне определенную систему координат, исходя из которой, он воспринимает явления действительности и сводит их в своем сознании воедино [2]. Набор культурных универсалий достаточно стабилен: универсалии объектного ряда («мир», «изменение», «причина», «следствие», «пространство», «время», «часть», «целое» и т. п.), универсалии субъектного ряда («человек», «долг», «честь», «государство», «справедливость», «счастье», «любовь», «смысл жизни» и т. п.) и универсалии субъект-объектного ряда («познание», «истина», «труд», «деятельность» и т. п.). Однако, разумеется, содержание универсалий культуры существенно варьируется в различных исторически и этнически определенных традициях. В универсалиях культуры, таким образом, конституируется стиль мышления, специфичный для того или иного этапа культурной эволюции.

Среди реалий культуры, в которых находят свое выражение универсалии мировоззрения, особое место занимает естественный национальный язык, ибо без выражения универсалий в словесной форме невозможно ее вычленение из общего фонда культуры и, тем более, ее оформление в качестве абстрактного понятия. В семантике естественного разговорного языка объективная действительность отражается через призму достигнутого уровня развития познания. В силу этого, в семантическом аспекте лексических единиц (слов) естественного языка репрезентируются характерные для данного стиля мышления универсалии культуры.

В сфере повседневности универсалии культуры не осмысливаются с достаточной ясностью: на уровне обыденного сознания человек, как правило, не отдает себе отчета в том, что мыслит о мире и себе, опираясь на определенные представления, сформированные у него соответствующим культурным контекстом. Он не просто принимает это обстоятельство как должное, но даже не подвергает его рефлексивному осмыслению. По мере развития теоретического познания человек начинает подвергать рефлексии собственный стиль мышления, выявляет его опору на мировоззренческие универсалии культуры, отдает себе отчет в наличии таковых, осмысливает глубинные мировоззренческие основания своего мышления с точки зрения их происхождения, сущности и границ функционирования.

Философия культуры делает глубинные основания мировоззрения предметом специального аналитического рассмотрения. В сфере философии происходит специальная рефлексия над современной культурой, эксплицирование (выявление) ее основополагающих мировоззренческих структур. Экспликация мировоззренческих оснований культуры, в ходе которой они очищаются от чувственно-эмоциональных аспектов своего содержания, их предельная рационализация и конституирование в качестве абстракций высокого уровня сложности приводит в итоге к оформ-

лению на их основе категорий философии.

В силу этих обстоятельств философия выполняет в социальном контексте две важнейших функции, значимость которых для исторического процесса позволяет говорить о социальной миссии философии в общественном развитии.

Прежде всего, экспликация глубинных мировоззренческих универсалий культуры, осмысление их содержания позволяет философии четко презентировать и в явном виде описать характерные для национальной культуры архетипы мышления и системы тех ценностей и оценок, на которые опираются все без исключения реалии национальной культурной традиции и которые лежат в основании соответствующего стиля мышления, задавая базисные структуры национального менталитета. С особой остротой эти задачи выдвигаются на повестку дня в современных условиях, когда постмодернистское состояние культуры практически неограниченно раздвигает рамки культурной приемлемости: постмодернистский тезис «не более так, чем иначе», изначально рассматривавшийся глубоко в плане стилистического плюрализма художественного творчества, в современном массовом его прочтении, воспринимается как снятие запретов с любых форм социальных практик. В такой ситуации как нельзя более насущным является возврат к незамутненным истокам традиционных ценностей классической культуры – как в плане национальной традиции, так и в плане общечеловеческих ценностей гуманизма.

Вторая важнейшая функция философии в трансформационном обществе связана с тем, что, сформировав на основе экспликации фундаментальных оснований мировоззрения свой категориальный аппарат, философия оказывается способной к выполнению особой культурной задачи – к выработке (путем работы в понятийном пространстве, то есть движения в сфере абстракции) новых версий сопряжения между собой универсалий мировоззрения. Подобная работа позволяет создавать новые модели организации культурного пространства, целенаправленно формировать новые традиции на основании переосмысления наличного материала культуры.

Таким образом, роль философии в системе культуры, ее важнейшая социальная миссия в историческом процессе заключается в том, чтобы выявить те глубинные и фундаментальные основоположения культуры (как в традиционно национальном, так и в общечеловеческом ее измерениях), на основе современного переосмысления которых возможно развивать мировоззренческо-идеологическую систему общества в соответствии с реалиям сегодняшнего дня. Процесс развития идеологии в нашей стране не может обойтись без обращения к философскому анализу фонда национальной белорусской культуры, без теоретического осмысления ее глубинных ценностей и фундаментальных устоев. Концептуальная работа, которую осуществляет современная философия культуры, делая мировоззренческие основания культурной традиции предметом своего изу-

чения, оказывается не только важной в теоретическом отношении, но и предельно актуальной в практическом плане.

Литература и источники

1. Мид, М. Культура и мир детства / М. Мид. – М., 1988.
2. Lovejoy, A. Key Imaginations / A. Lovejoy // Axyology & Social Science. An Approach to Interpretation. – N.-Y., 1973.

1.2 Гуманистическая сущность философского знания в национальной культуре

РОЛЬ ФИЛОСОФИИ В ФОРМИРОВАНИИ И ВОЗВЫШЕНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ

Е. М. Бабосов

В истории философии едва ли возможно найти философскую доктрину, которая бы с тех или иных позиций не обращалась к проблеме человека. Проблема человека – это вечный зов философии, на который философы откликаются с большим интересом, а нередко и с удовольствием. Выдающийся русский философ Н. А. Бердяев подчеркивал: «Самосознание человека как центра мира, в себе таящего разгадку мира и возвышающегося над всеми вещами мира, есть предпосылка всякой философии, без которой нельзя дерзнуть философствовать» [1, с. 294].

Большинство философских вопросов, возникающих в результате попыток разрешить вековую тайну сущности и бытия человека, являются таковыми вследствие их неисчерпаемости. Востребованность их в каждом конкретном исторических условиях предопределяется непрерывающимся развитием мира и человека в нем, запросами производства и потребления, культуры и политики, духовно-нравственными исканиями и теми нелинейно и непредсказуемо возникающими ситуациями, в которых вновь и вновь оказывается человек. И в калейдоскопически сменяющихся друг друга жизненных ситуациях проблема человека перед пылливой философской мыслью поворачивается все новыми сторонами, новыми вопрошаниями, требующими от философов новых ответов. В попытках дать такие ответы, которые бы удовлетворяли как отдельных конкретных индивидов, так и целые социальные сообщества, философия неизбежно приходит к постижению онтологического статуса человека как многомерного непрестанно и активно действующего, преобразующего мир и самого себя био-социо-духовного существа, всей своей сущностью, креативной активностью в мышлении и действиях нацеленного на духовное освоение мира. В этой миропреобразующей деятельности сози-

даются смысложизненные ценности, определяющие содержание, качество и направленность человеческого бытия.

Но человеческое бытие вечно изменяется. По выражению М. Хайдеггера, оно непрестанно ускользает за пределы самого себя. Это безграничное «ускользание», движение по сложным траекториям исторического процесса вперед и выше делает человека все более способным в постижении мира и собственной сущности под воздействием трех, тесно связанных друг с другом в своем синергетическом взаимодействии факторов: труда, разума и культуры. Именно благодаря непрестанному действию и развитию этих социальных факторов он стал творцом истории, духовных, и материальных, культурных ценностей и самого себя, сознательно и целенаправленным действующим субъектом социальных процессов.

Эти три фактора в своем диалектическом взаимодействии создают основу для формирования наиболее известных и широко признанных атрибутивных определений человека. Первое из них – *homo faber* – означает целостное природно-социальное существо, формирующееся в процессе труда. Существо активно действующее, производящее все жизненные блага. Второе – *homo sapiens* – характеризует человека как существо разумное, мыслящее, рассуждающее. Третье – *homo symbolicus* – определяет человека как существо символосозидающее, творящее все богатство культуры и ее смыслов, начиная со слышимого, произносимого и понимаемого слова и оканчивая высшими воплощениями творческого человеческого духа в художественной литературе, музыке, театре и других формах постижения бытия. Эти три фактора, интегрированные в единую сущность, приводят к пониманию человека как *homo socialis*, существа социального, производящего. В то время как поведение животного связано с окружающей действительностью и направляется инстинктами, деятельность человека, складываясь под влиянием окружающей среды, отнюдь не целиком определяется ею, а является свободной, вследствие чего, человеческий индивид становится личностью, способной к сознательным, целенаправленным, планомерным действиям и творческим достижениям – *homo creator*.

Возникающий в результате взаимопереплетения и взаимоусиления названных определений пятимерный социальный континуум формирует человека как меру всех вещей, человека, примеряющего к себе и своим интересам, потребностям, стремлениям и целям окружающий его многогранный мир вещей, существующих вне его, но воспринимаемых, оцениваемых, преобразуемых им в своем труде по законам разума и красоты. По мере неуклонного усиления подлинно человеческих качеств в себе самом человек свойственную только ему меру всех вещей прикладывает ко всем создаваемым и развиваемым им социальным системам, а это актуализирует исследование особенностей социальных систем, в которых он живет, развивается и действует.

Такое именно видение человека – самого уникального существа в мире – составляет основу того теоретико-методологического каркаса, на основе которого становится возможным осмыслить и интерпретировать роль философии в формировании и возвышении человеческой личности.

При всем разнообразии философских, социологических, психологических, социокультурных, политических, политэкономических и иных подходов к изучению личности имеется несколько инвариантов, составляющих в своей совокупности основу теоретического понимания и истолкования сущности и роли личности в социоструктурной динамике общественного развития. Назовем наиболее существенные из них: целостность, многомерность, политвероятностность, смыслоориентированность, целеустремленность, активное миропреобразующая деятельность.

Если свести эти инварианты, которые действуют сообща как единое динамичное целое, в интегрированную систему, то можно концептуализировать понятие личности. Личность – это относительно устойчивая, многомерная, полиструктурная и многовероятностная, смыслоориентированная, целеустремленная, целостная и активно действующая система социальных качеств и ментальных особенностей, характеризующих индивида, формирующихся и реализуемых им в процессе взаимодействия с другими людьми и являющихся продуктом общественного развития.

Как вытекает из данного определения, человек обладает полиструктурностью. В этой полиструктурной матрице можно дифференцировать несколько иерархизированных структур. Первая из них воплощает в себе качественные способности осознания личностью себя как активного и целеустремленного субъекта деятельности (то, что социологи и психологи называют «самостью», умением всегда и во всем быть самим собою). Вторую, возвышающуюся над первой, структуру образует присущий личности мировоззренческий образ мира и собственного «Я». Третью структурную конфигурацию, органично связанную с двумя предыдущими, составляют интересы, потребности, ценностные ориентации и жизненные устремления личности. Четвертая структура индивида предстает как жизненная стратегия личности, дающая ей возможность из множества вероятных путей жизнеопределения и повседневного поведения выбрать именно тот, который в наибольшей степени соответствует ее представлениям о собственном призвании и предназначении. Пятый уровень структурной иерархии личности составляют содержательно-смысловые намерения, определяющие ее отношение к различным субъектам и объектам в окружающей социальной действительности. С этим неразрывно связан шестой уровень структурной архитектуры личности, воплощенный в ее мотивационных устремлениях. Седьмой уровень структурирования личности реализуется в ее ответственности, демонстрирующей, ради чего

человек свободен, за что или против чего он принимает решения и стремится воплотить их в конкретных действиях.

Наряду с этими семью структурными уровнями развития личности, образующими первый ярус ее личностно-иерархизированной индивидуальной матрицы, существует второй ярус, включающий в себя еще четыре структурных компонента. В него входит восьмой уровень, воплощающийся во включенности личности посредством сознания, коммуникации и активной деятельности в развивающийся социум. Девятый уровень структуры личности составляет ее самоэкзистирующая и многогранная целостность. Эта целостность несет в себе элементы уникальности, неповторимости, самобытности личности, составляющие ее десятый структурно-индивидуализированный компонент. Наконец, одиннадцатый уровень (он является одновременно и заключающим, и первично действующим ее началом) образует интеллигибельно-ментальное своеобразие многогранной творческой активности личности.

Оставаясь единой и целостной представленная структурная матрица может корректироваться. Коррекция осуществляется в зависимости от тех ситуаций, в которых оказывается данная конкретная личность в системе общественных отношений.

На эту структурную матрицу как бы нанизываются социальные качества личности, которые можно представить визуально в виде многолепестковой ромашки, изображающей многомерную единую систему. Сердцевину «ромашки» составляют социальные качества личности. Ее «лепестками» являются: самореализация, активность, интересы, целенаправленность, убеждения, установки, социальные роли, идентичность, гражданственность, диспозиция, мотивация, целеустремленность, совесть, патриотизм, ценностная ориентация, личностный статус, самосознание, самооценка, саморегуляция, самоактуализация, самовоспитание, самоутверждение.

Органическая взаимосвязь структурных компонентов личности и присущих ей социальных качеств проявляется в различных сочетаниях ее индивидуально-личностных свойств, которые делают еще более сложной проблему выяснения роли философии в формировании и развитии личности. Поэтому различные определения человека и его интерпретации в науках социально-гуманитарного цикла, во-первых, не могут претендовать на универсальность предлагаемой ими модели формирования человека, а во-вторых, каждую из них необходимо рассматривать только в качестве взаимно дополняющих друг друга фрагментов единого проблемного поля. Претендовать на целостное видение его способна социальная философия. Для решения столь громадной по своим масштабам и значимости задачи она должна руководствоваться несколькими методологическими принципами. Наиболее важные из них таковы:

– принцип целостности, позволяющий рассматривать и интерпре-

тировать человека во всем богатстве его взаимосвязанных сущностных определений;

– принцип открытости, характеризующий человека как открытую саморазвивающуюся систему, непрестанно взаимодействующую с окружающей природной и социальной средой;

– принцип концептуализации, позволяющий рассматривать объект конкретной исследовательской задачи с помощью специально подобранных абстракций;

– принцип концептуальной развертки, предполагающий отображение изучаемого объекта в различных мыслительных плоскостях и нахождение для него множества интервалов абстракции;

– принцип концептуальной сборки, обладающий возможностью представить и выразить исследуемый объект – человека – в многомерном когнитивном пространстве путем установления логических связей и взаимопереходов между различными определениями.

Диалектически взаимосвязанное применение этих методологических принципов позволяет социальной философии свести противоречивое множество определений в целостное единство, в истинный синтез. Только такой синтез позволит понять, почему человеческая созидательная деятельность необходимо развивается по нелинейному пути, все возрастающей и усложняющейся социальной общности, где пространство и время налагают пределы на результаты и одновременно открывают новые, все более обширные горизонты созидательного творчества в познавательной и практической деятельности человека, в формировании и возвышении человеческой личности.

Литература и источники

1. Бердяев, Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М., 1989.

АКСИОЛОГИЧЕСКАЯ И ПРАКСИОЛОГИЧЕСКАЯ ДОМИНАНТЫ СИСТЕМЫ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ: НАСУЩНАЯ НЕОБХОДИМОСТЬ И РЕАЛИИ

Н. К. Эйнгорн

В системе философского знания сложилась традиция считать основами философии онтологию и гносеологию. В характеристике основного вопроса философии также выделялись только два аспекта: онтологический (что первично: материя или сознание?) и гносеологический (познаваем ли мир?). И философия долгое время была уделом мудрецов, привилегированных интеллектуалов, создававших теории такой степени абстракции, которые могли быть понятны преимущественно им самим.

Упреки в схоластическом теоретизировании, в отрыве от жизненной практики издавна адресовались философии и существуют поныне. Но утилитарно-прагматические реалии современной социальной и индивидуальной жизни обуславливают новые ожидания, вызовы, социальные заказы новейшей философии.

Значит ли это, что философия должна изменить своей сущности и перестать быть универсальной теорией и методологией, изучающей всеобщие законы природы, общества и мышления, предельные основания бытия, предельные сущности, смыслы и пойти на поводу утилитарно-прагматических потребностей человека и общества? Ответ может быть только отрицательным. Ведь сущность – это «качественная определенность» (Гегель) чего-либо или кого-либо. Утрата этой «качественной определенности» ведет к деструкции, исчезновению или трансформации в нечто качественно иное. Сохранение философии и активизация ее теоретического и практического потенциала возможны при условии уточнения ее сущности, структуры и функций, ее жизненной ценности и незаменимости.

Для чего необходимо познание предельных сущностей и предельных оснований бытия? Следует признать правомерность протеста экзистенциалистов против онтологического растворения человека в мире вещей и сущностей. Это происходило в философии вопреки антропоцентризму античной философии, философии и культуры эпохи Возрождения. И только в Новое и, особенно, в Новейшее время проблема человека постепенно оказывается в центре философских исследований.

Активный процесс гуманизации истории актуализировал гуманизацию философии, что привело к плодотворным попыткам уточнения сущности философии, двуединой природы ее предмета: «Философия – не общая теория мира или человека, она есть теория мира и человека, философия человеческой жизнедеятельности в мире... Философские законы и принципы... воплощают в себе одновременно и истину, и ценность, научное знание, понимание человека и мира и постижение их смысла и значения. Философия говорит человеку не только о том, что он есть, но и о том, чем он должен быть» [1, с. 15].

С новой силой и убедительностью звучат четыре философских вопроса Иммануила Канта: 1) что я могу знать? 2) что я должен делать? 3) на что я смею надеяться и 4) что есть человек? И ответу на главный четвертый вопрос служат поиски ответов на три предыдущих вопроса. Только антропологически центрированная философия оправдывает свое существование. И основной вопрос философии не в том, что первично и вторично, познаваем ли мир, а в том, что есть Человек? Все остальные вопросы и ответы вспомогательны и образуют новые необходимые аспекты основного вопроса философии: наряду с онтологическим и гносеологическим аспектами актуализируются аксиологический и праксиологический аспекты современной философии. Это позволяет познавать и

всеобщие сущности и законы бытия, и фундаментальные связи человека с миром, цели, реальные возможности и перспективы его преобразующей и сохраняющей окружающий мир деятельности.

Следует учитывать не только единство этих аспектов основного вопроса философии, но и их относительную самостоятельность. Это проявляется в доминировании одного из аспектов в различных областях философского знания. Специфика объектов изучения этики и эстетики определяет преобладание в них ценностного аспекта изучения объективной реальности, разрабатываемого на базе общепhilosophической теории и методологии. Наряду с исторически происходившей дифференциацией и спецификацией философского знания в зависимости от аспекта исследования, менялась и доминанта самих этих аспектов.

В настоящее время в условиях объективной актуализации проблемы человека, человеческого фактора, человеческого капитала, философия как форма самопознания теоретической и практической деятельности человека, как целостное универсальное мировоззрение, невозможна без доминирования аксиологического аспекта. В этом состоит важнейший залог ее связи с жизнью, ее практичность и востребованность. Преобладание онтологического и гносеологического аспектов приводит к их абсолютизации в статусе подлинной философии, недооценке аксиологического и праксиологического аспектов, к отрыву философии от реальной жизни, к схоластическому теоретизированию, к забвению ее гуманистической сути. Следует реально оценивать роль каждого из аспектов. Онтологическая и гносеологическая составляющие философии – необходимые *средства* постижения высших ценностей бытия, высших смыслов.

Этика, эстетика, философия культуры, философия религии изучают специфические аксиоферы бытия человека и общества. Особое место и роль этики в ряду отмеченных философских теорий обусловлены тем, что она соединяет в себе и аксиологическую, и праксиологическую доминанты философии. Этика органично включена в систему философского знания в качестве незаменимого аккумулятора ценностно-практического потенциала философии и способа его реализации. Кант характеризовал этику как «высшую гносеологию» и потому предписывал ей быть «точной и святой» в обосновании того, что, как, и ради чего человек должен делать. Специфику этического знания обуславливает направленность его на практическое руководство человеком, давая ему жизненную ориентацию, раскрывая цель и смысл жизни и способы их достижения. Без этики философия утрачивает свое высшее предназначение, высшую цель, высший смысл и высшую практичность. Философия начиналась с моральных исканий человека и сейчас вновь возвращается к ним, обогащенная развитой теорией и методологией.

Множественность и чрезвычайный релятивизм культур, мировоззрений, знаний и ценностей не отрицает, а утверждает необходимость поиска и обоснования общих базисных ценностей все более глобализи-

рующегося мира. Универсализм и практичность этических, моральных и духовно-нравственных ценностей могут и должны сочетаться с реальным многообразием конкретных моралей, нравственных культур, их противоречивым, а, порой, конфликтным противодействием друг другу. Это и есть современный практический социальный вызов и социальный заказ философской теории, философской методологии. Это реальное испытание их теоретичности и практичности одновременно.

Назначение современной философии не только в изучении иерархии сущностей, но и в изучении иерархии ценностей. Более того, смысл философии состоит именно в восхождении к проблеме ценностей, которая позволяет переходить от мирозерцания к мироотношению, а от него – к миропреобразованию. Это вечный процесс и вечная необходимость.

Современная этика – это квинтэссенция аксиологического, праксиологического и антропологического потенциалов современной философии. Этика – практическая философия морали и нравственности, подлинного смысла человеческого бытия, базисных ценностей этого бытия и утверждения человеческого в человеке. Понимая многогранную ценность самой этики, Иммануил Кант трепетно и благоговейно относился к ней, характеризуя ее предназначение, состоящее в том, чтобы, как было уже отмечено, быть «точной и святой».

Современные реалии отношения к этике в теоретических исследованиях, в системе образования не соответствуют ее ценности. Этика как практическая философия преподается преимущественно на немногочисленных философских факультетах. Более востребованы курсы прикладной этики: этика деловых отношений, этика и психология делового общения, этика бизнеса, этика корпоративной ответственности и т. д. А философская этика как мировоззренческая теория, как теоретическая основа прикладных этик не предваряет их изучение. От этого страдает эффективность философии в целом, так как не реализуется должным образом ее аксиологический, праксиологический и антропологический потенциалы.

Литература и источники

1. Философия и ценностные формы сознания / Ответственный редактор Б. Т. Григорьян. – М., 1978.

ФИЛОСОФИЯ КАК ЦЕННОСТЬ В УСЛОВИЯХ ПЕРЕОЦЕНКИ ЦЕННОСТЕЙ

М. Ф. Печенко

*Итак, наше занятие философией
не может быть подлинным,
если мы не знаем, что такое философия.
Х. Ортега-и-Гассет*

Культура и все многообразие ее форм существуют во времени и имеют свою историческую длительность. Культура длится на протяжении всей истории человечества, включая самые разные эпохи. Когда мы осмысливаем культурную деятельность, глубокие традиции, мы находим самые разные ценности, формы духовного опыта, в которых воплощены идеи, мысли конкретных эпох, народов, личностей.

Философия является частью культуры, ценностями которой осознается бытие человечества и жизнь отдельного человека. Поэтому важно ответить на вопрос, что же такое философия? Пожалуй, нет ни одного значительного философа, кто бы игнорировал этот вопрос. Кант определенно высказал по этому поводу мысль, что философию нельзя познать, как это возможно в случае с точным знанием, которое всегда определено закончено, доказано и существует как относительное знание.

В случае философии, дело выглядит иначе: философия всякий раз начинается с начала (вечный поиск «архе» у греков), и философ выходит за существующие границы философской традиции. Он критикует прошлое, существующее до него как неполное и неубедительное, а потому нуждающееся в отрицании. Результат такой деятельности будет выглядеть как новое мышление, как то, что является продолжением философии, традиции философствования, где философ не изменяет себе, своим принципам и целям и по-новому определяет свое дело через раскрытие иного понимания философии, ее статуса и ценности. Ф. Ницше уделил много внимания вопросу переоценки ценностей, роли и статусу философии и философов, подчеркивая, что в условиях ломки старой парадигмы с необходимостью меняется статус философии, разрушается ее догматизм, а сама она, оставаясь ценностью, меняет маску. Философ не может быть вне происходящих трансформаций как с точки зрения выбора приоритетов, так и образа жизни и поведения.

В истории философии мы встречаем постоянный вопрос, словно пароль, отзыв на который дает право философствования – что такое философия? Это, пожалуй, то, что можно назвать квинтэссенцией философствования, ибо не имеет значения ни одна проблема, пока не определено, что именно позволяет кого-то назвать философом.

Что касается современной ситуации ценностного кризиса, вызванного глобализацией, деформацией нравственных идеалов, обусловлен-

ных ориентацией на плюрализм и релятивизм, то следует подчеркнуть, что изменился выбор ценностей, как с точки зрения способов их реализации, так и содержания. Вопрос определения ценности сместился с духовно-нравственной и эстетической плоскости в область рыночно-прагматического выбора, к конъюнктуре и условности. Философию прагматически ориентированные субъекты, субкультуры не рассматривают как ценность, как феномен культуры с абсолютным значением, как смыслообразующую деятельность. О том, что подобные ситуации не раз повторялись в культурной жизни европейского общества, свидетельствует история философии.

В период социально-исторической трансформации происходит переоценка ценностей, что обуславливает возможность нового выбора мировоззренческих ориентаций, обретение нового образа жизни. Поиск новой парадигмы мышления включает в себя отступление от традиции, отказ от старых норм и идеалов, но сохраняет тенденцию их критического переосмысления с целью адаптации. Такая критика не должна превращаться в глобальный мировоззренческий нигилизм, революционизм по отношению к прошлому и, прежде всего, к культуре и философии, когда последнюю рассматривают как нечто реликтовое.

В чем же заключается ценность философии? Во-первых, это зависит от отношения самих философов к философствованию, которое является свидетельством того, что она есть не просто знание, претендующее на точность и объяснение, но мудрость бытия человека, выражающаяся практически. Не случайно и Аристотель, и через много веков Кант высоко ценили практическую философию как ту структуру культуры, которая реально решает человеческие проблемы. И эта система знания имеет древнейшую историю и глубочайшую укорененность в сознании общества. Любовь к мудрости, сосредоточенная в философии, побуждает человека искать и любить истину, что придает философии ценностный смысл. Философствование культивирует опыт любви к высшим ценностям: истине, свободе, счастью, справедливости, мышлению, воле. Поэтому философия сама выступает ценностью.

Во-вторых, представляется важным учитывать и привлекать к практике античную идею пайдеи как воспитания целостным духовным опытом и, прежде всего, философией, понимая ее не только как мышление, но и как образ жизни, обретенный заимствованием философских идей, рекомендаций, выраженных мыслями великих философов. В этом можно выделить моральный потенциал философии и философствования, что особенно актуально в эпоху нравственного релятивизма.

В-третьих, ценностный смысл философии выражается через специфику мировоззрения, которое подчеркивает характер отношения к жизни. Понятно, что платонизм изначально был сориентирован на аскезу, на приоритет духовного совершенствования вопреки материальной жизни, гедонизму, что выражало его идеалистическую сущность. Важно и то,

что в философии всегда выражено общее настроение, которое может быть и оптимистическим (как у Аристотеля, Бэкона, Гегеля), и пессимистическим (как у Эпикура, Марка Аврелия, Шопенгаура, Кьеркегора). В этом отношении философия составляет краеугольный камень мировоззрения, определяя жизненную позицию политиков, идеологов, практиков, выстраивающих стратегии государственного и гражданского развития общества.

Высшим идеалом философствования является отыскание истины. Именно в этой точке философия сближается с религией как специфической формой духовного опыта, которая также осмысливается с позиций этики и аксиологии. Ф. Ницше писал: «Всякая философия в своем возникновении была долгой трагедией» [1, с. 262]. По сути, философ, в своем поиске истины всегда трагичен: он рискует ее не обнаружить, отыскав при этом парадокс, суть которого в том, что истина не открывается в раз – она рациональна, и философ может утратить волю ее достижения. Однозначно одно – поиск истины, борьба за нее – дело философа, а это часто трагично. Только в борьбе за ценности и, в первую очередь, философию перед лицом истории, в деле защиты культуры проявляет себя подлинный философ, философствуя в русле традиции или исходя из собственного достоинства и свободы.

Литература и источники

1. Ницше, Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего / Ф. Ницше // Сочинения в 2-х томах. – Т. 2. – М., 1990. – С. 238–405.

ОБ АВТОРИТЕТЕ ПРОФЕССИИ ФИЛОСОФА

Б. М. Лепешко

Абстрагируемся от контекста историко-философских реминисценций, не будем вспоминать про авторитет классиков различных исторических эпох и причины, по которым они – классики – время от времени превращались в мишени нападок, насмешек, моральной и физической обструкции. Обратимся к современным реалиям: существует ли сегодня вообще такое понятие, как «авторитет философа»? Ответ будет отрицательным. Мы можем сегодня смело говорить об авторитете политика, авторитете инженера, автора технических новаций. Но мы не можем ничего сказать об авторитете философа. Причем этот феномен (отсутствие авторитета) явился следствием не только объективного процесса вытеснения социоморального прогресса на обочину профессионального и общественного интереса. Речь идет и об усилиях многих представителей философского цеха, доказывающих (и во многом доказавших), что истина (абсолютная) не существует, что во главе иерархии эпистемологического характера должно поставить вопросы интерпретации, что монолит любой

философской системы не стоит и ломаного гроша перед напором плюралистических концепций разного рода. Кризис марксизма в этом аспекте вторичен, поскольку дезавуирован вопрос о самопонимании философами своей миссии. Мало кто ставит вопрос о том, что мир, который несправедлив, необходимо изменить. Отсутствуют масштабные проекты, связанные с обоснованием сущности и природы вещей. Вместо этого возникло понятие «практико-ориентированность», которое применительно к философскому знанию нуждается в дополнительном обосновании и понимании.

Если мы вспомним эпоху расцвета философского знания в нашей стране во второй половине XIX века, то легко заметим, на чем основывался авторитет философов той поры. Почему Владимир Соловьёв собирал на своих публичных «Чтениях о Богочеловечестве» тысячные толпы людей? Не потому, что отказался от поисков абсолютной истины и понимания сути вещей, а потому, что как раз следовал этому принципу. Почему, несмотря на скептицизм, иронию, смысловую «всеядность» мышления и стиля работ Василия Розанова его книги «Уединенное» и «Опавшие листья» издавались невиданными для Российской империи тиражами? Да потому, что оказалось востребованным обращение к той сфере человеческого духа, что было связано с движением к личности, внутреннему миру личности. Мыслитель открыл новые горизонты и новые глубины понимания личности. С другой стороны, почему «новое мышление» известного политика в нашей стране уже XX века оказалось фактически невостребованным, во всяком случае, не привело к ощутимым результатам в сфере человеческого духа? В том числе и потому, что акцент был сделан на риторическую практику, не произошло переворота в мышлении, да собственно, никто такой цели и не ставил. Никому не нужна канонизация идей, но вряд ли продуктивной будет и идея локализации идей, их распада на смысловые атомы, апофеоз системности в форме бессистемности.

Авторитет философа чаще всего основывается вовсе не на апелляции, к каким бы то ни было практическим вещам. Речь шла и идет об изменениях позитивного характера в сфере человеческого духа, о тех социальных проектах, которые ориентированы на перспективу, как ближнюю, так и дальнюю. Вот Владимир Соловьёв «заявляет» свой проект, названный еще его современниками утопическим, о формах и сущности реализации Царства Божия на земле. Неосуществимый и тогда, и ныне проект, что тут говорить. Но ведь роль этого проекта вовсе не в его обязательной осуществимости, а в той планке, к которой надо стремиться. Н. Фёдоров в своей «Философии общего дела» разрабатывал действительно небывалый эксперимент – «оживление» всех предыдущих поколений, живших на земле. Но вот вопрос: это априорная утопия, или же и здесь «космизм» может проявиться в форме реальных проектов уже в ближайшем будущем. Вспомним в этом контексте имена К. Циолковского,

В. Вернадского. Другими словами, философия – это вовсе не «практико-ориентированная инженерия», философы не должны уподобляться технологам, подсчитывающим дивиденды. Смысл и задача философов во все времена как раз и заключалась в том, чтобы поднимать и ставить вопросы не только сиюминутные – скорее, это вопросы на перспективу, вопросы, связанные с новым качеством нашей жизни уже в ближайшем будущем. Выдающийся мыслитель А. Камю широко известен своей антифашистской деятельностью, работой публициста в антифашистских изданиях. Однако на первом месте в его творчестве «Миф о Сизифе», драматургические произведения. Камю-практик всегда будет подчинен Камю-теоретику, хотя, конечно, такого рода разделение осуществимо лишь на бумаге.

Заметно, что современные (XX–XXI века) философы во многом приобретали свой авторитет за счет социального, мировоззренческого критицизма, нежели формулировки привычных для XVIII и XIX веков систем, оптимистичных по своей сути. Кто-то пишет о «столкновении цивилизаций», кто-то – «смерти Европы». Но везде – апокалиптические предчувствия. Кто-то атомизирует социальную реальность, говоря о приоритете локальности над целостностью, кто-то изобретает разного рода ипостаси для Номо: человек играющий, человек смеющийся, человек исторический и т. д. Кто-то погружается в «изнанку» человеческого бытия, а кто-то достигает действительно серьезных прорывов, обвиняя разум. Конечно, улучшать ситуацию на планете (а это, похоже, главная цель) можно и новациями такого рода. Да и кто сказал, что новации в форме утопии не несут в себе заряд практической реализации: все же Т. Мор во многом оказался прав, предлагая собственную альтернативу «практико-ориентированности». Хотя голову ему отрубили, как известно, вовсе не за социальную утопию. Дефицит утопий – это тоже примета нашего времени.

Нужны конструкции будущего – пусть и идеального, идеалистического, утопического характера. Попытки «заземлить» философию путем усиления ее «практико-ориентированного» характера – это попытка дезавуировать философию как область мышления. Это, безусловно, вовсе не означает, что философия должна ориентироваться исключительно на абстрактные конструкты, не связанные с жизнью. Это означает лишь одно: приоритет стратегии над тактикой, идеального над материальным (в данном аспекте), движения над статикой (догматикой) любого рода. Можно заменить понятие «истины» понятием «оправданной утверждаемости» (Р. Рорти), но трудно, невозможно заменить практику поиска практикой оправдания. Можно утверждать и обосновывать приоритеты глобализационного порядка, но сложно отказаться от рассмотрения национально-государственных иллюзий. Можно прогнозировать исчерпанность и ограниченность различных цивилизационных ценностей, но это вовсе не означает, что нужно прекратить поиски сугубо национальных моделей

социального развития (или обосновывать имеющиеся модели). Ведь критический пафос выступлений против действующей системы экономических, социальных приоритетов во многом может быть снят «пролонгацией» этой модели в будущее, выстраиванием перспективных линий развития, в том числе и духовного. Да, это снижает практический потенциал модели, но это и повышает этот потенциал, поскольку формируется стратегия, которую сложно опровергнуть (хотя бы вследствие прогностического характера).

Авторитет философа в обществе основывается не на технологических нюансах и разработке деталей практического характера. Как та же философия может «смигшировать» риски цивилизационного развития, чреватые катастрофами разного рода? Вовсе не тем, что сможет напугать людей так, что риски превратятся в возможности самореализации. Скорее, речь может идти о поиске таких моделей общественного развития, в рамках которых данные риски могут быть минимизированы.

О ФИЛОСОФИИ КАК ОБРАЗЕ ЖИЗНИ

Л. В. Трубицына

В спокойные эпохи мир вокруг нас расчислен, взвешен и в целом пригоден для существования. Образ постоянно меняющегося мира так обрабатывается психикой, что человек может поместить его в сознание как набор неких основных констант, может оперировать ими в процессе своей жизнедеятельности. Психика живых существ – это поистине островки безопасности в гераклитовом потоке, согласно Л. С. Выготскому [1, с. 347].

При этом человеческое сознание относит некоторые явления к области трансцендентного, сверхличного, до конца не постижимого, но очень важного для сохранения и поддержания человеческой сущности в человеке. По причине непостижимости эти феномены принимают форму прецедентных символов. Интериоризация этих культурно-исторических символов человеком предполагает известную (сакральную) дистанцию между человеком и принимаемым символом.

На переломе эпох вызовы цивилизационно-культурного развития всегда сопряжены с перестройкой сверхличностного «Я» – важнейшего элемента человеческой психики, – выражающейся, прежде всего, в нарушении связей внутреннего мира человека с духовными символами уходящей эпохи. Цивилизационные переходы всегда сопровождались кризисом предыдущих форм идентичности, то есть сменой одних символических форм на другие.

Сломы цивилизационного ядра – высших ценностей – как правило, происходили при возникновении и распространении новых религий. Вслед за этим менялись культура и ценности, появлялись новые государ-

ственные и правовые установления. Но нынешний цивилизационный кризис принес принципиально иные проблемы. Новой религии просвещенной публике не предлагается, да и невозможно это в мире, охваченном околонульным скепсисом. Все ценности предыдущих эпох релятивизированы; сакральной дистанции не существует ни перед чем – «Бог умер». На этапе нынешнего цивилизационного кризиса пока не отлиты в форму новых духовных символов новые основания идентичностей.

Ризоморфический, принципиально анти-иерархический характер отношений между релятивизированными понятиями («все годится!») не позволяет человеку выделить главное в окружающей действительности, с чем бы можно было соотнести собственное существование. В результате все вокруг воспринимается как равноценное. Амбивалентные ценности и спорные идеологемы, девальвация всего того, что давало опоры внутреннему миру человека, приводит к тому, что сознание оказывается неспособным определить значимые элементы действительности. У современного человека много перспектив, но нет ничего постоянного и надежного. Релятивизация всех ценностей лишила внутренний мир человека устойчивости.

В нынешней действительности индивид сталкивается с проблемой «выбора»: на него часто возлагается полная ответственность за собственную судьбу, как будто не существует природных, социальных и иных сложившихся исторически условий, которые детерминируют существенную часть его жизни. Попытки решения проблемы выбора, самоидентификации в мире, распавшемся на равнозначимые части, порождают фрустрацию, гнев и агрессивность. Отсутствие смиренного отношения к высшим по отношению к нему законам природы, необоснованное упование на свои силы нередко приводит к неврозам.

Однако в поисках долговечных вещей мы можем обратиться к философии. Вечные истины, на которые может опереться человек, ищущий утешения, можно найти в философских построениях всех времен и народов. Любовь к мудрости предлагает адекватное решение описанных проблем [2].

Правда, современная философия под влиянием науки основывается на наличном знании, в то время как ее античная сестра базировалась истинно на мудрости, то есть на познавательном, логическом начале вкупе с потенциальным, неявным, ценностно-символическим знанием. В античности мудрость была тем понятием, которое соединяло философию и повседневность. Древнегреческие философы считали своей задачей помочь человеку построить счастливую жизнь, что возможно было при обладании им знанием сущности вещей «как они есть». Это понимание обеспечивало человеку построение его жизни по законам мудрости, где обнаруживалось место всем вещам сообразно степени их значимости. Философия в те времена носила практический характер, она формировала человека. В античности человек, примкнувший к той или иной фило-

софской школе, вместе с тем выбирал определенный образ жизни [4].

На сломе эпох еще более нужна истина, прочные и весомые идеи. В наше время человек ждет от философии ответа на те же самые, «античные» вопросы: «В чем смысл жизни?» и «Как стать счастливым?». Д. С. Гусман утверждает, что каждый человек – герой повседневности. Ему постоянно приходится вступать в сражения, проходить испытания, решать проблемы. Соотнесенность решения этих проблем с великими и вечными истинами и может помочь человеку почувствовать смысл своей маленькой, незаметной жизни. Философски настроенный человек не может просто существовать, его действия должны иметь какой-то смысл и логику, выходящую за пределы простого физического выживания [2]. Поэтому философия как образ жизни должна войти в повседневность, в том числе в школьное обучение.

И. В. Карпенко делает, а И. В. Рудакова развивает вывод о повседневности и философии как равнозначных и взаимодополнительных сферах жизненного мира человека. Повседневность, благодаря коллективным усилиям людей постоянно «переплавляет» рациональное знание в прецедентные, сакрально-символические формы. Это и есть наиболее успешный способ выживания, так как она обеспечивает неразрывное единство способа жизни и способа мышления. В свою очередь, авторские философские системы, имеющие имя и дату создания, способны продуцировать новые социальные формы существования [3] [4]. Эти миры предстают как равные и одновременно разные и взаимно дополняющие. То есть, философию можно рассматривать как вид знания, который формирует определенный образ жизни, «способ осмысленно жить». Образ жизни, живя которым, человек каждый день помнит, что есть законы бытия, природы, символического и логического мышления, перед которыми надо смиренно остановиться для раздумий. Сократ утверждал, что именно обыденная жизнь неизменно доставляет нам повод пофилософствовать. В наши дни мы знаем, что ценностную сердцевину уникальной китайской цивилизации, сохранившей себя дольше всех других цивилизаций мира, составляет философское знание. Это ли не аргумент в пользу философского знания как образа жизни?

Литература и источники

1. Выготский, Л. С. Собрание сочинений: В 6 томах / Л. С. Выготский. – Т. 1: Вопросы теории и истории психологии. – М., 1982.
2. Гусман, Д. С. Герой повседневности. Размышления философа / Д.С. Гусман; пер. с исп. О. В. Наумовой. – М., 2010.
3. Карпенко, И. В. Философия и мир повседневности / И. В. Карпенко [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.info-library.com>. – Дата доступа: 01.03.2016.

4. Рудакова, И. В. Философия и повседневность: пути сближения [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://docviewer.yandex.ru> – Дата доступа: 05.03.2016.

РОЛЬ ФИЛОСОФИИ В ПРЕОДОЛЕНИИ ЭПОХАЛЬНЫХ РИСКОВ

В. Ф. Мартынов

В конце XX века в общественной жизни произошли кардинальные изменения, связанные с формированием информационной эпохи. Однако масштабный цивилизационный прорыв открыл не только новые возможности для творческого развития, но и поставил человечество перед лицом новых глобальных вызовов. Нарастающая динамика фундаментальных противоречий потребовала всестороннего философского осмысления качественно иной социокультурной ситуации.

Во-первых, современный человек оказался погруженным в противоречивость социально-экономических, политических, технических, аксиологических процессов, находясь под постоянным прессом гипертрофированного динамизма. Достаточно вспомнить, что культурам прошлых эпох был присущ размеренный ритм жизни, возможность постепенной адаптации каждого к относительно стабильным внешним условиям. Но уже в индустриальной культуре развивается марксистская теория ускоренного, т. е. революционного развития общества. Начинается всеобщее движение к качественно новому прогрессу, где цель оправдывала средства. Экспериментальное (научное) мышление становится основой социальной динамики. Дальнейшее развитие науки и техники в еще большей степени революционизировало весь спектр социальных процессов. Инновационное мышление стало основой современного общества.

Во-вторых, развитие науки привело к тотальному расщеплению человеческой деятельности на узкие, специализированные сферы. Существенно возрос имперсональный характер деятельности. Структурное мышление поглотило личностное. Углубляется функционализация сознания, что неизбежно приводит к девальвации гуманитарной основы индивидуального развития. Стремительное нарастание объема информации предопределило процесс вытеснения культурного опыта. И человек инновационного типа общества начинает жить не столько смыслом культурных ценностей, сколько потоком информационных флуктуаций. Проблема заключается в том, что культура развивает духовные силы человека, информация обращена к рассудку. И поскольку человек постоянно погружается в информационный поток, формируется одномерный тип сознания. Принципиальный вывод, к которому приходит постмодернизм заключается в том, что мы живем не в мире, о котором у нас есть какая-то информация. Напротив, мы обитаем в мире, созданном информацией.

А это означает, что не объемно, а функционально отраженное бытие становится приоритетным для человека. Разрываются связи с природной гармонией и культурой. Рассудочная линия жизни вытесняет эмоциональную, эмпатическую.

В-третьих, современный человек живет в открытом, глобальном пространстве, где происходит постоянное столкновение различных ценностных установок, стремительное обновление многоликих парадигм мира. Все это приводит к релятивизации сознания, разрушению аксиологического пространства. И даже зрелой личности порой непросто разобраться в смешении эклектичных установок, распознать истинное и ложное в стремительно меняющемся коммуникативном пространстве. Девальвация духовности проявляется в ослаблении патриотических настроений. Деформируется чувство национального достоинства, укореняется потребность в постоянном культурном заимствовании, подражании другим культурам без учета собственной специфики.

В-четвертых, информационное общество становится чрезвычайно сложной, компликативной, противоречивой системой за счет нарастания мощной искусственной надстройки, усиления цивилизационного давления на все сферы бытия. Усложнение мира требует от человека нестандартных, гибких, творческих решений, учитывающих взаимодействие природного и социального, цивилизационного и культурного, материального и духовного, личностного и общественного, государственного и народного. В новых условиях необходима обстоятельная проработка ключевых критериев, отражающих перспективу продвижения общества по пути не только технического, но что еще более важно, духовного прогресса. Базовым критерием культуры, как свидетельствует история, может быть лишь степень гуманистического, творческого развития самого человека, а не количество энергии, добываемой на душу населения в год, как утверждал известный американский культуролог Л. Уайт. Вне этого базового ориентира вся инновационная деятельность современного общества теряет свой изначальный смысл и может породить масштабные деструктивные процессы. Исследование основных тенденций техногенного социума показывает, что погружение человека в антропогенную среду является главной причиной массового разрушения оптимистического мировосприятия, обострения трагического мироощущения.

В-пятых, нарастающая технизация мира приводит к девальвации естественного, природного бытия. Не случайно экологические проблемы приобрели тотальный характер, угрожая гармоничному существованию самого человека. Более того, разрушение природы лишает человека ключевого источника красоты, что существенно обедняет его внутренний мир. Падение уровня душевной чувствительности становится подлинно глобальной проблемой.

В-шестых, одна из самых устойчивых тенденций информационного общества отражает нарастающий процесс маргинализации человеческой

личности. Если в индустриальном мире миллионы людей мигрировали из сельской местности в города и, отрываясь от своей традиционной культуры, оказывались в промежуточном, пограничном положении, с трудом адаптируясь к урбанизированным условиям жизни, то в XXI веке ситуация еще более ухудшается. Маргинализация сознания выступает результатом стремительного изменения ценностных ориентиров под воздействием социальных катаклизмов, технологических факторов. Активизировалась массовая миграция из неблагополучных стран в государства с более высоким уровнем развития. С учетом различных факторов можно сказать, что сегодня в мире проживают сотни миллионов маргиналов. Также сегодня все большее количество людей вынуждено осваивать образ жизни других культур, чуждые ценностные установки, неадекватные социальные роли. Все это накладывает негативный отпечаток на мироощущение человека. Не случайно американский социолог Р. Паркер подчеркивал, что маргинальная личность обладает целым рядом негативных черт: беспокойством, эгоцентричностью, агрессивностью.

В-седьмых, продолжается процесс массовизации сознания. Известно, что стремительное распространение примитивных, сугубо коммерческих проектов связано с развитием систем информации и коммуникации, которые способствовали созданию массовой аудитории потребителей культурной продукции усредненного и низкого качества. Все это предопределяет нивелирование личности, формирование «среднего» человека, который движется в массовом потоке конвейерных культурных технологий. Одно из самых распространенных направлений в массовой культуре – натурализм, который намеренно упрощает человека, отрицая его метафизическую глубину, низводя до уровня инстинктивного существования. Главная причина поведения людей усматривается либо в сфере физиологии, либо во внешней среде, которая механически воздействует на человека. Скрытые пружины человеческого поведения преподносятся как борьба за существование, за наиболее полное удовлетворение своих инстинктов. Довольно зримо натуралистическая направленность творчества выявляется в том случае, когда происходит обращение к уродливым сторонам человеческой жизни, эстетизируется животное начало в человеке, не принимается в расчет духовное осмысление фактов. Создается гипертрофическая реальность, пробуждающая вождление, интерес к жестокости, вкус к насилию. Происходит подмена нравственных ценностей утилитарными, духовное вытесняется гедоническим, красота – красотой, эстетика намек – цинизмом. Формируется легковесное отношение к жизни, которое культивируется в массовом искусстве. Эта игровая, придуманная легкость незаметно перетекает из сферы фантазий в реальную жизнь, рождая одномерный тип человека, который ориентирован на сиюминутные потребности, утилитарный интерес и не способен к напряженной душевной работе.

Фундаментом и главным критерием успешности развития любого

общества является формирование свободной, креативной, духовной личности. И в этой многогранной актуализации творческих сил человека особое место принадлежит философии, нацеленной на личностное самопознание во имя самотворения, а также на осознание результатов и перспектив общечеловеческого движения во времени и пространстве. Философия не просто аккумулирует знания о мире, а выражает фундаментальную интенцию человека к мудрости как внутреннему самосовершенствованию на принципах истины, добра, правды, красоты и любви. Мудрость отражает интенсивное движение к человеческой абсолютности, к безграничному духовному росту, способствуя преодолению деструктивных процессов. Философия не должна становиться формой чистой рефлексии, продуцируя экспансивные установки, отражающие стремление к переделке внешнего мира, что свойственно науке и технике. 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 может подчиняться экспрессии чувств, на которых базируется искусство, хотя без способности сопереживать философское знание становится схоластичным, сугубо абстрактным, теряя экзистенциальную глубину. В рациональной, информационной культуре необходим эмпатический тип философствования, который чутко улавливает тончайшие перипетии человеческой души. В техногенной цивилизации человек действительно становится мерой всех вещей, определяя судьбу всего существующего на Земле. И это значит, что человеческая мудрость становится самой великой ценностью и мерилom всех глобальных изменений, которые характеризуют преобразовательную деятельность техногенного человека.

ФИЛОСОФИЯ В ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР И ВЫХОДЕ ИЗ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО КРИЗИСА

А. Г. Косиченко

В современном мире до крайности обострились противоречия государств, межгосударственных союзов, региональных объединений, транснациональных компаний. Притом эти самые интересы еще не в полной мере артикулированы и четко обозначены. Стороны противоречий еще пытаются быть компромиссными и хотя бы на словах демонстрируют приверженность разрешению конфликтов мирными и дипломатическими средствами. Но противоречия нарастают, и становится понятным, что дело уже не в противоречиях национальных интересов и геополитических позиций. Все яснее становится, что мы имеем дело с глобальным цивилизационным кризисом.

Развитие человечества до сих пор идет в русле динамики западной цивилизации, хотя имеются попытки консолидировать регионы и на

иных цивилизационных основаниях: цивилизация Юго-Востока, латино-американская, исламская, православно-славянская цивилизация и т. д. Надо признать, что попытки эти пока не очень продуктивны. Ведь западная цивилизация складывалась в течение долгого времени, она организовала и консолидировала почти все имеющиеся производительные силы, централизовала природные и человеческие ресурсы, породила, развила и распространила свои идейные, социально-политические, культурные, моральные установки и стереотипы. В некотором смысле можно говорить о существовании на Земле одной цивилизации, и это именно западная.

И эта цивилизация сегодня в кризисе, причем в кризисе очевидном. Мир не может далее развиваться на идейно-ценностных основаниях Запада. Но других в настоящее время нет. Исламская цивилизация – понятие, скорее, собирательное: исламский мир не консолидирован, а в настоящее время вообще находится в турбулентном состоянии. Латинская Америка уже около века – на распутье между капитализмом и социализмом. Православно-славянская цивилизация является идеализированным проектом: его можно сконструировать, но затруднительно реализовать, что убедительно показал К. Леонтьев еще в конце XIX века. Культурно-цивилизационные и духовные особенности России, в опоре на которые она пытается сегодня возродиться, объективно толкают ее на путь изоляционизма, что требует мужества и жертвенности различных слоев общества, – способна ли она к этому?

Конечно, можно предположить, что Запад найдет в себе силы (хотя бы от безысходности положения) каким-то образом заимствовать элементы концептуально иных цивилизационных подходов и схем. Но сами эти подходы не сформулированы в должной мере: они объединены неприятием западного пути развития, но позитивной программы у них нет.

Следует констатировать, что ситуация еще некоторое время будет находиться в «подвешенном» состоянии. Напомним также и о том, что сам термин «кризис» в разных языках несет различную смысловую нагрузку. Так, в переводе с греческого «кризис» означает суд. Кризис цивилизации в этом понимании является судом над цивилизацией – вполне адекватное к ней отношение. А вот в китайском языке понятие, аналогичное «кризису», имеет иной смысл – это открывающиеся возможности. Думается, надо интегрировать эти два понимания: это суд, как признания вины за ход цивилизации, и реализация открывающихся возможностей ее развития.

В этом контексте, пока не явлено четких и эффективных геополитических решений, и кризис цивилизации явен, но не разрешается, можно предложить активизацию межкультурного и межрелигиозного диалога как средство снижения уровня противостояния. В последние годы тематика межкультурного и межцивилизационного диалога стала очень

популярной и поистине всеобъемлющей. Диалог по праву считается конструктивной альтернативой разным формам конфронтации: как в реальной практике современности, так и в идейном отображении действительности. Часто говорят, и это во многом верно, что диалог между культурами, религиями, цивилизациями – единственная и даже исключительная форма, в какой в дальнейшем может развиваться человечество.

В культуре, как известно, проявляется душа народа, его видение смысла жизни; в культуре получают оправдания его способы жизнедеятельности. Культура являет себя и в обыденной практической деятельности, и в высочайших творениях духа. Отсюда видно, что культура не является неким «довеском» к более важным сферам жизни государства и общества: она, в конечном счете, наделяет ценностным содержанием все остальные формы жизнедеятельности.

Цивилизации и культуры объединены сложной взаимосоподчиненной связью. Культура лежит в основе цивилизации, но цивилизация предоставляет возможности для развития культуры. Нет смысла выбирать, что из них первично. Культура – внутренний стержень цивилизации, ее духовная основа, и в этом смысле культура первична. Но цивилизация являет силу культуры, отстаивает ее перед лицом «внешнего» мира – и в этом смысле цивилизация обеспечивает бытие культуры. Важным для понимания сущности межкультурного и межцивилизационного диалога является понимание того обстоятельства, что в основе традиционных культур лежат религии. Поэтому когда мы говорим о диалоге культур, надо помнить, что в диалог вступают культуры, имеющие свои основания в религиях. Отсюда вытекает громадная роль религий в диалоге культур и цивилизаций.

Могут возразить – и это будет верным – что современная западная цивилизация построена не на религиозных основаниях, а на либеральных ценностях, предполагающих «равноудаленность» от всех религий. Да, это так. Современное западное общество безудержного потребления отказывается от своих религиозных корней, признавая своим духовным началом не христианство, а идеалы Просвещения, обогащенные концепцией прав человека, как единственного и безусловного творца своей действительности. Отсюда и вытекают все сложности диалога между, например, исламским миром (при всей условности этого понятия) и современной западной цивилизацией. В этом диалоге мы имеем в качестве одной его стороны практически нерелигиозную западную цивилизацию, а в качестве другой – укорененный в вере исламский мир. Трудность подобного диалога очевидна, ценностное поле этого диалога разнородно.

Вот здесь-то и необходима философия как квинтэссенция культуры – она может стать методологией ведения диалога на различных уровнях с учетом «наработок» философии в разных культурных и духовных традициях. Диалог цивилизаций посредством взаимодействия специфических форм философствования может быть очень эффективным. Ведь в фило-

софии сконцентрирована культура, а культура, особенно традиционная культура, предельно значима для цивилизаций, она является «ядром» цивилизации. И если культура сфокусирована в философии, то во многих отношениях диалог философских систем, характерных для той или иной культуры, и есть диалог цивилизаций в его концентрированной форме.

Для продуктивности этого диалога философия должна вернуть себе статус «поводыря человечества», утраченный ею в последние столетия: утративанием «логики мышления» в немецкой классике, формализмом позитивистских подходов, размыванием смысла бытия в философии жизни, растерянностью экзистенциализма, деструкцией постмодерна. Философия может продвинуть диалог цивилизаций, но она должна вспомнить о своем общечеловеческом значении, о «любви мудрости» как своей сущности – это хорошая основа для одухотворения основных форм бытия человека. Одухотворенный же человек способен избавиться от «безысходности» глобального кризиса современности.

1.3 Статус философии в системной организации социокультурного пространства

СТАТУС И ФУНКЦИИ ФИЛОСОФИИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

А. И. Осипов

Философия как особая форма общественного сознания обладает фундаментальным статусом, неустранимой спецификой и выполняет важные мировоззренческие и методологические функции. Являясь формой рационально-критического мировоззрения, философия обобщает разнообразный опыт познания и преобразования мира человеком. Предметом философской рефлексии являются не только наука, но и практическая деятельность, мифология, искусство, религия, обыденное сознание, сфера морали, права, политики. Предельно широкий «эмпирический» базис философии позволяет ей разрабатывать свой категориальный аппарат, который может выходить за рамки наличного опыта освоения мира. Именно отсюда вытекает способность философии предлагать продуктивные эвристические идеи, потребность в которых особенно возрастает в кризисные периоды развития науки и человечества в целом.

Будучи системно-рациональным типом мировоззрения, самосознанием культуры, философия критически анализирует наличное бытие человека в мире, выявляет его предельные основания, базисные ценностные ориентации, предлагает возможные варианты концептуального решения смысловых проблем, осуществляя их аксиологическую

экспертизу с позиций желаемого и должного, вырабатывает фундаментальные программы деятельности и поведения,

Что касается отдельного человека, то философия помогает ему ориентироваться в сложных и противоречивых процессах современного мира, вырабатывать умение самостоятельно анализировать сложные и динамичные процессы, происходящие в мире, определять собственное к ним отношение, строить свою линию поведения, формировать личностную стратегию жизни. Философия побуждает человека задуматься над глубинными экзистенциальными проблемами, расширяя сферу его мировоззренческого видения реальности, задавая вектор личностного развития в бескрайние горизонты человеческой бытийности, преодолевая узкие горизонты повседневной суетливой событийности человеческого существования.

Иными словами, философия в рациональной, когнитивно-ценностной форме разрабатывает и обосновывает жизненные стратегии человека и в личностном, и в родовом плане. Значимость такой мировоззренческой работы трудно переоценить, особенно теперь, когда техногенная цивилизация переживает глубокий системный кризис.

Философия выполняет также важные методологические функции в отношении науки, выявляя и анализируя законы ее функционирования и развития. Предметом философско-методологического анализа науки является научное знание как сложный развивающийся продукт познавательной деятельности, а также сама эта деятельность по получению научного знания (методы, средства, условия, предпосылки). Предметное поле философско-методологического анализа включает следующие проблемы: специфика научного знания, способы его генерации, генезис научного знания, его развитие, факторы, детерминирующие это развитие, (внутринаучные и вненаучные), усложнение и структурирование уровней научного познания, взаимодействие этих уровней. Философия вооружает ученого стратегией поиска, дает возможность развивать навыки гибкого и динамичного концептуально-рефлексивного мышления, повышать свою методологическую культуру, помогает ему действовать осознанно и целенаправленно, отслеживать этапы научного исследования, ориентироваться в горизонтах развивающегося знания, видеть его социально-культурную обусловленность, осознавать свою моральную и социальную ответственность.

Современная эпоха общественного развития – сложная, противоречивая и динамичная – выдвигает перед человеком и человечеством целый ряд серьезнейших проблем, требующих глубокого философского осмысления. Достижения современной цивилизации, особенно в научно-технической области, открывают перед человечеством большие возможности, но и потенциально угрожают не менее серьезными опасностями. Усложнение современной техники, все большая зависимость человека от созданных им технических устройств делают его весьма уязвимым перед

лицом освобожденных им природных сил и сконструированной реальности. Речь идет не только о проблеме надежности в техническом смысле, но и об опасности утраты человеком контроля над созданными им сложнейшими техническими системами, которые приобрели глобальный характер.

Формализация межличностных отношений, замещение многомерной человеческой бытийности технологической и виртуальной событийностью создают угрозу утраты человеком своей человеческой сути. Технологическая однородность производства, сам технологический уклад жизни подавляют разнообразие мира. «Глобальная система массовых коммуникаций выступает мощным фактором нивелирования культурных различий. Ответом на их наступление в XX веке и еще более в XXI столетии является запрос на идентичность: национальную, религиозную, социально-групповую, личностную» [4, с. 13].

Человек может превратиться в существо с деформированной шкалой ценностей, утратившего духовно-нравственные ориентиры и глубинные смысложизненные основы своего бытия, как в личностном, так и в родовом аспектах. В современную эпоху под угрозой оказывается само существование личности, поскольку личность – это духовная характеристика человека. «И дело здесь не только в секуляризации христианской культуры, а в разрушении сакральных основ самого бытия человека, неостребованности духовного измерения человеческого существования. Идеалом жизненного успеха в общественном сознании представляется карьера звезды шоу-бизнеса, спортивной знаменитости, высокооплачиваемого актера или преуспевающего бизнесмена. Область духовных интересов перемещается на периферию общественного сознания, становится способом проведения досуга, хобби для чудаков и маргиналов. Но нельзя безнаказанно ампутировать духовное. "Свято место пусто не бывает", рано или поздно его заселяют бесы» [2, с. 176–177].

К сожалению, духовность, устремленность человека к высокому, чистому, светлому, в бескрайние горизонты человеческой бытийности все чаще редуцируется к суетливой событийности, поверхностному скольжению в мире безрадостных удовольствий, где виртуальная реальность занимает все более значимое место. Духовность есть показатель существования определенной иерархии ценностей, целей и смыслов. В ней концентрируются проблемы, относящиеся к высшему уровню освоения мира человеком. Духовность – интегративное качество, относящееся к сфере смысложизненных ценностей, определяющих содержание, качество и направленность человеческого бытия и образ человеческий в каждом индивиде. Духовность предполагает выход человека за рамки узкоэмпирического бытия, преодоление себя «вчерашнего» в процессе совершенствования и восхождения личности к высоким идеалам и ценностям в процессе ее «жизнетворчества». Современная индустрия массовой культуры, отвечая на запросы публики, все чаще создает грандиозные

шоу не только как зрелище, которое смотрят, но и как пространство, в котором живут, заполняя его общедоступными радостями фантомного бытия.

Можно вслед за Блюменкранцем поставить вопрос о том, не является ли неизбежной платой за невиданный научно-технический прогресс общества и несомненные достижения современной западной демократии катастрофическое уничтожение ресурсов человеческого в человеке, вырождение его духовной природы, деградация присущей ему воли к творчеству? [1 с. 51]. Человек фактически превращается в раба своих страстей, в «машину желаний», марионетку, которой умело манипулируют, создавая у индивида иллюзию свободы. Не пора ли гуманистически ориентированной мысли, как отмечает известный российский философ П. С. Гуревич, поставить преграды безответственным постмодернистским играм, направленным на полное уничтожение человека как антропологической данности? [3, с. 23].

Пока у человека и человечества есть потребность в рационально-критическом осмыслении своего бытия в мире, философия будет оставаться необходимой и незаменимой формой общественного сознания.

Литература и источники

1. Блюменкранц, М. В поисках имени и лица. Феноменология современного ландшафта / М. Блюменкранц // Вопросы философии. – 2007. – № 1. – С. 47–60.
2. Блюменкранц, М. Общество мертвых велосипедистов / М. Блюменкранц // Вопросы философии. – 2004. – № 1. – С. 175–178.
3. Гуревич, П. С. Феномен деантропологизации человека / П. С. Гуревич // Вопросы философии. – 2009. – № 3. – С. 19–31.
4. Захаров, А. В. Массовое общество и культура в России: социально-типологический анализ / А. В. Захаров // Вопросы философии. – 2003. – С. 3–16.

ФИЛОСОФИЯ КАК АКАДЕМИЧЕСКИЙ ДИСКУРС И ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ПРОЕКТ

А. И. Зеленков

Одной из актуальных проблем современной гуманитаристики является широко обсуждаемый вопрос о судьбах философии в изменяющемся мире, о ее самоопределении в современной культуре. Представляется небезынтересным рассмотреть эту проблему, исходя из амбивалентного статуса философии, который она обретает в эпоху постмодерна и радикального переосмысления важнейших целей и ценностей социокультурной динамики.

Эту амбивалентность можно проранжировать, по меньшей мере, в

трех основных измерениях:

1. Специфика функциональной природы самого философского сознания, соединяющего в себе две дивергентные интенции. Одна из них предполагает обобщение и интеграцию накопленного человечеством социокультурного опыта, благодаря чему философия всегда претендовала на особую генерализирующую миссию в культуре, являясь ее духовной квинтэссенцией или, как говорил Гегель, «эпохой, выраженной в мысли». Вторая интенция проявлялась в установке на критическое, творческое мышление, постоянное переосмысление исторического опыта культуры и продуцирование социальных новаций. Эта интенция наиболее ярко обнаруживала себя в перманентном диалоге философии и науки.

2. Специфика языка философии и историческая динамика системы ее выразительных средств. Известно, что первые успехи и триумф философии в эпоху «осевого времени» были основаны на великом открытии древних мудрецов, которые утверждали, что только с помощью разума или рационального мышления можно постичь сущность вещей, уяснить предельные основания и причины бытия, сформулировать принципы, которыми должен руководствоваться человек в его жизнедеятельности. Философия явилась той формой культуры, в которой впервые в истории человеческого общества стало оформляться и развиваться теоретическое мышление.

Она рационализирует складывающиеся в различных сферах духовной культуры образы мира и человека, выраженные в форме категорий, или универсалий культуры. В этом процессе формируется язык философии как совокупность предельно обобщенных категориальных форм, или особых идеальных объектов. Благодаря этому философия в значительной мере преодолевает чувственно-эмоциональную конкретность, образность и синкретичность художественно-мифологического мышления, а также символизм и метафоричность языка религиозных форм мировоззрения, установок здравого смысла и максим обыденного сознания.

Вместе с тем, с первых шагов своего триумфального утверждения в функции рационально-теоретического типа мировоззрения философия неизменно использовала выразительные средства образно-художественного языка культуры. Приобщая человека к миру высших ценностей и нравственных идеалов, она обращается к языку метафор, символов, аллегорий и парадоксов. Эта неизбежная амбивалентность философского сознания породила нескончаемый спор между мыслителями о том, что представляет собой философия, какова природа ее языка, в чем состоит ее предмет, каким образом выразить ее смысл и ценность в культуре. Существует достаточно обоснованное мнение, что этот спор, или критический диалог, фиксирует важнейший аспект сущности самой философии, и позволяет охарактеризовать ее как уникальный тип духовно-теоретической рефлексии над важнейшими основоположениями культуры во всем многообразии форм и проявлений.

Подчеркивая эту особенность философии, К. Ясперс писал: «В то время как наука в сфере своей деятельности добилась строго определенных и признанных всеми результатов познания, философия, несмотря на тысячелетия усилий, не достигла этого. Действительно, в философии нет единодушия в определении того, что можно трактовать как окончательно познанное» [1, с. 224].

3. Третье измерение указанной амбивалентности философии обнаруживает себя в наличии двух различных ее ипостасей. Первую ипостась можно определить как «философия в публичном пространстве социума». Речь здесь идет о том, насколько нужна и востребована философия как рационально-критическая форма рефлексии о делах общества и власти в том, или ином социуме, в его культуре, политических практиках и формах массовой коммуникации. Вторая ипостась философии реализуется, как правило, в структурах академического сообщества и предполагает наличие специальных норм и правил профессионального поведения, языка, методов и форм мышления и деятельности в соответствующих корпоративных структурах. Это гораздо более сложное и тонкое понимание природы и функций философии, которое опирается как на традицию ее исторического развития, так и на богатейший опыт взаимодействия философии с наукой, религией, искусством, образованием.

В обширном тематическом пространстве философии как профессионально-академического дискурса необходимо выделить один, но смыслообразующий аспект. Он касается перманентного для самой философии диалога с наукой и рациональными формами миропонимания.

Метаморфозы этого диалога становятся особенно наглядными именно в нашу эпоху, когда перспективы самой философии во многом будут определяться выбором между сохранением исконной для нее ориентации на рационально-когнитивные формы объяснения и понимания природы, человека и культуры, либо – в угоду современной интеллектуальной моде – продуцированием маргинальных гибридных дискурсов, в которых предметная и логическая прозрачность языка философии уступает место мифопоэтическим образам, активно заимствующим выразительные средства современного художественного авангарда и декадентствующей литературы.

Еще один принципиально важный аспект бытия философии в современном социуме касается ее функционирования и развития как образовательного проекта. Известно, что преподавание социально-гуманитарных дисциплин по праву рассматривается и оценивается как важнейший ресурс формирования мировоззренческих основ стиля жизни и культуры мышления. Уникальную роль в этом процессе всегда играла философия. Аргументировать этот тезис можно многими причинами, но по меньшей мере о двух из них стоит сказать особо.

Во-первых, характер и постоянно увеличивающаяся сложность, неоднозначность тех задач, с которыми сталкивается современный спе-

циалист-выпускник вуза, убеждают в том, что сегодня уже явно недостаточно овладеть фиксированной совокупностью узкопрофессиональных знаний и навыков, т. е. преуспеть в освоении ремесла. Сегодня важно также научиться адекватно отвечать на вопросы о социальном и ценностном значении новых знаний и технологий, а это предполагает формирование системных навыков аналитического мышления, способности решать конкретно-научные и технологические задачи с учетом мировоззренческих, идеологических и социокультурных измерений и параметров этих задач. Именно курс философии является в данном случае наиболее эффективным и уникальным, поскольку мировая и отечественная философия за многие столетия своего существования разработала категориальный и методологический аппарат, не овладев которым, трудно рассчитывать на успешное решение современных научных и социальных задач.

Во-вторых, философия приобщает студента к великому духовному наследию и достижениям мировой культуры, которые уже на протяжении двух с половиной тысяч лет создавало и создает человечество. Подлинно творческое, критическое и в то же время конструктивно-созидательное мышление вне и помимо философской традиции сформировать невозможно. Об этом красноречиво свидетельствуют не только история, но и современный образовательный опыт ведущих университетов мира.

Более того, европейский и мировой опыт развития высшего образования в целом говорит о том, что философия была, есть и призвана остаться в будущем неперенным атрибутом университетских программ обучения. Применительно к классическим университетам это утверждение приобретает статус безусловной аксиомы. Не случайно в известной Парижской декларации ЮНЕСКО «Философия и демократия в мире» отмечается, что «преподавание философии должно сохраняться и расширяться там, где оно существует, и вводиться в тех местах, где его нет, и четко обозначаться, как "философия"» [2].

Такие безусловные ценности современной западной культуры (самопознание, критическое мышление, демократия) вне постижения философской традиции сформированы быть не могут. Конечно, в западных университетах философия преподается по-разному. Существует множество академических программ, подходов, концепций такого преподавания, определяемых специфическими особенностями национальных традиций, ментальных и социокультурных установок сознания, наконец, статусом того или иного университета в мировой табели о рангах. Но, как правило, среди этого плюрализма подходов преобладают локальные философские программы, ориентированные на чтение специализированных курсов максимально, по возможности, учитывающих профили базовой подготовки студентов. Иными словами, чаще всего в западной традиции представлена аналитически-инструментальная версия преподава-

ния философии.

Отечественные философские и культурные традиции позволяют предложить более универсальную и, очевидно, более предпочтительную в мировоззренческом отношении интегральную модель преподавания философии на различных уровнях высшего и постдипломного образования.

Одна из возможных версий такой модели была разработана на кафедре философии и методологии науки Белорусского государственного университета. В этой модели, исходя из целей и задач университетского образования на *первом* его уровне, в рамках базового курса «Философия» закладываются основы философско-мировоззренческой подготовки студента, и обеспечивается возможность освоения им мировой классической философской традиции в форме системно организованного знания.

На *втором* уровне, который может включать либо студентов-выпускников по программе «специалист», либо обучающихся по магистерским программам, предлагается курс «Философия в современном мире». Отличительной особенностью этого курса является его акцентированная направленность на проблематику и содержательные особенности современной философской мысли. Основная цель курса заключается в том, чтобы, опираясь на базовые знания по философии, которые уже имеются у студентов, познакомить их с наиболее значимыми и актуальными идеями и концепциями современной философии.

Третий уровень философского образования ориентирован на задачи философско-методологического обеспечения научно-профессиональной деятельности аспирантов. Он предполагает чтение курса «Философия и методология науки», в котором основной акцент сделан на творческом осмыслении того сегмента философской проблематики, который имеет непосредственное отношение к вопросам логики, методологии, социологии науки и образования.

Такая комплексная модель преподавания философских курсов в рамках университетской образовательной программы позволяет вполне эффективно использовать новейшие технологии обучения, а также находить перспективные решения по ряду дискуссионных вопросов, касающихся преподавания философии.

К сожалению, приходится констатировать, что современные унифицирующие технологии образования, в которых все более отчетливо доминируют формальные критерии в ущерб содержательным и мировоззренчески значимым параметрам академических курсов и программ, лишают возможности преподавателей философии в БГУ и других вузах республики использовать сегодня очевидные преимущества данной модели, которая на протяжении более пятнадцати лет убедительно демонстрировала свою конструктивность и высокий образовательный потенциал. Поэтому в интересах реального совершенствования не только преподавания философии, но всей системы социально-гуманитарного образо-

вания в вузах страны, повышения эффективности и качества идеологической и воспитательной работы в студенческой среде весьма актуальным и целесообразным является организация и проведение «круглого стола» по этим проблемам с привлечением к его участию представителей профильных кафедр и специалистов в сфере организации учебного процесса в вузах, широкой общественности, журналистов, научных сотрудников, студенчества.

Сегодня очень важно не забывать о смыслообразующей и уникальной роли философии в системе современного социально-гуманитарного образования. Опираясь на духовный опыт прошедших эпох и цивилизаций, философия учит всякий раз конкретно и творчески сопрягать традиции культуры и технологические новации. Именно эта стратегия в полной мере соответствует постиндустриальным приоритетам развития и реально позволяет избежать рецидивов нового технократизма.

Литература и источники

1. Ясперс, К. Введение в философию / К. Ясперс // Путь в философию. Антология. – М.; СПб., 2001.
2. Доклад Генерального директора о межсекторальной стратегии в области философии // Материалы 171-й сессии ЮНЕСКО, Париж, 28.02.2005 г. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001386/138673r.pdf> – Дата доступа: 01.05.2016.

СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ ПАРАДИГМА ФИЛОСОФСКОГО И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ КАК АДЕКВАТНЫЙ ОТВЕТ НА ВЫЗОВЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

А. И. Левко

С древних времен философия предстает как любовь к мудрости. Вот только споры относительно того, что и кого считать мудростью и мудрецом, ведутся с момента ее возникновения и продолжаются до сих пор. Не ясно пока, что послужило основой философского знания, как оно связано с другими формами общественного сознания: мифологией, религией, обыденным сознанием, наукой и искусством. Можно ли считать мудрецом человека, руководствующегося здравым смыслом, исходя из жизненного и социально-культурного опыта своих предков, ценностей и норм культуры своего народа, или же мудрость выражается лишь в логике абстрактного мышления и приобретенных с помощью образования знаний, умений и навыков? Иными словами, выражается ли в мышлении мудреца лишь рациональная сущность окружающего его мира или же его мудрость неотделима от самих социально-культурных условий его существования? Как связана она с самосознанием, внутренним миром самого

познающего, со знаками и символами сверхъестественного идеального мира, процессами идеализации и идентификации?

На протяжении столетий ответ на поставленные вопросы давался преимущественно с позиции рационального мышления, рассматриваемого как выражение самой сущности философского познания. Считалось, что именно принципы рационализма, заложенные в основу жизнедеятельности людей, и служат своеобразной визитной карточкой философии и представляющей ее философа. В качестве образца такой философии чаще всего называются исследования Гегеля, в которых философия предстала «как мыслящее рассмотрение предметов», «особый способ мышления», «мыслящий дух», «порожденные размышлением мысли» о способах сознания. Поэтому начавшийся в начале XX столетия радикальный пересмотр как понятийно-категориального аппарата классической философии, так и ее проблематики еще совсем недавно воспринимался в качестве времени раздора и потери философией аналитически-критической функции, времени иррационализма, проявляемого в философии жизни, экзистенциализме, феноменологии, постмодернизме и других многочисленных философских течениях.

На протяжении многих лет своего развития философия все больше дистанцировалась не только от здравого смысла повседневной реальности, но и мифо-семантических и религиозных предпосылок философского мышления, обретая форму науки, «возникшей и развивающейся под воздействием доминирующей интенции на ограничение (и даже элиминацию) сферы субъективного (эмоций, предрассудков, эстетических предпочтений и др.) как в самом отношении к реальности, так и в результате его знания» [1, с. 51]. В философском энциклопедическом словаре 1983 года прямо отмечается, что «философия – наука о всеобщих законах развития природы, общества и мышления. Философия вырабатывает обобщенную систему взглядов на мир и место в нем человека; она исследует познавательное, ценностное, социально-политическое, нравственное и эстетическое отношение человека к миру» [2, с. 726].

Такую установку в своем развитии философия во многом обрела, как справедливо заметил Э. М. Сороко, еще в древности в результате разведения истины и мнения, с поиском инвариантов, на которых строится знание как таковое. До Парменида в древнегреческой философии культурные ценности определяло мифологическое сознание. «Аристотель закрепил этот поиск кодексом установлений, правил и норм мышления, изложенных им в "Органоне". Тем самым в познании и социальной практике был сконституирован императив формально-логической верификации истины. Он господствовал вплоть до выхода в свет "Нового Органона" Ф. Бэкона, закрепившего начало новой эры в культуре, познании, всей человеческой деятельности. Ее статус выражен лапидарным тезисом: "Практика – критерий истины". Начало нового времени в познавательной и практической деятельности человечества обозначил

П. Д. Успенский, издавший в 1913 году "Третий Органон", где границы между субъектом и объектом сняты» [3, с. 51].

Для Декарта, как наиболее яркого представителя классической рациональности, сознание – акт внутреннего самосозерцания или самосознания, проявляемого через мышление. Мышление – процесс познавательной деятельности индивида, характеризующийся обобщенным и опосредованным отражением действительности. При изучении мышления мысль обращается на самое себя, пытаясь понять собственные законы, как законы логики. В связи с этим Декарт считал главным «правила для руководства ума» и «учение о методе». Для XVIII столетия, или эпохи господства механики и мышления как конструирования реальности, такой научный принцип был, безусловно, прогрессивным. В то же время такая установка поставила философию, как и науку, в оппозицию к традиционным формам духовного освоения мира: религии, искусству, нравственности, обыденному здравому смыслу, а также политике. Оптимизм философского рационализма основывался на забвении того факта, что само познание является социально-культурным феноменом и в принципе невозможно без символов, норм, значений, смыслов культуры. Культура как таковая долгое время виделась чем-то производным от потребностей самого человека и способов их удовлетворения и основывалась на представлении о человеке как мере всех вещей, способном обходиться и без веры в богов и трансцендентальные ценности. При этом свобода от всяких культурных ограничений, свобода воли представлялись как выражение естественных прав человека, а либеральные ценности – как проявление подлинной демократии.

«Культура как особая предметность специально организованной философской рефлексии и научного исследования, – полагал В. Л. Абушенко, – конструируется достаточно поздно. Более того, введение проблематики культуры в фокус философских и научных анализов растягивается во времени на полтора века – с конца XVII до начала XX в. Этот процесс мог быть связан с кризисом классического и становлением неклассического философского и научного знания, изменением самих представлений о таких базисных для европейской культуры Нового времени понятиях, как "рациональность", "метод", "истина", "реальность", "знание". Окончательное конституирование и институализация социальных и гуманитарных дисциплин, как и анализ их современного состояния, не могут быть адекватно реконструированы и осмыслены без обращения к специфике освоения ими проблематики культуры» [4, с. 44]. Дискурс о культуре начинается с попыток реализации программ Просвещения и заканчивается констатацией их исчерпанности и дискредитированности в XX в. Тотальному пересмотру были подвергнуты практически все концепты философии, принципы универсализма и методологические основания философского и научного познания. Принципиально важным для конституирования научных дискурсов о культуре были ре-

зультаты самой неокантианской дискуссии о специфике знания, получаемого в науках о культуре, и специфике их методов – индивидуализирующих (идеографических) по сравнению с генерализирующими (номотетическими) методами наук о природе. С 1970-х гг., по мнению В. П. Абушенко, можно говорить о постнеклассическом этапе развития науки и возвращении философии к своим исходным принципам развития, формированию и закреплению в ней роли социально-культурной парадигмальности.

Введение культурного контекста в методологию философского познания произвело своеобразный мировоззренческий переворот, повлекший за собой переосмысление всех основных философских категорий. Социальное пространство и время, объект и субъект познания, рациональное и иррациональное, сознательное и бессознательное и т. д. с этого времени начали трактоваться с позиции отражаемого в них единства сущности и существования, символической природы знаний, игровой и других видов деятельности. Через призму культурологических установок философии модернизма и постмодернизма библейское изречение «вначале было слово» обрело отнюдь не только религиозный смысл. Оказалось также, что философия и ее мышление не столько возвышаются над всеми остальными формами общественного сознания, сколько неразрывно связаны с ними, имея в качестве важнейших предпосылок своего развития мифосемантические, религиозные, духовно-нравственные и другие компоненты обыденного сознания.

Именно запросы социально-культурной практики, проявляемые как вызовы своего социального времени, а не стратегии абстрактно-логического мышления, ориентированного на мировоззренческие абсолюты, служат основой современного цивилизационного развития. Ибо сама по себе цивилизация есть ничто иное как социально-культурный тип общества. Он характеризуется своей системой отношений и деятельности, ценностей и норм, придающих определенный смысл и направленность человеческой активности и задающих конкретное содержание культуре мышления данного социального времени. В одних цивилизациях культура мышления определяется духовно-нравственным и символическим эстетическим содержанием, в другое – философской рефлексией и научным познанием.

Мышление в системе цивилизационного развития предстает не только и не столько как психолого-физиологический феномен или акт внутреннего самосозерцания, сколько как социально-культурный феномен. Его формирование и развитие неразрывно связано с ориентацией на Другого, с существующими формами социального взаимодействия (коммуникационного, производственного, социально-бытового) и деятельности (игровой, трудовой, рекреационной и т. п.). По своей структуре мышление является не только рефлексивным, но также и аффективным, проявляемым в переживании действительности, ценностно-

нормативным, имеющим определенные культурные смыслы, и коммуникативным, связанным с кодами общения (вербальными, невербальными, имитационными и др.). К тому же сама логика мышления не сводится к логике индивидуального мышления, но и проявляется как социальная логика или логика социально-группового поведения. Социальный человек в совершенно здоровом состоянии ума, как писал в свое время известный французский социолог и криминалист Г. Тард, должен в своих убеждениях подчиняться убеждению своих сограждан или сотоварищей. «Социальная логика стремится организовать систему национальных убеждений путем их сплочения и подчинения одному из этих убеждений, основному из этих убеждений, одному основному догмату или принципу, главенство которого, признавалось бы всеми» [5, с. 36].

Культура мышления стала своеобразным индикатором развития современной философии, через призму которой проблема объекта и субъекта познания обрела совершенно иной смысл. Исследуя проблему смысла, современный выдающийся французский мыслитель Ж. Делёз порывает с устоявшейся метафизической философской рефлексивной традицией, отмеченной связкой Платон – Гегель, которую он обозвал «бюрократией чистого разума». В разработанной им оригинальной философской концепции смысл напрямую связывается с нонсенсом и парадоксами, присутствующими, как в логике, так и в собственно творческой деятельности. Противопоставляя себя традиционной позиции в исследовании мышления, Ж. Делёз опирается на работы Кэррола, Ницше, Фрейда, стоиков, предлагая при этом новые стратегии мысли в нашем непрестанно меняющемся мире. «Главный принцип философии, согласно Делёзу, состоит не в том, чтобы отражать (рефлексировать) то, что выступает как налично данное. Речь, скорее идет о созидании понятий, но не «понятий о чем-то», что уже пред-существует и требует своего осмысления, а понятий о том, что еще должно стать объектом, чего пока нет на самом деле». Именно в этом случае, по его мнению, философ становится «врачом цивилизации», ибо хотя «врач не изобрел болезнь, он, однако, разъединил симптомы, до сих пор соединенные, сгруппировал симптомы, до сих пор разъединенные, – короче составил какую-то глубоко оригинальную клиническую картину» [6, с. 9].

Местом, где возможно «выхождение за пределы» не только указанных философских стратегий, но и «статичного» понимания жизни и бытия, Ж. Делёз считает язык – и прежде всего его выразительную функцию. Смысл выражается предложением, но присутствует в вещах. Это различающая и одновременно соединяющая граница между вещами и предложениями. Вторым аспектом данной философии является «бракосочетание» по выражению Ж. Делёза между языком и бессознательным, благодаря которому и проявляется парадокс: смысл – это не существующая сущность. В качестве третьего аспекта выступает символическая «смерть субъекта», растворение его в безликом вербальном поле текста.

Уже древние греки владели искусством манипулирования сознанием человека благодаря софизмам или «черной» риторике. При этом основная ставка делалась не на логику, а на веру, доверие и повышение эмоционального модуса сообщения, представляемые образы. Через воздействие на коллективное бессознательное с помощью предложений и текстов, воспринимаемых как символы, соотнесенные с соответствующими смыслами, становится возможным не только манипулирование сознанием индивида, но и духовное производство, о котором говорил еще К. Маркс. Важнейшим условием такого производства является абстрагирование от народной культуры, мультикультурный подход к проблемам воспитания и глобализация процесса познания.

Абсолютизация рациональных начал культуры и основанной на ней проектной деятельности и конструирования социально-культурной реальности неизбежно ведет к усилению значимости организационно-управленческого начала и государственного регулирования. При этом чем последовательнее внедряется организация, как отмечал в свое время А. Швейцер, – тем сильнее проявляется ее сдерживающее воздействие на производительное духовное начало. «Все, что мы пережили и еще сейчас переживаем, – считает он, – должно дать нам убеждение, что духовное – это все, а институты общества значат немного. Наши институты обнаруживают несостоятельность, так как в них действует дух бескультурья» [7, с. 47].

Культурное развитие, утверждал, А. Швейцер, напрямую связано с духовным развитием. Культура будет обречена на гибель, если иссякнет вера в возможности наших творческих сил. Закат превратится в восход, как только вновь пробудится этическая энергия в нашем образе мысли и идеях, с помощью которых мы пытаемся воздействовать на действительность. И это ставит перед философией, прежде всего социальной философией, задачу поиска более совершенных путей консолидации общества и средств индивидуальной и групповой идентификации общечеловеческих и национальных культурных ценностей и норм. Центральной проблемой консолидации общества выступает противоречие между социальной логикой и коллективным бессознательным началом в деятельности и поведении людей, а также поиск способов его разрешения. Необходимость решения этой проблемы потребовало соответствующих изменений в системе гуманитарного знания. В соответствии с требованиями времени возникают новые гуманитарные дисциплины, к числу которых следует отнести, прежде всего, социальную педагогику и методологию социальной работы. То, что еще недавно считалось стихией и неуправляемым хаосом с помощью данных наук стало регулируемым процессом социальной политики.

Процесс философского познания, утверждает П. Г. Мартысюк, выводит философствующий ум на новые рубежи постижения бытия. Порыв субъекта философствующего мировоззрения может быть направлен как

внутри, на духовное самосознание, что приводит к самосозиданию творящего, так и вовне, на познание внешнего мира, что влечет за собой сотворение нового интеллектуального продукта. Познавательные возможности философии являются основой нового знания. Философия открывает новые перспективы, расширяющие горизонты знания до постижения мира самого по себе, как чистого объекта, уже не окрашенного и не искаженного человеческой субъективностью. В этом плане философия рассматривается как преддверие европейской науки, как изначальная концентрация ее основных смыслов [8, с. 389].

Благодаря философскому поиску мы возвышаем человека к его подлинной сущности из безличных форм существования, где он, человек, выносит суждения о мире, нисколько не подозревая об отсутствии необходимого основания, которое, собственно, и делает его таковым. В результате возникает перспектива устранения дефицита личности и приведения ее к чистой форме, абсолютному значению. При этом в процессе творческого роста зачастую происходит самоустранение субъекта с целью последующего достижения органичности восприятия, и в конечном итоге, обретения себя уже на новом уровне. Фактически же устранение происходит в момент творческого озарения, благодаря которому открывается перспектива выхода за пределы своего собственного «Я», что приводит к самоизменению субъекта, а также развитию его мировоззрения. Творческий подход субъекта к оценке внешнего бытия, а также его обращенность к духовным аспектам своего существования является основным мировоззренческим принципом, личностной основой.

Социально-культурная парадигма философского и социально-гуманитарного познания как своеобразный ответ на вызовы цивилизационного развития позволяет по-новому взглянуть и на саму проблему социального прогресса через призму диалектики линейного и циклического развития. Однако в условиях цивилизационного развития прогресс неизменно сопровождается кризисами, природными и социальными катаклизмами и неразрешимыми конфликтами, которые скорее являются выражением регресса. К тому же различные цивилизации различаются между собой достигнутым уровнем развития и качества жизни, изменение которых предстает как циклический процесс переоценки ценностей.

В полной мере это относится и к индивидуальному развитию, представляющего собой циклический процесс последовательного прохождения социального взросления в различных возрастных общностях под контролем значимых взрослых: детства, юности, отрочества и т. д. При этом внутреннему духовному созреванию и внешнему воздействию социальной общности отводится различная роль. «Западная парадигма развития, – как отмечают В. И. Слободчиков и Г. А. Цукерман, – акцентирует преимущественно внутренние источники (перспективы) и движущие силы развития, а русская – внешние (средовые). Насколько здесь сказались главные ценностно-смысловые детерминанты двух типов цивилиза-

ции. Не ясно пока, что развивается и как развивается? Со-бытийная общность – пространство развития субъекта. Именно она может выступать в качестве той предельной категории, одновременно охватывающей две стороны развития – его объект и источник (а также движущие силы, исходные противоречия, механизмы, формы и результаты развития). Внутри со-бытийной общности и образуются собственно человеческие способности, позволяющие индивиду, во-первых входить в различные общности, а во-вторых, выходить из общности, индивидуализироваться и самоутверждать новые формы, т. е. быть самобытием» [9, с. 40].

И если человек не попадает в определенную общность или выпадает из нее, то у него не складывается или оказывается травмированным какой-то орган, связующий его с миром людей, с культурой, а потому не складываются и соответствующие способности, развитие которых, по сути, и обеспечивается через данный канал.

Таким образом, смена парадигм философского мышления оборачивается и сменой форм взаимодействия философии с естествознанием и основами социогуманитарного знания. И если еще в 70-ые годы XX столетия считалось, что профессиональное становление философа неразрывно связано с овладением им основ естествознания и прежде всего физики, то в новых условиях оно в большей мере предполагает социологическую и культурологическую подготовку. Социально-культурная философская парадигма заметно изменила облик, содержание и исследовательскую методику современной психологии, педагогики, истории и других гуманитарных наук.

Литература и источники

1. Кон, И. С. Прогресс / И. С. Кон // Философско-энциклопедический словарь. – М., 1983.
2. Спиркин, А. Г. Философия / А. Г. Спиркин // Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 726–731.
3. Сороко, Э. М. Инвариантные характеристики полисубъективного информационного универсума / Э. М. Сороко // Тенденции духовного развития современного общества. Наука. Философия. Нравственность: материалы международной научной конференции, Минск, 24 сентября 2004 г. – Минск, 2004. – С. 51–54.
4. Абушенко, В. П. Культурсоциологический анализ: дисциплинарная рамка / В. П. Абушенко // Социология. – 2015. – № 4. – С. 44–50.
5. Тард, Г. Социальная логика / Г. Тард. – СПб, 1901.
6. Делёз, Жиль. Логика смысла / Ж. Делёз. – М., 1995.
7. Швейцер, А. Культура и этика / А. Швейцер. – М., 1973.
8. Мартысюк, П. Г. От мифа к логосу: генезис философского познания / П. Г. Мартысюк, Ф. И. Храмцова // Святой князь Владимир и Крещение Руси: цивилизационный выбор восточнославянского мира: материалы международной научной конференции. Республика Беларусь, Минская духовная академия

при Свято-Успенском Жировичском монастыре 14–15 мая 2015 года / Науч. ред. совет: А. А. Коваленя (и др.); Институт философии НАН Беларуси. – Минск, 2015. – С. 388–390.

9. Слободчиков, В. И. Интегральная периодизация общего психического развития / В. И. Слободчиков, Г. А. Цукерман // Вопросы психологии. – 1996. – №5. – С. 38–49.

ВОПРОСЫ ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЕ

М. И. Вишневский

Более ста лет тому назад Вильгельм Виндельбанд констатировал крайнюю несхожесть взглядов философов на предмет их занятий и выразил сомнение в плодотворности попыток подвести это пестрое многообразие под единое понятие, свести его к простой формуле [1, с. 22]. С того времени ситуация отнюдь не упростилась и не прояснилась. Вместе с тем, Виндельбанд все же усмотрел определенное единство философии (если не в ее предмете, то в ее методе) и пришел к истолкованию философии как науки о необходимых и общезначимых определениях ценностей, а они, несомненно, связаны с мировоззрением людей.

Представляется плодотворным исходить из широко распространенного утверждения, что философия является теоретической (понятийно-логической) формой мировоззрения. Данная форма отнюдь не предполагает единообразие конкретных проявлений. Наоборот, «законом жизни» философии является плюрализм, реализующийся через множественность теоретико-мировоззренческих построений – либо целостных, либо, хотя и фрагментарных, но содержащих ясные указания на общую позицию их авторов.

О принадлежности этих построений к философии свидетельствует выраженность их в предельно широких, мировоззренческих понятиях, а также следование правилам научной аргументации. Поскольку данные требования выполняются, философское построение обретает существенные черты научности, хотя и не становится составной частью одной из конкретных наук. Философия нередко рассматривается как теоретическое самосознание культуры или как рефлексия над ее основаниями. Предполагается, что такую рефлексию осуществляют определенные личности, руководствующиеся своим особым пониманием бытия, его ценностей и смыслов. У других людей это понимание может быть совсем иным. В науках – как естественных, так и гуманитарных – мировоззренческий аспект, несомненно, присутствует, но не он, а главным образом изучаемый предмет и используемые методы выражают специфику любой конкретной науки.

Наука как совокупность многообразных областей специализиро-

ванного развивающегося знания сама по себе целостного мировоззрения не образует. У каждой из отраслей научного исследования имеются свои особые задачи, а постижение мира в целом в его отношении к человеку (отличительная особенность мировоззрения) не входит непосредственным образом в число таких задач. Отдельные ученые могут живо интересоваться философскими проблемами своей науки или даже более широким их кругом, выдвигать оригинальные мировоззренческие идеи, но все это, строго говоря, выходит за рамки их основной профессиональной научной деятельности. Констатируя, что суверенизация наук есть их растущая независимость от философии, Станислав Лем полагает, что философские взгляды физика вообще не связаны со сферой решения чисто физических вопросов [2, с. 24]. Призвание ученого состоит в том, чтобы получать объективные знания об изучаемых предметах. В мировоззрении же человека отражаются не только приобретенные знания, но и ценностные установки, убеждения, идеалы.

Каждое философское построение есть своего рода мировоззренческая гипотеза, плодотворность которой выявляется путем ее применения не только внутри философии, но и в других сферах познавательной и практической деятельности. Выдвижение новой такой гипотезы, вызвавшей широкий резонанс, становится важным элементом или фактом культурной жизни, а вся совокупность подобных фактов обеспечивает в целом функционирование философии в культуре. В этом смысле можно утверждать, что в философии имеются факты особого рода, состоящие в оригинальных теоретико-мировоззренческих учениях и идеях, открывающих новые перспективы постижения человеком мира и самого себя, своего бытия в мире. Поскольку таких значимых фактов проявления самобытной теоретико-мировоззренческой мысли, относящихся к разным этапам и формам развития философии, имеется довольно много, неизбежно возникает вторичная деятельность систематизации, подводящей отдельные учения под более или менее искусственные схемы.

Данные схемы, в свою очередь, способны вызвать столь же напряженные дискуссии, как и сами оригинальные учения, хотя основную «работу» в культуре выполняют все-таки не эти вторичные построения. Подменять ими базовые концепции в ходе учебного освоения философии столь же малопродуктивно, как, например, заменять чтение произведений художественной литературы штудированием трактатов, излагающих разные теоретические схематизации литературного творчества. Вместе с тем, признание гипотетического характера фундаментальных философских построений означает возможность и даже целесообразность их развертывания вширь, а также определенной оптимизации формы изложения. Этим занимаются обычно продолжатели дела «классиков», что позволяет достичь той степени детализации разрабатываемых мировоззренческих идей, которая делает более убедительной проверку их методологической и жизненно-практической эффективности.

Поскольку парадигма каждой науки имеет мировоззренческую составляющую, научное творчество так или иначе связано с определенными философскими воззрениями на мир, опираясь на них или же способствуя их трансформации. Свое особое мировоззрение есть не только у деятелей науки, но и у создателей художественных ценностей, священнослужителей, политиков, бизнесменов и т. д. Философия взаимодействует со всеми феноменами культуры. Можно, разумеется, особо акцентировать методологическую значимость философии для науки, однако, полезно учитывать, что конкретная методология у каждой науки всегда своя, и философия в целом здесь полезна примерно в такой же степени, как полезна грамматика для написания статьи или книги. Поэтому от общих рассуждений о методологической функции философии по отношению к науке имеет смысл как можно быстрее переходить к рассмотрению соответствующей конкретики, а она необозримо широка и предполагает высокий уровень профессиональной подготовки участников соответствующих дискуссий.

В связи с этим полагаю уместным обратить внимание на то обстоятельство, что связи философии с наукой, как и другими феноменами культуры, опосредованы образованием. Отдавая должное философскому самообразованию ученых, нужно учесть, что первое обстоятельное знакомство с философией происходит у них, как правило, в рамках выполнения вузовских образовательных программ. Здесь мы сталкиваемся с особой задачей адаптации признанных в их значимости философских учений к современной социокультурной ситуации, характеризующей, прежде всего, молодежную среду. В принципе все философские учения предназначены для изучения, то есть включения в процессы образования. Правда, многие философские тексты написаны так, как будто они изначально не предполагают постижение их сути непосвященными. Иногда они напоминают продукты свободного самовыражения особой категории литераторов, специализирующихся на эпатаже читательской аудитории.

Системе философского образования остро недостает популярных работ, которые соединяли бы корректное изложение ключевых философских учений и идей с переводом их на язык, понятный современному читателю, с раскрытием содержания этих идей на жизненно значимых для него примерах. Философия в принципе не более трудна для понимания, чем другие весьма общие и фундаментальные системы знаний, разрабатываемые, например, в физике, биологии или математике. Являясь учебным предметом, она нуждается в педагогической обработке, которая предполагает обеспечение доступности изложения и концептуально обоснованный, а также реалистический отбор содержания, ибо «нельзя объять необъятное».

Недооценка культуротворческой значимости качественного философского образования чревата серьезными издержками. Сегодня не без оснований говорят о широко распространившемся «клиповом мышле-

нии», об односторонности, фрагментарности, а также торопливости, недостаточной аргументированности высказываемых формально образованными людьми суждений и оценок, относящихся к состоянию и перспективам развития общественной жизни, и даже о деградации общественного и личностного интеллекта. А. А. Зиновьев свою последнюю работу назвал «Фактор понимания» [3] и посвятил ее развитию логического интеллекта, недостаточность которого он справедливо считает одной из величайших угроз будущему человечества.

Литература и источники

1. Виндельбанд, В. Избранное: Дух и история / В. Виндельбанд. – М., 1995.
2. Лем, С. Философия случая / С. Лем. – М., 2002.
3. Зиновьев, А. А. Фактор понимания / А. А. Зиновьев. – М., 2006.

ФИЛОСОФИЯ КАК СПОСОБ КОНСОЛИДАЦИИ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

В. Д. Жукоцкий, З. Р. Жукоцкая

Устойчивая тенденция дифференциации социально-гуманитарных наук имеет своим следствием один тревожный факт. Гуманитарная наука все более и более уходит в специализацию и оказывается не в состоянии воспроизводить образы духовно-нравственной целостности светской культуры. Возникающий вакуум быстро заполняет разного рода религиозный – традиционный и неоязыческий – авангард. Такого рода бум оккультизма и суеверия всех мастей Россия переживала лишь в первые два десятилетия XX века, в самый канун революционной бури. Он связан с общим ощущением неустойчивости основ общественного бытия, стремлением компенсировать свехрационализм и аморализм частнособственных устремлений ставкой на религиозный догмат как символ спасения и индульгенции.

В этих условиях возникает настоятельная потребность в консолидации гуманитарного знания на идейно-нравственной основе, имеющей значение и для самой социально-гуманитарной науки, и для общества в целом. В иные времена такую идейно-нравственную основу для развития социокультурных форм общения называли идеологией. В наше время это понятие в значительной мере дискредитировано, и с этим приходится считаться. Но это обстоятельство не изменяет саму суть вопроса. Духовная культура не может развиваться вне образа своей целостности. И если этот образ не воспроизводят философия, искусство, наука, реальная политика как естественные составляющие светской культуры, то востребованной становится старая религиозная форма, и вопрос здесь лишь в разумной пропорции, которую очень легко нарушить при общей идейно-

нравственной пассивности гуманитарных наук.

Так кто же способен взять на себя эту историческую задачу консолидации социально-гуманитарного знания и всей современной духовной культуры, зажатой между прагматизацией жизни и фактическим бегством от нее в абсолютизм религиозных форм?

Во все времена это делала философия, если ей давали достаточный простор для самореализации. Но и в худшие времена разного рода запретов и ограничений на академическую деятельность она находила способ заявить о себе так, что это отдавалось во всех уголках социума. В том числе через литературу и публицистику.

Обладает ли философия своим особым институциональным статусом? Кто такой философ в современной культуре? Модальность *священства в миру* носит достаточно универсальный характер сократовской пайдейи: умения направлять на путь истины, где высшей ценностью выступает практический разум человека, получивший на Руси имя *любомудрия*. Такая философия не исключает религиозного дискурса, но и не склоняет голову перед традиционным священством.

Старая дилемма философии – быть ли *«служанкой богословия»* или *«служанкой науки»* – разрешается простым и принципиальным решением: великого служения целостности светской культуры, которая не имеет другого мировоззренческого основания кроме современного гуманизма.

Таким образом, можно констатировать, что вопрос об общественном и культурном *признании* философии важен и актуален. Но его предваряет другой не менее важный вопрос об общественном и культурном призвании философии. Все, что может позволить себе философия – это слово и разум: апелляция к разуму человека посредством слова. Но разум, как известно, не всегда всесилен, да и слово не всегда может быть услышано. Вот почему, философ, приступающий к исполнению своей высокой миссии, пребывает в полном сознании своей, если не обреченности, то заведомой ограниченности в достижении результата. Может быть, именно это придает ему необходимое мужество быть философом, несмотря ни на что. Эта экзистенциальная обреченность на «победу через поражение» тем вернее стимулирует философскую *волю к мысли*.

В этой связи с особой силой встает вопрос об интегральном курсе прикладной или *нравственной* философии. Это тот самый собирательный курс, который по определению знает лишь одну задачу: «восстанавливать образ целостности философского знания» перед лицом насущных смысложизненных проблем. Спрашивается: кто же тот духовный страж, защищающий права и достоинство самобытного мира светской культуры? Таковым, собственно, и выступает философ, для которого гуманизм – не частное явление общественной мысли той или иной эпохи, а сама суть культурно-исторического процесса раскрепощения и становления человека в его истории как непрерывного процесса обретения все новых степеней свободы и справедливости. В этом смысле понятия «философ»

и «гуманист» – синонимичны.

Наука и философия в полной мере несут на себе ответственность за духовно-нравственное состояние современного общества и культуры. Они не вправе сторониться общественно-политических проблем. Потребности гуманитарной и гуманистической экспертизы новейших гражданских и государственных проектов вызывают к активизации философской общественности. Это может и должно быть реализовано на самых разных уровнях: Общественной палаты; специальных общественно-политических журналов и издательств, ориентированных на жанр «Философской публицистики» и др.

Только философия способна дать систематическое обоснование гуманистических ценностей, опирающихся на всю целостность светской культуры гражданского общества и государства. О каких ценностях идет речь? Это, прежде всего, свобода – личная, общественная, национальная, государственная. Это равенство в правах или равноправие, что и придает праву статус духовной категории. Это справедливость, в которой достигается момент тождества социального и морального. Но это и чувство прекрасного, соединяющее интенции истины и красоты в неразрывное целое. И хотя философия не может нести ответственность за все это многообразие, она участвует в процессе гармонизации и даже иерархизации этих ценностей, используя средства интеллектуального конструирования и мировоззренческого моделирования. Ее кредо – интеллектуальная канва, способная переплавлять в себе рациональные и иррациональные интенции жизни.

Вот почему современная философия (как выраженное самосознание своей эпохи) вынуждена сочетать в себе качества *презентации* и *репрезентации* всей духовной жизни человека, самой целостности светской духовной культуры. С одной стороны, философия – это бесстрастный, умствующий, как бы отстраненный от целого, но «поверенный в его делах» *презентант* этой целостности духовно-нравственного мира человека. Но с другой стороны, она – самый яркий и заинтересованный *репрезентант* этого мира, его непосредственный, яркий и самобытный представитель на правах «прямой демократии» или прямого, а не отчужденного представительства.

ФИЛОСОФИЯ МАРКСИЗМА И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

О. А. Павловская

Глобальный характер происходящей в настоящее время информационной революции, обусловленные ею кардинальные изменения в социально-экономической, политической, культурной сферах позволяют говорить о качественно новом состоянии социальной системы, получив-

шем название «постиндустриальное общество», «информационное общество».

Обозначая перспективы будущей социальной жизни, многие исследователи возлагают большие надежды на торжество идей мира и добра, придают большое значение проблеме гуманизации человеческих взаимоотношений. Известный американский исследователь Э. Тоффлер, непосредственно связывая постиндустриальное состояние общества с формированием цивилизации Третьей волны, считает, что зарождающаяся цивилизация «могла бы превратиться в первую – за весь известный нам период истории – истинно человеческую цивилизацию» [1, с. 34]. «Переход к постиндустриальной цивилизации, – пишет российский ученый Ю. В. Яковец, – характеризуется возрождением гуманизма, возвращением социокультурному фактору ведущей роли в динамике общества, сменой системы ценностей и ориентиров. Поэтому более обоснованным представляется определение сущности переживающей фазу становления постиндустриальной мировой цивилизации... как *гуманистического общества*, где пальма первенства отдается человеку, его творческому началу, гармонизации коэволюции общества и природы» [2, с. 13].

Известный российский ученый В. Л. Иноземцев, разрабатывая теорию постэкономического общества, большое значение придает проблеме активизации субъективного фактора как основного источника происходящих социальных преобразований. «Предпосылки формирования нового общества вызревают по мере того, как технологический и хозяйственный прогресс начинает воплощаться не столько в наращивании объемов и разнообразия производимых материальных благ, сколько в изменяющемся отношении человека к самому себе и своему месту в окружающем мире. Материальный прогресс выступает *необходимым* условием становления постэкономического порядка; однако *достаточным* условием его формирования служит изменение ценностных ориентиров человека, приводящее к тому, что главным мотивом его деятельности становится совершенствование своего личностного потенциала» [3].

Следует отметить, что информационная революция, происходящая в настоящее время, представляет собой технологический прорыв, но не является рубежом в процессе качественного изменения общественно-экономического строя. При всех выдающихся и потрясающих воображение достижениях современной НТР в основах социально-экономических отношений по существу ничего не меняется. Частная собственность остается главным звеном в системе общественно-экономических отношений; развиваются товарно-денежные отношения как форма экономической взаимосвязи; получение прибыли за счет вложения капитала (денег, инвестиций и др.) является основным экономическим императивом; сохраняется наемный труд; имеют место элементы эксплуатации человеческого труда; продолжается уже в новых формах борьба за источники сырья и рынки сбыта и т. д.

В этой связи полезно вспомнить классиков марксизма и их оценку природы и перспектив капиталистического строя. В 1857 г. К. Маркс писал: «Буржуазный период истории призван создать материальный базис нового мира: с одной стороны, развить мировые сношения, основанные на взаимной зависимости всего человечества, а также и средства этих сношений; с другой стороны – развить производительные силы человека и обеспечить превращение материального производства в господство при помощи науки над силами природы. Буржуазная промышленность и торговля создают эти материальные условия нового мира подобно тому, как геологические революции создали поверхность земли» [4, т. 4, с. 107]. С учетом этого можно утверждать, что новейшие технологии, их активное внедрение в производство и массовое освоение населением ведут к качественным изменениям человека как главной производительной силы, а также средств и материалов, используемых в производственной деятельности, последовательно расширяют материально-технические возможности, укрепляют морально-психологические силы человека в противостоянии со стихийными силами природы. Глобальный характер осуществляемых информационных процессов способствует усилению взаимной зависимости и ответственности государств и народов мира. Следовательно, с позиций формационного подхода мы можем говорить об информационном обществе: во-первых, как об очередной стадии капиталистической общественно-экономической формации, во-вторых, как о важнейшей предпосылке будущей кардинальной трансформации общественно-экономического строя.

Как следует из философии марксизма, в духовно-нравственном отношении развитие капиталистической формации сопряжено с падением нравов, деградацией человеческой сущности. Сама природа капитализма с его важнейшими атрибутами: частной собственностью, деньгами, эксплуатацией, конкуренцией и т. п. – подавляет и извращает собственно человеческое в человеке, способствует превращению человека в средство, инструмент, вещь, дегуманизирует взаимоотношения между людьми. По мере своего исторического развития частная собственность способствует, с одной стороны, увеличению предметного мира, возрастанию объективных (материальных) сил социума, с другой, усугублению процесса самоотчуждения человека, ослаблению его субъективных (духовных) сил, обеднению его внутреннего мира. О всевозможных проявлениях подобного рода зависимостей подтверждают и исторический опыт капитализма, и современная практика социально-экономических трансформаций.

Таким образом, капиталистический способ производства создает такие условия жизнедеятельности человека, которые, с одной стороны, заметно расширяют его материально-технические возможности, способствуют удовлетворению его материальных потребностей, увеличивают окружающий его предметный мир, превращая его самого в один из его

предметов, с другой – являются весьма неблагоприятными для его духовно-нравственного развития, способствуют обесчеловечиванию человека.

К. Маркс утверждал, что основным продуктом капиталистического производства является *человек-товар*, «*товар, обладающий сознанием и самостоятельной деятельностью*», но в то же время он предстает «как существо и духовно и физически обесчеловеченное» [5, с. 574], т. е. лишенное богатства *человеческих* чувств, *человечности* чувств, в духовно-нравственном плане ограниченное, изуродованное существо. Именно в условиях перехода к информационному обществу отчетливо просматриваются различного рода противоречия между дегуманизацией человеческих взаимоотношений, которая вытекает из процесса капитализации, и острой жизненной необходимостью в *очеловечивании* самого человека. Обострение этих противоречий в реальной жизни актуализируют поднятые в свое время К. Марксом проблемы обретения «истинно *человеческой сущности*», «общечеловеческой эмансипации», «обратного отчуждения человека», т. е. последовательное снятие негативных проявлений отчуждения и самоотчуждения человека посредством расширения и углубления процессов присвоения и самоприсвоения человеком достижений материальной и духовной культуры, их преобразование в свою личную культуру и на основании этого творческое, свободное, ответственное развитие своей личностной природы, обогащение своего внутреннего мира, своих человеческих чувств, совершенствование своих отношений с людьми, окружающим миром.

Этот ракурс рассмотрения проблемы информационного общества необходимо предполагает использование цивилизационного подхода. В противовес формационному подходу, который ориентирован на анализ общественно-экономического базиса как объективной основы социально-исторического развития, цивилизационный подход акцентирует внимание на состоянии духовно-культурного потенциала социума, на раскрытии ценностно-креативных процессов, механизмах и формах их индивидуального и общественного проявления. В настоящее время с позиций цивилизационного подхода следует говорить о начальной стадии процесса формирования будущей цивилизации, которую можно условно называть «информационной», принимая во внимание революционный характер воздействия информационных технологий на социальную и индивидуальную жизнь.

Рассматривая вопрос о соотношении формационного развития социума и его культурно-цивилизационного развития, на наш взгляд, необходимо обратить внимание на следующую особенность: если ранее в ходе истории однозначно первичным и определяющим был экономический базис и он строго детерминировал формирование различных культурно-цивилизационных форм, то с вступлением на путь информационного развития перед человечеством открываются реальные возможности для

усиления воздействия субъективного фактора на ход стихийных социально-экономических процессов, что получит свое отражение как в формировании глобальной информационной цивилизации, так и в творчестве различных форм культуры.

В контексте происходящих в настоящее время социально-культурных трансформаций логически следует постановка вопроса о месте и роли морального компонента в структуре субъективного фактора. Как известно, у основоположников марксизма нет отдельных работ, специально посвященных проблемам морали. Но в своем историко-материалистическом учении они прямо или косвенно затрагивают эти проблемы.

Теория материалистического понимания истории, в основе которой лежат идеи об эволюции способа производства, последовательной смене общественно-экономических формаций, отчужденном труде и частной собственности, революционном способе их преодоления, послужила основанием для основоположников марксизма утверждать об открытии объективных законов социального бытия. Следовательно, все предшествующие рассуждения о моральном законе ими относились к области «чистого мышления». Однако это не означает, что морали не должно уделяться внимание при анализе системы общественных отношений и она должна быть отброшена в сторону, напротив, согласно марксистской логике, по мере исторического развития она все более и более проявляет себя, помогает раскрыть в человеке то, что является его *собственно человеческой* сущностью.

Следует заметить, что социально-экономический процесс – хотя и объективный, но стихийный по характеру своего протекания. Человек же по своей природе является существом, обладающим разумом и волей, и, соответственно, может вносить в этот стихийный процесс определенные элементы рациональности, целесообразности, субъективности, т. е. он может в той или иной мере быть сопричастным к этому процессу и даже соучастным ему. Поэтому возникает вопрос о возможностях влияния на этот процесс со стороны общественного сознания и, соответственно, морального сознания как его составной части.

При рассмотрении проблемы влияния феномена морали на жизнь общества необходимо различать объективные и субъективные формы ее проявления: 1) объективно ее проявление можно наблюдать прежде всего в общественных нравах, также она обнаруживается в социально-психологической обстановке, государственно-правовом законодательстве; 2) субъективно – в виде нравственной позиции (по словам Энгельса, нравственных принципов) индивидов, той или иной социальной группы (класса), в воле правителей, действиях и решениях государственных и общественных деятелей, в форме идеологических, философских, религиозных, художественных воззрений и произведений.

В марксизме с позиции конкретно-исторического подхода феномен

морали непосредственно связан с процессом социально-исторического развития – история человеческого общества есть также и история нравственных отношений между людьми. Принцип развития затрагивает и эту сферу человеческой жизни: на начальных этапах истории в синкретических формах сознания с трудом улавливаются проявления нравственности, затем по мере исторического развития все более и более раскрывается и осознается ее нормативно-ценностное и мотивационно-поведенческое содержание, а также, и это важно отметить, она попадает в поле зрения мыслителей, художников и поэтов, которые через образы и символы стремятся увязать познание ее сущности со смысложизненными исканиями человека.

В контексте человеческой истории отчетливо выявляются два отличительных признака, две стороны морали как социального явления: 1) как способа регуляции поведения людей, 2) как способа практически-духовного освоения человеком мира. Первый признак морали обнаруживается в таких регулятивных формах, как обычаи, государственные законы. «На известной, весьма ранней ступени развития общества возникает потребность охватить общим правилом повторяющиеся изо дня в день акты производства, распределения и обмена продуктов и позаботиться о том, чтобы отдельный человек подчинился общим условиям производства и обмена» [6, т. 18, с. 272]. Второй признак касается сферы индивидуального сознания, где на основе осознания личностью реальных жизненных ситуаций происходит формирование ее потребностей, интересов, взглядов, убеждений, вплоть до образования «самостоятельной морали, которая, по крайней мере, покоится на сознании *человеческого достоинства*» [6, т. 2, с. 219–220]. По мере исторического развития этот признак морали все более и более раскрывается в различных формах деятельности и общения людей.

Мораль как способ регуляции вольно или невольно содействовала закреплению и своего рода консервации традиционных форм жизнедеятельности людей, зачастую освященных религиозным мировоззрением и культом. Напротив, мораль как практически-духовный способ освоения мира все более способствовала духовному развитию личности, и сама мораль начинает постепенно обретать черты самостоятельности и суверенности в системе общественных связей. Соотношение между этими сторонами морали, достигая определенного напряжения и обострения в ходе истории, можно рассматривать как своего рода источник качественных изменений не только в структурах самого морального сознания, но и в какой-то мере в иных формах общественного сознания, и, соответственно, в целом в системе социальных отношений.

В марксистской теории действительное освобождение человека, его полноценное духовное развитие связаны с идеей коммунизма, который понимается не как «*состояние*, которое должно быть установлено, не *идеал*, с которым должна соотноситься действительность», а как

«действительное движение, которое уничтожает теперешнее состояние» [5, с. 33], состояние порожденное капиталистическим способом производства со всеми вытекающими из него негативными последствиями. Как видим, коммунизм, по Марксу, не есть отдельная стадия исторического процесса или даже завершение всей человеческой истории (что имело место в советской идеологии), а представляет собой своеобразный путь (движение) к таким общественным отношениям, при которых люди смогли бы жить *«по-человечески»*.

Как это может быть реально осуществимо, какова при этом роль морали? Весьма распространенным в советское время была вырванная из контекста мысль Маркса о том, что «коммунисты вообще не проповедуют никакой морали», что послужило в определенной мере как распространению упрощенных политизированных представлений о морали, так и недооценки значимости этического знания в философском обосновании перспектив социального развития.

Согласно марксистской точке зрения, коммунизм как *«действительное движение»* не может быть осуществлен путем исключительно пропагандистской деятельности, проповедования нравственных установлений, морализаторства как такового. «Коммунисты вообще не проповедую никакой *морали*... Они не предъявляют людям морального требования: любите друг друга, не будьте эгоистами и т. д.; они, наоборот, отлично знают, что как эгоизм, так и самоотверженность *есть* при определенных обстоятельствах необходимая форма самоутверждения индивидов. Следовательно, коммунисты отнюдь не хотят... уничтожить "частного человека" в угоду "всеобщему" жертвующему собой человеку: это — чистейшая фантазия» [4, т. 2, с. 223]. Что касается роли морали в этом процессе, то отчетливо видно, акцент переносится с внешних факторов воздействия на жизнедеятельность индивида, обеспечивающих нормативно-обязательный, долженствовательный характер моральной регуляции на внутренние факторы, способствующие полноценному осуществлению процесса саморегуляции.

Коммунизм как *«действительное движение»* может состояться только при установлении принципиально новой связи индивидов друг с другом, которая в свою очередь обеспечит качественное изменение всей системы общественных отношений. Тогда «самобытное и свободное развитие индивидов перестает быть фразой», а будет обуславливаться «именно связью индивидов, связью, заключающейся отчасти в экономических предпосылках, отчасти в необходимой солидарности свободного развития всех и, наконец, в универсальном характере деятельности индивидов на основе имеющихся производительных сил» [4, т. 2, с. 412–413]. Такие принципиально новые отношения человека с человеком могут обрести реальность при наличии развитого личностного сознания у каждого из них. «Сознание своих взаимоотношений также, конечно, станет у индивидов совершенно другим и не будет поэтому ни «принципом люб-

ви» или *devouement* (самоотверженностью), ни эгоизм» [4, т. 2, с. 412–413]. При этом ведущую роль должно сыграть именно моральное сознание, в котором доминантой становится личностный потенциал человека, полноценное развитие его духовно-нравственных сил, механизмы самореализации и самовоспитания. Следовательно, источник и резервы коммунизма как «действительного движения» не надо искать в каких-то «заоблачных далях», потустороннем мире, они содержатся в действительной жизни людей – в процессе возрождения и духовно-культурного обогащения человеческой сущности каждого из них, гуманизации их отношений друг с другом, гармонизации своих отношений с природой.

Таким образом, конкретно-историческая ситуация, которая возникла в мировом сообществе в связи с его переходом на путь информационного развития, с одной стороны, отчетливо показала острые проблемные зоны социально-гуманитарного плана, где может постепенно накапливаться конфликтный потенциал, который может превратиться в источник серьезной общественной опасности, с другой – обусловила активный аксиологический поиск: формирование универсальных, отвечающих духу времени духовно-нравственных ценностей гуманистической направленности, переосмысление традиционных национально-культурных ценностей, адаптированных к новым социальным реалиям, творчество новых культурно-цивилизационных форм человеческого бытия.

Открыть в человеке истинно человеческое, сделать его добрее и гуманнее – эти проблемы во все времена волновали умы и сердца людей, находились в центре внимания выдающихся мыслителей, государственных и общественных деятелей, представителей науки и культуры. Именно в условиях перехода на информационный путь развития данного рода проблемы приобретают первостепенное, жизненно определяющее значение: их недооценка и игнорирование на фоне широкомасштабного внедрения достижений современного научно-технического прогрессе объективно будут способствовать появлению различного рода катастрофических по своей сути последствий для существования самой человеческой цивилизации.

Литература и источники

1. Тоффлер, Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М., 2002.
2. Яковец, Ю. В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций / Ю. В. Яковец. – М., 2001.
3. Иноземцев, В. Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы / В. Л. Иноземцев. – М., 2000.
4. Маркс, К., Энгельс Ф. Избр. соч. в 9 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1987.
5. Маркс, К., Энгельс Ф. Из ранних произведений / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1956.
6. Маркс, К., Энгельс Ф. Соч.: в 39 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1954–1966.

ФИЛОСОФИЯ МЕЖДУ НАСТОЯЩИМ И БУДУЩИМ

В. И. Каравкин

Настоящее утрачивает смысл, если лишается целевой направленности на будущее. Сказанное касается той духовной составляющей жизненного мира людей, которая сопряжена непосредственно с душевно-сердечной данностью индивидов и единит их в целое, потенциально объединяет в сообщество. Здесь уместно вспомнить излишне прямолинейное, но в целом верное понимание времени, как другого названия для жизни, предложенное В. Н. Муравьевым. Он указал на связь между психическими переживаниями человека, такими как познание, ощущение и воля, и тремя моментами времени – прошлого, настоящего и будущего. «Прошлое есть только познание, и познание есть только уразумение прошлого. Настоящее есть только ощущение, и ощущение живет только в настоящем. Будущее есть только воля, и содержание воли есть только будущее» [1, с. 112]. В предлагаемом нами контексте можно говорить о «переживании» настоящего, в котором присутствует интенция следующего момента. Она есть целевая установка, даже в том случае, если не осмысливается как таковая. Если перевести сказанное из объема индивидуального сознания в объем социального, то понятно, что речь идет о настоящем определенного культурного ареала.

Современная гуманитарная мысль отталкивается от представлений о «множестве времен», о том, что параметры и свойства «ритмов», позволяющих судить о времени, располагаются в разных системах координат. Так, Н. Н. Петрухинцев выделяет «астрономическое время», «биологическое время», «индивидуальное психологическое время субъекта», «социальное время» (время социальных процессов), и, наконец, «техническое время» (время технических процессов) [2, с. 18]. К этому следует добавить «культурное» или, что то же самое, «духовное время». Его особенностью является, фигурально выражаясь, перевод «часового пояса» «индивидуального психологического времени» в «культурное время» бытия с Другими. Или, иными словами, перевод «душевно-сердечного» биения пульса личности в событийный жизненный ритм культуры общества.

Объектом философии является духовное время. Философии суждено быть *между* настоящим и будущим, там, где удивление (Аристотель) и сомнение (Декарт) порождают мудрость. Она от человека к миру прокладывает Путь. Все те вопросы, на которые она пытается дать ответы, в конечном итоге, касаются жизнедеятельности человека. «Сферу философии, – обратимся за аргументацией к И. Канту, – в этом всемирно-гражданском значении можно подвести под следующие вопросы: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я смею надеяться? 4. Что такое человек? На первый вопрос отвечает *метафизика*, на второй – *мораль*, на третий – *религия* и на четвертый – *антропология*. Но в сущности

все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему» [3, с. 232].

Следовательно, источник философской мысли находится в той сфере или области настоящего, которая фундирована антропологической мерой бытия – душевно-сердечной пульсацией исконно человеческого. В качестве историко-философского обоснования сказанного достаточно сослаться на понятия «логика сердца» Паскаля и «ordo amoris» М. Шелера. Из «Мыслей» Б. Паскаля следует: «Сердце жаждет понять, где он – путь к истинному благу, и, во имя вечности, я готов на любые жертвы». [4, с. 211]. М. Шелер обращает внимание на то, что понятие «ordo amoris» является близким по смыслу словам, заключенным в знаменитой формуле Б. Паскаля «le Cœur a ses raisons» («у сердца свои доводы»). При этом концентрировать внимание, по М. Шелеру, следует на термины «ses» и «raisons» – «свои» «доводы», к которым рассудок «так же «слеп», как слепой – к цвету, как глухой – к звуку» [5, с. 359]. Причем даже если бы прекратилось существование человека, считает М. Шелер, эта закономерность, эта фактичность, эта очевидность сердца – «ordo du coeur», «logique du coeur» (Паскаль) – сохранилась бы, так как она есть «исторически изменчивая и все-таки по отношению к случайному опыту строго априорная форма структуры душевных актов, способ возникновения которой существенно не отличается от способа возникновения форм рассудка» [5, с. 38].

Но философия не отличалась бы от иных духовных образований мудростью, если бы, отталкиваясь от исконной сокровенной сущности Я-бытия человека, не задавала при этом целевых установок, придавая этим смысл существования человеку, выполняя ту имманентно присущую ей функцию, на которую указывали, в частности, еще Эпикур и Цицерон. В качестве *принципа*, направленного на реализацию *конечной* целевой установки любого философского исследования, на наш взгляд, следует держать в сознании сказанное Эпикуром: «Пусты слова того философа, которыми не врачуются никакое страдание человека, как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезней из тела, так и от философии, если она не изгоняет болезни души» [6, с. 360]. Цицерон в знаменитых «Тускуланских беседах» высказывает ту же мысль: «Как плодородное поле без возделывания не даст урожая, так и душа. Возделывание души – это и есть философия; она выпалывает в душе пороки, приготовляет душу к принятию посева и вверяет ей – сеет, так сказать, – только те семена, которые, вызрев, приносят обильнейший урожай» [7, с. 252].

Оставаясь в длительности (в бергсоновском значении данного понятия) настоящего, философия как духовная составляющая бытия людей устремляется за пределы этой длительности – в будущее. Другими словами, философия существует *между* настоящим и будущим.

Вместе с тем, философская антропология (в лице прежде всего С. Л. Франка и М. Бубера) пришла к выводу о том, что *человека* следует

представлять находящимся *между* Я и Ты.

Согласно С. Л. Франку, «никакого готового "я" вообще не существует до "встречи" с "ты", до отношения к "ты"» [8, с. 348]. Фактически, то же утверждает Бубер: «Главное различие между двумя основными словами в истории духа "примитивных" народов выявляется в том, – пишет он, – что уже в наипервейшем событии-отношении, основное слово Я–Ты исходит от человека как бы естественным образом, еще не оформившись, т. е. еще до того, как он осознал себя как Я, тогда как основное слова Я–Оно может быть сказано только благодаря этому сознанию, только через обособление Я» [9, с. 28]. Для того, чтобы лучше представить данное положение дел, М. Бубер ввел в качестве философского понятия, выражающего «фундаментальный факт человеческой экзистенции» [9, с. 230], термин «*между*». «"Между" – не вспомогательная конструкция, – пишет он, – но истинное место и носитель межчеловеческого события... Настоящий диалог..., настоящий урок..., настоящее, а не обратившееся в привычку объятие, настоящий, а не игрушечный поединок... там, где заканчивается душа, но еще не начался мир, получается остаток, а в нем-то и заключена самая суть... По ту сторону субъективного, по эту сторону объективного, на узкой кромке, где встречаются *Я* и *Ты*, лежит область *Между*» [9, с. 230-232].

Обращаясь к ряду авторитетных мыслителей прошлого, мы преследовали две цели. Во-первых, дать, насколько это возможно в пределах небольшой работы, историко-философское обоснование тезису о месте философии *между* настоящим и будущим, без чего, любой тезис, любая мысль или идея, утрачивают статус философской. Во-вторых, и главное, на историко-философском фундаменте, снимающем, в гегелевском смысле, т. е. *содержащем* в снятом виде рефлексивное мышление, обосновать, что *объектом философии* является человек в его устремленности к внешней данности, или, человек, находящийся *между* тем, что он есть, и тем, к чему он стремится.

То, что *человек есть*, означает, живет – на уровне душевно-сердечного бытия находится в настоящем, «*сейчас*». Но это же предполагает его направленность на следующее мгновение как существа не просто душевно-сердечного, но и духовного. В отношении времени, следует говорить о том, что настоящее обладает длительностью, позволяющей духовным актам направлять к следующим моментам бытия, к «*потом*».

Философия, обращаясь к душевно-сердечному миру людей, анализирует, и в то же время, уже как составная часть духовной жизни, «врачует», «сеет», задает императивы, в кантовском понимании должного. Находится *между* настоящим и будущим.

Литература и источники

1. Муравьев, В. Н. Философские заметки, афоризмы / В. Н. Муравьев // Вопросы философии. – 1992. – № 1. – С. 110–114.

2. Петрухинцев, Н. Н. XX лекций по истории мировой культуры / Н. Н. Петрухинцев. – М., 2001.
3. Кант, И. Трактаты и письма / И. Кант. – М., 1980.
4. Паскаль, Б. Из «Мыслей» / Б. Паскаль // Суждения и афоризмы / Ф. Ларошфуко, Б. Паскаль, Ж. Лабрюйер / Сост. Н. А. Жирмунской. – М., 1990. – С. 145–264.
5. Шелер, М. Избранные произведения / М. Шелер. – М., 1994.
6. Антология мировой философии: в 4 т. / Философия древности и средневековья. – Т. 1. – М., 1969.
7. Цицерон, М. Т. Избранные сочинения / М. Т. Цицерон. – М., 1975.
8. Франк, С. Л. Сочинения / С. Л. Франк. – М., 1990.
9. Бубер, М. Два образа веры / М. Бубер. – М., 1995.

РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФИИ В КАЗАХСТАНЕ: ОПЫТ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

С. Ю. Колчигин

Характер мировоззрения у разных народов внутренне детерминирован тем идеалом, который считается высшим и выступает в качестве ориентира и цели жизнедеятельности человека. Таких образцов-идеалов, говоря обобщенно, в истории культуры было три. Они определялись возможными вариантами соотношения низшего и высшего уровней бытия, земного и небесного, эмпирического и трансцендентного. Первый из этих вариантов – растворение человека в Абсолютном и уход с земного плана бытия. Второй – подчинение человека Высшему Началу бытия вплоть до полного отказа от собственной свободы и творческой инициативы. Наконец, третий вариант предполагает, что Высшее Начало должно осуществляться в межчеловеческих отношениях; наиболее важным считается жить на Земле, исполняя высшие ценностно-смысловые задачи среди людей и во имя людей.

Этот вариант мировоззрения характерен для истории казахской культуры: идея этичности здесь является своего рода альфой и омегой. Философию в Казахстане интересует не столько отношение Бога к миру или человека как личности к себе самому, сколько его отношение к другому человеку – т. е. проблема духовно-практическая. При этом (если воспользоваться терминологией М. Шелера) казахская философская мысль всегда была отмечена не «формальной этикой», но «материальной этикой ценностей».

Квинтэссенция этой философии представлена в Казахстане двумя мыслителями: Абаем Кунанбаевым (1845–1904) и Шакаримом Кудайбердиевым (1858–1931). Сущность идей Абая выражена в его понятии *нұрлы ақыл*, т. е. *озаренного, одухотворенного разума*, воплощающего собой высшие нравственные принципы. Что касается Шакарима, то он

выдвигает в качестве ключевого принципа своей философии родственное этому понятие *совестливого разума*. Он справедливо полагает, что наличие разума само по себе не гарантирует его духовного (нравственного и социально-этического) применения. Из осознания этой коллизии и вырастает попытка Шакарима дополнить разум этичностью, одухотворить его, органично соединив с началами души.

В этом стремлении гармонизировать разум и душу – как в теории, так и на практике, – собственно говоря, и состояла сверхзадача, идейная программа Шакарима. Поэтому на исследовании феномена души он останавливается чрезвычайно подробно, как никто до него в казахской мысли. Произведя обширный обзор и теоретическое обобщение разнообразных учений и точек зрения по вопросу, что такое душа, Шакарим делает следующий вывод. Душа – это «сила», «энергия» всякого вещества, т. е., по существу, дух жизни, витальное начало. Но душа постепенно проходит через все большее возвышение, использующее разнообразные формообразования живого вещества. Эволюционируя, она вырастает до принципиально нового уровня – души человеческой, главное качество которой – совесть. Однако Шакарим понимает, что в этом пункте вопрос о душе, ее происхождении и сущности наталкивается на весьма серьезное затруднение. Как возможно (и возможно ли), чтобы природа, если она бессознательна и невежественна, была способна в то же время возвышать человека (см.: [1, с. 73–74])?

Можно сказать без преувеличения: вот проблема, заданная Шакаримом на годы вперед, как своеобразный план-задание философам будущего.

Спустя десятилетия в Казахстане возникла институциональная философия, сложилась школа диалектической логики под руководством Ж. М. Абдильдина. В период шестидесятых–девяностых годов исследовались главным образом проблемы мышления, его категории, принципы, формирование логического строя мышления в процессе практической деятельности, проблемы логики и методологии научного познания. По сути дела, в эти годы в Казахстане своеобразно и, вероятно, на некоем метаисторическом уровне, продолжилась линия, намеченная в наследии Абая и Шакарима. А именно, разрабатывалась *одна из сторон искомого Абая и Шакаримом двуединства*, сторона, которую эти казахские мыслители именовали *ақыл* (разум). Но в этот период отнюдь не были забыты и духовные аспекты человеческого бытия. Ведь школа Абдильдина была ориентирована на стратегические задачи: формирование общества, основанного на принципах человеческого братства, и воспитание всестороннего и целостного человека. Не случайно, что в тот период интенсивно исследовались не только категории разума, но и, к примеру, отношения диалектики и этики (см., напр.: [2]).

В начале нового, XXI века приходит осознание *и второй из сторон искомого Абая и Шакаримом двуединства* – *духовной*. В 2003 году ака-

демик Ж. М. Абдильдин поставил перед казахстанской философией новые принципиальные задачи. Сегодня, указал ученый, наблюдается «дефицит чувственности», т. е. деградация высших чувств человека, в основе которых – чувство нравственное. Поэтому, по словам Абдильдина, нужна «теория чувственности», философам нужно «глубже изучать душу» с целью ее развития. Эта проблема в наше время обретает чрезвычайную актуальность в силу глобально-критического состояния человечества, когда единственный выход из кризиса, как подчеркнул Ж. М. Абдильдин, – в нравственности. Что касается изучения мышления, то оно «только подступ» к нравственности. Подобно тому, как для И. Канта «Критика чистого разума» была ступенью к анализу практического разума и способности суждения, так и для современных философов исследования по логике и теории познания должны рассматриваться как условие и преддверие исследования проблем этики и эстетики. Свое выступление Абдильдин закончил призывом к созданию новых «трех критик», где истина, добро и красота предстали бы в неразрывном и гармоничном единстве (см.: [3, с. 116]).

К тому времени в философии Казахстана действительно происходило осознание первостепенной значимости духовности. Подчеркивалась особая важность ценностного, аксиологического подхода в философских исследованиях, которым должен быть дополнен уже апробированный принцип предметно-практической деятельности. Был раскрыт и корневой смысл философии как онтологии духа; указано, что духовность не принадлежит бесстрастно-целесообразным в своей объективности проявлениям разума. «Духовность – это действительность нравственного закона внутри нас, который требует как минимум абсолютной невредоносности в отношении всего окружающего, а как максимум – творческого самоотречения во имя новой, более высокой Гармонии бытия» [4, с. 117].

В рассматриваемый период была высказана мысль о необходимости изучения философии именно как формы духовности и, кроме того, предпринят социально-философский анализ духовных ценностей. Ступеньками к реализации идеи духовности как неотъемлемого качества подлинной философии стали научно-исследовательские проекты и конференции, а также коллективные монографии (см., напр.: [5]); фундаментальное исследование, где идея разума была интерпретирована в качестве одного из условий изучения и проявления человеческого духовного, нравственного начала (см.: [6]).

Конечно, философии в Казахстане вместе с мировой философской мыслью предстоит сделать еще многое для того, чтобы отвечать вызовам грядущего. Вот лишь некоторые явно необходимые для этого шаги: выявить объективное онтологическое основание духовности человека; понятия духовного, витального и психического развести по их собственным областям, т. е. преодолеть ту теоретическую трудность, на которую указывал еще Шакарим; гармонизировать два противоположных принципа

(духовный и ментальный) для целей гносеологии, социальной философии, коммуникативной практики и т. д.

Соответствующие исследования станут основательными и эффективными при условии введения в архитектуру человека важнейшего новообразования в антропогенезе, того дополнительного параметра, который в истории человечества называли «душой», но которому чаще всего отказывали в существовании. Теперь вполне может оказаться так, что это дополнение состава человека обернется главной, системообразующей характеристикой структуры и существа человека.

Литература и источники

1. Кудайбердіұлы, Ш. Үш анық (Три истины) / Ш. Кудайбердіұлы. – Алматы, 1991.
2. Диалектика и этика / под ред. Ж. Абдильдина и Л. Архангельского. – Алма-Ата, 1983.
3. Академик Ж. М. Абдильдин и развитие философской науки // Адам әлемі-Мир человека. – 2003. – № 2.
4. Капышев, А. Онтология Духа / А. Капышев, С. Колчигин. – Алматы, 2005.
5. Философия в духовном развитии человека. – Алматы, 2003.
6. Сейтахметов, Н. К. Нравственный смысл германского идеализма / Н. К. Сейтахметов. – Алматы, 2007.

ФИЛОСОФИЯ В ПОСТСОВЕТСКОМ ОБЩЕСТВЕ: УКРАИНСКИЙ ОПЫТ И ЕГО РЕЗУЛЬТАТ

Л. А. Шаповал, Н. В. Шаповал

1. Анализируя состояние развития и преподавания современной философии, как правило, берут во внимание количественные показатели: число философских факультетов и кафедр; количество философских дисциплин и часов, отводимых на их преподавание; статистику публикаций и защищенных диссертаций и др. Важность количественных показателей не вызывает сомнения. Однако оторванные от качественных исследований, то есть от анализа того, *что* и *как* преподается, публикуется и защищается под названием «философия», количественные показатели не способны дать целостной картины современной философии в украинском обществе.

Каково содержание современной философии в Украине? Каково соотношение этого конкретного, видового содержания с общим содержанием понятия философия? А главное, какова ценность современной постсоветской философии в преобразовании украинского общества и государства? Без ответов на эти вопросы, количественные показатели бытия философии в постсоветском пространстве Украины отражают лишь внешнюю форму, мало что говорящую о ее содержании.

2. Вопрос о содержании постсоветской философии в Украине не случаен. Необходимость его исследования обусловлена выходом Украины из советского пространства с целью преобразования своего государства и общества на принципах демократии и права. Столь грандиозные социальные трансформации с позитивным результатом возможны лишь на научной основе. Однако вся наука в Украине, и философская в том числе, несла на своем содержании печать коммунистической идеологии, а значит, требовалось его переосмысление и преобразование. Для философов в прошлом советских, а теперь независимой Украины, в совершенстве владеющих диалектикой, такая задача была вполне посильна. Тем более имелся опыт критического осмысления содержания современной буржуазной философии в различных ее проявлениях, который мог бы быть использован в диалектическом переосмыслении содержания советской философии.

3. Однако диалектического переосмысления содержания марксистско-ленинской философии в постсоветской Украине не произошло. От нее просто отказались. Конечно, партийность, защита и оправдания советской действительности доминировали в ее содержании, однако не были всем ее содержанием. Несмотря на тотальный контроль и цензуру, философы советского периода: А. И. Уёмов, В. М. Садовский, П. В. Копнин, И. С. Нарский, Л. Е. Венцковский, М. В. Попович и многие другие, – самоотверженно работали в таких направлениях философии, как логика и методология науки, диалектическая логика, философские проблемы естествознания, системно-структурная методология. Новообращенные демократы без критического осмысления отвергли всю советскую философию лишь за то, что она развивалась в рамках марксизма-ленинизма. История повторилась: «младенца выплеснули вместе с грязной водой».

4. Столь недialeктически освобожденная от старого содержания, философская ниша недолго оставалась свободной. «Вчерашние» марксисты, «диаматчики» и «истматчики» начали быстро превращаться не просто в заинтересованных сторонников, а в апологетов «буржуазной философии». Отбросив одних кумиров, отечественные философы занялись созданием других. Имена Маркса, Энгельса и Ленина сменились именами Гуссерля, Хайдеггера, Деррида, Рорти, Хабермаса и других. Сменился и набор цитируемых работ. Если в советское время, первое семинарское занятие по философии диалектического материализма проходило по работе Энгельса «Л. Фейербах и конец немецкой классической философии», из которой студент узнавал о предмете философии, ее основном вопросе и его двух сторонах, то изучение предмета философии в постсоветской философии происходит по работам Хайдеггера, Ортега-и-Гассета и других представителей западной философии XX века. Из них студент узнает о плюрализме предмета философии, который как бы есть, но определить его однозначно нельзя. А потому сколько людей – столько и

определений предмета философии, а значит столько и философий.

5. Расплывчатость предмета философии позволила произвести замену основных философских понятий, составлявших суть, «соль» философского знания классического образца. Ошибочно трактуя понятия «сущность», «содержание», «форма», «причина», «целое», «система», «истина» как имеющие тоталитарный оттенок, отечественные философы отбросили их как устаревшие, не отвечающие вызовам современности. В результате, современные философские публикации, диссертации, лекции наполнились «новыми» (для нас) западными философскими понятиями: «вариативность», «верификация», «фальсификация», «феноменологическая редукция», «интроспекция», «дискурс», «коммуникация», «консенсус», «нарратив», «ризома» и др. Таким образом, на официальном уровне в украинской философской мысли была произведена смена философской парадигмы, как принято сегодня говорить. Справедливо отрицая марксистскую философию, как единственно верную, отечественные философы отказались от классической философской традиции в целом, заменив ее западной неклассической философией, которая для украинского социума оказалась несвоевременной, в силу своей несвоевременности.

6. Перед постсоветским украинским обществом стояла иная задача. Во-первых, необходимо было сформировать устойчивую целостность в себе самом, не допуская дальнейшего распада. Во-вторых, предстать независимой, суверенной целостностью во внешнем мире, не допуская поглощения себя в качестве части иными государственными образованиями. Однако заимствованная неклассическая философия никак не подходила для решения этой двуединой задачи. От классической философии с ее наработанной методологией и категориальным аппаратом мы стыдливо отказались. И напрасно. Как можно определиться с формой правления, не понимая сути «формы», механизмов ее действия, способов установления? Как можно проводить успешные реформы без понимания того, в чем суть имеющейся формы организации того или иного вида деятельности, и как она может быть изменена не просто на другую форму, а на лучшую другую? Как можно реализовать принцип разделения власти на независимые, но взаимосвязанные части, не владея диалектикой части и целого? Как можно создавать Конституцию без осознания того, что ее конкретное содержание и принципы не могут противоречить ни друг другу, ни главной ее идее – «человек является наивысшей социальной ценностью»? «Часть – целое», «причина – следствие», «содержание – форма», «возможность – действительность», «элемент – система», «проблема», «противоречие», «сущность – явление», «идея» и другие категории классической философии должны были стать рациональными инструментами субъектов социальных трансформаций в Украине. Но, к сожалению, не стали. Отсутствие философской методологии в научной организации трансформаций украинского общества и государства стало одной из причин перманентных кризисных процессов в политике, экономике,

социальной сфере, что вылилось в две революции, утрату территориальной целостности и двухлетний военный конфликт на востоке страны.

7. Преодоление столь деструктивных результатов деятельности власти в Украине следует начинать не с ее перезагрузки, не с борьбы с коррупционными схемами в ней и тем более не с ее насильственного разгона или уничтожения. Все это есть борьба со следствиями, а не с их причиной. Начинать нужно с осознания того факта, что создание власти и избрание конкретных субъектов власти в ходе всенародного волеизъявления – это разные процессы. Прежде чем избирать во власть, нужно эту власть обустроить, а это творческий научно-философский процесс. Ответ на вопрос о том, как это делается, нужно искать в классической философии, поскольку неклассическая философия решает задачи иного плана. В основу любой творческой деятельности должна полагаться идея. Размышляя об основе науки, И. Кант отмечал: «Никто не пытается создать науку, не полагая в ее основу идею». И поясняет: «Идея есть понятие разума о форме некоторого целого» [1. с. 433]. При этом форма у Канта включает в себя разумно сформулированную цель – то, ради чего создается целое и законы существования этого целого. Возьмем в качестве методологической основы учение об идее как начала творческого, то есть созидательного процесса, применим его к созданию власти и получим: никто не пытается создать власть, не полагая в ее основу идею, то есть, не определив цель ее создания и закон ее существования. И это должен сделать народ – единственный источник власти.

Литература и источники

1. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – Симферополь, 2003.

1.4 Роль философии в формировании национального самосознания и общественно-политической культуры

NATIONS AND PHILOSOPHY

Jan Woleński

Phrases falling under the scheme «X philosophy», where X refers to a national adjective (English, American, Polish, Russian, Belarusian, Ukrainian, France, German, Jewish, etc.) have two meanings. Firstly, they denote philosophy in England, USA (usually America is identified with this country), Poland, Russia, Belarus, Ukraine, France or Germany; the adjective «Jewish» is an exception, because it has no application to philosophy in Israel, but it refers rather to philosophy associated with Judaic religious tradition. The second meaning points out that some philosophical ideas developed in particular

countries (or by particular nations) have a specific national flavor. For instance, German philosophy is frequently considered as speculative, English as empiricist, Polish as romantic (so called Polish national philosophy in the 19th century), etc. However, such qualifications are also criticized as inconsistent with the universal spirit of philosophy as such. This view does not deny that concrete political or social circumstances and local traditions influence the philosophical development in local places, but considers them as of a secondary importance.

The issue «Nations and philosophy» has also a significance for self-perception of philosophy in a given country and its perception from outside. Clearly, there are philosophical superpowers, like France, Germany, Great Britain and USA (I do not say that this list is complete). On the other hand, there are also provinces (I do not use this qualification in a pejorative sense), like Poland, for instance. Consequently, the interests in a given provincial philosophy is certainly smaller than an attitude toward philosophy developed in superpowers. Some national philosophies are lucky in this respect (they gain a considerable popularity) due to various circumstances, for instance, political strength of a given country (Russia), an exotic character (China, India, recently Africa), the past historical role (Arab philosophy); the interest in Jewish philosophy results from the role of Jews in history.

Most national (in the first meaning) philosophies has a problem of finding their place in the world of philosophy. In this respect, ideas of Kazimierz Twardowski, a Polish philosopher, seem relevant. He pointed out two dangers for local national philosophies. Firstly, such philosophy can blindly follow the philosophy of superpowers. Secondly, it can build a strong wall in order to keep its own national identity. According to Twardowski, both choices are fatal. Philosophers of a given country should look for topics which could be profitably and originally investigated. Of course, it is easy to say something like that, but much more difficult to realize such a program. The development of logic in Poland in the interwar period is a good case of a successful realization of a balance between national ambitions (every nation has such, because philosophy is an essential ingredient of culture) and successful participation in universal tendencies.

ФИЛОСОФИЯ КАК ЦЕННОСТЬ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ

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 тра-

диции 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 философская 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 век 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 перебрыв различные варианты самоидентификаций, она отказывается от натурфилософских претензий, миссии 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. События 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, мышле-

ние – 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 связано с поиском ответа на вопрос о практическом предназначении философии: чему, в конце концов, должна служить философия?

В настоящее время существует 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 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 должны 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 и общественного сознания должна еще состояться. Дело вот в чем. С одной стороны, возникновение, а затем институализация философии в Беларуси в советский период шли в едином русле становления белорусской государственности, формирования национальной элиты, развития национального самосознания и высоких форм культуры. С другой – данный процесс протекал в контексте детерминаций укрепляющегося идеологического господства. Советская идеология и стала «точкой опоры» и мейнстримом формирования и эволюции белорусской культуры и философии в тех исторических условиях. Сегодня *a posteriori* очевидно, что философия в СССР вкупе со всем комплексом социально-гуманитарных наук претерпела серьезные деформации. И это особенно очевидно при сопоставлении советского философского наследия и философии «серебряного века».

Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что белорусская философия того периода, развиваясь в рамках жестких мировоззренческих ограничений, смогла получить значимые научные результаты по ряду направлений исследовательского поиска (таких, как проблемы диалектики, философские проблемы естествознания, методология науки, философия космизма, философия социального действия, культурология, логика). И тем самым она внесла достойный вклад в создание формирующегося современного имиджа Республики Беларусь.

Философия – это прежде всего Философы. Подчеркну: речь не о «философах-исследователях», «философах-преподавателях», а о Фило-

софах с большой буквы – мыслителях, которые смогли (и могут) сказать Нечто 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. Востребованность 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. М. 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 обоснование способов и сценариев социальных инноваций, форм и методов воспитания «нового белоруса» – это и есть «точки роста», национального самосознания, трансформации ментальности, которая определяет (и будет определять) наше бытие. В него, в него должна научиться вглядываться отечественная философия.

В заключение приведу (по памяти) слова Р. Тагора. Долг, назначение каждой нации – уметь выразить себя перед миром (в том числе устами философии). Если же, паче чаяния, ей сказать нечего, то это следует рассматривать как преступление, которое историей не прощается.

АКТУАЛИЗАЦИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ: СОВРЕМЕННЫЙ РОССИЙСКИЙ ОПЫТ (НА ПРИМЕРЕ НОВОЙ КНИГИ ИЗ СЕРИИ «ФИЛОСОФИЯ РОССИИ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX В.»)

А. В. Черняев

Прошло более полувека с той поры, как благодаря падению политико-идеологических и цензурных барьеров настало время возвращения наследия русской философской мысли во всем ее многообразии к широкой читательской аудитории в России. Сначала это были репринтные переиздания отдельных философских бестселлеров, затем началась более основательная работа, связанная с введением в оборот новых текстов, научной подготовкой публикаций и даже смелыми проектами по изданию полных собраний сочинений русских философов, многие из которых увенчались успехом. Однако несмотря на все эти достижения обнаружилась проблема иного порядка: по сути дела, наследие русских философов во многом остается непрочитанным и на должном уровне не осмысленным, а их идеи, к сожалению, в большинстве своем так и не сделались актуальными ориентирами и действующими факторами в социальной жизни новой России. Стало ясно, что недостаточно просто дать людям тексты, даже снабженные хорошими комментариями и предисловиями; необходимо поставить актуальные вопросы для их обсуждения и открыть значимую для современного общества дискуссию на профессиональном уровне. Способствовать выполнению такой миссии призвана инициированная Институтом философии РАН масштабная книжная серия «Философия России первой половины XX в.», основная задача которой – актуализация идейного наследия выдающихся русских мыслителей, каждому из которых в рамках проекта посвящен отдельный том.

Наряду с актуализацией, одна из функций серии – корректировка и пополнение самого «канона» русских мыслителей, в составе которого после выхода одноименных книг указанной серии полноправное место заняли фигуры, по поводу первостепенной значимости которых в академическом сообществе ранее не было однозначного консенсуса, – Б. П. Вышеславцев, Б. В. Яковенко, Г. В. Флоровский. Как редактор-составитель соответствующего тома, остановлю внимание на последнем. Обсуждение плана серии и особенно сам процесс работы над книгой убедительно показали, что его имя вполне рядоположно с именами таких «титанов» русского религиозно-философского Ренессанса, как Ф. Достоевский и Л. Толстой, В. Соловьёв и Н. Бердяев, П. Струве и С. Франк, С. Булгаков и П. Флоренский... В каком-то смысле Флоровский находится в самом центре русского религиозного Ренессанса, ибо инспирированная им концепция неопатристического синтеза – это важнейшая точка референции как для русской религиозной мысли, так и для

интернационального православного богословия XX в., крупнейшим представителем которого Флоровский признан.

Этот мыслитель известен как бескомпромиссный критик идей нового религиозного сознания и в целом русского религиозно-философского Ренессанса с позиций ортодоксальной традиции. Однако предпринятый в книге анализ показал, что неопатристический синтез Флоровского нужно рассматривать не как альтернативу Ренессансу, а скорее как его интерпретацию. Ибо сами вопросы, за решением которых мыслитель будет обращаться к патристике, как и круг получаемых ответов, были подготовлены именно Ренессансом. Именно ему Флоровский обязан своим духовным и интеллектуальным формированием в гораздо большей степени, чем академическому богословию, которое он никогда не изучал систематически.

В то же время, лишь принимая на вооружение разработанную Флоровским историко-философскую оптику, мы можем в полной мере оценить значение религиозно-философского Ренессанса Серебряного века в России как события в истории мировой культуры, соизмеримого с итальянским Возрождением или эпохой «бури и натиска» в Германии. Причем, значение это не исчерпывается масштабами только русской культуры: в частности, проблемы, поднятые русскими светскими и церковными интеллектуалами на Религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг. и в ходе последующих дискуссий, во многом предвосхитили развитие политической теологии, теологии телесности и сексуальности, этнотеологии на Западе в XX в. В свою очередь, огромно влияние самого Флоровского как создателя богословской школы, имеющей сегодня активных приверженцев и продолжателей во всем христианском мире, но также и как признанного ученого в области русистики и византологии, американские слушатели которого сами стали учеными с мировыми именами.

Флоровский представляет собой фигуру, способную служить символом плодотворного союза светского и церковно-религиозного начал. Ведь Георгий Васильевич – один из тех немногих религиозных интеллектуалов, чей авторитет оказался одинаково высоким как в глазах светского, научно-культурного, так и церковного, духовно-богословского сообществ. С одной стороны, он – представитель университетской интеллигенции старой России, дитя рафинированной культуры Серебряного века и в то же время священник, богослов, ревнитель чистоты православия, в отличие от большинства русских религиозных философов никогда не «возвращавшийся» в Церковь, поскольку не покидал ее. Само социальное происхождение Флоровского предопределило его будущее лидерство в Ренессансе. Его семья являла собой микрокосм, олицетворяющий стремление Ренессанса привести к диалогу представителей Церкви и религиозно ищущей интеллигенции. Весьма символично, что впоследствии Флоровский будет неизменно носить такие элементы одежды, как берет и подрясник, которые служат отражением этих двух ипостасей его лич-

ности – традиционные атрибуты русского интеллигента (берет) и священнослужителя (подрясник). Флоровский наконец-то объединил эти два мира в самом себе, самой своей личностью предложив убедительный ответ на цивилизационный вызов постсекуляризма.

Не менее значимый вызов современной цивилизации связан с эрозией традиций в глобализирующемся мире, с нарастающими угрозами вследствие дисбаланса факторов традиции и модернизации. Поиск гармоничного баланса между этими началами явился одним из ведущих лейтмотивов русского религиозно-философского Ренессанса, для представителей которого в равной мере характерны как обращенность к традиции, так и культивирование духовной свободы и творчества. Флоровский – не исключение. Хотя его принято относить к традиционалистам, поскольку он превозносил в качестве мыслительного эталона наследие представителей греческой патристики и апеллировал к нему в ходе критики религиозно-философских теорий Нового времени, огромное влияние которых на русскую православную мысль квалифицировалось им как «псевдоморфоза», как «вавилонское пленение» последней. Как показали исследования авторов книги, такое представление о Флоровском как о традиционалисте и даже религиозном алармисте, слишком прямолинейно и не отвечает действительности, ибо его мысль изначально развивалась в диалоге с идеями религиозных и светских мыслителей Запада, и даже само понятие «псевдоморфозы» заимствовано им из морфологии культуры О. Шпенглера – этому сюжету посвящен экскурс французского исследователя Н. Казаряна. А в вошедших в книгу работах В. П. Визгина и С. С. Хоружего раскрыты неожиданные идейные переключки с экзистенциализмом Г. Марселя и постструктурализмом М. Фуко. И подобные сближенья нельзя назвать странными, ибо, по словам, другого автора – П. Гаврилюка, «Флоровский делал патристическую теологию современной, а современность – устаревшей. Создатель неопатристического синтеза может быть назван традиционалистом-инноватором и обновителем традиционализма (an innovating traditionalist and traditionalist innovator)» [1, р. 10].

С этой точки зрения книга проливает новый свет на многие сюжеты истории русской религиозной мысли, способствует преодолению немалого числа связанных с ней стереотипов и демонстрирует целый ряд примечательных парадоксов. Начать с того, что, хотя православные традиционалисты апеллируют к наследию Флоровского больше, чем модернисты, они и сами не избежали критики с его стороны. Ибо в соответствии с общими установками русского религиозного Ренессанса, Флоровский настаивал, что Церковь не должна ограничивать интеллектуальную культуру, но вступать с ней в открытый творческий диалог, способствуя ее одухотворению и христианизации. Поэтому не стоит удивляться, что не только в рамках русского православия, но и в интернациональном масштабе его программа «возвращения к отцам» встретила значительное

сопротивление со стороны «зилотов традиционализма», ведь неопатристический синтез ни в малой мере не является лишь программой реставрации достопочтенных древностей. Согласно Флоровскому, мысль отцов всегда актуальна; в противоположность этому, интеллектуальные тренды постпросвещения русский мыслитель рассматривал как преходящие увлечения. Философские рамки Модерна слишком узки для Флоровского; его возвращение к отцам было движимо стремлением расширить интеллектуальный горизонт, в сфере которого могут быть заданы богословские вопросы, обладающие современной актуальностью.

Наконец, последняя проблема, на которой мне хотелось бы остановить внимание, – это столкновение Запада и Востока, значение которого в современном мире нарастает и не ограничивается теорией. Как известно, Флоровский вышел из идейной купели евразийства, которое, наряду со славянофильством, имеет для русского самосознания парадигмальное значение именно в силу акцентирования проблемы бытия России между Востоком и Западом. Хотя Флоровский преодолел «евразийский соблазн» и в итоге покинул ряды движения, он воспринял основные постулаты историософии евразийства и впоследствии спроецировал их на свою картину истории русской религиозной мысли и культуры. Эти постулаты гласят, что, во-первых, материнское лоно русской культуры – это Восток в лице христианской Византии (а также «туранского элемента»); во-вторых, что влияние Запада всегда было пагубным для России и русской культуры. Отсюда – ключевой для Флоровского-историографа концепт «псевдоморфозы», реализованный в книге «Пути русского богословия» – яркой и провокативной, но далеко не бесспорной, особенно в части трактовки проблемы Запада и Востока. Флоровский апеллирует к греческой патристике и оплакивает «кризис русского византизма», обусловленный западными влияниями.

Однако нынешний хранитель наследия византийского православия – Константинопольский патриарх Варфоломей (кстати, именно в этой церковной юрисдикции находился Флоровский) говорит о том, что «по своим историческим и культурным корням восточное православие намного ближе к тому, что можно назвать "западным", – оно соединяет в себе античные греческие, римские и иудейские корни современной западной цивилизации» (цит. по [2, с. 182]). В то же время, на страницах сборника высказана и критика теории «псевдоморфозы» с исторической точки зрения. В частности, отмечено, что Флоровский искусственно включает в «русское» богословие всех, кто родился на территориях, когда-либо относившихся к Российской Империи, в том числе Украину и Беларусь, которые представляют собой не периферию России, а самобытные культурно-исторические образования. Поэтому и история западно-русской религиозной мысли плохо вписывается в излюбленную Флоровским схему «псевдоморфозы православия», основанную на противопоставлении протестантско-католического Запада и православной Рос-

сии. Эта схема имеет ограниченную применимость по отношению к Западной Руси, ибо вестернизация православия и ориентализация католицизма шли здесь встречными курсами, являя уникальный образец интеграции Востока и Запада. Как ни странно, но прямолинейный антизападный подход, в отличие от интегрального, ставит нас в большую зависимость от Запада. По словам оксфордского православного богослова Б. Галлахера, принявшего участие в издании, «православная идентичность может быть постигнута через искреннюю встречу всего того, что включает в себя понятие Запад – не только западного христианства, но и современной философии. Ибо я способен осознать свою восточно-православную идентичность не иначе как благодаря встрече с тем, что не мое как часть меня, признавая, что быть собой значит находиться в определенной зависимости по отношению к этому и только посредством такой встречи-признания я обретаю истинный дом моей души» [3, с. 228].

Литература и источники

1. Gavrilyuk, P. L. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance / P. L. Gavrilyuk. – Oxford University Press, 2014.
2. Гаврилюк, П. Л. «Запад» и «Восток» в контексте философии неопатристического синтеза П. Л. Гаврилюк // Флоровский Георгий Васильевич / под ред. А. В. Черняева. – М., 2015.
3. Галлахер, Б. «В ожидании варваров»: идентичность и полемичность у Георгия Флоровского Б. Галлахер // Флоровский Георгий Васильевич / под ред. А. В. Черняева. – М., 2015.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ РАБОТЫ К. МАРКСА «ТЕЗИСЫ О ФЕЙЕРБАХЕ» В СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

В. Ф. Берков

В советской литературе взгляд на идеи, заложенные в работе К. Маркса «Тезисы о Фейербахе», формировался прежде всего под влиянием таких произведений, как «Материализм и эмпириокритицизм» (1909) и «Карл Маркс» (1914) В. И. Ленина. Вследствие этого данные идеи не получили адекватной интерпретации.

Создается впечатление, что Ленин по каким-то причинам даже избегал цитирования или хотя бы изложения полного содержания первого тезиса, который гласит: «Главный недостаток всего предшествующего материализма – включая и фейербаховский – заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно. Поэтому *дейтельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась абстрактно идеализмом –

который, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой» [1, т. 42, с. 264]. В статье же Ленина «Карл Маркс» читаем: «Основным недостатком «старого», в том числе и фейербаховского (а тем более "вульгарного", Бюхнера-Фогга-Мошотта) материализма Маркс и Энгельс считали (1) то, что этот материализм был "преимущественно механическим", не учитывая новейшего развития химии и биологии (а в наши дни следовало бы еще добавить: электрической теории материи); (2) то, что старый материализм был неисторичен, недиалектичен (метафизичен в смысле антидиалектики), не проводил последовательно и всесторонне точки зрения развития; (3) то, что они "сущность человека" понимали абстрактно, а не как "совокупность" (определенных конкретно-исторических) "всех общественных отношений" и потому только "объясняли" мир, тогда когда дело идет об "изменении" его, т. е. не понимали значения "революционной практической деятельности"» [2, т. 26, с. 53].

Как видим, начало приведенного фрагмента по смыслу в своей основе совпадает с марксовым первым тезисом о Фейербахе – и там, и здесь речь идет о недостатке «старого» материализма. Но затем Ленин как бы отстраняется от «Тезисов...». Из поля его внимания исчезает категория практики как ключевое понятие нового мировоззрения, не упоминается об ограниченности свойственного домарксовским материалистам созерцательного подхода (когда считается, что в основе знания лежит простое причинное воздействие внешних материальных предметов на человека), выражение «значение "революционной" практической деятельности» заменяется на выражение «революционная практическая деятельность» (что в смысловом отношении не одно и то же), и речь фактически идет о том, чего в «Тезисах...» нет. Маркс, например, не утверждал, что поскольку «они (кто "они" – не ясно. – В. Б.) "сущность человека" понимали абстрактно, а не как "совокупность всех общественных отношений"», постольку «только "объясняли" мир, тогда как речь идет об "изменении" его». Ленин же считает отмеченную здесь зависимость как безусловно принятую Марксом.

В советские времена не было принято обсуждать и, более того, критиковать Ленина. Любые его высказывания, способы постановки и разрешения вопросов обычно воспринимались как истины в последней инстанции и подвергались неумеренному, чрезмерному восхвалению. Что касается категории практики, то в литературе долгие годы дело не шло дальше повторения или осторожных комментариев положений, извлеченных прежде всего из его работы «Материализм и эмпириокритицизм».

Положение стало меняться лишь в 60-е годы прошлого столетия. Были предприняты плодотворные попытки переосмысления всего философского наследия марксизма, особенно под воздействием опубликованных тогда на русском языке ранних рукописей Маркса. В «прорывных»

работах Г. П. Щедровицкого, В. С. Стёпина, И. С. Алексеева, Э. Г. Юдина, В. М. Межуева и др. было показано, что проблема происхождения теоретического знания, принципы и способы его построения могут быть осознаны только с позиций заложенной Марксом фундаментальной идеи о практической природе познавательного процесса. Исследователи приходят к выводу, что Маркс создал совершенно новый тип онтологии, в центре которой – учение о мире не как об объекте познания, а как о результате «субъективной» практической деятельности людей. Как пишет В. М. Межуев, «его материализм... практический: вся материальная действительность приравнивается здесь не к природе, а к человеческой практике, отождествляется с практикой» [3, с. 286]. У Маркса и Энгельса действительность есть «открытый вопрос», если она не освоена практически. Опережение практики познанием носит лишь гипотетический характер.

Большая исследовательская работа была проделана по обоснованию тезиса о том, что знание «в форме объекта» является производным, вторичным, выводным по отношению к знанию о предмете как «сгустку» человеческого труда, к знанию «в форме деятельности». Подобно тому, как объективные характеристики всякой человеческой деятельности опредмечиваются и «угасают» в свойствах ее продуктов, знание «в форме деятельности» опредмечивается и кристаллизуется в знании «в форме объекта». Представляя собой результат познания, знание «в форме объекта» трактуется не только «старым», но и нынешним созерцательным материализмом и соответствующей ему методологией как внутренне присущее предмету без какого бы то ни было отношения к породившей его практической деятельности. Установка созерцательного материализма на «субстанциализацию» отдельных вещей является познавательно ограниченной и потому объективной лишь по видимости.

Поэтому вряд ли можно считать достаточно обоснованным санкционированное высокими партийными инстанциями и господствовавшее в советской философской литературе положение о том, что Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» «...всесторонне разработал марксистскую философию» [4, с. IX]. Видимо, можно лишь утверждать, что он существенно пополнил концепцию домарксовского материализма, поскольку махизм в этом произведении подвергнут острой критике без обращения к деятельностному (практическому) принципу с его богатым понятийно-терминологическим аппаратом («деятельность», «цель», «средство», «результат», «мотив», «интерес», «субъект деятельности», «предмет деятельности» и т. д.).

Необходимость философского осмысления процессов, происходящих в эпоху крайнего обострения общественных противоречий и приведших к мировой войне, потребовала выхода за узкие рамки гносеологизма, в сферу онтологии. Выбор Ленина пал (не без влияния оценок Маркса и Энгельса) на учение Гегеля и, прежде всего, на его «Науку ло-

гики». Если в «Материализме и эмпириокритицизме» центральной категорией является категория отражения, то в «Философских тетрадах» и ряде последующих произведений происходит сдвиг интересов Ленина на вопросы, связанные с активностью человеческого сознания, с их теоретическим обоснованием и историко-научной проверкой. Его высказывания уже созвучны как мыслям Гегеля в «Науке логики», так и утверждениям Маркса в его «Тезисах...» и других произведениях. Однако в «официальной» советской философской литературе, в учебном процессе долгие годы оставались господствующими идеи, заложенные в «Материализме и эмпириокритицизме».

Хотя предназначавшиеся для всеобщего усвоения идеи «официальной философии» превалировали в соответствующей литературе, однако все громче заявляли о себе авторы, стремившиеся, при опоре на деятельностную (практическую) методологическую концепцию, переосмыслить наследие классиков марксизма. Серьезную поддержку они находили у многих представителей частных наук – у психологов, педагогов, историков, социологов, экономистов, естествоиспытателей.

Литература и источники

1. Маркс, К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1974.
2. Ленин, В. И. Полное собрание сочинений / В. И. Ленин. – М., 1980.
3. Межуев, В. М. Историческая теория Маркса и современность / В. М. Межуев // Философское сознание: драматизм обновления. – М., 1991. – С. 279–306.
4. Институт марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Предисловие // Ленин, В. И. Полное собрание сочинений. – М., 1973. – Т. 18. – С. VII–XXII.

ФИЛОСОФЫ – ПРЕПОДАВАТЕЛИ РУССКОГО ЮРИДИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА В ПРАГЕ В 1920-е ГОДЫ (ПО НЕОПУБЛИКОВАННЫМ МАТЕРИАЛАМ)

С. И. Михальченко, Е. В. Ткаченко

Популярным направлением современного гуманитарного знания в последние годы является история русской эмиграции первой волны (1920–1940 гг.). Важным аспектом этого направления выступает изучение образования, в том числе, высшего. Высшее образование эмиграции этого времени, как известно, было представлено в двух вариантах: в большинстве стран рассеяния молодежь могла лишь поступить в местные учебные заведения; в меньшем числе государств были созданы собственные русские высшие учебные заведения (в частности, в Германии, Франции, Чехословакии, Китае) [1, с. 262–369]. Одним из наиболее ярких представителей в вузовской эмигрантской палитре был Русский юридический факультет (РЮФ) в Праге. Как учебное заведение он функциони-

ровал в 1921–1928 гг.

Особенностью факультета была широкая обществоведческая подготовка, которую получали студенты – основатель учебного заведения П. И. Новгородцев, проектируя учебный план, многое позаимствовал из организации учебного процесса в руководившемся отдельным Уставом дореволюционном Варшавском университете, где было много непрофильных общеобразовательных дисциплин на юрфаке. Поэтому, наряду с юристами, на факультете преподавали историки и философы [2]. Ценнейшим, позволяющим ярче представить работу философов на факультете источником по истории РЮФ являются мемуары его преподавателей и студентов, как опубликованные, так и пока остающиеся в архивах. Таковы, например, «Воспоминания» юриста и философа Е. В. Спекторского, преподававшего на факультете в 1924–1927 гг. [3] [4].

О собственной философской работе в эти годы Спекторский написал немного. Он отметил, в частности, издание им книги «Христианство и культура» (Прага, 1925). «В ней я стремился обратить внимание маловерных и неверных, что христианство заслуживает внимания уже просто вследствие всего того положительного, что оно дало нашей духовной, социальной и материальной культуре», – подчеркивал автор. При этом, «книга эта имела дурную прессу. В "Воле России" ее выбрал Архангельский, в "Руле" – Карсавин», назвавший Спекторского «семинаристом и комсомольцем» [5, л. 652].

Философские дисциплины преподавали Г. В. Флоровский, Н. О. Лосский и И. И. Лапшин. По воспоминаниям Спекторского, в отличие от брата-историка А. В. Флоровского, Г. В. Флоровский был «очень церковный человек со склонностью к вероисповедной исключительности... И когда я его как-то спросил, должен ли я проклинать свою мать за то, что она была кальвинистка, то выходило, что, как будто бы, да. Когда я что-то возразил по поводу его доклада о творении в философском обществе, он резко ответил, что за ним стоит авторитет церкви». Флоровский совместно с Новгородцевым (до его смерти в 1924 г.), а затем вместе со Спекторским вели практические занятия по истории философии права. Интересно было, когда Флоровский, «несомненно очень талантливый человек, разъяснял Данилевского или Владимира Соловьева. Но случалось, что он и подводил меня, – отмечал Спекторский, – не являясь на занятия, где как раз должен был выступать он. В таких случаях у него, как и у Струве, проявлялось недостаточное сознание служебного долга [5, л. 611–812].

Н. О. Лосский, с которым Спекторский также тесно общался [6, с. 218], «продолжал развивать свое "интуитивное" учение об иерархии "субстанциальных деятелей". Очень религиозный, он был уверен, что исповедует чисто православное мировоззрение. Но, в сущности, у него было некоторое тяготение к теософии. Он противился большевизму и питал

симпатию к демократии. В 1925 году в 25 выпуске "Современных записок" он поместил любопытную статью "Органическое строение общества и демократия". Там он доказывал, что Бог хотя и монарх, но не монархист и, что демократия это нормальное строение общества, ибо нет такого начала, в силу которого одни люди могли бы считаться высшими в сравнении с другими». Спекторский поведал о дискуссии, которая развернулась после этих высказываний Лосского. «В "Руле" (1925, № 1501) Г. Ландау совершенно резонно возразил Лосскому, что нельзя одновременно утверждать монархизм Бога и исключать монархию из сотворенного Им мира. Впоследствии Лосский стал увлекаться бердяевщиной и твердить, что надо большевиков» [5, л. 612]. Спекторский приводил свидетельства и частной жизни Лосского. Тот жил с семьей за городом, в Збраславе. «У Лосских было три сына. Владимир стал религиозным философом... Борис стал специалистом по разысканию следов французского искусства в славянских, особенно балканских странах. Младший, Андрияша, был еще ребенком. Слушая в доме отца постоянные разговоры на метафизические темы, он составил шараду: мое первое – кушанье, второе – остановка поезда, а все – нечто философское. К его удивлению, я сразу отгадал – суп – станция – субстанция» [5, л. 613].

В отличие от Лосского, «метафизика со склонностью к мистике», И. И. Лапшин, по воспоминаниям Спекторского, был скептик и рационалист. «Вместе с тем он был большой знаток и любитель искусства и музыки, тогда как у Лосского при всей принципиальной эмоциональности его мировоззрения был сухой и острый аналитический ум. Они дополняли друг друга и жили в большой дружбе. Лапшин был чрезвычайно милый человек и очень приятный собеседник. У него было два недостатка. Он нередко портил свои всегда очень содержательные доклады и лекции неуместными, особенно для такого эстета, как он, вульгарными словечками. И у него, при всей мягкости его характера, иногда проявлялась какая-то озлобленность против религии. Я старался внушить ему, что такое отношение недостойно философа» [5, л. 613–614]. Как отмечал мемуарист, за время его пребывания в Праге Лапшин издал исследование по теории философского творчества («Философия изобретения и изобретение в философии») и прекрасный очерк «Силуэты русских композиторов» на чешском языке (1927) [5, л. 614].

Таким образом, мемуары дополняют характеристику жизни русских философов-эмигрантов в Праге в 1920-е годы, внося новые черты в историю их преподавательской и научной деятельности.

Подготовлено при поддержке РГНФ (проект № 15-01-00209).

Литература и источники

1. Русские без отечества: Очерки антибольшевистской эмиграции 20–40-х годов. – М., 2000.

2. Отчет о состоянии и деятельности Русского юридического факультета в Праге за 1926–27 уч. год с общим обзором его пятилетней деятельности (1922–1927). – Прага, 1927.
3. Михальченко, С. И. Документы Е. В. Спекторского в архиве Института Восточной Европы Бременского университета / С. И. Михальченко // Отечественные архивы. – 2011. – № 6. – С. 64–68.
4. Михальченко, С.И. Е. В. Спекторский в эмиграции / С.И. Михальченко, Е.В. Ткаченко // Славяноведение. – 2009. – № 1. – С. 14–24.
5. Спекторский, Е.В. Воспоминания / Е. В. Спекторский // Спекторский, Е.В. Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen. Historisches Archiv. (FSO).01–30.230. II.
6. Лосский, Н. О. Воспоминания: Жизнь и философский путь / Н. О. Лосский. – СПб., 1994.

ФИЛОСОФЫ ЛОССКИЕ: ДИАЛОГ КУЛЬТУР И ТРАДИЦИЙ

Г. Ч. Лянькевич, О. А. Павлють

Философы, историки, богословы Лосские... Сегодня их знает весь мир. Но так было далеко не всегда. Многие десятилетия у нас в стране их имена были под запретом, а труды были известны лишь узкому кругу специалистов. В начале XXI века ситуация изменилась, их идеи стали востребованы на родине. Наиболее известен в мире представитель древнего белорусского шляхетского рода Николай Онуфриевич Лосский (1870–1965), труды которого стали философской классикой в Европе и Америке. Пользуются они большим спросом и у специалистов-философов, историков, теологов в Беларуси.

Убедительным и ярким подтверждением интереса многочисленных читателей и почитателей к творчеству мыслителей являются книги Н. О. Лосского и В. Н. Лосского, изданные в последние годы [1] [2] по благословению Почетного Экзарха всея Беларуси Филарета (общим тиражом в 10 тысяч экземпляров). В последние годы не только философы и историки, но и ученые самых различных специальностей стали проявлять интерес к жизни и творчеству Н. О. Лосского, его книгам, изданным научным сообществом России и Беларуси, в том числе издательствами Национальной академии наук Беларуси. Вероятно, это связано и с тем, что многие десятилетия доступ отечественных специалистов и широкой общественности к трудам Н. О. Лосского и его сыновей был искусственно ограничен. С другой стороны, был затруднен доступ к архивным документам, что вызывало проблемы и многочисленные трудности у исследователей, в том числе наследников рода Лосских при изучении жизни и творческого наследия классика мировой философской мысли. Например, комментируя материалы воспоминаний своего отца, Б. Н. Лосский сетовал на трудности, которые он лишь отчасти смог пре-

одолеть, посетив в конце жизни Витебский областной краеведческий музей [3, с. 256].

Стремительно течение времени... В нашем недавнем прошлом, в огромном интернациональном государстве остался почти не замеченным 100-летний и последующие юбилеи Н. О. Лосского, которым, кстати, уделялось должное внимание за рубежом (ведь в прошедшие десятилетия у нашей общественности были другие кумиры и деятели, юбилеи которых отмечались всенародно). Прошли незамеченными учеными и общественностью и юбилеи сыновей – Владимира Николаевича (р. в 1903) и Бориса Николаевича (р. в 1905). Однако хочется верить, что ситуация изменится и мы достойно отметим 150-летие выдающегося мыслителя, идеи которого приобретают все большую актуальность для нашего времени, а также 100-летний юбилей Андрея Николаевича Лосского (р. в 1917), многие произведения которого имеют непосредственное отношение к истории Беларуси, а также к России, Польше, Литве, Латвии и другим соседним странам. Об этом, в частности, можно утверждать, анализируя материалы Международной научно-практической конференции, состоявшейся в РИВШ весной 2016 г. [4].

Юбилеи старших сыновей Н. О. Лосского почти совпали с юбилейными датами, связанными с событиями Первой Мировой войны 1914–1918 гг. Этим эпохальным и драматическим событиям в жизни народов Европы посвящена книга Б. Н. Лосского «Наша семья в пору лихолетья. 1914–1922 годы», гранки которой с авторскими пометками Бориса Николаевича еще ждут своего издателя в фондах Витебского областного краеведческого музея [5].

В начале 1990-х гг., как только упал железный занавес, хранитель истории семьи Борис Лосский посетил родину отца и названный музей в г. Витебске. Он подарил музею уникальные документы о семье и наследниках Н. О. Лосского, из которых следует, что в странах Европы и США сейчас проживает более 30 внуков и правнуков Николая Онуфриевича. Старший из них, Николай Владимирович Лосский, (1929 г.р.), является богословом и философом, протоиереем (2009), многие годы представлявшим Русскую Православную Церковь во Всемирном совете церквей и экуменистическом движении, а младшие внуки Николая Онуфриевича, Мария Андреевна и Алексей Андреевич Лосские, проживают в США [6].

Большая же часть внуков, в том числе Мария Борисовна Лосская, бывшая до конца XX в. Главным хранителем славянской литературы в Национальной библиотеке Франции, живут и работают во Франции.

Вспоминая о юбилейных событиях в жизни семьи Н. О. Лосского и его наследников, нельзя не упомянуть о родителях философа – Онуфрии Ивановиче (1825–1861) и Аделаиде Антоновне (1838–1925) Лосских. Можно с большой степенью достоверности предположить, что, так же как и Онуфрий Иванович Лосский, многие предки философа Лосского и близкие их семье люди похоронены в г. Краслава, находящимся в не-

скольких километрах от современной белорусско-латвийской границы. В связи со 150-летним юбилеем восстания 1863–1864 гг. и мученической смертью, принятой от повстанцев Иваном Лосским, авторы посетили города Краславу и Дагду, многие другие памятные для семьи Лосских места. Можно сказать, что народная тропа не зарастает в Исторический и художественный музей в г. Краславе, где представлены материалы о жизни и творчестве Н. О. Лосского, а также в храмы, которые вместе с родителями посещал юный Николай Лосский. (Священники этих храмов благословили издание книги, о которой упоминалось выше) [6]. Кстати, первой книгой Н. О. Лосского на белорусском языке стало актуальное для современности произведение «Условия абсолютного добра. Основы этики», изданное Институтом философии НАН Беларуси [7].

Говоря о ряде основных работ ученого, нельзя не разделить мнение известных специалистов о том, что «Лосский-философ нередко отодвигает на задний план Лосского-историка». Но в некоторых его трудах наблюдается противоположная тенденция. В первую очередь она характерна для таких произведений философа-летописца, как «Характер русского народа», «История русской философии», и, конечно же, для его мемуаров.

Вероятно, большой интерес у читателей вызовет и сочинение Н. О. Лосского «Мир как органическое целое», по материалам которого, как уже отмечалось, состоялась Международная конференция [4]. В своё время знаток истории русской философии В. В. Зеньковский назвал эту книгу самой интересной из всего философского наследия Лосского.

В одном из названных выше произведений Николай Онуфриевич подчеркивал, что «национальная культура приобретает известность во всем мире только тогда, когда ценности, развитые в ней, становятся достоянием человечества». Эту закономерность особенно наглядно демонстрирует фестиваль «Славянский базар», проходящий в Витебске – на родине философа. На указанное обстоятельство все чаще обращают внимание и гости, прибывающие из России и многих других стран мира на этот ежегодный праздник славянской культуры. Не случайно в столице «Славянского базара», наряду с русской и белорусской речью, все чаще звучит польская, немецкая, литовская, латышская и т. д.

Николай Лосский философски осмысливал (и демонстрировал в своих трудах) значение личности конкретного человека-творца. Как свидетельствует академик НАН Беларуси Е. М. Бабосов, он одним из первых в Европе оценил значение творчества Марка Шагала [4, с. 25]. К тому же, находясь вдали от своей родины, Николай Онуфриевич видел в картинах земляка-художника «частицу дорогого, ушедшего мира», а по отношению к Витебску, как и к другим местам, связанным с воспоминаниями детства и юности, всегда сохранял нежные чувства.

Для творчества Н. О. Лосского было характерно также стремление отразить вклад предшествующих поколений ученых, писателей, худож-

ников, близких людей и родственников, земляков и т. д., в формирование его воззрений и убеждений. В частности, много добрых слов он высказывал в адрес семьи известного российского юриста Льва Лосского, прибывшего в столицу десятилетием ранее из Полоцкого уезда и сделавшего там блестящую карьеру. Заметим, что эта же семья «шефствовала» и над старшим братом Николая – Онуфрием, который «по окончанию кадетского корпуса (в Полоцке) учился в Михайловском артиллерийском училище в Петербурге». Кстати, вспоминая своих родственников, Николай Лосский подчеркивал, что его старшие братья имели имена «необычные в русской семье», но широко «распространенные в Белоруссии». Причем старшие дети (с белорусскими именами) обращались к своим родителям на «Вы», а младшие, начиная с Николая – на «ты». Широкий круг общения семьи, водившей знакомства, в частности, с местной интеллигенцией (среди друзей дома в Витебске, Петербурге и иных городах были чиновники и офицеры с белорусскими фамилиями, например, артиллерийский офицер Горунович, женившийся на тете Николая), очень повлиял на формирование кругозора детей, в особенности будущего философа.

Судя по «Воспоминаниям», уже в детстве у Николая сложились первые представления об истории Беларуси, Украины и всей Российской империи. Причем, по признанию ученого, это представление «под влиянием опыта дальнейшей жизни еще более развивалось и крепло». Вероятно, тогда же, в юности, у будущего философа возникло ощущение, переросшее затем в твердое убеждение, о необходимости единства «трех ветвей русского народа, создавшего великую державу с мировой культурой». Следует подчеркнуть, что и через два десятилетия после распада СССР многие наши современники по обе стороны от Западной Двины и Днепра, включая политических деятелей и ученых, по сути, имеют такое же мнение, которого придерживался Лосский столетием ранее [8] [9].

Николай Онуфриевич пламенно любил не только свою большую родину Россию, но и испытывал нежные чувства к тому поистине райскому уголку Беларуси, где он родился и вырос. Об этом свидетельствуют мемуары философа, его другие произведения, воспоминания детей и внуков. Краткие сведения о них – наследниках Н. О. Лосского, переданные, как уже отмечалось, Б. Н. Лосским в Витебский краеведческий музей, представлены в названных выше книгах.

В условиях системного кризиса, который переживает мир в начале XXI века, нельзя исключить, что в синергетических теориях центральным звеном станет не управление хаосом, как считали отдельные западные ученые, а проблема «согласованного действия различных компонентов сложных развивающихся систем» [10, с. 20]. При таком подходе может быть полезным понимание мира как целостной системы, как «органического целого», в котором существует «всепроникающая и всеопутывающая» сеть многообразных отношений [11, с. 351]. С учетом последних событий в Сирии, Египте, Ливии, Украине, в других странах и реги-

онах мысли Н. О. Лосского приобретают особую актуальность для будущего человечества.

В связи с этим хотелось бы обратить внимание на ярко проявившуюся способность Николая Онуфриевича предвидеть развитие социальных процессов. В последние годы своей творческой жизни Н. О. Лосский вместе с сыном Андреем, который в годы Второй мировой войны за подвиги был награжден высшим орденом США, неоднократно пересекал Атлантический океан по пути из США в Европу и обратно и часто размышлял о философских и политических проблемах глобализации. В своих воспоминаниях, в частности, он утверждал: опыт полетов на самолетах (их философ называл, по традиции, аэропланами) «наглядно показывает одну из многочисленных сторон объединения земного шара, происходящего в наше время». «Оно настоятельно требует создания сверхгосударственной организации человечества, на первых порах хотя бы федерации Западной Европы» [3, с. 251].

Формирование такой организации – Европейского Союза – началось еще при жизни философа и продолжается до сих пор. Вместе с тем следует подчеркнуть, что Н. О. Лосский за несколько десятилетий до распада СССР предвидел «падение советского режима» и крах планов его руководителей по «вселенской организации человечества». Однако, несмотря на это, выдающийся мыслитель неоднократно высказывался о пользе и жизненной необходимости единения белорусов, украинцев и русских.

Жизненный и творческий путь, эволюция взглядов Николая Лосского позволили ему к концу жизни ощутить себя не только русским (белорусом), но и «человеком Мира». Возможно, Н. О. Лосский, как и многие современные белорусские исследователи, был прав в том, что «культура московской державы... "подпитывала" белорусскую национальную культуру», во всяком случае – в отдельные периоды истории [8, с. 284]. Но не пора ли белорусским ученым всерьез заняться исследованием и обратного процесса? Жизнь и творчество Николая Лосского дают достаточные основания для изучения такого взаимодействия. Причем – как во взаимоотношениях Беларуси с Россией, так и Беларуси с Францией и ее европейскими союзниками, где живут и работают наследники рода и продолжатели учения выдающегося философа.

Литература и источники

1. Лосский, Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики / Н. О. Лосский. – Минск, 2011.
2. Лосский, В. Н. Боговидение / В. Н. Лосский. – Минск, 2007.
3. Лосский, Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь / Ин-т философии НАН Беларуси; предисл. Б. Н. Лосский; вступ. статья А. А. Лазаревич. – Минск, 2012.

4. Николай Лосский: философ, ученый, педагог высшей школы / Сост. М. Г. Волнистая, Г. Ч. Лянькевич. – Минск, 2016.
5. Лосский, Б. Н. Наша семья в пору лихолетья 1914–1922 годов // Лосский Б. Н. Минувшее. – Paris, 1991. – Т. 11
6. Философы Лосские: этапы большого пути. Избранное / Сост. Г. Ч. Лянькевич. – Минск, 2015.

ПЕРЕПИСКА А. КУРЬСКОГО И ИВАНА IV ГРОЗНОГО В КОНТЕКСТЕ СТАНОВЛЕНИЯ КУЛЬТУРНОГО И ПОЛИТИЧЕСКОГО САМОСОЗНАНИЯ ВЕЛИКОГО КНЯЖЕСТВА ЛИТОВСКОГО

И. М. Клеукова

Вопрос о межкультурных взаимодействиях приобретает совершенно неожиданное звучание при изучении его специфики в тех исторических условиях, когда сам факт осознания принадлежности к той или иной культурной общности не является столь очевидным. Несомненный интерес в контексте становления, с одной стороны, собственно культурного, этнического и цивилизационного самосознания, а, с другой стороны, определения типологических признаков того «другого», иного, по отношению к которому и возможен сам факт культурного самосознания, представляет изучение исключительно сложных процессов, происходивших в XVII веке при взаимодействии ВКЛ и Московского государства, как ближайших соседей и политических противников. Несомненно, сложно говорить об оформлении в границах ВКЛ национально-культурного самосознания в современном смысле этого слова, ввиду сложности этнического состава и постоянном изменении конфигурации политического поля и государственных границ самого ВКЛ. При обращении к историческим текстовым источникам возможно фиксировать те признаки становления культурного самосознания, которое проходило в попытках обнаружения критериев и отличительных черт общности, сложившейся к этому времени.

Особый интерес в связи с этим представляют тексты, в которых происходит столкновение точек зрения на особенности культурного развития двух культурных общностей. Следует заметить – и в этом специфика изучаемых текстов – что даже при наличии формальных адресата и адресанта (как, скажем, в переписке Ивана Грозного и Андрея Курбского) каждый автор скорее склонен к манифестации собственных позиций, чем к рассмотрению точки зрения оппонента. Эта особенность текстов позволяет осуществить реконструкцию типологических черт культур в логике самоописания, что является, несомненно, важным шагом в формировании собственной идентичности рассматриваемых персоналий.

Противостояние ВКЛ и Московского государства определило спе-

цифические механизмы взаимодействия соседних культур. При том, что само ВКЛ представляло собой полиэтническое, поликонфессиональное и полилингвистическое образование, само существование ВКЛ как политической единицы предполагало некоторые формы самоидентификации. Прежде всего, важнейшим способом осуществления идентификационных процессов должна быть названа политическая самоидентификация (собственно, формирование самого ВКЛ как эксклюзивной социально-политической общности, семантические границы которой совпадают с политическими). Мы полагаем, что такого рода стратегии самоидентификации могут быть признаны наиболее типичными для средневековой культуры. Именно тогда смысловая граница «я» – «чужой» проходила через систему вассальной зависимости, осознавалась в категориях преданности/изменничества по отношению к сюзерену и была доминирующей (при всех оговорках, которые следует сделать, имея в виду специфику политического устройства ВКЛ – наличие сейма и выборного государства). При этом в политических пределах самого ВКЛ многочисленность этносов, конфессий и языков могла существовать лишь на условиях оговоренной и – законодательно либо по факту – установленной множественности, или обращаясь к терминологии современной социальной теории, инклюзивной множественности, при которой внутренние границы семантизированы, но остаются довольно прозрачными.

При всей близкородственности культур и близости языков, разница между двумя культурно-политическими образованиями осознается и фиксируется. Показательной в этом отношении стала переписка князя Андрея Курбского и государя Московского государства Ивана Грозного.

Необходимо отметить, что сама переписка может быть определена как достаточно широкая по своей проблематике. В содержании посланий А. Курбского отчетливо заметна трансформация от аргументов в пользу собственного политического выбора по личным мотивам (обида, притеснение лично его и его товарищей по оружию) к аргументам более обобщенного плана, в которых отстаивается возможность свободного выбора вообще. Курбский прибегает к рассуждениям по поводу природы и сущности власти, при этом осознаются и фиксируются различия между принципами государственного устройства ВКЛ и Московского государства. Основанием для такого различия становится сравнение – по преимуществу, эксплицитное – между различными моделями понимания свободы.

Понимание свободы А. Курбским реализуется в чрезвычайно широком диапазоне аппликаций – от свободы личного выбора до политической свободы в контексте анализа способов реализации государственной власти в ВКЛ и Московском государстве. При этом в ходе переписки все более четко выделяется осознание князем собственной принадлежности к иной культурно-политической общности.

Отметим некоторые аспекты понимания свободы Андреем Курб-

ским, служащие демаркационной линией при осознании и фиксации различий двух культурно-политических образований. Прежде всего, различие свободного и несвободного поведения при различных типах осуществления государственной власти, сложившихся в соседних государствах. Если Иван Грозный прокламирует и отстаивает в своих посланиях принцип самодержавия, который полагается им единственно верным способом противостояния удельному княжению и раздробленности русских земель, то в посланиях Курбского содержится апологетика свободного (с обращением к опыту политического устройства ВКЛ) принятия решений.

Основные идеи, на которых настаивает Иван Грозный, в конечном итоге сводятся к единому системообразующему принципу – божественной природе государя, его власти и невозможности судить деяния государя судом человеческим. Долг государя – прежде всего перед Богом за ту миссию, которую должен выполнить царь: «До сих пор русские властители не перед кем не отчитывались, но вольны были жаловать и казнить своих подданных, а не судились с ним не перед кем...» [1, с. 144]. В своем волеии государь может принимать решения, которые могут и не вызывать симпатии у его подданных – насильственное пострижение в монахи, достаточно привычная для средневековья и очень мягкая форма устранения политических противников, признается им вполне легитимной практикой и вызывает лишь недоуменные реплики в ответ на обвинения Курбского. Вместе с тем государь признает лишь высший суд – Божий. А. Курбский, объясняя свое видение свободы в качестве высшего источника и критерия нравственного выбора в поступке, также апеллирует к христианской правде и христианской морали. Однако для него понятия долг и совесть не рассматриваются в эсхатологической перспективе, а служат аргументом в деянии здесь, при этой жизни.

Здесь появляется мотив, который служит основанием для выявления позиции самого А. Курбского. Прежде всего, утверждение абсолютного критерия деятельности государственного мужа – это христианские принципы, которые выше самодержавной власти государя. Более того, христианские законы трактуются им как законы всеобщие, естественные, соотносимые с античной традицией понимания естественной природы закона.

Собственно, можно говорить и об еще одном понимании Курбским граней свободы – свобода, которая обеспечивается свободой разума. Аргументы в пользу свободного размышления как спутника совести мы встречали уже и раньше, в прежних рассуждениях князя, но для Курбского его собственная способность является результатом его пребывания в новой культурной ситуации и обретения им нового качества человека – человека просвещенного.

Анализ переписки двух государственных мужей, произведения широко известного как своим современникам, так и в наше время, позволяет

выделить некоторые характеристики, свойственные осознанию несхожести двух культур. Следует отметить, что различие между ВКЛ и Московским государством осознается в нескольких аспектах. Прежде всего, это понимание статуса и роли высшей власти – либо власти земного правителя, неподсудного никому, кроме Господа (версия Ивана Грозного), либо власти Божьей, которая выше любого государя (версия А. Курбского). Из этой посылки проистекает различие и мотивов и целей деятельности каждого конкретного человека вне зависимости от его социального статуса – видение себя, прежде всего, христианином, руководствующегося христианскими заповедями, либо обращение к аргументации иного порядка – правитель не должен действовать одинаково, его действия определяются интересами государственными.

Литература и источники

1. Иван Грозный. Первое послание Ивана Грозного Курбскому // Иван Грозный. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. – М., 1981.

Раздел 2 АКТУАЛЬНЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ НАУЧНО-ФИЛОСОФСКОГО ПОСТИЖЕНИЯ МИРА

2.1 Методология социально-гуманитарного познания: история и современность

СПЕЦИФИКА СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОЙ РЕФЛЕКСИИ

В. Т. Новиков, А. А. Легчилин

При рассмотрении специфики, структуры и теоретико-методологических характеристик научного познания традиционно принимается за стандарт естественнонаучное познание. Это обусловлено рядом причин, среди которых на первом месте – его методологическая «прозрачность». В то же время, исторический опыт драматичного и трагичного XX века, неслучайно названного О. Мандельштамом «веком-волкодавом», обусловил потребность в осмыслении событий общественной жизни и во многом заставил исследователей обратить внимание на особенности социально-гуманитарного познания.

Так, первая специфическая черта социально-гуманитарного познания проступает при сопоставлении самих названий: социально-гуманитарное и естественнонаучное познание, из которого следует его *полифоничность* и несводимость только к научному познанию, как это свойственно естествознанию с тех пор, как в XVIII–XIX веках институционализировались естественнонаучные дисциплины. В социально-гуманитарном познании наука не имеет привилегированного положения в системе взглядов на общество. Спектр типов социально-гуманитарного познания весьма широк, что нашло выражение в существовании типологии, в которой, наряду с научным познанием, выделяются также донаучное и вненаучное, причем каждый из этих типов познания обладает относительно автономным статусом, выполняя особую функцию в системе нормативных ориентаций человеческой деятельности.

Поэтому, во-вторых, не случайным является *полиформизм* социально-гуманитарного знания, включающего философские категории, понятия социологии, нормы этики, правовые квалификации, экономические модели, исторические факты, мифы, символические структуры религиозного опыта, типические образы художественного сознания, суждения здравого смысла и другие специфические когнитивные формы.

В-третьих, *многовекторность ориентаций* социально-

гуманитарного познания, направленного не только на достижение истинного (когнитивная ориентация) и практически значимого (праксеологическая ориентация), но и соответствующего принятой в обществе системе ценностей нормативного знания. Если результат не будет соответствовать последней ориентации, он не только будет бесполезен для общественной практики, но может стать основой для проектов, имеющих утопический характер. Это свойственно для оторванной от проблем реальной жизни «кабинетной» науки.

В-четвертых, качественным своеобразием отличается объект познания, который обладает объективно-субъективной природой и вследствие этого весьма полиметричен. Объектом выступает общество и его феномены: социальные отношения и общественные институты, социальные действия и взаимодействия людей, а также их результаты, представленные в различного рода объективациях – памятниках материальной и духовной культуры, событиях, исторических фактах, знаково-символических структурах и др.

В-пятых, специфичен *субъект* социально-гуманитарного познания, в роли которого может выступать сообщество ученых, если имеется в виду коллективная научно-познавательная деятельность, или отдельный индивид. Если обыденное (донаучное) социогуманитарное познание не требует специальной подготовки, то научное познание общественных явлений, как правило, осуществляется специалистами, обладающими профессиональными знаниями и владеющими навыками использования характерного для социально-гуманитарных наук методологического инструментария – тем, что составляет культуру научно-гуманитарного мышления. Эта культура, как показал в концепции «двух культур» Ч. Сноу, существенно отличается от культуры естественнонаучного мышления.

В частности, отметим особый статус *социального интереса* познающего субъекта в общественном познании и его влияние на результаты познания. Поскольку в реальном познавательном процессе участвует не некий трансцендентальный субъект – чистое познающее сознание, а реальный человек, занимающий определенное место в системе общественных отношений и выражающий интересы определенной социальной группы, социальные интересы с необходимостью сказываются на интерпретации им итогов познания. В этом смысле говорят о социально-культурной ангажированности познания общества и его истории, в истолковании событий которой эта ангажированность наиболее очевидна. Поэтому ученый-гуманитарий должен отдавать себе отчет в возможности влияния вненаучных факторов на ход исследования и быть ориентированным на достижение объективно истинного результата. Совмещение в одном лице функций ученого и публициста, как правило, ведет к субъективизации социально-гуманитарного познания, в котором оценочная деятельность подчиняет себе объективное исследование.

В-шестых, специфичен сам *процесс социально-гуманитарного познания*, в котором субъект-объектное отношение претерпевает существенную трансформацию. В литературе можно встретить несколько моделей познания. Первая из них настаивает на правомочности его интерпретации как обычного *субъект-объектного* отношения. Это относится, прежде всего, к социальному (социологическому, экономическому, политологическому) познанию, связанному с раскрытием закономерностей функционирования социальных институтов и взаимодействия больших социальных общностей. При этом, как и в естественнонаучном познании, артикулируется роль процедуры объяснения.

Сторонники второй модели, стремясь учесть специфику объекта, интерпретирует социально-гуманитарное познание как *субъект-субъектное* отношение. Однако приводимое в качестве аргумента утверждение, что в нем стороны познают друг друга, неправомерно, поскольку познание, как и любая иная деятельность, предполагает инициацию познавательной активности (наличие потребности и осознание интереса, выбор объекта и формирование предмета познания, разработку плана, постановку цели и задач познания и т. д.). Именно данные функции отличают субъект познания от его объекта. Конечно, познаваемый тоже может задаться целью познать своего визави, но это будет *иная* познавательная деятельность, в которой будут *свои* субъект и объект познания.

Однако субъект-субъектная модель социально-гуманитарного познания имеет и другой смысл, если исходить из существования познающего субъекта (гносеологический субъект, в роли которого в науке выступает исследователь) и субъекта социального действия (актора, действия и результаты действия которого познает исследователь). При этом исследователь стремится понять смысл поступков актора, постигнуть его ценностные ориентации, «войти» в мир значений, существенных для субъекта социального действия, с тем, чтобы затем интерпретировать его поступки и происходящие события в системе характерных для него и его эпохи ценностей и значений. В итоге, как отмечал М. К. Мамардашвили, достигается *отстранение* (дистанцирование) и *остранение* объекта, — его «огранка», в результате которой явления и события в новых условиях проявляют ранее скрытые свойства [1, с. 44]. Тем самым, в данной модели проявляется еще одна специфическая черта социально-гуманитарного познания, свидетельствующая, при всей метафоричности данного выражения, о его *диалогической природе*.

Среди других особенностей социально-гуманитарного познания необходимо назвать его «открытый характер» и высокую степень пролиферации знания, отсутствие строгих критериев истины, важную роль конвенции в ее установлении, размытость границы между эмпирическим и теоретическим уровнями научного познания, влияние социально-культурных *ценностей* как на сам процесс познания, так и на его результаты. В методологии социально-гуманитарного познания и социальной

эпистемологии по вопросу взаимоотношения истины и ценности существуют две основные точки зрения. Первая точка зрения, наиболее отчетливо выраженная М. Вебером в работе «Наука как призвание и профессия», предполагает, что наука должна быть ценностно-нейтральной, и объективная истина является ее ведущей и определяющей ценностью. Вторая точка зрения, характерная для сторонников концепции практической природы познания, связана с признанием того обстоятельства, что учет ценностей составляет необходимое условие научного познания, результаты которого подвержены влиянию социально-культурных факторов. В этом случае перед методологами возникают вопросы о возможности существования нескольких истин в социально-гуманитарном познании, а также о том, достижимы ли в нем истины вообще.

Особый статус в социальной эпистемологии имеет также вытекающая из феномена *транзитивности* (переходности, оборачиваемости) социально-гуманитарного знания такая его особенность, как «опредмечивание» и влияние на социальную практику. Пожалуй, наиболее рельефно суть *опредмечивания* знания представлена в известных словах К. Маркса: «Оружие критики не может, конечно, заменить критики оружием, материальная сила должна быть опрокинута материальной же силой; но и теория становится материальной силой, если она овладевает массами» [2, с. 422], из которой следует сложный характер диалектики объективного и субъективного компонентов в структуре социального знания.

Мы обратили внимание на некоторые особенности социально-гуманитарного познания, но они свидетельствуют о том, что актуальным является фронтальный анализ проблем как методологии социально-гуманитарного познания, так и социальной эпистемологии, ориентированной на исследование специфики знания об обществе и его феноменах.

Литература и источники

1. Мамардашвили, М. Как я понимаю философию / М. Мамардашвили. – М., 1990.
2. Маркс, К. К критике гегелевской философии права / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М., 1955.

СПЕЦИФИКА ПОСТРОЕНИЯ ПРЕДМЕТНОСТИ В ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУКАХ

Т. М. Тузова

Обозначенная проблема предполагает сопоставление, по меньшей мере, двух исходных общеметодологических принципов анализа человеческого опыта: принципа свободы и принципа детерминизма, их функций в обосновании философской и специальных «картин мира».

Методологический принцип детерминизма, опираясь на образ че-

ловека как внутреннего (производного, зависимого) элемента более широкой системы факторов самого разного рода, позволяет выявить отношения обусловливания между ними. В современной гуманитаристике помимо понятий причины (основания, из которого нечто происходит, от которого оно берет свое начало, т. е. от которого зависит его бытие, состояние или действие) и следствия для фиксации и определения этого типа связи используют также понятия системы, структуры, функции. Несмотря на ряд существенных различий между так называемым причинно-следственным объяснением в строгом смысле слова и структурно-функциональным анализом, в данном контексте эти понятия можно, на наш взгляд, рассматривать *в качестве принадлежащих одному «пакету», а именно «пакету» понятий детерминистского типа исследований человеческого опыта.*

Смысл понятия детерминации в современной философии и науке претерпел существенные изменения – от линейного и механического в XVI–XVII вв., когда под обусловленностью понимали внешнее причинение, а всякое последующее состояние выводилось из предыдущего как следствие из его причины, философия и наука пришли к разграничению причинности и детерминизма, открытию системно-структурных характеристик изучаемых объектов и непричинных типов взаимосвязей, способности изучаемых систем к самоорганизации и саморегуляции. Исследование самоорганизации социальных объектов, осуществляемое с введением в современные гуманитарные науки так называемого поведенческого типа случайности, означает отказ от жесткого (лапласовского) детерминизма. К примеру, постмодернистский тип анализа основывается на утверждении имманентности в качестве чистого становления качеств «изнутри», что означает отказ от понятия причины как внешней силы, от идеи «генетической оси», или глубинной структуры как «объективного стержневого единства, из которого выходят последующие стадии» (см., к примеру, понятие ризомы Ж. Делеза и Ф. Гваттари).

Анализ трансформаций содержания принципа детерминизма в науке и философии показывает, что его использование с опорой на понятия цели, самоорганизации, саморазвития, прямых и обратных связей и др. позволяет фиксировать разнообразные формы взаимосвязей (генетические, причинно-следственные, статистические, коррелятивные, функциональные, целевые зависимости и др.). Это – связи взаимообуславливания.

Вместе с тем нелинейный тип детерминации, не связанный более с поиском внешней причины изменений познаваемой системы, вовсе еще не дает возможности на его основе ввести в структуру бытия (соответственно, в структуру теории и методологии) *свободу в качестве бытийного и объясняющего принципа*, как это иногда полагают в философской литературе. «Кроша» и «систематически распределяя» («рассеивая») субъекта-«кочевника», постмодернизм говорит о «смерти Автора» как

внешней причиняющей детерминанты текста. Но и сама постмодернистская субъективность онтологически не специфицирована. Являясь рядовым элементом системы, наряду с другими, эта субъективность лишена *субъектности* как способности инициировать движение элементов системы. В постмодернистских вариантах преодоления традиций мышления по правилам «внешней причины» свобода как автономия, как способность человека мыслить и действовать «из себя», на собственных основаниях и по собственным правилам, все равно оказывается исключенной. Эта субъективность – если смотреть на нее с точки зрения истока смыслов ее опыта – остается лишь обусловленной, детерминированной структурами самоорганизующейся системы. Внутри этой системы не предусмотрено место для автономного действия (и мысли) человека. Как выразился Ж. Делёз, постмодернистский субъект является «личиночным», он – лишь жертва выражающих его динамизмов системы, и, попытайся он стать инициативным, самостоятельным, он будет разорван динамизмами системы.

Это позволяет нам сделать вывод, что детерминизм и свобода как фундаментальные методологические принципы социогуманитарного познания продолжают сохранять их принципиальную гетерономность.

А утверждать принадлежность понятий причины и следствия, системы и структуры, элемента и функции к понятийному аппарату детерминистских исследований человеческого опыта нам позволяет следующее. Если подходить к проблеме содержания и механизмов осуществления человеческого опыта *со стороны сознания и индивидуальной практики*, то все то, что мы можем обнаружить в них посредством использования и причинно-следственного, и структурно-функционального анализа, в равной мере представляет *обусловленное, зависимое, производное, не свободное* в этом опыте и, следовательно, описывает человеческий опыт в его статусе *эффекта*, будь то эффект причинного ряда или эффект системных отношений. И в том, и в другом случаях человек задан как *продукт обусловливающих* факторами и структурами социально-экономического, социокультурного, телесного, языкового и др. полей. Это – тип отношений, структурирующий, скрепляющий дисциплинарные онтологии социогуманитарных наук, соответствующие их исследовательским ракурсам и исходным образам человека.

Соответственно, общая картина мира, фундирующая все эти различные по своему проблемному полю исследования, поддерживающая, легитимирующая такой образ человека и тип его отношений с миром, основана на идее их законосообразной универсальной взаимосвязи и взаимообусловленности. И – при всем допущении поливариантности протекания и развития объективных процессов – в случае использования этого «пакета» понятий из структуры мира исключена свобода (сознание и воление индивида) в качестве точки отсылки при объяснении происходящего. Иными словами, из этой картины мира исключена свобода в каче-

стве автономной точки (самодействия), полагающей *собственное основание* существования (действия) и тем самым развязывающей в мире новый ряд явлений и событий.

При этом «специальные» научные картины мира (дисциплинарные онтологии) гуманитарных исследовательских проектов:

а) «дробят» мир на соответствующие их предмету относительно самостоятельные, относительно замкнутые тотальности и структуры (экономические, языковые и др.);

б) задают человека фрагментировано, в качестве *эффекта* соответствующих систем – носителя смыслов и ценностей этих тотальностей, проводящей среды, выражающей законы действия их структур (экономических, языковых и др.).

В силу этого свобода здесь может предполагаться, допускаться и вводиться как возможность либо «помехи», либо содействия (активизации, ускорения и т. п.) их оптимальному функционированию – возможность, которую следует учитывать при построении и обосновании любых социально-экономических прогнозов и при организации практических мероприятий по созданию реальных условий их осуществления.

Хотя в философии используются и свобода, и детерминизм как методологические принципы построения предметности, философскую картину мира, по сравнению со специальной картиной мира в гуманитарных науках, специфицирует первый принцип и сопряженный с ним образ человека. На его основе в структуре мира изначально задана и предусмотрена возможность автономного свободного индивидуального акта. Именно из этой точки полагается конституитивность сознания, самосознания, воления и индивидуального акта. И именно из этой точки свобода человека исследуется по всему спектру реальных социально-культурных связей и отношений. Ибо сознание людей, если выразиться языком Г. Спенсера, как бы «разлито» по всему социальному агрегату.

Философия и социально-гуманитарные науки и должны «собрать», реконструировать это сознание (и свободу), *de facto* присутствующее в социокультурном поле. Делать они это могут, сообразуясь со своим собственным предметным полем и строя собственными методами свою собственную предметность. С характером этих методов и будет сопряжена та степень свободы человека, которую они: 1) закладывают уже на уровне стратегии, предмета и задач своего исследования, а также исходного образа человека, соответствующего этим стратегии и задачам, и 2) способны получить в конечном продукте (знании).

Сказанное делает очевидным, что принцип детерминизма и социальные науки основываются на интенции *объяснения* исследуемого предмета, тогда как принцип свободы и специфика философского познания связываются с *пониманием* как фундаментальной когнитивной процедурой.

ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ КАК РЕГУЛЯТОР СОЦИАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ: СИНЕРГЕТИЧЕСКИЙ ПОДХОД

М. А. Слемнев

Историческое сознание выполняет ряд важных социальных функций. К ним чаще всего относят идентификационную, интегративную, эскапистскую, легитимную и регулятивную. Предмет предлагаемого исследования – регулятивная функция исторического сознания, которая рассматривается с синергетических позиций.

Вначале о понятии «историческое сознание». Существует ряд его определений. Большинство из них отличаются друг от друга только языковым выражением природы обсуждаемого социокультурного феномена, другим свойственны некоторые семантические различия. Предпринимаются также попытки выделения контекста, в котором уместно разграничивать понятия «историческое сознание» и «историческая память». Компаративный анализ имеющихся дефиниций не входит в наши задачи. Ограничимся предельно широким определением исторического сознания «как совокупности идей, взглядов, представлений, чувств, настроений, отражающих восприятие и оценку прошлого во всем его многообразии, присущим и характерным как для общества в целом, так и для различных социально-демографических, социально-профессиональных и этносоциальных групп, а также отдельных людей» [1].

Согласно М. Баргу, в спокойные, устойчивые периоды социального развития острой потребности, по крайней мере, практического плана, постоянно оглядываться назад при движении вперед, не возникает: общество катится по наезженной колее, а три модуса исторического времени «прошлое – настоящее – будущее» сворачиваются в застывшую «темпоральную точку». В такой ситуации исторический дискурс, в том числе и предлагаемый в своем политизированном и идеологизированном виде для массового потребления, воспринимается без ментального напряжения и прагматического интереса. Он как бы временно засыпает.

Когда же социум срывается с линейной траектории и обретает турбулентный характер, историческое сознание актуализируется на всех его бытийных уровнях. В поисках направления дальнейшего развития начинается, если воспользоваться терминологией Г. В. Ф. Гегеля, активное «погружение в основания», сопряженное с переосмыслением исторического прошлого, причем, нередко, весьма радикальное. Так, например, история России была решительно переписана после октябрьских событий 1917 года, смерти И. В. Сталина, ухода с политической арены Н. С. Хрущева, а затем в связи с распадом СССР. История Беларуси долгое время была инкорпорирована в историю российскую. В 1989–1991 годах она подвергалась серьезной реконструкции, а через некоторое время в нее были внесены очередные изменения.

В процессе подобных рефлексивных действий конструктивное историческое сознание обычно стремится зафиксировать те латентные возможности прошлого, реализация которых в настоящем способна вывести рассогласованную социальную систему на новый уровень ее организации. Обращение к социальному опыту предшественников связано с надеждой, что он может предостеречь от повторения ошибок и подсказать, какие коррективы следует внести в сложившиеся социокультурные программы жизнедеятельности людей. Иными словами, обновленное дискурсивное прошлое активно включается в настоящее и начинает выполнять функции важного управляющего параметра становления будущего.

Здесь уместно провести параллели с процессами саморегуляции в открытых системах природы. Сценарий возникновения из природного хаоса порядка с последующим превращением его в новый беспорядок и далее с теми же повторениями описан на диалектическом по своей сути синергетическом языке: «точка бифуркации», «диссипация», «фазовый переход», «асимптотическая устойчивость», «аттрактор» и др. Существенным моментом синергетической презентации взаимодействия необходимого и случайного в природе является положение о том, что в результате хаотичного противоборства огромного множества флуктуаций зарождается новый целевой аттрактор, который задает направление дальнейшего развития системы. Эти идеи с соответствующими оговорками вполне пригодны для исследования механизмов социального развития.

Особое значение для выяснения роли сфокусированного исторического сознания при стохастическом выборе неустойчивой социальной системой одного из возможных сценариев постбифуркационного развития являются представления синергетики о фрактальном устройстве природы [2]. Ее фрактальность, «самоподобие» заключаются в том, что при разворачивании природных процессов вдоль осевой линии глобальной эволюции периодически возникают материальные системы, структурно и функционально похожие друг на друга. Природа весьма экономна, действует как рачительный хозяин и не множит сущности без необходимости. Она сохраняет в своей «памяти» лишь тот алгоритм конструкторской деятельности, который выдержал суровые испытания естественного отбора, и только после этого транслирует его на высшие уровни организации материи. Именно наличие у природы такого уникального свойства позволяет исследовать, например, законы движения земли по своей орбите на наклонной плоскости, обыкновенном маятнике или, допустим, свободно падающем теле, элементарные частицы моделировать с помощью колеблющейся струны, атом – водяной капли, ген – двойной спирали, представлять онтогенез в виде свернутого во времени филогенеза, создавать эскизный портрет развитого организма на базе изучения всего лишь одной его клетки и т. д.

Подобная тенденция развития просматривается и в социуме. Так, появление у наших далеких предков простейших видов социальной деятельности проходило при сохранении биологического аппарата наследственности, племенная и родовая организации трансформировались в этническую, древние верования – в язычество, а затем в локальные и мировые религии, города – в мегаполисы, семья как компактная ячейка общества прошла путь от полигамной до моногамной и существует сегодня.

Разумеется, механизм формирования в социальном развитии новых программно-целевых центров притяжения по фрактальному образцу имеет свою специфику. В природе всякое повышение уровня организации осуществляется путем стихийной, но тщательной и всесторонней проверке конструкторских возможностей сохраняемых структур. В социальных системах диагностика прошлого может оказаться либо небрежной, торопливой, не доведенной до конца, либо, что еще опаснее, подчиненной не только внутреннему, но и внешнему политическому интересу. Это приводит к возникновению противоестественного, не совместимого с менталитетом народа вектора развития, длительная ориентация на который чревата деградацией общества.

Социальной почвой, на которой легко приживается сконструированный с помощью изоощренных политтехнологий нужный соответствующим политическим силам исторический дискурс, является массовое сознание с весьма смутным представлением о прошлом своей страны, а то и вовсе лишенное исторической памяти.

В заключение отметим, что обсуждаемая тема весьма актуальна для нашей страны, особенно в контексте строительства Союзного государства России и Беларуси. Его созидание нуждается в хорошо продуманной системе историко-идеологического обеспечения. Это лучшее средство для защиты от появления любого «странного аттрактора», способного воспрепятствовать духовному единению братских народов при сохранении их государственной и национальной идентичности.

Литература и источники

1. Тощенко, Ж. Т. Историческое сознание и историческая память. Анализ современного состояния / Ж. Т. Тощенко // Новая и новейшая история. – 2000. – № 4 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vivovoco.rsl.ru/vv/journal/newhist/himem.htm>. – Дата доступа: 20.02.2016.
2. Слемнев, М. А. Диалектическая природа феномена фрактальности / М. А. Слемнев // Ученые записки ВГУ имени П. М. Машерова: сборник научных трудов. – Витебск, 2015. – Т. 19. – С. 101–105.

К ВОПРОСУ ОБ ОБЪЕКТИВНОСТИ СОЦИАЛЬНОЙ НАУКИ

С. В. Голубев

Еще К. Мангейм, один из наиболее известных авторов, разрабатывавших теорию идеологии, обратил внимание на то, «сколько полно любая дефиниция в области исторического мышления отражает определенную перспективу, то есть систему мышления, позицию мыслящего субъекта, и, прежде всего, коренящееся в этой системе мышления политическое решение» [1, с. 117]. Действительно, связь социальной науки и «политического решения», наверное, столь же нерасторжима, как связь «социального» и «политического» вообще. Из этого не следует, конечно, что наука об обществе «по определению» подчинена политическим целям и обречена быть частью идеологии. Ясно, однако, и то, что деидеологизация социального познания задача не из тех, которые могут быть решены посредством деклараций.

Объективность всякого исследования в значительной степени обуславливается, очевидно, адекватностью используемого инструментария. В социальном исследовании роль инструментария играет, главным образом, понятийный аппарат. Соответственно, оперирование понятиями с неопределенным или, тем более, субъективным, «концептуально предзаданным» содержанием закрывает для социальной науки путь к объективному познанию. Но сегодня не все ее базовые понятия в полной мере соответствуют критериям научности, поскольку не свободны от «встроенных» в их содержание идеологических искажений.

Фундаментальным для социальной науки, в соответствии с ее понятием, является понятие «общество». Приведем его характеристики, принадлежащие авторитетным ученым. По словам И. Валлерстайна, понятие «общество» одно из двух «самых двусмысленных, самых обманчивых понятий социологического лексикона» [2, с. 77]. Н. Элиас еще более радикален. «В настоящее время, – утверждает он, – такие простые слова, как "индивид", "общество", "личность", "коллектив", и все производные от них, став идеологическим оружием в борьбе за власть, уже из-за одного этого столь переполнены аффектами, что выделить ядро фактов из всей этой мешанины желаний и страхов, борющихся друг с другом людей, оказывается трудной задачей» [3, с. 122]. Известный российский исследователь В. П. Макаренко так характеризует современное состояние социальной науки: «Концепции гражданского общества и государства потеряли теоретическое содержание, превратились в элемент манипуляции. Более того, вся структура наиболее популярных понятий современного общества стала разменной монетой политической риторики правительств, политических партий и социальных наук» [4, с. 270].

Приведенные оценки, как представляется, достаточно красноречивы. А поскольку все другие базовые понятия социальной науки по определению находятся в теснейшей концептуальной взаимосвязи с понятием

«общество», то его непроясненность и идеологизированность не может, очевидно, не отражаться и на их содержании.

Сегодня в социальной науке принято разделять явления и понятия «государство» и «общество». Причем это разделение приобрело характер догмы, чему, как ни удивительно, нисколько не мешает то обстоятельство, что ни то, ни другое понятие не имеет четкого общепринятого определения. Иными словами, современная наука не знает определенно ни что такое государство, ни что такое общество, но совершенно уверена в необходимости их *разделения*. Между тем, оно отнюдь не самоочевидно и имеет совсем недавнюю и весьма специфическую историю.

Изначально и, по меньшей мере, до XIX века социальная мысль не разделяла государство и общество. Это были практически взаимозаменяемые, по сути, синонимичные понятия. В теоретических работах, да и вообще в языке, для обозначения автономного сообщества, как правило, употреблялось понятие «государство». Именно так переводилось древнегреческое слово «полис», о *государстве* (= обществе) писали Макиавелли, Гоббс, Локк и все другие социальные мыслители вплоть до эпохи Просвещения. Сами же просветители, весьма характерным образом, оперировали в основном понятием «общество». Но и у них не было еще и намек на разделение государства и общества. В их концепциях последнее просто «поглощало» первое. Характерным образом, в знаменитой «Энциклопедии» термин «государство» вообще отсутствует. Как следует из их текстов, энциклопедисты старались избегать самого слова «государство», но его смысл понимали вполне традиционно, считая понятие «государство» синонимом понятия «общество».

Формирование концепта общества как явления, не связанного сущностно с государством, и разделение понятий общества и государства было начато после Французской революции учениками и последователями просветителей и осуществлялось посредством провозглашения в рамках *новой науки – социологии*. У ее истоков стоял социалист-утопист А. Сен-Симон, впервые попытавшийся системно-теоретически разработать понятийное различие «государства» и «общества». Это различие и составляет одну из главных *направляющих* идей ученика Сен-Симона, создателя социологии О. Конта, и является подлинным основанием и необходимым условием существования этой науки. Его развитие приводит к представлению государства как чего-то сугубо внешнего по отношению к обществу, *надстроенного* над ним. В этом направлении, в понятном стремлении укрепить собственное основание, и двигалась социология с момента своего возникновения. Потребовалось, однако, почти столетие, чтобы различие государства и общества стало «твердо установленным» *научным фактом*. Еще в конце XIX – начале XX века преобладала другая точка зрения. С достаточной определенностью она была выражена, в частности, В. Дильтеем, позиция которого особенно важна в данном случае, так как он один из крупнейших, если не крупнейший,

мыслителей, специально исследовавших *науки о духе*.

Анализу происхождения и сущности социологии В. Дильтей посвятил один из разделов своей главной работы. Он пишет, что «во Франции "социология" считалась инструментом для осуществления великого утопического проекта» [5, с. 362], и отмечает, что ее утопический характер проявляется, прежде всего, в попытках «игнорировать государство». Невозможность понять общество вне государства для В. Дильтея несомненна. «Наши ученые мужи, занимающиеся проблемой государства, довольно часто обнаруживают, – говорит он, – склонность рассматривать общество как нечто существующее само по себе и для самого себя... будто бы вне государства держащего все бразды правления, вне созданного государством правопорядка было возможно длительное функционирование какого-либо жизненного круга» [5, с. 362]. Важно отметить, что, вслед за понятийным различием (и, конечно, вследствие этого различия) общества и государства стали находить все больше бытийное, реальное разделение между явлениями, обозначаемыми этими понятиями.

В ход пошел вульгаризированный Гегель, чье *понятие* гражданского (бюргерского) общества как продукта и составной части государства было «гипостазировано» именно тем направлением (либерализмом, опирающимся на номинализм), которое любит бросаться этим обвинением, и, в качестве реальности, отделено от государства, и противопоставлено ему. Теперь стало возможным и необходимым разделять государственную организацию и организацию общества. Едва ли не на протяжении всей истории и, особенно в современности, стали обнаруживать непрерывающуюся борьбу *интересов* этих двух новообразованных «субъектов». С середины XIX века начинается расцвет анархизма (Прудон, Штирнер, Бакунин, да и Маркс), получившего наконец-то теоретическую понятийную базу в «научном» разделении общества и государства и «эмпирическое подтверждение» в первобытных «коммунистических» обществах.

Заслуживает быть упомянутой и *политическая экономия*, чей отец-основатель А. Смит, «апологет буржуазного индивидуализма», развивал учение о «свободном рынке» и о «вреде государственного вмешательства в экономику». С его легкой руки «вмешательство» стало обязательным вместо «участия», когда речь идет о государственном присутствии в любой сфере «общественной жизни». Так была *сконструирована* одна из *основополагающих истин* современной социальной науки.

Литература и источники

1. Мангейм, К. Идеология и утопия / К. Мангейм // Утопия и утопическое мышление. – М., 1991. – С. 114–193.
2. Валлерстайн, И. Общественное развитие или развитие мировой системы / И. Валлерстайн // Вопросы социологии. – 1992. – № 1. – С. 72–79.
3. Элиас, Н. Общество индивидов / Н. Элиас. – М., 2001.

4. Макаренко, В. П. Главные идеологии современности / В. П. Макаренко. – Ростов-на-Дону, 2000.
5. Дильтей, В. Введение в науки о духе. Т.1 / В. Дильтей. – М., 2001.

ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ И РЕФЛЕКСИВНАЯ МОДЕРНИЗАЦИЯ: ПРОБЛЕМА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Д. Г. Доброродный

Понятие «рефлексивная модернизация» было использовано У. Бемом в работе «Общество риска» для обозначения специфики современного общества, в котором центральное место занимают риски: «Процесс модернизации становится "рефлексивным", т. е. становится сам своей темой и проблемой. На вопросы развития и использования технологий (в сфере природы, общества или личности) накладываются вопросы политического и научного "обращения" (обнаружение, предотвращение, сокрытие, вовлечение, управление) с рисками, которые несут ожидаемому будущему уже используемые или потенциальные технологии» [1, с. 22]. Рефлексивность в данном случае понимается как осознанное отношение к рискам со стороны общества в целом и каждого индивида в частности, при этом осознание рисков и выработка по отношению к ним определенной позиции становится главной научной, общественно-политической и экономической задачей.

Это происходит потому, что общество развитых стран, достигнув высокого уровня материального благополучия и комфорта, столкнулось с реальными и потенциальными угрозами (экологическими, террористическими, экономическими), которые во многом являются следствиями этого благополучия. Естественное для каждого человека эпохи модерна желание предвидеть и предотвратить опасность формирует соответствующий запрос к науке, отвечающей за производство знаний и прогнозов, к политике, призванной обеспечивать безопасность и использующей страх для укрепления своей власти, к экономике, удовлетворяющей с высокой прибылью спрос на ощущение определенности и безопасности.

Рефлексивный характер общества риска (или «другого модерна») определяется «интеллигибельностью» самих рисков, в том смысле, что угрозы человеческой жизни со стороны невидимых глазу факторов среды обнаруживаются в результате научных исследований и оценки результатов этих исследований. При этом современные статьи и монографии, посвященные каким-то конкретным видам рисков (например, валютным или страховым) или глобальным цивилизационным, обязательно привлекают материал естественных наук, статистические данные, экспертные оценки гуманитариев и, с неизбежностью, завершаются философскими обобщениями и футурологическими прогнозами [2].

Риски ощущаются в настоящем, но относятся к сфере будущего,

сконструированного научными и псевдонаучными прогнозами, спекуляциями политиков и журналистов. Феномен общества риска стал возможен благодаря информатизации – бурному развитию знаний, способов их хранения, передачи, тиражирования. Обществом риска могло стать только информационное общество: «Вместе с развитием общества риска нарастают и противоречия между теми, кто *подвержен* рискам, и теми, кто извлекает из них выгоду. В той же мере растет социальное и политическое значение знания, а вместе с тем и власть над коммуникативными средствами для получения знаний (наука) и их распространения (средства массовой информации). В этом смысле общество риска – это общество *науки, коммуникативных и информационных средств*» [1, с. 56].

Научный прогресс несет ответственность за производство рисков, однако только научная экспертиза позволяет их выявить. При оценке рисков наука теряет автономию и попадает в сферу политических и экономических конфликтов и интересов. Исследования, посвященные тем или иным рискам, неизбежно приходят к вопросам о причинах угроз и ответственном за них субъекте, вопросам о степени опасности: допустимых нормах загрязнения, содержания ядов, радиационного фона. Эти вопросы выходят за рамки классической научной рациональности в сферу этики, экономического лоббирования, политических интересов. Решение этих вопросов почти всегда является компромиссным и не имеет отношения к объективности. Таким образом, исследование рисков включается в общую рефлексивность, в социально-культурный контекст конкретного исторического момента и конкретного общества, оперирует категориями социального равенства (возможностей, уровня безопасности, доступа к информации, ответственности и т. п.), справедливости, гуманности, целесообразности, тем самым погружаясь в традиционную сферу ответственности философии [3].

Другим аспектом рассмотрения общества «другого модерна» является анализ индивидуального существования, которое обретает все большую автономию от социальных институтов и традиционных форм духовности. Индивидуализация реализуется как освобождение от социально-классовых отношений и гендерных ролей, но не приводит к идеалам эмансипации, так как личность захватывается структурой «институционально зависимых индивидуальных ситуаций», которая представляет собой систему отношений индивида и системы образования, рынка труда, правовой системы, потребительского рынка, сферы услуг. Индивидуализация означает, что жизнь человека высвобождается из заданной системы координат и реализуется как индивидуальная задача, зависящая от его решений. В современном обществе спектр возможных жизненных сценариев, определяемых личным выбором, значительно расширяется: то, что раньше определялось социальным положением, теперь является результатом рефлексивного отношения к себе и условиям существования. Например, решения о выборе направления образования, профессии,

места работы и места жительства, о выборе супруга или супруги, количестве детей не только могут приниматься осознанно и самостоятельно, но и должны приниматься. Конечно, мы можем ставить под сомнение степень осознанности и самостоятельности подобных решений, тем не менее, современное общество навязывает индивиду именно такое ответственное отношение к своей жизни. Последствия принятых и не принятых решений практически полностью ложатся на плечи индивида. Вопрос только в том, насколько может современный молодой человек оценить риски своего существования и сконструировать проект будущей жизни?

Мы живем в информационный век, и у каждого человека есть возможность получить любую информацию по интересующей его теме. Однако в открытом и плюралистическом информационном пространстве идет конкурентная борьба между экспертными сообществами, источниками информирования за внимание обывателя. Человеку приходится выбирать, критически анализировать, аргументировать для себя выбор определенной модели действий. Свою роль в этом должна играть философия, поскольку обладает наибольшим потенциалом критической, рефлексивной рациональности. Философия имеет наибольший опыт в комплексном анализе человеческого существования, а философское образование позволяет этот опыт критически переосмыслить в контексте современной социокультурной и индивидуальной ситуации.

Философская рефлексия могла бы стать главным помощником рефлексивной модернизации как на уровне общественного, так и на уровне индивидуального сознания. Конечно, философия не сможет заменить науку в деле экспертной оценки рисков, расчетов последствий модернизации, как не сможет заменить экспертное политическое, управленческое решение. Функция философии в другом:

- выступать конструктивным критиком научной рациональности, предостерегая науку от догматизма, политизации, коммерциализации, и «защитником» от неаргументированной и иррациональной критики со стороны псевдонаучного и лженаучного знания;

- формировать навык рефлексивного отношения к своей жизни у личности, стать прививкой антидогматизма для обывателя, которому нужно оставаться критичным в море противоречивой информации, призывов и обещаний.

В этой связи приходится с сожалением констатировать, что в нашей стране доля философии в системе образования сокращается, а значит, сокращается потенциал рефлексивного отношения к жизни и конструктивного поведения в условиях нарастающих рисков.

Литература и источники

1. Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек. – М., 2000.

2. Доброродный, Д. Г. Философские предпосылки эффективного управления / Д.Г. Доброродный // Интеллектуальный капитал Евразийского союза: проблемы эффективного управления и использования в обществе, основанном на знаниях: мат-лы междунар. науч.-практ. конф., Минск, 14–15 ноября 2013 г. – Минск, 2014. – С. 71–73.

3. Доброродный, Д. Г. Проблема взаимосвязи антропологических и экологических рисков // Философия и ценности современной культуры: мат-лы междунар. науч. конф., Минск, 10–11 октября 2013 г. – Минск, 2013. – С. 302–306.

«ВСЯКАЯ ИСТОРИЯ – ИСТОРИЯ МЫСЛИ» (О МЕТОДОЛОГИИ СОЦИАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ Р. ДЖ. КОЛЛИНГВУДА)

Е. А. Алексеева

Когда мы говорим о проблеме сознания и выявляем значение сознания в методологии исторического познания Р. Дж. Коллингвуда, то следует оговориться, что наше понятие сознания не совпадает по смыслу с тем понятием сознания, которое представлено у Коллингвуда (наше понятие включает в себя то, что у Коллингвуда называется духом, или мыслью). История, по Коллингвуду, это, прежде всего, воспроизведение мыслей прошлого. Причем Коллингвуд делает достаточно сильное утверждение: мысля исторически, мы не копируем объект мысли предшественников, а осуществляем *тот же самый акт мысли*, который был совершен ими в прошлом. То есть мы осуществляем *не акт того же вида*, как тот, который был совершен в прошлом, например, Евклидом или Платоном, а воспроизводим тот же самый акт.

Именно для доказательства этого Коллингвуду потребовалось строго различить мысль и сознание, поскольку сознание он концептуализировал в традиции современной ему психологии как поток чистых и простых непосредственных ощущений и чувствований, уносимых временем и принадлежащих конкретному субъекту [1, с. 272–274]. Но акт *мысли* – не простое ощущение или чувствование. «Если непосредственное сознание и является последовательностью переживаний, то тогда мысль – деятельность, посредством которой эта последовательность несколько приостанавливается для того, чтобы уловить ее общую структуру, – нечто, для чего прошлое не мертво и ушло, а может быть воспринято в связи с настоящим и сопоставлено с ним. *Сама мысль не включена в поток непосредственного сознания. В определенном смысле она стоит вне этого потока.* Конечно, акты мысли происходят в строго определенные моменты. Архимед открыл понятие удельного веса, когда находился в ванной. *Но они не соотносены со временем так, как соотносены простые ощущения или чувствования. Не только объект мысли некоторым образом стоит вне времени, точно так же вне времени стоит и акт мысли. В*

этом смысле по крайней мере один и тот же акт мысли может длиться в течение известного интервала и возобновляться после того, как он был в дремлющем состоянии» [1, с. 273–274] (курсив мой – Е. А.).

Если один и тот же акт мысли длится определенное время и может быть вновь воспроизведен через некоторый промежуток времени, некоторый интервал, то нет никакого основания отрицать, что этот интервал может занимать время, протекавшее от Евклида до меня. Акт мысли, становясь субъективным, поскольку он должен быть заново воспроизведен, *не теряет при этом своей объективности*. Он объект самосознания и даже, более того, самопознания (что предполагает не просто осознание акта в качестве своего собственного, но и его критическое исследование).

Теория Коллингвуда об актах мысли, способных интермитентно (с промежутками во времени) возрождаться, и о специфике исторического мышления именно как способного заново возрождать эти акты, как ни странно, выводит «историческое» за пределы чисто пространственно-временных определений и границ. Она как бы ставит вневременные вехи духа: есть нечто, в принципе способное к вечному возрождению и постоянно возрождаемое (что, конечно, зависит от человеческих желаний, способностей и усилий) в потоке просто протекающего исторического времени. Исторические акты и деяния становятся чем-то большим, чем просто ушедшее, они вечные – и ценные, хотя Коллингвуд о ценностях не говорит, – возможности человеческой мысли. Таким образом, историческое оказывается трансисторическим (не принадлежащим одному, и только одному, месту и времени) и транссубъективным (не являющимся «собственностью» одного субъекта, а способным потенциально принадлежать любому).

С этой точки зрения Коллингвуд критикует понимание специфики исторического как познания индивидуального. Индивидуальное интересно исторически, если оно включает в себя всеобщность, то, что – в качестве мысли в самом широком смысле слова – может принадлежать различным индивидуумам. Размышления Аверроэса из рассказа Борхеса («Поиски Аверроэса»), мне кажется, удачно иллюстрируют понимание Коллингвудом всеобщности индивидуального. «Зухайр в "Муаллакат"» говорит, что по прошествии восьмидесяти лет страданий и славы он видел много раз, как судьба обрушивается вдруг на человека, подобно слепому верблюду... Образ, который может быть придуман только одним человеком, никого не трогает... На земле... нет такого человека, который бы хоть раз не почувствовал, что судьба могуча и тупа, что она безвинна и в то же время беспощадна. Ради этой мысли, которая может быть мимолетной или неотвязной, но которой никто не избежал, и написан стих Зухайра. Сказать лучше, чем сказано у него, невозможно. Кроме того – и это, пожалуй, главное в моем рассуждении, – время, разоряющее дворцы, обогащает стихи. Стих Зухайра, написанный им тогда в Аравии, сопоставлял два образа – образ старого верблюда и образ судьбы; но, прочи-

таный теперь, он вдобавок воскрешает память о Зухайре и побуждает нас отождествить свои горести с горестями этого умершего араба. Прежде у этого образа было два свойства, теперь их стало четыре. Время расширяет сферу стиха, и я знаю такие строки, что, подобно музыке, звучат всегда и для всех людей» [2, с. 158–159].

«Туманная фраза, что история – познание индивидуального, определяет предмет истории одновременно и слишком широко, и слишком узко... Это определение слишком узко потому, что, приняв его, мы бы исключили всеобщность, *а именно всеобщность события или характера делает их возможными и действительными предметами исторического исследования, если под всеобщностью мы понимаем нечто такое, что выходит за границы просто пространственного и временного существования и приобретает значение, имеющее силу для всех людей во все времена*». Эти рассуждения, как замечает Коллингвуд, – «попытка выразить ту бесспорную истину, что индивидуальные акты и персонажи входят в историю не в силу их индивидуальности как таковой, но потому, что *эта индивидуальность оказывается носительницей некоей мысли, которая, в свое время принадлежа им, потенциально принадлежит каждому*» [1, с. 290] (курсив мой – Е. А.).

Выделение того, что я назвала трансисторическим и транссубъективным в историческом, представляется мне одной из наиболее существенных черт методологии Коллинвуда. Как историк, он прекрасно осознает, что определенные формы мысли имеют свое реальное возникновение, которое можно (в принципе, конечно; иногда это представляет значительные затруднения или может вообще остаться скрытым в глубине веков) зафиксировать в определенном времени и пространстве (возникает философия, возникает математика, возникает государство, право и т. д.). Однако я бы сказала, что как философ он постулирует *живую* историю. Не только в том смысле, что однажды возникшая мысль имеет свои реальные последствия¹, но, прежде всего, в том, что, поскольку она может быть заново вживую воспроизведена, она становится вечной мыслью или вечной возможностью мысли. «В определенном смысле... мысли сами представляют собой события, случившиеся во времени, но так как единственным способом, с помощью которого историк может открыть их, оказывается их воспроизведение им в самом себе, то в другом смысле, и смысле очень важном для историка, *они вообще вне времени*. Если теорема Пифагора о гипотенузе как сумме квадратов катетов – мысль, которую мы сегодня можем воспроизвести сами, мысль, представляющая вечный вклад в математическое познание, то и открытие Августа, что монархия может быть пересажена на почву республиканской конститу-

¹ Он, как и М. Вебер, не согласен с мыслью Э. Мейера, что «историчность» события связана, прежде всего, с его продуктивностью, действенностью, с теми последствиями, которые оно произвело [1, с. 171].

ции Рима благодаря возможностям, которые заключены в конституционных нормах *proconsulare imperium* и *tribunica potestas* (полномочия проконсулов и власть трибунов), в равной мере оказывается мыслью, которую исследователь римской империи может воспроизвести в себе, вечным вкладом в область политических идей. Если Уайтхэд вполне оправданно считает прямоугольный треугольник вечным объектом, то так же можно квалифицировать и римскую конституцию, и ее изменение Августом. *Она – вечный объект, потому что может быть понята исторической мыслью в любое время; время не меняет ее в этом отношении, точно так же, как оно не меняет и треугольник.* Специфическая особенность, делающая ее исторической, состоит не в том, что она имела место во времени, а в том, что она становится познанной нами, благодаря нашему воспроизведению в собственном сознании той же самой мысли, которая создала исследуемую нами ситуацию, а это приводит нас и к пониманию самой ситуации» [1, с. 207] (курсив мой – Е. А.).

Такая постановка проблемы исторического ставит под вопрос саму фигуру историка. Историк, по Коллингвуду, *должен быть «микрокосмом» всей истории*, в нем самом должны присутствовать самые различные типы человека. Подчеркнем здесь – *«должен быть»*. Различные исторические формы мышления являются как бы вызовом историку. Если он окажется не в состоянии воспроизвести их своей мыслью, то он даже не прикоснется к историческому, а останется на уровне «мертвой хроники» или внешней классификации. Всякий раз, когда историк «сталкивается с какими-нибудь непонятными историческими материалами, он обнаруживает ограниченность своего ума, он видит, что существуют такие формы мышления, в которых он уже или еще не способен мыслить. Некоторые историки, иногда целые поколения их, не находят в тех или иных периодах истории ничего разумного и называют их темными веками; но такие характеристики ничего не говорят нам о самих этих веках, хотя и говорят весьма много о людях, прибегающих к подобным определениям, а именно – показывают, что эти люди неспособны воспроизвести мысли, которые лежали в основе жизни в те эпохи. Кто-то сказал, что *«die Weltgeschichte ist das Weltgericht»* (мировая история – это мировой суд), и это верно, хотя и не в общепринятом смысле. Под судом истории оказывается сам историк, и здесь он обнажает всю силу и слабость своей души со всеми ее пороками и добродетелями» [1, с. 208].

А кроме того – понимание трансисторичности и транссубъективности исторического способно примирить с историей человека, до этого воспринимавшего ее исключительно как абсурдное и иррациональное зрелище.

Литература и источники

1. Коллингвуд, Р. Дж. Идея истории. Автобиография / Р. Дж. Коллингвуд. – М., 1980.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ И ИСТОРИОГРАФИЯ: ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА И ВЗАИМОСВЯЗИ

О. В. Новикова

Взаимоотношения историографов и философов истории начали складываться давно и имели неоднозначный характер. Для возникновения философии истории требовалось наличие определенных факторов: динамизма общественного развития, существования специализирующегося на его изучении философского знания, а также способного подняться до уровня рефлексии исторического сознания. Необходимо было также появление идеи человека как активной и свободной личности – «творца истории», которая связывала бы воедино эти факторы.

Эти факторы отсутствовали в культуре Древнего мира – характерным для него воззрением на развитие общества был присущ космоцентризм, в картине которого история оказывалась погруженной в вечность, а формой динамики событий становится круговорот. «Природный историзм» этой картины – это натуралистическая интерпретация событий, не позволяющая выработать философскую конструкцию исторического процесса.

Во-первых, этому не способствовало состояние самого исторического сознания. Так, у Геродота, которого считают «отцом истории», в повествованиях история распадается на отдельные, слабо связанные между собою хронологически картины. По этому поводу австрийский историк Э. Калер отмечает, что и он, и другие историки древней Греции, для которых история была живым, личным опытом, «все еще разбавляли географию и этнографию рассказами о приключениях в заморских странах. В этом, изначально, значении слова *historia* представляется разновидностью историографии, которую современные ученые не прочь назвать научной...» [1, с. 18].

Во-вторых, связь античной историографии с философией носила односторонний характер – античная история лишь дополняла философские сентенции, придавая им иллюстративный и нравоучительный характер. Эти особенности античной историографии нашли отражение в словах греческого историка и философа I в. до н.э. Дионисия Галикарнасского: «история – это философия, которая учит нас с помощью примеров» (цит. по: [2, с. 11]).

Прорыв в философском осмыслении развития общества как исторического процесса происходит в средневековой теологии, отказавшейся от циклической модели «вечного возвращения». Вместо нее утверждается линейно-поступательная интерпретация мировой истории, составляющая суть христианской «идеи истории». В итоге период распада цель-

ности мира, связанный с крушением античного космоцентризма – по выражению М. Бубера – период «бездомности» человека, сменяется периодом «обустроенности» нового, христианского мира, который воспринимается человеком как уютная домашняя обитель. При этом важно, что в теологии Августина история перестает быть простой чередой событий, жизнь человека приобретает ценность, а существование человечества – смысл. Однако подлинное рождение светской философии – дело XVIII века, когда благодаря усилиям Дж. Вико, И. Г. Гердера, Вольтера, других французских философов-просветителей, а также И. Канта и Г. Гегеля оформляется принцип историзма и появляется философско-историческое понимание общества.

В это же время закладываются предпосылки для возникновения научной историографии, что во многом было связано с кризисом классической философии и началом институционального оформления наук об обществе. Неприемлемой для научной историографии стала патерналистская установка классической философии, трактующая философию как «науку наук», о статусе которой можно судить по словам И. Фихте: «Философ, который занимается историей в качестве философа, руководится при этом априорною нитью мирового плана, ясного для него без всякой истории; и историей он пользуется отнюдь не для того, чтобы что-нибудь доказать посредством последней (ибо его положения доказаны уже до всякой истории и независимо от нее), а только для того, чтобы пояснить и показать в живой жизни то, что ясно и без истории» [3, с. 356].

Тем самым возникающая в классической философии истории дисгармония с историографией затрудняла взаимопонимание философов и историков эмпирической ориентации, которым была чужда абстрактность и рассудочность его исторических конструкций. Более близкими для них были философско-исторические новации немецкой «исторической школы», представители которой: Л. фон Ранке, А. Мюллер, В. Гумбольдт, А. Гримм, И. Г. Дройзен, – разрабатывали проблему специфики метода исторического познания, отличающей его от методов исследования природных объектов. Так, Л. фон Ранке в середине XIX века сформулировал задачу исторической науки, связав ее с принципом индивидуализации изучаемых явлений. Он писал: «Я же утверждаю: каждая эпоха стоит в непосредственном отношении к богу, и ее ценность основана вовсе не на том, что из нее выйдет, а на ее существовании, на ее собственном "я". Благодаря этому рассмотрение истории, и именно индивидуальной жизни в истории, получает совершенно особую привлекательность: каждая эпоха должна быть рассматриваема как нечто, имеющее цену само по себе, и является в высшей степени достойной рассмотрения» [4, с. 297].

Следовательно, в понимании немецкого ученого задача истории – «лишь показать, как все происходило на самом деле». Ее решение пред-

полагает строго документальное описание свершившихся событий, исключая любые домыслы и интерпретации.

Но вопрос о достижимости заявленной цели породил разные мнения. Если сам Ранке в духе популярного в то время позитивизма исключал возможность плюрализма исторических версий происходившего в прошлом, то решение поставленной проблемы другими представителями данной школы не было столь однозначным. Оно все более приближалось к признанию не только процедуры *объяснения*, но и *понимания* как специального методологического приема познания, связанного с изучением мотивов действия участников исторического процесса. Тем самым в научной историографии вызревала еще одна гносеологическая проблема – объективности исторического знания. Решая ее, Дройзен пришел к выводу об иллюзорности точной реконструкции прошлого, поскольку историк погружен в социально-культурную среду, отличающуюся от той, в которой жили и действовали творившие историю люди, и его понимание прошлого всегда будет определяться современными интересами и ценностными установками. Однако присущая нации общность «духа культуры» все же делает возможным использование понимания как средства исторического познания.

Поэтому в качестве ответной реакции на методологический диктат классической философии объявляются несостоятельными метафизические проблемы исторического процесса. Как отмечал В. Виндельбанд, в немецкой исторической школе «вместо абстрактного отрицания и мертвой учености начали критически заново формировать из всесторонне исследованных данных жизненную связь прошедших событий» [5, с. 315], что, однако, привело к абсолютизации роли фактов в исторической науке и сужению исторической реальности до совокупности событий. Из поля зрения позитивистски ориентированной научной историографии исчезают проблемы истории как социально-культурного процесса, что обернулось «антропологическим кризисом» в философии истории.

Тем самым историческое и философское сознание коррелировали с древности и на всем протяжении их существования, причем в становлении научной историографии и исторической науки важную (хотя, как видим, и неоднозначную) роль сыграла именно философия истории. Это естественно, поскольку общими у философии истории и исторической науки является объект изучения – общество во всем многообразии форм его развития. Различие же состоит в предметных областях познания и характере его концептуализации. Если в историко-научном познании исследуют конкретный вид реальности – реальность событий, то в философском познании оперируют понятием *социальной реальности*, обладающим высоким уровнем абстрактности. При этом философское познание с необходимостью опирается на дисциплинарные исторические исследования. Что же касается результатов познания, то можно сказать, что если для философского знания каноны научной рациональности являют-

ся ориентирами и *идеалами*, то для научного знания соответствие им обязательно и является *нормой*.

В заключение отметим, что различие в предметных областях познания и характере концептуализации знания в философии истории и исторической науки не мешает диалогу представителей этих сфер духовной деятельности. В частности, И.-Ф. Шиллер пришел к выводу, что для обладающего философским складом ума ученого-историка «все находится во внутренней связи, и его мощное стремление к единству не может мириться с кусками и обрывками целого. Все его стремления направлены к совершенству и полноте его знания» [6, с. 598]. Следовательно, диалог ученых-историков и философов призван способствовать взаимному обогащению, как в рассмотрении общеметодологических проблем исторического познания, так и оперативной адаптации результатов исследований ученых-историков современной философией истории.

Литература и источники

1. Калер, Э. Избранное: Выход из лабиринта / Э. Калер. – М., 2008.
2. Болингброк, Г. Письма об изучении и пользе истории / Г. Болингброк. – М., 1978.
3. Фихте, И. Г. Несколько лекций о назначении ученого; Назначение человека; Основные черты современной эпохи: сборник / И. Г. Фихте. – Минск, 1998.
4. Ранке, Л. фон. Об эпохах новой истории / Л. Фон Ранке // Историки и история: Жизнь, судьба, творчество. – М., 1998. – Т.2
5. Виндельбанд, В. Избранное. Дух и история / В. Виндельбанд. – М., 1995.
6. Шиллер, И.-Ф. Собрание сочинений в 8 т. Т.VII. Исторические работы / И.-Ф. Шиллер. – М.; Л., 1937.

ПОНИМАНИЕ КАК ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ЖИЗНЕННОГО МИРА ЧЕЛОВЕКА

Н. Г. Севостьянова

Проблематика онтологии понимания во многом определяет современный философский дискурс, обретает в обществе глобальных рисков особую актуальность ввиду становления нелинейных динамик социокультурного бытия и его антропологического измерения, инновационного развития науки, новых интеллектуально-духовных приоритетов информационного общества.

Феноменология жизненного мира человека как опыта бытия (Э. Гуссерль), «бытийная понятливость присутствия» (М. Хайдеггер), онтологическая истина понимания и герменевтический метод интерпретации (Х.-Г. Гадамер), рациональные и моральные основания коммуникативного действия как участия в бытии (Ю. Хабермас), креативность непонимания (Ю. М. Лотман) репрезентируют многомерный феномен по-

нимания как фундаментальную характеристику существования человека. Понимание – процедура постижения или порождения смысла, а также метод социально-гуманитарных наук – имеет многослойную структуру: оно включает в себя первичное, дорефлексивное понимание как сам способ бытия человека, «горизонт предпонимания»; и вторичное, рефлексивное понимание, которое всегда ценностно окрашено. Сращенность человека с бытием придает процессам понимания свойство естественно складывающегося события.

Э. Гуссерль полагал, что все само-собой-разумеющееся требует понимания и прояснения содержания, поскольку именно такой опыт является источником строгого знания. «Опыт как личный *habitus* есть осадок совершенных в течение жизни актов естественного опытного к ней отношения... Мы имеем в опыте и ценности прекрасного, равным образом этические ценности, практические полезности, технические приспособления. Словом, мы получаем не только теоретические, но и аксиологические и практические опыты. Анализ показывает, что последние своим созерцательным фундаментом имеют оценивающее и волящее переживание. И на этих опытах строятся опытные познания высшего, логического достоинства» [1, с. 163–164].

Тему онтологических оснований процессов понимания, исследование феномена человека как «понимающего бытия» продолжил М. Хайдеггер, создав учение о бытии как об основополагающей и неопределимой, близкой и далекой, но всему причастной стихии мироздания. Фундаментальная онтология М. Хайдеггера является экзистенциальной аналитикой человеческого присутствия (*dasein*). Бытие доступно пониманию именно через человеческое присутствие, экзистирующее существо, вопрошающее о бытии в ситуации сиюбытности и совместномирности с другими внутри мира. Бытие-с-другими предполагает понимание как открытость миру. «В бытийной понятливости присутствия уже лежит, поскольку его бытие есть событие, понятность других. Это понимание, подобно пониманию вообще, есть не выросшее из познания знание, а исходно экзистенциальный способ быть», – отмечает М. Хайдеггер [2, с. 250].

Онтология понимания раскрывается и в концепции Х.-Г. Гадамера, В современной философии науки герменевтика приобрела статус общей теории понимания любых текстов, а также взаимопонимания участников когнитивных коммуникаций. «Мы ждем от философии "жизненного мира" всей широты жизненного опыта и его оправдания, его прояснения и обогащения... Герменевтика – это практика, ибо фундаментальная истина герменевтики такова: истину не может познавать и сообщать кто-то один. Всемерно поддерживать диалог, давать сказать свое слово и иначе мыслящему, уметь усваивать произносимое им – вот в чем душа герменевтики», – отмечает Х.-Г. Гадамер [3, с. 7–8]. Понимание выступает здесь не в качестве одной из черт человеческого познания (наряду, ска-

жем, с объяснением), а в качестве определяющей характеристики самого его существования, как способ его бытия. Задача человека как интерпретатора – не в воспроизведении, а в произведении смысла, не в реконструкции замысла, а в конструкции смысла. Это ведет к признанию плюральности интерпретации: истолкованию подлежит не то, что хотел сказать автор текста, а то, что в этом тексте «хотело сказаться».

Рассматривая «онтологический поворот герменевтики на путеводной нити языка», Х.-Г. Гадамер утверждает: «Мы говорим, что мы «ведем» беседу; однако чем подлиннее эта беседа, тем в меньшей степени «ведение» ее зависит от воли того или иного из собеседников. Достижение взаимопонимания или неудача на пути к нему подобны событию, случающемуся с нами» [4, с. 446].

«Герменевтический круг» выражает трудности процессов понимания. В постклассической герменевтике установлено, что разорвать «герменевтический круг» невозможно и не нужно, поскольку нельзя достичь полного, абсолютного понимания. «Герменевтический круг» имеет место тогда, когда элементы познаваемой системы взаимопределяют друг друга, как часть и целое, текст и контекст, личность и общество и т. д. Но если понимание выступает экзистенциальной акцией, «герменевтический круг» имеет позитивное значение. Прежде его толковали из субъект-объектной дихотомии, но Х.-Г. Гадамер отметил, что понимающий является частью того, что понимает; переводчик вовлечен в процесс перевода; понять можно то, что уже понял. Через «предпонимание» исчезают границы правильности интерпретации, важнее, как вообще возможно понимание, какова его онтология. Выход из «дурной бесконечности» повторения в ситуации «герменевтического круга» состоит в пошаговом конструктивном движении познания от одного взаимопределяемого элемента к другому – в «развитии по спирали». В «герменевтический круг» входят навсегда, потому что процессы понимания вечны и бесконечны. «Гадамер понимал «метод» как нечто противоположное «истине»; истины можно достичь только благодаря отработанной и продуманной практике понимания. Как деятельность герменевтика является в лучшем случае искусством, но никак не методом», – отмечает Ю. Хабермас [5, с. 35].

По мысли Ю. Хабермаса, коммуникативными являются такие интеракции, в которых их участники согласуют и координируют планы своих действий, при этом достигнутое согласие измеряется интерсубъективным признанием притязаний на значимость. «Для того же, чтобы понимать, что говорится, требуется участие в коммуникативном действии. Должна сложиться некая языковая ситуация, в которой говорящий, находясь в коммуникации со слушателем, говорит о чем-то и выражает то, что он сам об этом думает» [5, с. 39]. «Тот, кто участвует в процессе коммуникации, тот всегда должен принимать перформативную установку, которая позволяет взаимно ориентироваться в притязаниях на значи-

мость... Общаясь друг с другом в перформативной установке, говорящий и слушатель участвуют в то же время в выполнении тех функций, благодаря которым в ходе коммуникативных действий воспроизводится общий для них жизненный мир», – полагает Ю. Хабермас [5, с. 42]. При этом «жизненный мир» предстает как непроблематизируемое общее фоновое знание, конститутивное для процессов понимания.

Однако «идеально одинаковые передающий и принимающий хорошо будут понимать друг друга, но им не о чем будет говорить. Идеалом такой информации действительно окажется передача команд. Модель идеального понимания неприменима даже к внутреннему общению человека с самим собой... В нормальном человеческом общении и, более того, в нормальном функционировании языка заложено предположение об исходной неидентичности говорящего и слушающего», – утверждает Ю. М. Лотман [6, с. 15]. «Перевод непереводаемого оказывается носителем информации высокой ценности... Языковое общение рисуется нам как напряженное пересечение адекватных и неадекватных языковых актов. Более того, непонимание представляется столь же ценным смысловым механизмом, что и понимание» [6, с. 16]. Так онтологическая данность понимания предполагает его нравственную заданность в плане нормирования коммуникации, овладения искусством и дискурсом понимания.

Литература и источники

1. Гуссерль, Э. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль // Философия как строгая наука / Э. Гуссерль; пер. с нем. – Новочеркасск, 1994. – С. 127–174.
2. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Харьков, 2003.
3. Гадамер, Г.-Г. Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. – М., 1991.
4. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М., 1988.
5. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб., 2001.
6. Лотман, Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман // Семиосфера / Ю. М. Лотман. – СПб., 2000. – С. 12–148.

ГЕРМЕНЕВТИКА И ДЕКОНСТРУКЦИЯ: ТОЧКИ ПЕРЕСЕЧЕНИЯ, ПРОБЛЕМЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ

Ю. О. Азарова

Герменевтика и деконструкция – два типа мышления, две формы философской практики, два фундаментальных подхода к изучению текста и языка, которые справедливо ассоциируются с Хансом Георгом Гадамером и Жаком Деррида. Существуют ли точки пересечения между ними?

Да, безусловно. Во-первых, герменевтика и деконструкция подчеркивают ведущую роль языка в исследовании различных сфер культуры, особенно, в изучении философии, психоанализа, эстетики, литературной критики, социальных наук. Для обеих, язык – это главный инструмент интерпретации.

Во-вторых, герменевтика и деконструкция акцентируют антропологическое измерение языка, рассматривая «язык как сцену, фиксирующую нашу конечность», и определяя его как «место, где мы обнаруживаем предел (*limit*) нашей субъективности» [8, с. 1]. Для обеих язык есть маркер человеческого бытия.

В-третьих, герменевтика и деконструкция отрицают возможность трансцендентального языка, т. е. «отвергают наличие абсолютной точки зрения, свободной от человеческого понимания» [8, с. 1]. Для обеих, язык – фигура имманенции, принадлежащая законам логики и правилам грамматики.

В то же время, между герменевтикой и деконструкцией есть принципиальные различия. Для Гадамера, язык диалога – «живая речь». Он отдает приоритет «присутствию здесь и сейчас», «авторскому намерению», «слиянию горизонтов». Соответственно, герменевтика подчеркивает «силу традиции», «истину текста», «единство значения».

Для Деррида, язык диалога – не только речь, но и письмо. Диалог часто происходит не на уровне конкретных людей, а на уровне дискурсов, которые не являются собственностью авторов, не сводятся к персоналиям. По мнению Деррида, «живое присутствие» или «отсутствие» оппонента не является решающим фактором в дебатах.

Соответственно, Деррида полагает, что значения, генерируемые языком, априори превосходят наши намерения или интенции. Также он подчеркивает «нередуцируемую двойственность и неразрешимость значения» (*irreducible equivocation and undecidability of meaning*), и даже ставит под вопрос сам концепт «значения» как таковой.

Большую роль в прояснении отношений герменевтики и деконструкции сыграла встреча между Гадамером и Деррида, состоявшаяся 25–27 апреля 1981 г. в Париже на международном симпозиуме «Текст и интерпретация», организованном Филиппом Форгетом, профессором Сорбонны, в Гёте-Институте.

Главная цель встречи – предоставить возможность каждому мыслителю вступить в диалог с другим, встретиться «лицом-к-лицу» [7, с. 7]. Полемика между философами, или, как позже назовет ее Форгет, «невероятные дебаты», позволила участникам встречи найти позитивное решение ряда сложных проблем [7, с. 8].

Симпозиум открыл доклад Гадамера «Текст и интерпретация» [6], который стал предметом обсуждения участников (Манфред Франк, Франсуа Ларюэль, Жан Гри и др.). На следующий день после выступления Гадамера, Деррида сформулировал три вопроса Гадамеру [2], на ко-

торые он ответил [5].

Позже в 1984 г. Деррида пишет доклад «Интерпретируя подписи (Ницше / Хайдеггер): два вопроса», адресованный Гадамеру [1]. Данный доклад и ответ на него Гадамера помещены в сборник «Text und Interpretation», который Форгет издает в Мюнхене в 1984 г. Этот том содержит полный корпус дебатов и комментариев к ним.

Вопросы, затронутые в дискуссии, Гадамер считает чрезвычайно важными, и спустя несколько лет после встречи он пишет две статьи: «Деструкция и деконструкция» (1985) [3] и «Герменевтика и логоцентризм» (1987) [4], где проводит четкую дистинкцию между методологией Ницше, Хайдеггера, своей и Деррида.

Поскольку симпозиум вызвал острую полемику, – или даже то, что немцы называют *Auseinandersetzung*, конфронтацию позиций, – возникла необходимость уточнить положения герменевтики и деконструкции. Поэтому 7–8 февраля 1988 г. в университете Гейдельберга состоялась вторая официальная встреча между Гадамером и Деррида.

Программа симпозиума «Хайдеггер и политика», в котором Гадамер и Деррида приняли активное участие, анонсировала топику, имеющую прямое отношение к проектам герменевтики и деконструкции, – а именно: топику традиции, исторического наследия, этической и политической ответственности философа. Что же инициировало такую дискуссию? В «Тексте и интерпретации», – докладе, открывающем одноименный симпозиум, – Гадамер предлагает свое видение *диалога*. Главным компонентом диалога является «добрая воля» к пониманию, основанная на желании услышать другого.

Для Гадамера *понимание* означает изменение нашего горизонта при встрече с другим. Более того, оно вообще возможно только как *диалог*, в ходе которого стороны приходят к согласию или консенсусу, т. е. к установлению общего герменевтического горизонта (*allgemeine hermeneutischen Horizont*).

Деррида предлагает принципиально иной подход к диалогу. Если у Гадамера цель диалога – «слияние горизонтов» (*Horizontverschmelzung*), то у Деррида цель диалога – умножение голосов, демонстрация метафизической иллюзорности общего и универсального опыта. Деррида акцентирует уникальность, единичность, неповторимость голоса каждого участника события.

Отсюда Деррида подвергает критике герменевтическую установку на достижение консенсуса. Он считает, что консенсус – это стремление к «стиранию различий» и установлению «общего знаменателя». Консенсус игнорирует «другого», редуцирует его к «тому же самому».

Деррида выступает против таких базовых постулатов герменевтики, как «добрая воля», «слияние горизонтов», «консенсус», «истина текста», «универсальный опыт» и адресуется Гадамеру три ключевых вопроса, требующих уточнения.

Во-первых, Деррида спрашивает у Гадамера: не служит ли «воля к пониманию» неким предельным основанием, подобно конечным основаниям метафизики? Не есть ли воля к пониманию метафизической предпосылкой, восходящей к немецкому идеализму и принадлежащей ушедшей эпохе «метафизики воли»? [2, с. 52].

По мнению Деррида, «воля к пониманию» – это, по сути, скрытая форма «воли к власти». Действительно ли добрая воля есть абсолютное и безусловное основание для диалога? Такая «безусловность» напоминает Деррида, с одной стороны, «категорический императив» Канта, а с другой стороны, «волю к власти» Ницше.

Во-вторых, Деррида спрашивает у Гадамера: обязательно ли оба участника диалога должны обладать «доброй волей» для того, чтобы понять друг друга? Как быть с «доброй волей» (как условием консенсуса) в случае разногласия? Не означает ли «слияние горизонтов» нивелирование позиции другого? [2, с. 53].

Деррида полагает, что другой человек может быть понят только со своей собственной перспективы, а, значит, общая перспектива всегда проблематична. В то же время, отсутствие консенсуса – вовсе не препятствие к пониманию. Можно понимать друг друга, но при этом сохранять различие точек зрения.

В-третьих, Деррида спрашивает у Гадамера: действительно ли герменевтика имеет дело с «универсальностью» опыта, когда ассоциирует его с пониманием или самопониманием? Если понимание носит рациональный характер, тогда как быть в случае психоанализа, где понимание связано не с тем, что субъект хочет сказать, а с тем, что он желает скрыть?

Для Деррида очень проблематично объединение Гадамером процедур понимания с деятельностью разума или сознания. Также Деррида считает, что апелляция герменевтики к самопониманию есть явный «рецидив идеализма» с его иллюзией «самотождественности Я».

Отвечая на вопросы Деррида, Гадамер проясняет свою позицию по всем пунктам. Во-первых, говоря о «доброй воли» к пониманию, Гадамер подчеркивает, что она не является метафизическим принципом. «Добрую волю» Гадамер мыслит «не в кантианском духе, а как платоновскую *euteneis elenchoi*» [5, с. 55].

«Добрая воля» к пониманию состоит не в том, чтобы однозначно манифестировать свою позицию, а в том, чтобы быть готовым вступить в диалог, открыть перспективу «бытия другим» (*Anderssein*). Именно поэтому открытость навстречу другому человеку есть необходимое условие диалога.

Во-вторых, стремление к консенсусу не означает нивелирование позиции другого. Напротив, речь идет о том, что каждый желающий понять другого, должен, прежде всего, совершить усилие над собой и открыться другому человеку. Цель диалога – отказ от клише и стереотипов,

а не создание структур власти.

Будучи разными, продолжает Гадамер, мы в «чем-то» совпадаем. Это «общее» позволяет говорить о том, что наши горизонты сливаются. Если же «общее» не редуцировать к «универсальному», – как раз против такой редукции выступает Деррида, – то позиция Гадамера вполне будет созвучна и Деррида.

В-третьих, Гадамер согласен с аргументом Деррида о том, что понимание – это не только деятельность сознания, но также интуитивный процесс. Поэтому герменевтика не отвергает бессознательное. Она лишь показывает, что установка на понимание может быть либо интенциональной, либо интуитивной.

Это недоразумение, считает Гадамер, связано с тем, что Деррида неверно толкует его концепт «самопонимание». Деррида видит в «самопонимании» стремление разума к достоверности самосознания в картезианском духе. Гадамер же интерпретирует «самопонимание» совершенно иначе.

Для Гадамера «самопонимание» – это «понимание, в котором *Dasein* понимает себя в своем бытии» [6, с. 23]. Здесь «*Dasein*», подчеркивает Гадамер, имеет отношение не к объекту познания, а скорее, к своему бытию-в-мире (*In-der-Welt-Sein*)» [6, с. 23]. Самопонимание апеллирует не к рефлексии *cogito*, а к экзистенции.

В ходе последующих встреч полемика между философами оказалась весьма продуктивной. Гадамер выразил согласие с Деррида в том, что текст не зависит от своего автора, а является функцией контекста и дискурса. Также он признал, что многие понятия деконструкции близки герменевтике.

Деррида, в свою очередь заявил, что герменевтическое понятие «горизонта» совсем не обязательно трактовать в духе традиционной метафизики, т. к. горизонт представляет собой недостижимую цель. В этом плане бесконечно откладываемый горизонт вполне сопоставим с функцией откладывания (*deferment*), принадлежащего операции *differance*.

В целом, диалог между Гадамером и Деррида был весьма успешным. Он обнажил точки пересечения между герменевтикой и деконструкцией, показал сходство и различие двух методологий. Диалог открыл новую перспективу в изучении природы понимания, дал импульс к постановке и решению актуальных философских задач.

Литература и источники

1. Derrida, J. Interpreting Signatures (Nietzsche/Heidegger): Two Questions / J. Derrida // Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter / Ed. by D. Michelfelder and R. Palmer. – N. Y., 1989. – P. 58–71.
2. Derrida, J. Three Questions to Hans-George Gadamer / J. Derrida // Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter / Ed. by D. Michelfelder and R. Palmer. – N.Y., 1989. – P. 52–54.

3. Gadamer, H.-G. Destruction and Deconstruction / H.-G. Gadamer // Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter / Ed. by D. Michelfelder and R. Palmer. – N.Y., 1989. – P. 102–113.
4. Gadamer, H.-G. Hermeneutics and Logocentrism / H.-G. Gadamer // Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter / Ed. by D. Michelfelder and R. Palmer. – N. Y., 1989. – P. 114–125.
5. Gadamer, H.-G. Reply to Jacques Derrida / H.-G. Gadamer // Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter / Ed. by D. Michelfelder and R. Palmer. – N.Y., 1989. – P. 55–57.
6. Gadamer, H.-G. Text and Interpretation / H.-G. Gadamer // Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter / Ed. by D. Michelfelder and R. Palmer / Ed. by Diane Michelfelder and Richard Palmer. – N.Y., 1989. – P. 21–51.
7. Forget, Ph. Leitfaden einer unwahrscheinlichen Debatte / Ph. Forget // Text und Interpretation: Eine deutsch – französische Debatte mit Beiträgen von Jacques Derrida, Philippe Forget, Manfred Frank, Hans-George Gadamer, Jean Greisch und Francois Laruelle / Hrsg. von Philippe Forget. – Munich, 1984. – S. 7–23.
8. Michelfelder, D. Introduction / D. Michelfelder, R. Palmer // Dialogue & Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter / Ed. by D. Michelfelder and R. Palmer. – N.Y., 1989. – P. 1–18.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ В ФИЛОСОФСКОМ ДИАЛОГЕ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

Е. А. Тимощук

Развитие феноменологии как научной дисциплины является интересным примером межкультурной коммуникации. Становление этой философской школы проходило при стечении множества важных политэкономических и культурных факторов: усиление капиталистических отношений, падение монархических династий, возвышение позитивизма как общенаучной методологии.

Центрами формирования философии как строгой науки выступили Вена (Ф. Brentano), Львов (К. Твардовский), Геттинген (Э. Гуссерль), Краков (Р. Ингарден). Краков и Львов в начале XX в. входили в состав Австро-Венгерской империи, что облегчало межкультурные связи.

Осенью 1911 г. австрийский подданный, но поляк по происхождению, Р. Ингарден поступил в Львовский университет Иоанн Казимира. Он выбрал философию в качестве своего увлечения, а математику и естественные науки для того, чтобы иметь возможность зарабатывать преподаванием. Первым учителем философии Ингардена стал К. Твардовский, выдающийся польский методолог и педагог того времени. Ингарден был не удовлетворен учебой во Львове; отец разрешает ему продолжить образование за границей. Отучившись один семестр во Львове, Р. Ингарден перебирается по совету Твардовского в Геттинген к Э. Гуссерлю, кото-

рый уже получил тогда должность экстраординарного профессора. Помимо изучения философии и психологии Р. Ингарден изучал математику под руководством Д. Хуберта и психологию под началом Г. Е. Мюллера.

11 мая 1912 г. Р. Ингарден впервые встречается с Эдмундом Гуссерлем, записывается на его семинары и лекции. Он целиком прошел курс «Теория суждения» на протяжении четырех семестров и выбрал Э. Гуссерля своим научным руководителем в написании дипломной работы. Гуссерль одобрил тему работы – «Природа личности», но для ее разработки дал пять лет. Не имея возможности проводить столько времени в университете, Ингарден предложил альтернативную тему «Интуиция и интеллект у Бергсона». В 1916 Гуссерль переезжает во Фрайбург, и Ингарден следует за ним. Там он становится основным приверженцем и собеседником Гуссерля. Они обсуждают темы истоков чувственного познания и идентичности чистого «эго». Эти диалоги позволили Гуссерлю донести свое понимание, но и одновременно высветили дистанцию Ингардена в отношении их идеалистической интерпретации Гуссерлем.

Ингарден становится основным источником формирования феноменологической мысли в Польше. Вокруг Ингардена сформировалась группа студентов и коллег, разделявших его философские взгляды – А.-Т. Тименецки, М. Голашевска, В. Строжевски, А. Вегрижецки, А. Пылтавски. Ингарден направлял интересы молодых польских феноменологов в область эстетики, аксиологии, антропологии. Центральной научной дисциплиной в Польше в то время считалась история, поэтому многие последователи Ингардена нашли себя в феноменологии истории. Идеи феноменологической эстетики вслед за Ингарденом в Польше развивали А.-Т. Тименецки, М. Голашевска, А. Кучзинска, В. Строжевски. В. Чойна продолжил феноменологию Ингардена в социальной философии и эстетике.

Особое следует выделить вклад выдающейся польской ученицы Р. Ингардена А.-Т. Тименецки, которая умерла 7 июня 2014 года на 91 году жизни. Ее интерес к философии возник спонтанно в юности на предмете латинского языка. Тогда она нашла в маленьком городке Марьяново (Польша) преподавателя философии В. Гаркави (Wladyslaw Horkawy) и начала заниматься с ним. По рекомендации учителя ее первой книгой по философии стала «К учению о содержании и предмете представления» (Zur Lehre vom Inhalt und Der Gegenstand der Vorstellung). К. Твардовского, ученика Ф. Brentano. В Ягеллонском университете Кракова ее наставником был Р. Ингарден. Его влияние стало основополагающим для Анны-Терезы, которая много лет считала себя его последователем, постоянно находясь в переписке со своим учителем. В качестве своей жизненной миссии Тименецки поставила цель донести учение Ингардена, а также распространить феноменологию в США. Неслучайно ее первая американская публикация называлась «Двадцать реальных долларов», где автор призвала к восстановлению бытия вслед за его редукцией.

Такая интенция совпадает с позицией Ингардена, который разграничивал разные уровни бытия и возражал против отрицания физического мира. Ингарден и Тименецки согласны в том, что в феноменологии Гуссерля был преувеличен аспект трансцендентального сознания, не уделялось внимания сущностям конкретных предметов.

Впоследствии в одном из писем Р. Ингарден указал ученице на то, что у нее развилась собственная философская система: ни он, ни Гуссерль, никогда не допускали «метексиса» – участия идеальных сущностей в вещах. Круг ее интересов в философии, действительно, расширился: она перечитала Сартра, Мерло-Понти; увлекалась Пиаже, Бинсвангером; общалась с Расселом, Марселем, Лавеллем, Рикёром. Вслед за Декартом, Лейбницем и Гуссерлем Анна-Тереза поставила цель представить философию как универсальную науку. Главная тема Тименецки развилась позднее – это взаимодействие феноменов общества, познания и природы в глобальной экологии духа и культуры. Такой всеохватный подход можно характеризовать как экософия – глубинное исследование обитания мудрости в движениях космоса и социума.

Тименецки проходила стажировку в университетах Сорбонны и Фрайбурга. Она освоила французский, английский, немецкий, испанский, итальянский языки. Тименецки преподавала в университетах США (Беркли, Йель, Нью-Хейвен, Питтсбург и др.), а также активно способствовала популяризации феноменологии в мире, приезжая с лекциями в Канаду, Норвегию, Турцию, Польшу, Италию. Ее ежегодные феноменологические конгрессы собирали ученых не только из западных стран, но и из Аргентины, ЮАР, Японии, Китая, Грузии, Мексики. Анна-Тереза откликнулась на интерес к феноменологии в России, приняв участие в двух Международных конференциях феноменологов в г. Владимир (1993 и 2001 гг.), где был создан Русский центр феноменологии эстетики и образования, возглавляемый Р. А. Куренковой.

Важными достижениями А.-Т. Тименецки стали основание Всемирного института феноменологии (World Phenomenology Institute – WPI, ранее известный как Всемирный институт феноменологических исследований и образования повышенного уровня) в 1976 г., куда вошли такие известные мыслители как Э. Левинас, Дж. Моханти, П. Рикёр, М. Санциприано, Х. Татематсу, М. Уно, З. Какабадзе и др., а также издание творческого наследия Гуссерля в серии «Аналекта Гуссерлиана: ежегодник феноменологической философии». Свою систему она изложила в серии «Логос и жизнь», а также «Полнота Логоса в ключе жизни».

Несмотря на сложность философской системы А.-Т. Тименецки, ядро ее духовного мира составлял католицизм и классические европейские ценности, – современную цивилизацию она считала сбившейся с пути и свои усилия в области философии связывала с Новым Просвещением. Она и ее муж Х. Хаутхаккер, профессор экономики из Стэнфорда, дружили с К. Войтылой (Иоанн Павел II). При содействии Тименецки

была издана философская книга понтифика «Личность и действие» в 1979 г.

Будучи полностью поглощенной философией, Анна-Тереза оставалась в общении интересным и живым собеседником, воспитала троих детей, любила заниматься цветами и живописью.

Ее философия весьма оригинальна, не похожа ни на Гуссерля, ни на Ингардена. Тименецки полагает, что нашла точку опоры всей философии в теме феноменология жизни и человеческого состояния в единстве всего сущего. При этом, если основу мировоззрения А. Шюца, например, составляет строгая феноменология сознания Гуссерля, то Тименецки отталкивается от анализа интенциональных структур творческого мышления у Ингардена, находя в креативности источник динамической эксфолиации жизни, процессуальности семиозиса, неожиданных смысловых перекрестков цивилизации. Другим постоянным источником вдохновения для нее была античность, чьи категории она переосмысливает в неклассическом ключе.

ПРОБЛЕМА ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНОГО СИНТЕЗА В ИССЛЕДОВАНИЯХ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

Т. А. Капитонова, В. А. Белокрылова, Ю. Ф. Никитина

Исследования в области исторической памяти или «memory studies» занимают сегодня одно из лидирующих положений не только в академической сфере гуманитарного знания, но также вызывают живой интерес на уровне широких общественных дискуссий и обсуждений. Изучение различных форм присутствия прошлого в настоящем прошло свой эволюционный путь от соответствующих представлений социальной мифологии, от категорий «традиции» и «наследия» до «памяти» (и сопряженных с ней «забвения» и «воспоминания») как ключевого концепта современного социогуманитарного знания. Так, немецкий культуролог Я. Ассман в своей книге «Культурная память», заявляя о рождении новой парадигмы наук о культуре, отмечает: «все говорит о том, что вокруг понятия воспоминания выстраивается новая парадигма наук о культуре; что различные явления и сферы культуры – искусство и литература, политика и общество, религия и право – могут быть рассмотрены в новой связи» [1].

Современные формы институционализации направления «memory studies», трактуя историчность как неотъемлемую антропологическую универсалию, неуклонно расширяют сферу изучаемой проблематики: от исследований нации и национальной идентичности до изучения различных социальных общностей и организаций. Подобный широкий охват проблемного поля свидетельствует в пользу тезиса о «memory studies» как о новой трансдисциплинарной парадигме современного социогума-

нитарного знания.

Концепт «историческая память» обычно определяется через систему представлений, основанных на субъективно интерпретируемой и ценностно маркируемой рефлексии о ключевых для этноса, народа, нации событиях прошлого. Так, Л. П. Репина дает дефиницию исторической памяти как «набора передаваемых из поколения в поколение исторических сообщений, мифов, субъективно преломленных рефлексией о событиях прошлого» [2, с. 10]. В свою очередь, А. Васильев расширяет это устоявшееся понимание исторической памяти до «трансдисциплинарной области знания историко-культурологического характера, обладающей своим предметом, то есть позволяющей под определенным углом зрения рассмотреть всю совокупность явлений человеческой культуры, увидев их взаимосвязь с точки зрения того, как "образы-воспоминания" сохранялись, передавались, актуализировались, вытеснялись и использовались в той или иной культуре» [4].

Одной из основополагающих тем в исследованиях исторической памяти является проблема соотношения индивидуальной и коллективной памяти. Так, приверженцы социологической школы Э. Дюркгейма, разделяя точку зрения о существовании социальных механизмов организации памяти членов общества, полагают, что коллективная память (М. Хальбвакс «Социальные рамки памяти», 1925) включает в себя индивидуальную, будучи при этом не механической суммой представлений отдельных личностей, а обобщенным образом этих представлений, принимаемым и узнаваемым всеми членами данного сообщества. В рамках данной традиции предполагается, что индивидуальная историческая память в силу своей фрагментарности и уникальности не может составлять основу, базис коллективной исторической памяти. Скорее она должна вписываться определенным образом в общественное историческое пространство, тем самым выполняя функции контроля и верификации.

Тем не менее, указанная точка зрения не является общепризнанной: в специальной литературе активно дискутируется вопрос об онтологическом статусе концепта коллективной памяти: можно ли говорить о существовании над- или внеиндивидуальной коллективной памяти (*memory collective*) или же более корректным будет вести речь о совокупной памяти (*memory collected*) вместе взятых отдельных воспоминаний членов общества.

Одной из методологических проблем теории коллективной исторической памяти является, по мнению В. Канштайна, неоправданный перенос на понятие коллективной памяти существующих нейрофизиологических и психологических представлений об индивидуальной памяти, что препятствует построению внеиндивидуального измерения данной теории [3, р. 179]. Другой проблемой является излишняя эмоциональность и политизированность изучения механизмов коллективной памяти. Например, в случае исследования тем Холокоста, Второй мировой вой-

ны, массовых репрессий и геноцида изучаемый материал, как отмечает А. Васильев, – «активно сопротивляется холодному и объективному исследовательскому взгляду, требует эмоциональной вовлеченности, сопереживания» [4], что, в свою очередь, мешает беспристрастному раскрытию общих механизмов работы нарративов памяти о разных событиях в жизни сообществ.

Диалектика взаимоотношений индивидуального и коллективного в феномене исторической памяти находит свое продолжение и в изучении взаимодействия объективного и субъективного, фактического и экзистенциального пластов исторической памяти. Так, ряд исследователей (М. Хальбвакс, П. Нора) разводят, а отчасти и противопоставляют, историографию как дисциплину, нацеленную на восстановление содержательно-фактической канвы событий прошлого, и память, включающую в себя помимо объективного, содержательно-фактического каркаса, также субъективные, экзистенциально-смысловые компоненты. Согласно этой точке зрения, историография призвана корректировать, сужать «слишком широкую» историческую память, отбрасывая «лишнее» и оставляя в ней лишь наиболее ценные, объективно-фактические компоненты, позволяющие построить относительно непротиворечивую картину исторического прошлого.

В то же время, мы полагаем, что подобная позиция представляется односторонней, не принимающей во внимание то важное обстоятельство, что историческая память как комплексный, многоуровневый феномен существует и развивается в единстве своих содержательно-фактических и экзистенциально-смысловых компонентов, оформляющих поток внешнего и внутреннего опыта исторического субъекта. С этой точки зрения историография, ориентируясь на восстановление содержательно-фактической канвы событий прошлого, сама служит лишь одномерным, фактуально редуцированным отражением исторической памяти, оставляя за скобками проблематизацию ее смысловых, субъективно-экзистенциальных факторов формирования и воспроизводства.

Дополнить подход историографии к формированию исторической памяти призван комплекс методов исследовательской практики, обозначаемый как «устная история» или «oral history». «Устная история» подразумевает сбор научно организованной информации от непосредственных свидетелей исторических событий. Отличительной чертой данного биографического подхода является акцент на реконструкции исторических событий сквозь призму индивидуального опыта и субъективных смыслов очевидцев, что способствует обогащению знания о прошлом различными оттенками его личностного понимания. Таким образом, биографический подход к формированию исторической памяти позволяет «увидеть» эпоху глазами ее очевидцев и участников; вводит в научный оборот экзистенциальные установки респондентов, их жизненную философию.

Эта исследовательская парадигма, актуализируя дополнительные

смысловые пласты прошлого, открывает широкие возможности для трансдисциплинарного синтеза в исследованиях исторической памяти, требующего консолидированных усилий специалистов различных гуманитарных наук – историков, политологов, философов, социологов, психологов. Почему мы говорим о необходимости задачи трансдисциплинарного синтеза?

Как правило, исследования исторической памяти представляют собой множество узкоспециализированных работ, посвященных отдельным аспектам и темам исторической памяти, авторы которых используют разные методологические подходы. Для подобного множества раздробленных, разобщенных исследований достаточно серьезной проблемой является выработка единого парадигмального подхода, общего методологического инструментария и концептуально-теоретической базы. Говоря другими словами, междисциплинарный подход, предполагающий работу в пределах конкретной дисциплины с использованием достижений смежных дисциплин, здесь не может быть использован с достаточной эффективностью. По этой причине для исследований исторической памяти, проблематика которой не может быть в полной мере артикулирована в границах любой из сотрудничающих дисциплин, актуальной задачей на сегодняшний день является задача трансдисциплинарного синтеза.

По нашему мнению, в качестве возможной теоретико-методологической платформы для осуществления искомого трансдисциплинарного синтеза в исследованиях исторической памяти может выступить сочетание взаимодополняющих историографического и биографического подходов, что позволит отразить динамику индивидуального и коллективного начал в формировании исторической памяти.

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г15–106.

Литература и источники

1. Ассман, Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Я. Ассман. – М., 2004.
2. Репина, Л. П. Культурная память и проблемы историописания / Л. П. Репина. – М., 2003.
3. Kansteiner, W. Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies / W. Kansteiner // History and Theory. – 2002. – № 2.
4. Васильев, А. Memory studies: единство парадигмы – многообразие объектов / А. Васильев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.nlobooks.ru/node/2640>. – Дата доступа: 29.09.2015.

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ФИЛОСОФСКО-ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЫ Б. КРОЧЕ

М. В. Салеева

Философско-эстетическую доктрину Б. Кроче некоторые исследователи характеризуют как «абсолютный идеализм», где реальность представлена как последовательные ступени совершенствования духа. Исходя из этого «кругового характера духовной жизни», которая исключает и «абсолютно начальный момент» и «абсолютный конец», Б. Кроче, по его убеждению, нащупывает внутренний ритм исторического бытия как процесс развертывания Духа.

Такое видение процесса научного познания, и особенно выдвинутое философом понятие «псевдо-концептов», лежащих в основе традиционной науки, было названо «антинаучным» и подвергнуто жесткой критике в Италии в послевоенное время. Однако в настоящее время, по утверждению современного исследователя, «миф об антинаучности философии Кроче... окончательно развенчан. Сегодня признается необходимость включить предложенное Кроче различие философии (Духа) и традиционной науки в достояние европейской культуры» [1, с. 173].

Позиция Б. Кроче приближается к перспективам, предложенным эпистемологией К. Поппера, с попыткой объединить четкое историческое знание со знанием «неклассического порядка», неосознанным, предположительным и неподтвержденным.

Различие между современной философией и традиционной наукой Б. Кроче утверждал еще в первых своих философских произведениях «Logica come scienza del concetto puro» (1909), «Filosofia della pratica. Economica ed Etica» (1909) и более полно представил в «Teoria e storia della storiografia» (1917). «В истории философской мысли всегда присутствовали контраст и беспрестанная борьба критического познания... с двумя противоположными путями к свету... Первый из этих путей... не просто лирический идеальный поэтический образ, а тот образ, который избегает всякой концептуальности, объяснений, логически непонятный и недоказуемый... Второй путь, который обычно подменяет его или следует за первым – это метафизика» [2, с. 10–11]. В данном случае под метафизикой понимается традиционная наука, строящаяся на рациональных, верифицируемых концептах, позднее определенных Б. Кроче как «псевдо-концепты». Этой традиционной метафизике мыслитель противопоставляет современную «философию Духа», наполненную внутренней энергетикой. «Настоящая философия, в отличие от безжизненных школярских схем, исполнена страстью» [2, с. 22]. По мнению философа, в основе любого знания лежит его эмоциональная наполненность, его связь с практической жизнью.

Разделяя реальность на теоретическую и практическую, Б. Кроче не отрицает значимости «псевдо-концептов» для практической жизни человека, но они не имеют познавательной ценности, в то время как настоящая наука, на его взгляд, должна оперировать понятиями на теоретическом уровне.

Различной видел Б. Кроче и методологию философии и науки. Если первая мыслит понятия, вторая их конструирует. Мыслимое понятие выхватывает реальный феномен в его органичной полноте, в то время как второе выстраивает его, постепенно отделяя составляющие его элементы. Мыслимое понятие становится таковым, когда в нем объединяются всеобщность, своеобразие и исключительность: «Всеобщность означает, что понятие отлично и вместе с тем единственно, из отличий оно и состоит; своеобразие заключается в особой связи одного отличного понятия с другим отличным понятием; исключительность это когда во всеобщности и своеобразии оно является самим собой» [3, с. 61].

У Б. Кроче наличествует глубокая, внутренняя непрерывающаяся связь прошлого и настоящего, «встроенность» прошлого в настоящее; включение прошлого в развитие жизни едино-целостным актом схватывания и понимания. И этот момент философски понимаемой истории как «завершаемого в данный момент действия, граничащего с осознанием этого действия», есть, по нашему убеждению, исходное положение в процессе интуирования по Б. Кроче, принципиально отличающееся от аналогичного по А. Бергсону. «Когда появились предпосылки исторического мышления, – замечает сам Б. Кроче в статье о Марселе Прусте, – как например в критике Бергсоном обычного понимания пространственного и фальсифицированного времени, они не получили развития в теории и логике истории, потому что Бергсон, остановившись на своей так называемой "интуиции" не поднялся на уровень спекулятивного понятия и его диалектики, потому что его культура имела происхождение и основу натуралистическую и антиисторическую или а-историческую, и таковой и осталась» [4, с. 145].

Собственные же принципы интуирования Б. Кроче (вопреки мнению о нем подавляющего большинства советских философских критиков), связывал с работой разума, интеллекта, с помощью логики, понимаемой как необходимый плацдарм для формирования понятия: «Философия духа, внутри которого нет полного развития логического начала, ничего не содержит».

Обнаруживая логическую связь интуиции с интеллектом («понятие не прикладывается к интуиции просто потому, что ни на минуту не существует вне интуиции»). Б. Кроче полагает, что достигает необходимой целостности философствования, постулирующего понятийное схватывание индивидуального, постепенно переходящее в целостное познание универсальности конкретного.

Поскольку, в отличие от Г. В. Ф. Гегеля, Б. Кроче считает решаю-

щим импульсом самодвижения понятий не их противоречия, а различия (дистинкции), то интуирование, по его мнению, означает прежде всего способность на чувственном уровне охватить целостно предмет или явление, затем (добавление мыслительного процесса) выявить различия, поставить сформированные понятия в связь друг с другом и привести их к единому в суждении, т.е. свести все к априорному логическому единству.

«Понятие, – утверждает Б. Кроче, – не может существовать вне интуиции: оно является логическим синтезом *a priori*, основным направлением современной философии, которая хочет избежать противоположных опасностей как эмпиризма, так и схоластического формализма; но синтез *a priori* должен пониматься как единство дистинкций, а не синтез противоположностей, с того момента, как то, что является материей на определенном уровне Духа (материя входит составляющей в синтез) на другом уровне абсолютно и независимо является формой» [3, с. 209].

Актуальны ли взгляды Кроче в современном мире? Секретарь Итальянского общества исторических исследований, основанного Б. Кроче, Марта Херлинг в этом не сомневается и утверждает, что в год 150-летия со дня рождения великого философа его глобальная направленность на либерализм и гуманистическую составляющую философского знания, в котором органично объединяются логика и интуиция, может по прежнему служить ориентиром для современных научных поисков.

Литература и источники

1. Momenti di riflessione sul pensiero di Benedetto Croce a cura di Rita. – Melillo, 1995.
2. Кроче, Б. Антология сочинений по философии / Б. Кроче. – С.Пб., 1999.
3. Croce, B. Logica come scienza del concetto puro / B. Croce. – Laterza, 1964.
4. Croce, B. Discorsi di varia filosofia, 2 vol / B. Croce. – Laterza, 1945.

2.2 Философское измерение научно-инновационного процесса: бытие, сознание, практика

ФИЛОСОФИЯ: НЕОСВОЕННЫЕ ИСТОЧНИКИ ПРИРАЩЕНИЯ НОВОГО ЗНАНИЯ

Э. М. Сороко

На рубеже столетий все более выраженными стали адресованные науке упреки в неадекватности ее средств и методов, все сильнее – призывы к погружению в подлинную сущность вещей. В чем же суть сложившейся ситуации и связанных с нею проблем?

При типологизации, классификации того или иного материала, формировании программ развития или деятельности, при постижении закономерностей естественного и социального бытия мы зачастую останавливаем свой выбор на четырехэлементных базисах. В этом проявляется внутренняя, незримая, универсальная закономерность бытия, состоятельная и для материального, и для идеального мира. Если подразумевать существование триадного базиса всего сущего (материя – сознание (идея) – организация), то она, эта закономерность, относится к третьей его ипостаси – к организации, а точнее, к сфере структурной информации или ограниченного разнообразия как атрибута систем, нуждающихся в гармонизации для достижения ими функционального качества. Именно информация, связанная в структурах объективной реальности, проявляет свою «особую любовь» к четверичности, побуждая искать тому рациональные объяснения. Тетраметодология, тетраонтология, тетраэпистемология, тетрасоциология, тетрасинергетика и прочие зиждущиеся на тетрадном базисе своды знаний уже заявили о себе. В мире чисто количественных отношений (отдадим должное пифагорейцам, утверждавшим, что числа управляют миром) четверицу порождает полный цикл закона отрицания отрицания, действуя над основным принципом диалектики под названием «раздвоение единого».

Еще Эмпедокл уверенно говорил о четырех мировых стихиях. На четверице Пифагор заострял внимание как на метафизическом суперпринципе организации мира и жизни. Многие сделавший для понимания «внутреннего» («ноуменального») человека – в отличие от человека «внешнего» («феноменального»), сущность которого, как считал К. Маркс, «есть совокупность всех общественных отношений», – К.-Г. Юнг считал, что триада есть архетип архаический, в отличие от тетрады, которая определяет не только структурность «внутреннего» человека, но и весь зримый и чувственно и рационально воспринимаемый мир как универсум.

В докладе Европейской Комиссии «Образование для XXI века» (1996 г.) определяются четыре столпа образования – четыре вида «учения», которые можно определить как фундамент «науки о жизни»: учение, связанное со знанием и пониманием («apprendre a connaitre»); учение, связанное с конкретной деятельностью («apprendre afaire»); учение, направленное на формирование умений для полноценного сожительства и взаимопонимания других («apprendre a vivre ensemble»); учение для выживания и персонального развития («apprendre a etre»). В последнем случае речь, очевидно, может идти о бытии в большом, универсальном смысле, о мире как об универсуме (философ же, как отметил Х. Ортега-и-Гассет, есть «специалист по универсумам»), но и о бытии локальном, о самообустройстве человеческих жизней в их конкретных самоосуществлениях («сделай себя сам»), самореализациях («найди дорогу к себе», «открой себя», «познай самого себя», как говорил Сократ в «Федре»

Платона, ссылаясь на призыв Дельфийского оракула). И в этих тезисах заключена вся суть системы современного образования, ее основная идея [1, с. 53]. Эта суть состоит в формировании одухотворенной, гармонично развитой личности, обладающей самосознанием и способной путем самореализации в свободном творческом (креативном) устремлении и раскрытии своего творческого потенциала при овладении надлежащим числом индивидуальных степеней свободы обеспечивать самосозидание своего социального бытия и общественного блага. Тезис, сформулированный классиками марксизма в «Манифесте коммунистической партии» – «Свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех», – ныне отнюдь не утратил своего значения.

Говоря о естественной сущности тетрады, как она проявляется в законах и процессах формообразования в природе в статусе закон-конфигуратора субстрата, нельзя не затронуть уровни подсознания, коллективного бессознательного, индивидуальных проявлений одаренного талантом субъекта-творца. Примеры тетрад-структур, обладающих онтологическим и эпистемологическим статусом и вскрывающие схему строения 3+1: четырехмерное релятивистское физическое пространство; агрегатные фазы (состояния) вещества (твердая фаза, жидкая фаза, газообразная фаза, плазма); фундаментальные физические взаимодействия (сильное, электромагнитное, слабое, гравитационное); первоэлементы натурфилософии (земля, вода, воздух, огонь); четырехмерное время у М. Хайдеггера; подразделения истории (древность, Средневековье, Новое время, Новейшее время); общественно-экономические формации в марксизме (рабовладение, феодализм, капитализм, коммунизм) и др.

Литература и источники

1. Гюрова, В. Т. Образование по правам детей как основная часть «Науки о жизни» / В.Т. Гюрова // Наука и образование на пороге III тысячелетия: тезисы докладов Международного конгресса (г. Минск, 3–6 сентября 2000 г.). В 2-х кн. – Кн. I. – Минск, 2000.

ИННОВАЦИОННЫЙ ХАРАКТЕР СТЁПИНСКОЙ МОДЕЛИ ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ В ОБЛАСТИ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ

Л. М. Томильчик, Н. Г. Кембровская

Ускоряющееся развитие науки конца XIX в. – первой половины XX в. (эпоха «бури и натиска») потребовало скорректировать применительно к новым объектам исследования уже сложившиеся критерии описания, методы «стыковки» моделей окружающего мира, сформировавшихся в конкретных научных дисциплинах. В рамках позитивистской традиции «методологического анархизма» процесс генерации новых зна-

ний не подчиняется никаким методологическим нормам и в этом смысле не подлежит рациональной реконструкции.

Как тонко заметил в свое время Гейзенберг, то, что мы изучаем, не есть мир сам по себе, а мир, каким он предстает перед нами благодаря нашему способу задавать вопросы. Чтобы эксплицировать «замысел» каждого конкретного создателя новой успешной теоретической концепции, нужно, следуя совету Эйнштейна, обратиться к анализу его трудов, поскольку реальная логика любого научного открытия должна «в закодированном виде» содержаться в авторских текстах, первоначальных, неадаптированных, черновых набросках, либо в напечатанных работах, опубликованных, так сказать, «по горячим следам».

В стёпинской трактовке проблема выявления логики научного открытия (историко-методологической реконструкции) существенно конкретизируется: нужно выявить в оригинальных текстах, написанных первооткрывателем, детерминированную последовательность шагов, совершаемых в строгом соответствии с выбранной им же стратегией исследования. Если эта стратегия по ходу дела варьируется, то следует установить, в чем именно выражается произведенная коррекция и чем она вызвана.

Именно обращение к оригинальным текстам создателей нового знания в качестве основной «эмпирической базы» конструктивной теории познания сыграло у Стёпина роль того «ключевого камня», который цементировал всю методологическую концепцию и поставил ее на прочную экспериментальную основу. На этом пути ему удалось выявить некоторые общие приемы динамики научного исследования, особенности построения развитых теорий как в классической, так и современной науке.

Неоценимым достоинством стёпинского подхода являются ключевые элементы предложенной парадигмы: предварительное онтологическое видение ситуации, определяющее стратегию поиска и выбор средств его реализации; экспликация аналоговых моделей вместе с соответствующими математическими структурами, которые формируются исключительно на базе научного и социокультурного материала, доступного первооткрывателю в процессе его деятельности. Вполне естественно, что на повестку дня встал и вопрос об апробации предложенной концепции применительно к генезису развитых физических теорий.

Проведенная реконструкция истории создания максвелловской электродинамики как важнейшего этапа в истории физики стала возможной благодаря тому, что было проанализировано практически все опубликованное Максвеллом, начиная с первых эскизных набросков теории и заканчивая полной самосогласованной системой уравнений. Основным конкретным результатом этой деятельности было решение проблемы появления тока смещения и опровержение широко распространенного и постоянно тиражируемого исторического мифа – приписывание Макс-

веллу такого приема, как использование соображений симметрии [1].

В процессе реконструкции истории создания электродинамики выяснилось, что в процессе создания своей теории Максвелл не обращался напрямую к эксперименту, а манипулировал модельными объектами, т. н. первичными теоретическими схемами.

Помимо иллюстрации справедливости известного тезиса о принципиальной невыводимости теоретического знания чисто логическим путем из наблюдений, было зафиксировано, что высказывания теоретического языка науки непосредственно относятся не к реальным объектам природы, а к некоторым идеальным конструктам, «репрезентирующим» эти объекты только по некоторым выделенным признакам.

В рамках такого подхода было выявлено ключевое условие успешной трансляции аналоговых моделей из одной предметной области в другую: осуществление операции конструктивного переопределения.

Рассматривая эти инновации стёпинского подхода в качестве некоторого общего принципа, удалось по-новому взглянуть на ряд моментов в развитии казалось бы уже досконально изученных поворотных эпизодов, относящихся к становлению квантовых представлений, последовательно реконструировать все промежуточные этапы движения мысли создателя новой теоретической концепции от первоначальной постановки исследовательской задачи до итогового результата.

Трансляция данных принципов на фрагменты истории физики предоставила возможность «кроить» по стёпинским «методологическим лекалам» богатейший материал из обширной коллекции первоисточников, относящихся к ранним попыткам разобраться в структуре атома, с одной стороны, а с другой, – в вопросах систематизации атомных спектров.

Бор был с самого начала озадачен решением проблемы механической (но не радиационной!) неустойчивости «планетарного» атома Резерфорда. Предпринятый Бором поиск завершился успешным обобщением планковской схемы квантования энергии гармонического осциллятора на случай кеплеровой задачи. Построенная таким путем полуклассическая механическая модель очевидным образом обладает всеми признаками частной теоретической схемы по классификации Стёпина.

К началу XX в. в проблеме систематизации линейчатых спектров выделилась схема, связанная с именем Ридберга. С чисто внешней стороны она выглядела как торжество удачно угаданной математической структуры. В рамках стёпинского подхода удалось доказать, что исследовательская деятельность Ридберга направлялась четко выраженными нормативными соображениями методологического плана – универсальности. Схема Ридберга была названа комбинационным принципом [2]. Усиление теоретического статуса этого принципа было осуществлено Ритцем, и на исходе первого десятилетия XX в. модель Ридберга – Ритца получила в глазах научного сообщества несомненный статус частной

теоретической схемы.

Это, в свою очередь, обеспечило «стыковку» чисто механической составляющей модели Бора со спектроскопической схемой Ридберга – Ритца. Условие соблюдения энергетического баланса при излучении стало основой боровского условия частот, что естественным образом включило комбинационный принцип в единую схему описания, известную сегодня как первичная квантовая модель атома Бора [3].

Запредельный характер эйнштейновской гипотезы световых квантов представлялся научному сообществу настолько очевидным, что о ней вообще не упоминалось на Сольвеевском конгрессе 1911 года, в программе которого проблема «теория излучения и кванты» была предметом специального обсуждения. Эйнштейновская концепция квантов электромагнитного излучения на протяжении более чем десяти лет (вплоть до 1916 г.) единодушно отвергалась лидерами физической науки, начиная с Макса Планка.

Реальное положение дел легко разъясняется, если принять во внимание важный пункт концепции Стёпина, согласно которому теоретик, оперируя теми или иными математическими структурами, одновременно манипулирует и определенными модельными конструктами, которые у Планка и у Эйнштейна различались существенным образом. В первом случае кванты энергии относились к модели излучателя (гармонический осциллятор), во втором – к модельной структуре электромагнитного излучения (идеальный газ) [4].

Исключительно продуктивный (инновационный) характер стёпинской методологии продемонстрирован в широком диапазоне конкретных этапов развития науки – от формирования развитых теорий в классической и квантово-релятивистской физике. Применение этой методологии позволило также выявить особенности механизма принятия новых фундаментальных концепций научным сообществом и предложить критерии «ранней диагностики» псевдонауки.

Литература и источники

1. Стёпин, В. С. Теоретическое знание / В. С. Стёпин. – М., 2000.
2. Ельяшевич, М. А. Ридберг и развитие атомной спектроскопии / М. А. Ельяшевич, Н. Г. Кембровская, Л. М. Томильчик // УФН. – 1990. – № 12. – С. 141–165.
3. Ельяшевич, М. А. Вальтер Ритц как физик-теоретик и его исследования по теории спектров / М. А. Ельяшевич, Н. Г. Кембровская, Л. М. Томильчик // УФН. – 1995. – № 4. – С. 457–480.
4. Стёпин, В.С. Философия и методология науки. Избранное / В.С. Стёпин. – М., 2015.

НЕКОТОРЫЕ ОБЩИЕ МЫСЛИ О МАТЕРИАЛЬНОМ МИРЕ

Л. А. Сосновский

Ниже изложены (в тезисном плане) некоторые общие мысли о материальном мире, систематизированные и сформулированные в виде нескольких постулатов и следствий из них. Конечно, представление философских категорий как постулатов, принимаемых без доказательств, не так ново, как заведомо спорно, однако, оно правомочно. В конце концов, критика постулатов так же возможна, как и категорий, а поиск аргументов для их опровержения ведет, вероятно, к новому пониманию старых проблем.

П о с т у л а т 1. Материя есть объективная реальность, данная нам в ощущениях, измерениях и, наконец, в воображении, которая отражается в сознании человека разумного, существуя независимо от него.

Следствия.

1.1. Ощущения есть *необходимое* основание для доказательства реальности материи.

Ощущения и измерения есть *достаточное* основание для доказательства реальности материи.

Ощущения, измерения и воображение составляют *общее* основание для доказательства объективного существования материального мира.

1.2. Отображение реального мира в сознании человека разумного *конечно*, тогда как сущность мироздания невообразимо разнообразна.

1.3. Соотношение отображения и сущности материи есть *мера истинности знания* для людей.

1.4. Бесконечное число частиц (тел) материи вообразимо, но неощутимо и неизмеримо, следовательно, бесконечность *не* есть объективная реальность, она обозначает *нечто*, но не описывает *ничего*.

1.5. Будучи реальностью, материя имеет и обнаруживает независимые от человека разумного состояния, функции, свойства.

1.6. Состав, структура, размеры, масса материальных тел (частиц), природа и механизмы их взаимодействия обуславливают многообразные *свойства* в возможных *состояниях* объектов и систем, из них состоящих.

П о с т у л а т 2. Движение в пространстве есть двуединый способ существования материи, ее всеобщая и обязательная функция.

Следствия.

2.1. Движение материи *вне* пространства *невозможно*.

2.2. Пространство *без* движения материи *не существует*.

2.3. Движение есть всеобщий и неизбежный *результат взаимодействия* материальных частиц (тел), любых объектов и систем, из них состоящих, определяемый как всякое изменение их состояний и положения в пространстве.

2.4. Движение в принципе *n*-мерно.

2.5. Пространство есть универсальная и всеобщая *форма и мас-*

штаб бытия движущейся материи, обладающей фундаментальной способностью (свойством) неограниченной трансформации своей n -мерной протяженности.

2.6. Протяженность в любом направлении, или масштаб материального пространства, не имеет ощущаемых границ, но каждая из материальных частиц, всякий объект и любая система, из них состоящая, конечна, поскольку может быть измерена.

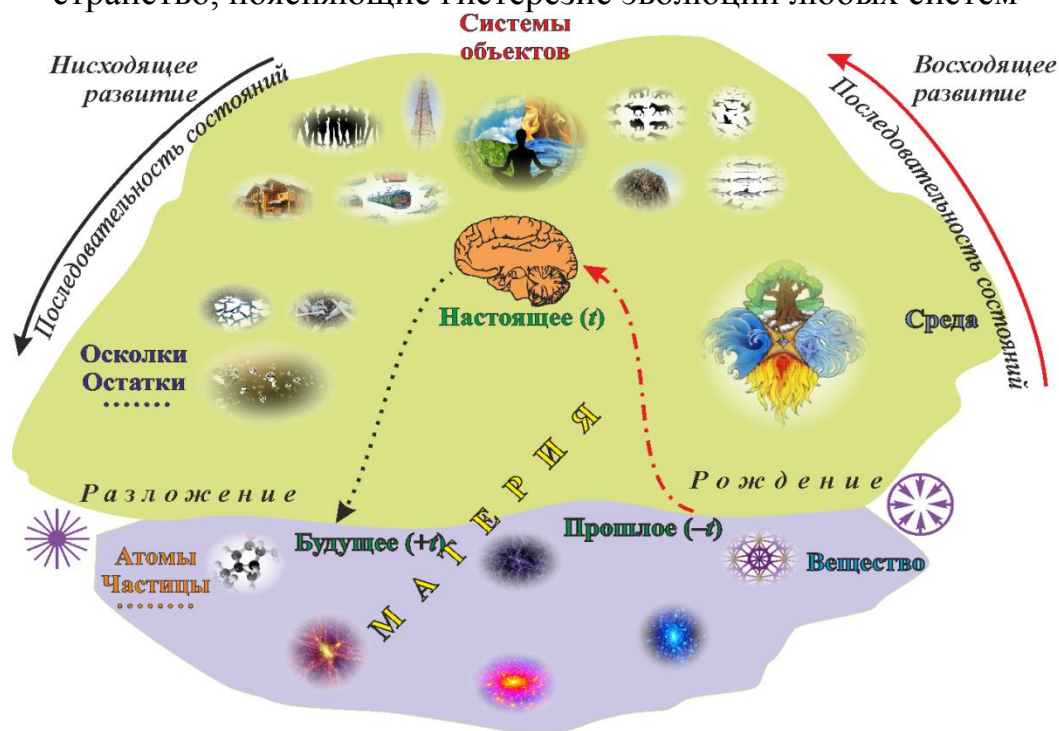
П о с т у л а т 3. Материя вечна и неуничтожима вследствие всеобщей способности и фундаментального свойства воспроизводить себя после любых превращений, смены возможных многообразных состояний путем движения, восходящего и нисходящего развития (рисунок 1).

Следствия.

3.1. Материя нескончаемо эволюционирует по состояниям, поэтому она неуничтожима.

3.2. Состояние – это объективно существующая определенная совокупность структуры, формы, размеров и, следовательно, свойств и функций, характерных для изучаемого (ощущаемого, измеряемого, воображаемого, материального) объекта данной протяженности при его движении с определенной скоростью.

Рисунок 1. Типичные превращения в системе земля / околоземное пространство, поясняющие гистерезис эволюции любых систем



3.3. Всякое необратимое изменение состояний, следовательно, функций и свойств материи есть ее *повреждение*.

3.4. Изменение состояний обусловлено соотношением и борьбой тех противоположностей, которые, представляя собой неразрывное единство, определяют *существование (бытие)* данной системы в конкретных

условиях.

3.5. Независимо от условий и особенностей существования (бытия) любых конкретных систем (неорганических и органических, в том числе живых и разумных) источник (*начало*) и *конец* их один (см. рисунок 1) – это *материя*.

3.6. Материя не имеет меток времени, следовательно, время не является атрибутом материи.

3.7. Материя есть единое прошлое, настоящее и будущее всего (см. рисунок 1).

3.8. Время есть *продукт воображения* (сознания) человека разумного, и представляет собой фундаментальный параметр для оценки характерной *длительности* (*продолжительности*) движения, которая устанавливается (определяется, измеряется) им для описания изменения состояний и развития частиц, объектов, систем.

3.9. Стрела времени воображима (мыслима), но, имея начало и конец и будучи одномерной, не может характеризовать *n*-мерное движение и состояния вечной и неуничтожимой *n*-мерной материи.

П о с т у л а т 4. Всякие необратимые изменения состояний материи при движении порождают новую информацию.

Следствия.

4.1. Всякое необратимое изменение состояний при движении материи есть случайное явление (событие), осуществление которого порождает новую *информацию*.

4.2. Фундаментальной характеристикой новой информации в любой движущейся материальной системе служит *вероятность* появления и развития повреждений.

4.3. В материальной системе накопление информации, обусловленное источниками разной природы *неаддитивно*.

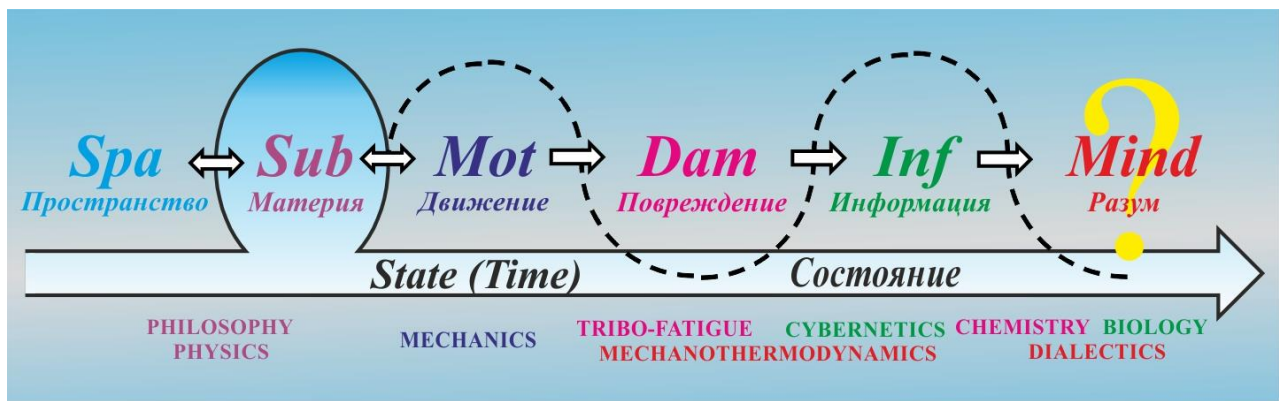
4.4. Возможен скачкообразный рост информации в сингулярных точках развития, когда количество накопленной информации становится критическим.

4.5. Всякий скачок информации означает изменение ее *качества*.

4.6. В живой системе скачки информации порождают *элементы разума*.

4.7. Иерархическая структура эволюции материи реализуется как SMDBIC-конвергенция (SMDBIC: S – Sub, M – Mot, D – Dam, B – Bio, I – Inf, C – Cogno) (см. рисунок 2).

Рисунок 2. Иерархическая структура эволюции материального мира



Краткий комментарий.

А. О материи.

Что есть материя? Эта извечная проблема неисчерпаема, конечно; и определений этого понятия дано огромное количество. И все же одно из них стало, пожалуй, наиболее признанным: «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них» [1, с. 131]. Или, чуть короче: материя есть объективная реальность, данная нам в ощущениях, которая отображается в сознании человека, существуя независимо от него.

В мае 2012 года мне довелось выступать с докладом «Основы общей теории эволюции с элементами разума» на междисциплинарном семинаре «Философские проблемы естествознания и техники» в Институте философии НАН Беларуси. Наш анализ показал (и его обсуждение подтвердило), что, если говорить об исследовании эволюции материи, то данное выше ее определение нуждается в небольшом, но существенном уточнении, а именно: материя есть объективная реальность, данная нам в ощущениях и *измерениях*. Все дело в том, что в нашем сознании отражается не только *качественная сущность материи*, но и ее *количественные свойства*. Мы непосредственно не ощущаем существования реальных (многочисленных) атомов, но мы научились измерять их размеры, скорость движения и т. д. Следовательно, они отражаются в нашем сознании. Мы не слышим, например, ультразвук и иные высокочастотные колебания в материальной среде, но они объективно существуют и отражаются в нашем сознании через измерения их свойств (частоты, амплитуды и др.). Нам непосредственно не видны бактерии, микробы и иные организмы, но мы различаем их многочисленные виды (форму, строение) благодаря микроскопическим измерениям, что и отражается в нашем сознании. Мы не можем воспринимать, а, следовательно, ощущать слабое излучение, например, радиацию, но соответствующий прибор не только подтверждает ее существование, но и количественно оценивает ее параметры (например, интенсивность). Мы не можем ощущать тяжесть, тепловое состояние и движение видимых на небе звезд, но мы измеряем их

массу, температуру и траекторию движения, что опять-таки отражается в нашем сознании, подтверждая, к примеру, не только факт высокотемпературного состояния звездной материи, но и трудно вообразимый масштаб космических объектов. Или: мы не можем ощутить температуру звезды, но измерив ее, мы можем попытаться вообразить ее фантастический жар. Похоже, что *воображение* – спутник и наш мощный помощник в исследовании процессов отображения и осознания реальных свойств и состояний материи.

Подобные примеры так многочисленны и так характерны для современного человека, что следует сделать общее заключение: наши ощущения *множатся* за счет (вследствие) измерений, что позволяет осознать и пространственную протяженность материи, и потоки ее движения, и массу ее частиц, и даже форму существования. Таким образом, по нашему представлению, материальный мир – это объективная реальность любой пространственной протяженности и формы, данная человеку разумному в ощущениях и измерениях во времени, которые и отражаются в его сознании.

Отображение реального мира в сознании человека всегда *конечно* (и это называют *мировоззрением*), тогда как сущность мироздания *бесконечно* разнообразна. Соотношение отображения материи в сознании *homo sapiens* и ее сущности есть *характеристика истинности знания* для людей. Ясно, что отображение всегда меньше сущности, следовательно, их соотношение меньше единицы. Это мера, как свидетельствует вся история человечества и науки, постоянно стремится к единице, никогда ее не достигая. «Все мы вертимся вокруг истины, но дело состоит в том, чтобы приближаться к ней, а не удаляться от нее» [2]. Кратко изложенные выше соображения развиваются в монографии «Mechanothermodynamics» [3].

Анализ показывает, что ощущения и измерения есть достаточные доказательства существования материального мира, и они лежат в основе *материализма*. Воображение как обоснованное дополнение к ощущениям (или их продолжение) и измерениям обуславливает более глубокое развитие материализма. Однако одно воображение, не базирующееся на измерениях (т. е. воображение без измерений) есть *идеализм*.

И идеальное и материальное способно отображаться в сознании человека разумного независимо одно от другого. При этом идеальное лежит в основе *религии*, или религиозного мышления, тогда как материальное лежит в основе *науки*, или научного мышления. В совокупности они составляют то, что мы обозначаем понятием (термином) *знание*. Религиозное знание есть вера (в воображаемое). Научное знание составляют законы (базирующиеся на ощущениях, измерениях и обоснованном воображении). Поскольку воображаемое характерно и для религии, и для науки, то, конечно, *нет веры без знаний*, как и *нет науки без веры*. Мировоззрение каждого человека, как и некоторого сообщества людей, есть,

по существу, взаимосвязанная и взаимообусловленная совокупность того и другого.

Б. О движении, пространстве и времени.

Из статьи А. А. Крушанова «О времени в картине Вселенной, но иначе» [4] следуют три общих вывода.

1) «Желательной ясности в том, *что* есть Время, пока так и не достигнуто». А «причины, закономерности..., носители времени – эти вопросы совершенно не раскрыты на сегодняшний день» – никем (см. также ссылки в упомянутой статье на работы Аристотеля, О. О. Фейгина, Я. Ф. Аскина, С. Хокинга, И. Пригожина и И. Стенгерс). 2) «Чувство времени не заложено у человека генетически; оно формируется в процессе личностного формирования и развития», например, путем «его измерения» посредством часов, в работе которых организуется «опорный процесс... перемещения некоторого указателя времени». 3) Следует, пожалуй, вернуться к мысли Аристотеля, что «время не есть движение, но и не существует без движения». Так что размышления автора статьи «убеждают в том, что время точнее уподоблять координатной оси, т. е. одномерному темпоральному континиуму, без каких-либо метрических "насечек" и даже без какого-то векторного предпочтения», например, в «виде известного феномена стрелы времени». «Направление – это свойство не времени, но процессов, происходящих во времени».

Опираясь на эти заключения, мы здесь сделаем очередную попытку понять, что есть время, несмотря на беспомощные авторитетные признания, например, Аристотеля: «А что такое время и какова его природа, одинаково неясно как из того, что нам передано от других, так и из того, что нам пришлось разобрать раньше». А также Ю. Б. Молчанова: «Я также с самого начала должен признаться, что не могу ответить на вопрос "Что такое время?", когда меня спрашивают об этом и когда меня об этом не спрашивают» [5].

Как и все исследователи времени, обратимся к классическим представлениям. В физике (и в теоретической механике) движение принято характеризовать тремя взаимосвязанными величинами

$$v = \frac{s}{t} = \frac{1}{t}s \text{ или, что то же, } s = vt, \quad (1)$$

т. е. *скоростью* v (м / сек) объекта, например, материальной точки, ее *перемещением* s (м) в пространстве и, наконец, *временем* t (сек).

Заметим: согласно определению (1), время есть *всего лишь* частное от деления пути на скорость: $t = s/v$. Отсюда, естественно, нельзя понять ни природу времени, ни его свойства или причины... потому что здесь их попросту нет. Не есть ли это *традиционная тупиковая ситуация* в познании феномена времени, если оно таковым является? – невольно напрашивается вопрос.

Точно ясно одно: время *неотделимо* от движения, поскольку явля-

ется фундаментальным параметром его продолжительности – таково всеобщее и твердо обоснованное мнение, и именно оно записано в соотношении (1). Так вдумаясь в него заново. Скорость и путь (перемещение) – величины взаимно пропорциональные: таков смысл соотношения (1) и с физической, и с наиболее общей – математической точки зрения. И содержание второй (справа) формы соотношения (1) следующее: какова скорость, таков и путь. И время здесь играет роль *всего лишь* коэффициента пропорциональности, или, в более широком толковании, – одной из переменных, которые характеризуют состояния движения.

Аналогично, согласно первой форме соотношения (1): каков путь, такова и скорость. Но в этой записи коэффициентом пропорциональности (или, в более общем толковании, переменной) служит величина, обратная времени – частота $1/t$, измеряемая в Гц (сек^{-1}). Все это объективно означает, что часы – традиционный *измеритель* времени (если хотите – его *источник*) на самом деле (физически!) показывают либо перемещение (например, упругого элемента), либо связанную с ним частоту колебаний (например, маятника). Чтобы доказать это, напомним, что закон Ньютона (для вращательного движения)

$$F = ma = mv \cdot \frac{1}{t} \quad (2)$$

связывает силу F , массу m вращающейся точки и ее скорость v (ускорение $a = v/t$) при помощи именно частоты вращения ($1/t$, сек^{-1}). Из закона (2) снова ясно, что время – это (переменный) параметр, характеризующий *продолжительность* данного события, процесса и т. д. Иначе говоря, в законе (2), как и в соотношении (1), время в принципе не может быть некой субстанцией, и, следовательно, его носитель в законе (2) даже не предполагается, так что в (2), как и в (1), ни причину, ни свойства, ни природу времени не следует искать, так как их, повторяем, там нет.

Однако невозможно не признать, что параметр, имеющий размерность (и смысл) времени, в физике, философии и др. науках возведен в ранг атрибута самой *материи*... в том числе в виде, например, стрелы времени. Но позвольте: если реально есть стрела времени, то, значит, материя движется, как и она, – однонаправленно. И далее, это значит, что она, материя, как и стрела времени, ее атрибут, имеет... *начало и конец*? Однако материя вечна, и материя, как и движение – *неуничтожимы*. Пока это «истина в последней инстанции», смысла стрелы времени как атрибута материи признавать не приходится.

Вот тут-то и возникает самый, пожалуй, трудный вопрос: если материя существует (а она существует!), то как охарактеризовать и понять ее прошлое, настоящее, будущее, если время – не атрибут материи? Как уже отмечалось и в физике, и в философии, и во многих других науках (биология, история, космология и т. д.), упомянутые категории имеют основополагающее значение. Теория всякой эволюции без понятия времени, без представлений о прошлом, настоящем и будущем материаль-

ных объектов обойтись не может.

В современной науке принято, что прошлое и будущее каждого материального объекта, любой системы *различаются кардинально* – как и настоящее отличается от прошлого и будущего. Но так ли это?

По рисунку 1 проследим *судьбу любой материальной системы* – неорганической либо органической, в том числе живой и разумной, – с начала до конца, т. е. от рождения и существования в прошлом, через бытие в настоящем и до конца последующего (нового) существования в будущем – ее гибели. Нетрудно понять, что полный период (не цикл!) эволюции систем определяется *чередой (последовательностью) и совокупностью их характерных состояний*. Особенности существования и бытия конкретных систем могут быть описаны как определенные их частные состояния, например: механическое, термодинамическое, биохимическое, интеллектуальное, психо-эмоциональное, общественное, информационное, энтропийное, энергетическое, электромагнитное, механотермодинамическое, поврежденности и многое другое.

Из изложенного ясно, что прошлое и будущее каждого объекта, любой системы *не* различаются кардинально; в конечном счете, их *прошлое и будущее едино* – это материя. Но из рисунка 1 убедительно следует, что материя, из которой родилась данная система, не та материя, в которую в конце концов она превратилась, ибо материальный мир изменив вследствие бесконечного движения и изменения состояния (и значит, свойств и функций), т. е. вообще говоря, *повреждения*. Именно такова сущность *гистерезиса эволюции*. Как человеку нельзя вступить в одну и ту же реку дважды, так нельзя даже одному атому данной системы выйти из прошлого и вернуться в будущее в одном и том же месте.

Изучая данный выше краткий перечень некоторых возможных характерных состояний любых систем, приходим к выводу: *только состояния поврежденности фундаментальны*, поскольку они сопровождают всякую систему «от начала до конца», т. е. на всем протяжении эволюции ее состояний, или, если угодно, в любой момент времени ее существования и, в конечном счете, приводят ее к гибели (разложению на как угодно малые части). Все другие состояния преходящи, они характерны и важны только в определенные периоды жизни данной системы. Повреждение – это всякое необратимое изменение формы, размеров, объема, массы, состава, строения, сплошности и, следовательно, свойств элементов системы, приводящее к соответствующему изменению функций системы как целого. Очень важно подчеркнуть, что всякое повреждение реально, так как его можно ощутить, увидеть, измерить; оно объективно, так как существует и развивается независимо от сознания человека, только отражается в нем. Таким образом, повреждаемость – это фундаментальное свойство и обязательная функция как любой материальной системы, так и любой ее компоненты.

Обобщая, скажем, что материя – это и есть единое прошлое, насто-

ящее и будущее всего. Такова, по нашему мнению, объективная реальность мироздания. И именно в этом проявляется фундаментальная сущность гистерезиса эволюции материального мира.

А вот время – это *изобретение* Номо Sapiens, это только его представление о длительности событий, процессов, явлений.

В нашем сознании воспринимаются и отражаются только мгновения лишь *характерных состояний* изучаемых систем (между прошлым и будущим). Иными словами, настоящее – это всего лишь миг, ограниченное по тем или иным соображениям человека время; оно может быть как «малым» (коротким), так и «большим» (длительным). Таким образом, наши представления о настоящем, прошлом и будущем изучаемой системы субъективны, хотя и отражают ее объективное существование в некоторый период эволюции системы. В самом деле, настоящее для меня (или, скажем, для Римской империи) и для моего деда (или, скажем, для СССР) никак не тождественны, как, естественно, и их прошлое и будущее несовместимы.

Природа же, как и материя, не исповедует время, и оно ей без надобности, ибо она вечна и эволюционирует лишь путем последовательной смены характерных состояний, наиболее общим из которых является повреждаемость. Эволюция любой системы по повреждаемости неизбежно ведет к ее разложению и распаду на сколь угодно малые части, например, атомы, элементарные частицы и др. А продукты распада «старой» системы идут на создание иных, «новых» систем. Таким образом, *повреждаемость всего сущего не имеет мыслимых границ*, поскольку у нее нет ни начала, ни конца. Следовательно, эволюция определяется лишь последовательностью смены состояний любой формы материи.

Понятие о времени – человеческое. В его основе лежит страстное желание количественно оценить продолжительность своей жизни. А потом возникает уже *потребность* оценить продолжительность бытия народов и государств, продолжительность существования планет, звезд, Вселенной. И если уж был Большой взрыв, так человеку разумному не терпится знать, как он развивался в начале посекудно!

То обстоятельство, что мы не признаем время в качестве атрибута материи, по нашему мнению, не ведет к радикальному изменению представлений о многообразных и многочисленных временных процессах в природе и обществе. Отнюдь нет. Их плодотворный анализ с использованием фундаментального параметра – времени остается в силе. Просто нам следует, образно говоря, отдать кесарю кесарево и более внимательно разобраться с такими понятиями, как феномен времени, сокращение времени в определенных условиях.

Таким образом, из изложенного выше следует, что эволюция по состояниям есть специфическая форма движения материи. Или более общо: движение в пространстве есть, по существу, *двуединый способ существования материи*, ее всеобщая и обязательная функция. Несколько

следствий из этого постулата изложено выше. Здесь же отметим, что всякое движение в принципе n -мерно. В самом деле, пусть малыш сидит на высоком стульчике, берет и бросает мячики куда попало. Нетрудно понять, что мячики могут лететь по бесчисленным направлениям вверх-вниз-налево-направо... вперед-назад... То обстоятельство, что их движение можно легко описать в трехмерном пространстве – просто дело техники, и это вовсе не означает, что пространство, как и материя, трехмерны. Если вообразить некоторое конечное материальное пространство, то приходится признать, что движения частиц в нем и многомерны, и хаотичны, и случайны и вообще невообразимы. И всякие представления об определенности, векторности и т.п. движения материи могут быть практически полезными для людей, но не имеют отношения к объективной реальности. Тут, кстати, естественно возникает гипотеза, что материя не имеет идеального строения (структуры), чем и объясняется реальность *внутреннего движения* частиц в ней, но обсуждение этого предположения выходит за рамки данного доклада.

В заключение скажем, что обсуждение постулата 4 и следствий из него дано, например, в уже упоминаемой выше монографии [3].

Литература и источники

1. Ленин, В. И. Материализм и эмпириокритицизм / В. И. Ленин // Полное собрание сочинений. – Т. 18. – М., 1961.
2. Сосновский, Л. А. L-Риск (механотермодинамика необратимых повреждений) / Л. А. Сосновский. – Гомель, 2004.
3. Sosnovskiy, L. A. Mechanothermodynamics / L. A. Sosnovskiy, S. S. Sherbakov. – Springer, 2016.
4. Крушанов, А. А. О времени в картине Вселенной, но иначе / А. А. Крушанов. – Вестник РФО, 2015. – № 3. – С. 53–59.
5. Молчанов, Ю. Б. Проблема времени в современной науке / Ю. Б. Молчанов. – М. 1990.

МЕТАФИЗИКА VERSUS ПОСТМЕТАФИЗИКА

А. В. Барковская

Репрезентация любой темы в постклассической философии так или иначе не обходится без критики метафизики, вина которой в том, что она увлекает за пределы налично сущего к неким последним и запредельным сущностям, спекулятивна, созерцательна и формально-априорна, т. к. истинность выдвигаемых посылок о реальности устанавливается путем самообоснования, а не эмпирически. Фактически эти стрелы критики направлены в адрес первой метафизической эпохи в развитии философии, когда амбициозность метафизики выразилась в ее стремлении к идеалу всеобщей, универсальной и абсолютно истинной

теории о сущности всего существующего, элиминирующей субъективный контекст и условия восприятия всей этой целостности.

Ревизия метафизики, предпринятая И. Кантом с целью сузить ее сферу влияния, привела к оформлению критико-активистской парадигмы и стала определяться как вторая эпоха философского развития. Акцент внимания переносится на деятельность как акт человеческой свободы, связанной с кантовскими вопросами не только «что я могу знать?», но, главным образом, «что я должен делать?». В этом контексте критика инициировала очищение мышления от наивных умозрений и возвращение человека из интеллигибельного в земной, реальный мир. Активизм и субъективизм строили такие планы на будущее, как преобразование должного и горнего, конструктивизм и операционализм определяли вектор движения мысли от новоевропейского до настоящего времени. В целом обе эпохи формулировали задачи философии в ее отношении к действительности, разница только в том, что надо было либо ее познать средствами теоретического разума, либо ее преобразовать силами практического разума.

На этом критический запал в адрес метафизики не завершен, поскольку интерес проявился к «загадкам» жизни, которая может быть понята только из нее самой, как утверждал впоследствии В. Дильтей. Начиная с А. Шопенгауэра, враждебность к систематической философии и рационалистической метафизике «гегелевского типа», отрицающей значимость чувственно-эмоциональных и интуитивно-экзистенциальных оснований человеческого опыта, только нарастала. Так, Ф. Ницше не приемлет метафизическое удвоение мира, разделившее его на сферу явлений и сверхчувственных начал, и считает, что «в чувствах нет лжи... мы сами вносим ложь в их свидетельство, приписывая явлениям единство, вещественность, субстанцию, продолжительность... Разум – причина неверного истолкования свидетельств чувств. Поскольку чувства свидетельствуют нам о становлении, исчезновении, смене явлений – в них нет лжи» [1, с. 144]. Марксизм не устраивает ее догматический характер, абстрактный, односторонний способ познания объективной реальности и отсутствие связи с социальной практикой, а феноменолого-экзистенциальная философия страдает, что абсолютизация универсальных характеристик человека привела к утрате индивидуально-личностного смысла человека, и т. д.

Наконец, последний вариант критики метафизических построений – это деконструкция. Постмодернизм усматривает в ней тоталитарность разума, репрессивный характер логики смысла и бинарную природу мышления. Отсюда вывод, что «метафизика не может дать ничего больше кроме указания человеческому разуму на его собственные границы. Она исходит из соображения, что человеческий разум способен ставить метафизические вопросы, но не способен убедительно решать их собственными силами» [2, с. 56]. В этом случае, как считает Гидденс, це-

ли метафизики не могут быть перепроверены или адаптированы, они должны быть скорее «деконструированы», чем реконструированы, поскольку покоятся на ошибочных посылках.

Таким образом, под одним критическим «зонтиком» объединились разные и порой не согласные друг с другом мыслители: от Кьеркегора, Маркса, Ницше до Витгенштейна, Хайдеггера, Деррида и др. Более того, борьба с метафизикой, однажды начавшись, со временем только нарастает, что обнаруживается в движении современных философских дискурсов. Ведь судьба метафизики в течение XX в. в немалой степени оказалась зависимой от интерпретации проблемы языка во всех его функциональных проявлениях. Апелляция к проблеме языка – это попытка, с одной стороны, преодолеть исторически себя исчерпавших форм разума, легализованных целым рядом «центризмов» (лого-, эго- и т. п.), с другой – возможность переключиться на решение проблемы соотношения языка-человека-мира, модифицировав тем самым предметное поле предшествующей метафизики как всевластной сущности, надмирного центра.

И если в эпоху Просвещения философия являлась одновременно и образом, и предписанием эпохе, то, естественно, возникает вопрос: насколько уместна подобная претензия сегодня? В связи с этим высказывается мысль, что мировоззренческие идеалы и цели эпохи модернизи, которые еще недавно придавали ясную архитектуру жизненному миру европейского человека, сегодня объявлены идолами завершившейся эпохи. На смену им стали приходить неологизмы типа «после-философия», «контрфилософия» и т. п., метафоры – «смерть Бога», «конец Разума», «конец Метафизики», «смерть Человека» и т. п. И поскольку прежние идеалы утратили свою суггестивную силу и власть над носителями европейского сознания, то и осуществляется интенсивный поиск новых ориентиров в нашу эпоху, принципиально иную (см.: [3]).

В этой связи возникают вопросы: возможно ли в принципе изобрести новую идентичность философии, которая сможет заменить идентичность метафизики прежней эпохи? Способны ли спасти метафизику новые способы мыслительной практики – феноменология, экзистенциализм, структурализм? Видимо, любой из этих проектов – и «фундаментальная онтология» М. Хайдеггера, и «контрфилософия» М. Фуко, и неопрагматизм Р. Рорти, «нарративизм» Ж.-Ф. Лиотара, и теория коммуникативного действия» Ю. Хабермаса, и «трансцендентальная прагматика коммуникации» К.-О. Апеля и многие, многие другие – хотел бы стать «лицом» современной эпохи. Собственно, речь идет о том, что для того, чтобы избавиться от идеи вечности, надо задуматься, как лучше действовать внутри потока вещей во имя высших ценностей. На метафизических пределах мы встречаем не Бога, а самих себя, т. к. «след человека змеится везде» (У. Джемс). В познании и действии мы имеем дело не с миром самим по себе или миром-в-себе, а с миром для нас или с миром, имеющим значение или смысл для человека,

т. е. не «что есть бытие», а «каков смысл бытия?» – вопрошают Э. Гуссерль и М. Хайдеггер.

Постметафизик, по словам Р. Рорти, это уже ироник, свободная личность, занимающая критическую позицию по отношению к социокультурной жизни во всех ее измерениях, проявлениях, манифестациях, ибо «Философ – не просто мыслящий человек, отвечающий за то, что он мыслит. Философ есть художник мышления, поскольку он мыслит многочисленные возможности мышления [4, с. 93]. В этом контексте ответ на вопрос «возможна ли метафизика сегодня?» скорее «да», чем «нет», поскольку и сегодня ощущается потребность в метафизическом осмыслении опыта культуры, социума, человека и др. Действительно, праздник больших метафизик или одной единственно истинной, конечно, отшумел, однако, как полагает М. Эпштейн, философия открывает в себе модальность возможного.

Ю. Хабермас как-то заметил, что философию ругают и отвергают уже две с половиной тысячи лет, что она существует, но она все еще существует. Очевидно, она нужна не только тем, кто профессионально занимается ею, иначе разве смогли бы они отстоять и сохранить философию среди людей, которые «знают цену всего, но не знают цену ничего»? Метафизика не умирает, благодаря методичной и скрупулезной критике, поэтому чем больше критиков, тем длиннее ее жизнь, любая ее инверсия – не позволяет забыть о ней, она – «prima» и об этом следует помнить. Лев Бродский считал, что есть только две поистине захватывающие темы, достойные серьезных рассуждений: сплетни и метафизика. Поэту можно доверять, поскольку для него важно умение открывать метафизическую подоплеку в простом и обыденном, «формировать в тома дневной литературы/ догадок вечного ума». Даже в столь прагматичный век должен быть какой-то свой метафизический мир, в котором можно себя ощутить абсолютно свободным и счастливым.

Литература и источники

1. Ницше, Ф. Сумерки кумиров или как философствовать / Ф. Ницше. – Минск, 1997.
2. Слотердаик, П. Критика цинического разума / П. Слотердаик; пер. с нем. А.В. Перцева. – Екатеринбург, 2001.
3. Соболев, О. Постметафизика – будущее философии? / О. Соболев // Философская и социологическая мысль. – 1993. – № 11–12. – С. 46–60.
4. Эпштейн, М. Философия возможного / М. Эпштейн. – СПб., 2001.

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ СОЗНАНИЯ И МЕТАФИЗИКА ПРОЦЕССА В КОНЦЕПЦИИ «ИНТЕРАКТИВНОГО ДУАЛИЗМА» ГЕНРИ СТЭПА

Д. В. Малахов

Исходно определяя интенциональное сознание как активное, конститутивное и идеально направленное на смысл, мы обратимся к концепции «квантового интерактивного дуализма» американского физика и философа Генри Стэпа, который демонстрирует подход к интерпретации сознания как равноправного с физическими параметрами и законами фундаментального свойства реальности. Обращаясь к рефлексии о сознании и материи, Стэп задействует метафизические положения философии процесса Альфреда Н. Уайтхеда. Согласно Стэпу, человек как целостное событие жизни Вселенной, является не отчужденным или выведенным на периферийное положение наблюдателем-регистратором, но творчески активным созидателем, участником процесса разумного со-творчества с Вселенной – именно в этом смысле он и использует привычный в современной философии науки термин «квантовый наблюдатель» [1]. Рассмотрим, какое значение в данном подходе занимает понятие интенциональности сознания и положения метафизики процесса.

1. В качестве основания творческой активности сознания Стэп рассматривает нередуцируемый к физикалистской идентификации рассмотрения квантовый фактор материального носителя сознания «наблюдателя». «Наблюдатель» Стэпа не наделяется абсолютной свободой в выборе альтернатив, предоставляемых ему бесконечными инвариантами квантовых интерпретаций (это не является и не может являться его целью). Суть его деятельности проявляется способом, которым Стэп вводит в концепцию понятие интенциональности. Если сознание в целом Стэп понимает в ключе Уильяма Джемса как поток сознания, то интенциональность указывает на волевою деятельность сознания. Рассмотрим механизмы двух форм активной связи (интеракции), соотносимые с понятием интенциональности, а именно интеракцию сознания с головным мозгом и интеракцию сознания с Универсумом физических объектов.

При построении интенциональной схемы, описывающей интеракцию дуальных (не редуцируемых друг к другу) свойств реальности – сознания и материи – Стэп берет в основу распространенный в работах о квантовых концепциях сознания способ дифференциации активности сознания на акты свободной деятельно-онтологической направленности наблюдателя (изменяющий квантовые состояния головного мозга, и потому не рассматриваемый нами как естественный для сознания) и регистрирующие акты математического описания происходящих изменений квантовых состояний. Свободно-деятельный характер актов, рассматриваемых как личностные, подчеркивает первичный и волевым образом

возобновляемый индетерминизм сознания от квантовых процессов, происходящих и выявляемых в материальном макроносителе (мозге) [2, с. 304].

2. Примечательно, что, как и в случае гуссерлевской феноменологии, источником каузального индетерминизма у Стэпа выступает не эмпирическое сознание, а сознание, в котором доминируют специфически интенциональные формы активности, совмещающие свободный выбор с состояниями опытного постижения истинности выбранного направления. Важным при этом является тот факт, что постулируемое Стэпом влияние сознания на материю не распространяется на т. н. «обыденное» сознание. Изменять квантовые состояния физической реальности способно исключительно интенциональное, т. е. смыслообразующее сознание. Предметным выражением активной направленности сознания выступает так называемый зондирующий акт, осуществляющий декомпозицию (своеобразное расщепление предшествующего состояния) системы, на которую направлен акт. При этом декомпозиция как бы провоцирует расщепленную систему активизировать квантовые процессы и «выбрать» – установить статистически фиксируемые и математически описываемые композиции новых квантовых состояний. Иначе говоря – «ответить» на интенциональную активность сознания «наблюдателя». В этом смысле специфика стэповского «наблюдателя», как и «наблюдателя-участника» Джона А. Уиллера, позволяет утверждать его отличие от обладающего возможностью бесконечного выбора «наблюдателя» сторонников многомирной и мультиверсной Вселенной. Как отмечает Н. С. Юлина, «Выбор результата "со стороны природы" аннулирует из исходной возможности все компоненты, кроме одного, который сам является новым расплывчатым облаком возможностей и потенциальностей» [3, с. 86].

3. На интенциональном принципе основывается также принцип интерактивного взаимодействия или взаимообусловленности сознания и квантовых процессов: «Согласно Стэпу, каждый опыт сознания имеет в виде своего физического двойника редукцию квантового состояния, приводящего в действие "паттерн активности", который можно назвать "нейронным коррелятом сознательного опыта". Паттерн активности кодифицирует интенцию и представляет "образец для действия". Интенциональное решение совершить действие, решение, предшествующее самому действию, является ключом к пониманию *свободы воли*. ... Однажды выбранная, сознательная интенция имеет физические последствия, которые фиксируются известными квантовыми законами. Но то, какая из набора физически возможных интенций будет выбрана и когда она будет воплощена, не детерминируется известными на сегодня законами квантовой механики» [3, с. 87].

Выявляя значение конститутивной позиции «наблюдателя» в Универсуме, Стэп корректирует структуру актов сознания в соответствии с принципом интеракции. Так, свободно-волевая интенциональная дея-

тельность сознания, будучи включена в квантовые процессы головного мозга и активизацию формально-познавательных процессов, усиливается посредством состояния, которое Стэп называет ментальным напряжением или порядковым усилением потока сознания. Ментальное напряжение переводит интенциональную деятельность сознания в деятельность контролирующую, оказывающую не только смысловое, но и формообразующее воздействие на реальность как целое. В этом смысле Стэп оказывается ближе к феноменологической идентификации понятия интенциональности, поскольку вводит в характеристику смыслового объекта возможность его конститутивной корреляции с действительностью и ее модификациями вследствие интервенции со стороны сознания.

4. Предлагая рассмотрение интенциональных систем и квантовых процессов как единства универсальных *событий*, Стэп находит искомые метафизические основания в философии процесса Уайтхеда. Центральное понятие философии процесса «актуальное событие» (actual occasion) рассматривается Уайтхедом в виде фундаментальных психофизических компонентов реальности и способа существования Вселенной. При этом, чтобы верно оценить эвристическое значение актуальных событий как для концепции Стэпа, так и для ценностной природы бытия интенционального сознания, следует обратить внимание на характер модификации классических учений о миропорядке и субстанции, которую предпринимает Уайтхед.

4.1. В положениях философии процесса Уайтхед выявляет истоки убеждения европейских мыслителей в том, что объективно мыслить действительность оказывается возможным и возможным только в субъект-предикатных терминах. Как отмечает О. Е. Столярова, своеобразный раскол, вносимый, с точки зрения Уайтхеда, в мышление и образы мироздания положением Аристотеля о том, что сущность не находится ни в каком подлежащем и не сказывается ни о каком подлежащем, состоит в механизации мыслительных процедур соотнесения элементов мироздания: «Бессодержательное и статичное подлежащее (substratum), которое Аристотель полагает в качестве первоосновы, разрушает идею соотнесенности элементов, поскольку мыслится как предпосылка отношений и неизменный носитель свойств. С логической точки зрения это означает, что фундаментальную истину о мире передает утверждение, облеченное в форму «подлежащее-сказуемое», в котором сказуемое присовокупляется к подлежащему «механически», так как их онтологический статус решительно различен. Для субъекта, носителя предикатов, все прочие субъекты оказываются «всего лишь» «сказуемыми». Эта метафизическая предпосылка уничтожает «внутренние отношения» между сущностями. Отношения между отдельными субстанциями создают метафизические помехи: в такой конструкции для них не находится места» [4, с. 90].

4.2. Обращаясь к классическим учениям о субстанции, Уайтхед отмечает, что учения Декарта и Спинозы явным или неявным образом по-

вторяют идею Аристотеля при формулировках понятия субстанции как начала (или вещи), которое не нуждается для своего бытия ни в каком ином начале (или вещи). Независимость и ненуждаемость субстанций (употребляя множественное число Уайтхед указывает на декартовский дуализм, ставший основанием здания классической физики) транспонируется на систему отношений в мироздании в целом, в том числе и индивидуальных отношений, характеризующих смысл временных событий – *последовательных* моментов внешнего взаимодействия. В отличие от иерархии временного внешнего взаимодействия, Уайтхед предлагает концепцию иерархии внутреннего или сущностного взаимодействия, базирующуюся на фундаментальном допущении того, что сущность представлена в ином подлежащем, что находит выражение в формулировке основополагающего принципа философии процесса – «быть представленным в ином подлежащем» [4, с. 91].

В отличие от атомистической и временной идеи «внешних отношений», не предполагающей наличие внутренних изменений вступающих в субъект-объектное взаимодействие (говорить об изменениях здесь можно только в контексте изменения свойств), уайтхедовская концепция «внутренних отношений» создает условия для обоюдного сущностного изменения. Понятие актуального события как раз и основывается на вневременном и внепространственном контакте сущностей, представленных друг в друге как в постоянно и активно изменяющемся подлежащем. Представленность сущности в ином подлежащем и порядок реализации внутренних отношений задают органическую структуру миропорядка, в котором субстанции и сущности *нуждаются* друг в друге. Категория нужды может быть представлена как на онтологическом, так и на экзистенциальном уровнях, что коррелирует с концепцией Стэпа.

4.3. В понятии «актуального события» Уайтхед устанавливает способ *связи*, близкий Стэпу. Подлежащим во Вселенной выступает субстанция или действительная сущность, в отношении которой применяется принцип философии процесса о представленности в ином подлежащем. Т. е. субстанция выступает как некая форма обеспеченности этой представленности или же представленность как таковая. Исходя из субстанциального основания, вступающие во внутренние отношения и беспрерывно сущностно трансформирующиеся актуальные события создают пространственно-временную и смысловую ткань становящегося Универсума. Философия процесса создает модель Универсума, эвристически благоприятную для концепции «квантового интеракционизма» Стэпа. Действительно, существо процесса видится Уайтхеду в форме становящегося бытия (или бытия того, что сущностно возможно), представленного в виде единства философских понятий «субстанции» и «отношения»: «То, как она [субстанция] становится, определяет то, что она есть... ее "бытие" создано ее "становлением"... и в этом заключается "принцип процесса"» [5, с. 34–35].

5. Таким образом, специфическая композиция присутствия и соотношения психофизических сущностей в активном подлежащем (субстанции / сознании), свойственная философии процесса Уайтхеда, обеспечивает интенциональной направленности сознания у Стэпа метафизический характер рассмотрения человека в единстве со Вселенной. В целом же, понятие интенциональности сознания в концепции «квантового интерактивного дуализма» Стэпа позволяет говорить об ограничениях, которые накладываются на идеи об абсолютно свободном выборе и абсолютно свободной творческой активности фигуры наблюдателя квантовых процессов. Эти ограничения относятся как к природе самого сознания и способам личностного бытия конечного человеческого существования, а также принципом связи, согласно которому потенциальности, порядок и степень их актуализаций закрепляются за природой физических процессов, предоставляющей ограниченный набор возможностей для пролонгации предметной активности сознания «наблюдателя». При этом феноменальная природа, лежащая в основе феноменологического учения об интенциональности сознания, существенно трансформируется: вместо самоявленности феномена источником явления выступает сознание, активность которого не требует проведения специфических феноменологических процедур над ним самим. В то же время общим остается понимание интенциональности как направленности сознания на идеальный предметный смысл явлений.

Литература и источники

1. Stapp, H. Mindful Universe: Quantum Mechanics and the Participating Observer / H. Stapp. – N.Y., 2007.
2. Stapp, H. Quantum Mechanical Theories of consciousness / H. Stapp // The Blackwell Companion to Consciousness / Ed. by M. Velmax, S. Schneider. – Oxford, 2007. – P. 300–312.
3. Юлина, Н. С. Генри Стэп: квантовый интерактивный дуализм как альтернатива материализму / Н.С. Юлина // Вопросы философии. – 2013. – № 6. – С. 82–97.
4. Столярова, О. Е. Реляционная онтология А. Н. Уайтхеда и её конструктивистская интерпретация / О. Е. Столярова // Вопросы философии. – 2008. – № 12. – С. 84–103.
5. Уайтхед, А. Н. Избранные работы по философии / А. Н. Уайтхед. – М., 1990.

ОСНОВАНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ АРГУМЕНТАЦИИ КАК СИМВОЛИЧЕСКОЙ СТРУКТУРЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

С. В. Воробьёва

В современном глобальном мире наука и научное мышление постепенно утрачивают статус монополиста на рациональность. Этому спо-

собствовало изменение образа рациональности в XX в., единственность которого уступила место множеству рациональностей. В рамках интуиционистской логики была обоснована идея о том, что не существует общезначимой логической рациональности и что не является иррациональным то, что выходит за универсальные рамки. Любая форма деятельности имеет собственную логику как объективную упорядоченность, несводимую ни к какому уникальному порядку. Закономерен вопрос, каким образом строить рассуждения и находить нужные аргументы при невозможности уникального порядка? Неформальная логика, теория аргументации и философская эпистемология выдвинули в качестве символических структур рациональности аргументацию в целом, и философскую аргументацию в частности.

Философскую аргументацию, формирующую эталоны и способы рефлексии, нельзя рассматривать как искусственно привносимую в философскую систему. Напротив, она является атрибутом самой философской теории или концепции, но при этом имеет свои локальные цели и способы их решения. Латентность философского аргументационного процесса затрудняет экстрагирование его логических структур, типологий, условий истинности. Данная сложность в значительной степени определяется спецификой философского текста, который может быть назван, скорее, констатирующим (описательным), нежели доказательным. Но это не означает, что философский текст не порождает доказательство как самую мощную формальную процедуру аргументации или объяснение как ее эвристическую процедуру.

Философскую теорию следуют интерпретировать как набор возможных посылок или оснований (например, как посылку простого категорического силлогизма или полисиллогизма), генерирующих выводы. Поэтому одна из задач преподавания философии заключается в выявлении конечного числа содержательных посылок, вокруг которых организуется понимание, которое двойственно вследствие двойственности самой аргументации, ориентированной на разные когнитивные процессы, — образно-символическое целостное (аналоговые репрезентанты) или дискретно-проектное восприятие (пропозициональные репрезентанты). В первом случае имеет место симультанное понимание как единовременное схватывание информации. Во втором — сукцессия и фиксация разрывов при объединении причинно-следственных связей в соответствии с какой-либо целью (например, доказательство или опровержение, объяснение или подтверждение).

В философской аргументации доминируют дискретно-проектные (формально-логические) процессы. Ключевой процедурой в них выступает нахождение условий, при которых знание оказывается истинным или приемлемым, т. е. обоснованным. Решая проблему философского обоснования, Аристотель отождествил основания и причины как необходимо истинные, недоказуемые исходные начала. «Знаем мы, по нашему

убеждению, каждую вещь только тогда, когда поймем, "почему она", (а это ведь и значит понять первую причину)... У существующего имеется начало, в отношении которого нельзя ошибиться – оно всегда необходимо принуждает к обратному, т. е. заставляет говорить правильно» [1, с. 87, 92]. Первая фигура простого категорического силлогизма «есть наиболее удобная для научного знания, ибо рассмотрение причины, почему есть данная вещь, есть главное в знании» [2, с. 198].

Основанием дискретно-проектного понимания выступает понимание симультанное. Доминирующими процессами в этом понимании выступают, во-первых, неформальные логические процессы, во-вторых, когнитивное моделирование как «наложение на мир некоторой структуры языка» [3, с. 271–271, 311–313]. В симультанном контексте философская аргументация представляет собой реконструкцию способов мышления, основными профилями которых выступают модусы «думать» («мыслить о чем-то») и «чувствовать» («переживать что-то»). Они соответствуют двум базовым направлениям в познании – рефлексивному (дедуктивному) и рефлекторному (индукции через простое перечисление) процессам. Для первого характерно критическое преодоление ошибок (конвергентное мышление), для второго – повторение и нахождение на их основе решения (дивергентное мышление). В частности, концепция критического рационализма К. Поппера направлена против индуктивизма, в котором основополагающую роль играют рефлекторные процессы и дивергентная архитектура аргументации.

Любой агент философской аргументации рационален, так как в каждой ситуации исходит из некоторого набора посылок, вероятность истинности (осуществления) которых превышает определенное пороговое значение. Но наиболее консервативной по отношению к истинности является дедукция. В соответствии с важнейшим правилом дедуктивных систем – удаление импликации (*modus ponens*) – из истинных высказываний выводятся новые истинные высказывания [3, с. 77–78]. Оно лежит в основе доказательства и опровержения. Поэтому философская аргументация, не отрицая дедукцию как сильную идеализацию и как ресурс гносеологического субъекта аргументации (*cogito*), дополняет свои компетенции эвристическими схемами (не дедуктивными). Они обусловлены образом адресата философской аргументации, который сочетает в себе ожидания в отношении его компетентности (как следует познавать) и желательного поведения (как следует действовать), и атрибуции – наделение определенной системой качеств и причинного объяснения его поведения.

Как следствие изложенного, философскую аргументацию как атрибут самой философии следует рассматривать как «уравновешенный процесс» (Ж. Пиаже) или «гностическое и психологическое равновесие с Другим» (Э. Левинас). Равновесие философской аргументации обеспечивается посредством наличия четырех формально-логических компонен-

тов: 1) исходной точки рассуждения; 2) действия; 3) конечной точки; 4) обратного действия, позволяющего вернуться к исходной точке. Идея уравновешенных систем в философской аргументации позволяет обосновывать факт наличия у людей чувства логической необходимости, заключающегося в том, что можно выводить одни утверждения из других, не обращаясь к опыту, но при этом не сомневаясь в правильности вывода. Подобный механизм является независимым от внешних воздействий, т. е. достаточным. В этом и заключается предназначение философии, освоение которой дает возможность, не обращаясь к самим событиям, выводить следствия, в которых фиксируются ненаблюдаемые свойства. В противном случае, – при нарушении подобного равновесия – наблюдаются, например, феномены резонерства или демагогии.

В отечественном научном пространстве наблюдается тенденция преодоления явлений «неуравновешенности» в мышлении и коммуникации посредством введения таких понятий, как «эмоциональный интеллект» или «социальный интеллект». Читаются лекции, проводятся тренинги, подразумевающие формирование у обучаемых чувства логической необходимости по выведению латентных признаков из целостного восприятия ситуации. Но подобные симультанные процессы невозможно преодолеть без изучения философии и логики, которые задают эталоны дискретно-проектного понимания. Последнее означает критическую работу с достаточными и необходимыми условиями в принятии решений, а не работу по индуктивному накоплению необходимых признаков. В частности, студент, услышав, что квадрат обладает признаком «вокруг него может быть описана окружность», выступает с «опровергающим» аргументом: «вокруг прямоугольника также можно описать окружность». Это пример резонерского мышления, выискивающего признаки из собственной памяти, но не умеющего встроить аргумент в диалоговую систему. Он не видит, что существует множество плоскостных и пространственных объектов, вокруг которых можно описать окружность, но это не опровергает свойство квадрата. Из посылок «Вокруг квадрата можно описать окружность» и «Вокруг прямоугольника можно описать окружность» ничего не следует, кроме тривиального конъюнктивного высказывания «Вокруг квадрата и прямоугольника можно описать окружность».

Таким образом, основаниями философской аргументации выступают ее формальные и неформальные (содержательные) структуры, детерминирующие ее статус как модели рациональности.

Литература и источники

1. Аристотель. Метафизика. Т. 1 / Аристотель. – М., 1976.
2. Аристотель. Метафизика. Т. 2 / Аристотель. – М., 1976.
3. Воробьева, С. В. Логика и коммуникация / С. В. Воробьева. – Минск, 2010.

НЕВЫЧИСЛИМЫЙ ХАОС. ЗАОЧНЫЙ ДИАЛОГ С РОДЖЕРОМ ПЕНРОУЗОМ

А. В. Колесников

В своей известной книге «Тени разума: в поисках науки о сознании» [1] оксфордский профессор Роджер Пенроуз выдвигает концепцию, согласно которой в основе сознания лежат невычислимые процессы, имеющие квантовую природу. При этом, касаясь феномена детерминированного хаоса, как одного из кандидатов на роль генератора тех самых невычислимых состояний помимо (или вместо) квантовой неопределенности, он утверждает, что хаос является принципиально вычислимым. В качестве аргумента он приводит рассуждение о том, что хоть хаос и предельно чувствителен к малейшим колебаниям начальных условий, но все же на цифровой вычислительной машине всегда может быть вычислен какой-то из возможных его сценариев. На этом основании он относит хаос к принципиально вычислимым на цифровой вычислительной машине явлениям. Из этого он делает заключение, что динамического хаоса, как минимум, недостаточно для объяснения природы невычислимых состояний, обуславливающих существование и функционирование сознания с его невоспроизводимыми субъективными ощущениями и индивидуальными особенностями. Тем же, кто считает иначе, Пенроуз предлагает обосновать свою точку зрения и привести аргументы в пользу альтернативной точки зрения, то есть доказать, что хаос невычислим на цифровой вычислительной машине.

В данном докладе речь пойдет о примере модели хаотической системы, состояния которой с некоторого момента времени не могут быть вычислены на цифровой вычислительной машине, которая в данном случае рассчитывает не один из возможных сценариев ее динамики, как в своей книге пишет Роджер Пенроуз, но, напротив, выдает результаты, невозможные для данной системы по определению.

Рассмотрим модель игры клеточных автоматов. В отличие от классических игр клеточных автоматов, обсуждаемая модель является непрерывной. Это означает, что каждая отдельная ячейка может принимать не дискретное множество состояний, но характеризуется действительным числом, расположенным в интервале от 0 до 1. Правила взаимодействия ячеек данного клеточного автомата таковы. В каждый следующий момент времени (а время в модели течет дискретно, как и положено в играх клеточных автоматов) состояние каждой из клеток вычисляется по рекуррентной формуле, реализующей сценарий перехода к хаосу через серию бифуркаций удвоения периода (сценарий Фейгенбаума). В формуле присутствует постоянный параметр, а в качестве предыдущего значения используется среднее арифметическое состояний блока из девяти клеток, включающего данную клетку и восемь соседних. Предполагается, что

клеточное поле свернуто в тор и таким образом замкнуто, конечно, но не имеет границ. То есть ко всем клеткам поля применимы без всяких изменений единые описанные выше правила.

Далее предположим, что игра начинается с единственной ненулевой клетки, в которую изначально помещается некоторое число, большее 0, но меньшее 1. Далее на каждом цикле ко всем клеткам применяется одна и та же простая расчетная формула. Очевидно, что в силу данного обстоятельства числовая конфигурация или фигура, образующаяся в результате на клеточном поле, должна быть всегда симметричной. Причем она должна оставаться симметричной неограниченно долго.

Следует отметить, что действительно, в процессе компьютерного моделирования данной игры на цифровой вычислительной машине на игровом поле возникают все усложняющиеся симметричные конфигурации, которые автор предлагает называть клеточными симметроидами. Нельзя не отметить их эстетическую привлекательность, которая порой просто завораживает. Характер эволюции клеточных симметроидов определяется значением постоянного параметра в расчетной формуле. Строго говоря, формула может являться любым из вариантов простейшего разностного уравнения, которое демонстрирует динамическое поведение, описываемое так называемым деревом Фейгенбаума – сценарием перехода к хаосу через серию бифуркаций удвоения периода. Наиболее интересны с точки зрения обсуждаемой проблемы как раз те значения параметра, которые соответствуют режиму непериодических, хаотических решений. В этом случае фигуры симметроидов наиболее разнообразны, сложны и красивы.

Несмотря на непериодичность графика решения уравнения в данном случае, формула все равно одинакова во всех клетках, и следовательно, числовая комбинация на клеточном поле должна оставаться строго симметричной на всем промежутке проведения расчетов. В действительности же на некотором этапе роста и усложнения симметроида порядок и симметрия начинают спонтанно нарушаться. Симметроид постепенно деструктурируется, и вся система погружается в квазихаотическое состояние. Дальнейшая ее эволюция представляет собой бесконечную смену уникальных локально эволюционирующих, несимметричных и неупорядоченных структур, по совокупности которых уже совершенно невозможно установить предысторию развития системы.

Приведенный пример континуальной клеточно автоматной системы демонстрирует принципиальную невозможность вычисления ее состояний на длительный период времени, что позволяет говорить о принципиальной невычислимости детерминировано хаотических систем на цифровой вычислительной машине. И если принять предположение Пенроуза о том, что в основе сознания лежат невычислимые состояния, то они как раз могут быть обусловлены детерминировано-хаотическими процессами, наподобие описанных выше.

Литература и источники

1. Пенроуз, Р. Тени разума: в поисках науки о сознании / Р. Пенроуз. – М.; Ижевск, 2005.

ПРОБЛЕМА КРЕАТИВНОСТИ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА И РИСКИ ЕГО ИСПОЛЬЗОВАНИЯ

Т. Е. Новицкая

Термин «искусственный интеллект» (ИИ) был введен в лексикон американским информатиком Дж. Маккарти на научно-исследовательской конференции «Dartmouth Summer Research Conference» в 1956 г. Он стал не только автором понятия, но и основателем новой области исследований, наряду с М. Мински, Н. Рочестер и К. Шенноном. На вопрос о том, что такое ИИ, Дж. Маккарти отвечает: «Это наука и инженерия создания интеллектуальных машин, особенно интеллектуальных компьютерных программ. Это связано с аналогичной задачей использования компьютеров для понимания человеческого интеллекта, но ИИ не должен ограничиваться методами, которые являются поддающимися наблюдению биологически» [1].

В «Толковом словаре по искусственному интеллекту» уточняется значение данного термина, включая еще один контекст. Под ИИ понимается «1. Научное направление, в рамках которого ставятся и решаются задачи аппаратного или программного моделирования тех видов человеческой деятельности, которые традиционно считаются интеллектуальными. 2. Свойство интеллектуальных систем выполнять функции (творческие), которые традиционно считаются прерогативой человека» [2]. На наш взгляд, следует дополнить указанные определения следующим: ИИ представляет собой кибернетическую систему, которая перерабатывает информацию, поступающую из внешней среды, и принимающую решения на ее основании. Отметим, что слово «интеллект» употребляется здесь в метафорическом смысле: существующие системы ИИ пока неспособны к воспроизводству процессов в человеческом мозге.

Попытки формализации понятия искусственного интеллекта также связаны с именами английского математика, логика и криптографа А. Тьюринга и американского философа Дж. Сёрла. В 1980 году Сёрл ввел философские понятия «слабый ИИ» и «сильный ИИ». В соответствии с его пониманием «сильного ИИ», «компьютер – это не просто инструмент в исследовании сознания; компьютер, запрограммированный подходящим образом, на самом деле и есть некое сознание в том смысле, что можно буквально сказать, что при наличии подходящих программ компьютеры понимают, а также обладают другими когнитивными состояниями» [3, с. 377]. При «слабом ИИ» компьютеры всего лишь имитиру-

ют мышление.

Обобщая современные взгляды на проблему создания ИИ, Т. Урбан в статье «Революция искусственного интеллекта» [4] выделяет три его основных уровня: слабый, сильный ИИ и искусственный сверхинтеллект.

Слабый ИИ («narrow AI» – ANI; реже используются термины «weak AI» – AWI, или «applied AI» – AAI) равен или превышает человеческий интеллект или производительность в одной конкретной сфере, т. е. специализируется в одной узкой области и ориентирован на выполнение определенных задач, не требующих полноты когнитивных способностей человека. На сегодняшний день он прочно вошел в жизнь общества и широко применяется в работе Интернета, в сфере потребления, в военной технике, производстве, финансах и т. п.

Сильный ИИ («artificial general intelligence» – AGI) позиционируется как ИИ человеческого уровня, которому была бы под силу любая интеллектуальная задача, доступная для решения человеку. Конвенционально многие исследователи признают такие свойства, которые должны быть присущи «сильному ИИ», как способность к принятию решений и действия в условиях неопределенности, к применению стратегий, представлению знаний (в том числе общее представление о реальности); способность к планированию и обучению, общению на естественных языках; умение объединять всех названные способности для достижения общих целей. Кроме того, сознание, самосознание, способность к сопереживанию, эмоциональный интеллект, креативность и творческое мышление, а также способность к саморазвитию рассматриваются как качества, способные «очеловечить» ИИ.

Искусственный сверхинтеллект («artificial super intelligence» – ASI), будучи созданным, мог бы превзойти лучшие человеческие умы практически в любой сфере, включая творчество, науку и социальные навыки. Названная разновидность ИИ гипотетически включает в себя вычислительные устройства, начиная от компьютеров немного умнее человека до существенно превосходящих способности и возможности человеческого разума во всех сферах.

На уровне «сильного ИИ» и выше актуализируется вопрос, каковы критерии отнесения к ним компьютерной программы. Уже в начале истории ИИ данная проблема вызывала заинтересованность ученых. В 1950 г. А. Тьюринг опубликовал в журнале «Mind» статью «Вычислительные машины и разум» [5], в которой он изложил идею эмпирического теста на предмет того, может ли машина мыслить, который в дальнейшем получил название «теста Тьюринга». Он предполагает взаимодействие человека с компьютером и другим человеком в режиме «только текст», участники теста не видят друг друга, их переписка осуществляется через контролируемые промежутки времени (в 50-х гг. XX в. это было необходимым условием, поскольку компьютерные мощности еще не позволяли работать устройству достаточно быстро). На основании полу-

ченных ответов на свои вопросы эксперт должен определить, кто его собеседник – человек или компьютерная программа. Задача компьютерной программы – убедить человека в том, что она является человеком. В 2014 году компьютерной программе «Eugene Goostman» удалось пройти «тест Тьюринга», введя в заблуждение 33% экспертов в том, и заставив их поверить, что с ними общается человек (13-летний мальчик Е. Густман из Одессы), а не машина. Тест проходил в Лондонском королевском обществе. Авторы программы – российский инженер В. Веселов, проживающий в США, и украинец Е. Демченко, который сейчас живет в России.

В целом факт состоявшегося прохождения «теста Тьюринга» можно рассматривать как показатель его несостоятельности, несоответствия требованиям времени и уровню развития новейших технологий. И сегодня для его замены ученые стали разрабатывать другие методики проверки. Одна из них — «тест Лавлейс», предложенный С. Брингсйордом, П. Белло и Д. Ферруччи в 2001 г. [6] Тест носит имя Ады Лавлейс, математика, дочери Дж. Байрона, считающейся первым программистом в истории благодаря составлению программы для вычислительной машины по проекту Ч. Бэббиджа. Цель проверки – выявить наличие интеллекта у машины посредством ее способности к творчеству. Машина должна создать такое произведение искусства, которое ее разработчик принял бы за созданное человеком. Однако возникла проблема в связи с отсутствием четких критериев определения, и тест оказался недостаточно точным. Предполагалось, что ИИ создаст произведение, но не будет в состоянии объяснить процесс своего творчества. Продукт творчества должен быть ценным, новым, удивительным.

Следующей ступенью в проверке ИИ на креативность стал усовершенствованный в 2014 г. М. Ридлом «тест Лавлейс 2.0» [7]. Так же, как и предшествующий, он оценивает ИИ по его творческим способностям, а не по способности поддерживать беседу или обманывать. В этом тесте творчество выступает как краеугольный критерий, отличающий человека от компьютерной программы. И несмотря на то, что М. Ридл не считает творческие способности исключительно человеческим свойством, он рассматривает их в качестве знаковых именно для человеческого интеллекта. В ходе тестирования ИИ должен создать произведение, подпадающее под стандарты неких жанров искусства. Автор считает, что для его создания необходим интеллект, аналогичный человеческому, а полученный в результате объект отвечает творческим условиям, поставленным человеком-экспертом. Творческое задание относится к таким областям, как: художественная литература, живопись, поэзия, архитектура. Согласно правилам, лежащим в основе названного теста, ИИ пройдет проверку, если:

- 1) сможет создать творческий артефакт из подмножества художественных жанров, которые требуют участия интеллекта человеческого

уровня, и его произведение будет отвечать условиям, выдвинутым человеком-экспертом;

2) человек-эксперт установит, что созданный ИИ объект является действительным представителем творческого подмножества и отвечает нужным критериям (он может лишь отвечать этим критериям и не иметь эстетической ценности);

3) человек-эксперт убедится в том, что сочетание множества критериев не является невыполнимым стандартом.

Отличие «теста Лавлейс 2.0» от «теста Лавлейс» – в том, что первый позволяет тому, кто судит (арбитру), работать с определенными ограничениями, не делая оценочных суждений, как, например, суждение о том, вызывает ли артефакт удивление. По оценке М. Ридла, многие современные компьютерные программы способны писать рассказы, рисовать и т. п., но ни одна из них пока не может пройти созданный им тест.

В культуре художественные рецензии идеи ИИ большей частью связываются с воплощением в облике роботов с человекоподобными характеристиками. В то же время современные проявления ИИ – это и алгоритмы поисковых систем, и различные «умные» системы (например, «умный дом», «умная планета»), и сверхновые системы вооружения. Основную опасность, исходящую от подобного рода кибернетических образований, как правило, связывают с возможностью их выхода из-под контроля человека, с тем, что их потенциальная креативность будет направлена на цели, несущие вред для человека, общества, планеты. Так, обращаясь к вопросу, каким образом ИИ может превратиться в фактор риска, исследователи рассматривают два основных сценария, связанных с функционированием «сильного ИИ»:

1) ИИ целенаправленно программируется на выполнение разрушительных задач, например, создание автономного оружия (autonomous weapons) для убийства.

2) ИИ программируется на полезные для человека действия, но он начинает использовать деструктивные методы для достижения конструктивной цели. Данная проблема может возникнуть из-за недостаточной согласованности в целях и методах человека и искусственного интеллекта, из-за непонимания между ними.

В этой связи особую актуальность обретает тема исследований в области безопасности ИИ, поскольку его создание и усовершенствование действительно чреваты рядом серьезнейших вызовов для человечества. Более тысячи исследователей в области ИИ, в числе которых С. Хокинг, И. Маск, С. Возняк, Н. Хомски, выразили озабоченность по поводу возможных рисков и стали подписантами открытого письма об опасностях автономного оружия [8]. Автономные системы вооружения («смертоносное автономное оружие», «роботы-убийцы») способны самостоятельно разыскивать, выявлять и поражать цели. В виду того, что они могут создаваться из относительно недорогого и доступного сырья, существует

вероятность их массового производства и широкого применения крупными военными державами. Попад на черный рынок, и оказавшись в руках террористов или диктаторов, военачальников, желающих осуществить этнические чистки, дестабилизировать нации и т. д., этот вид оружия может представлять колоссальнейшую угрозу для мира. Поэтому важно остановить гонку вооружений в области ИИ. Следует признать, что в современных условиях, учитывая экспоненциальный рост информационных технологий, существует достаточно высокая вероятность создания (по крайней мере) «сильного ИИ». В то же время еще не создан безошибочный способ предсказания его потенциального поведения, а значит, проблемы сопряженных с его созданием и использованием рисков, возможностей его автономности и контроля, его креативности и саморазвития остаются открытыми.

Работа подготовлена при поддержке БРФФИ, договор № Г15Р-030.

Литература и источники

1. McCarthy, J. What is artificial intelligence? / J. McCarthy // Formal Reasoning Group [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www-formal.stanford.edu/jmc/whatisai/node1.html>. – Дата доступа: 12.06.2016.
2. Интеллект искусственный // Толковый словарь по искусственному интеллекту / Авторы-составители А. Н. Аверкин, М. Г. Гаазе-Рапопорт, Д. А. Поспелов. М., 1992.
3. Сёрл, Д. Мозг, сознание и программы / Д. Сёрл // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). – М., 1998. – С. 376–400.
4. Urban, T. The AI Revolution: The Road to Superintelligence / T. Urban // Wait But Why [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://waitbutwhy.com/2015/01/artificial-intelligence-revolution-1.html>. – Дата доступа: 12.06.2016.
5. Turing, A. M. Computing machinery and intelligence / A. M. Turing // Mind – Oxford, 1950. – No 59. – P. 433–460.
6. Bringsjord, S. Creativity, the Turing Test, and the (Better) Lovelace Test / S. Bringsjord, P. Bello, D. Ferrucci // Mind and Machines. – № 11. – 2001. – P. 3–27.
7. Riedl, M. O. The Lovelace 2.0 Test of Artificial Creativity and Intelligence / M. O. Riedl // Cornell University Library [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://arxiv.org/abs/1410.6142>. – Дата доступа: 12.06.2016.
8. Autonomous weapons: an open letter from ai & robotics researchers // Institute of future life [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://futureoflife.org/open-letter-autonomous-weapons>. – Дата доступа: 12.06.2016.

ДИНАМИЧЕСКИЕ И ЭПИСТЕМИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ КОГНИТИВНОГО МНОГООБРАЗИЯ АГЕНТОВ

А. М. Павлова

Логическая проблема многообразия возникает при создании формализмов, претендующих на то, чтобы служить адекватными моделями действий, рассуждений и поведения рациональных агентов. Она включает в себя корпус задач по уточнению и систематизации свойств, особенностей, профилей индивидов, групп, программных продуктов как субъектов анализируемых рассуждений, действий и поведения.

Особенно остро эта проблематика формулируется в двух направлениях современной философской, или модальной, логики: в эпистемической логике и в разнообразных логиках действий с модальными операторами, а также в теориях, использующих эпистемические и акциональные операторы. Стандартные модели эпистемической логики, моделирующей рассуждения агентов о знании, а также логики доксистической, рассматривающей их убеждения, не учитывают ограниченный характер рациональности реальных агентов и, таким образом, представляют идеализированного агента. Подобная идеализация является следствием принятия стандартной системы S5 (а в случае доксистической логики – системы KD45) в качестве базовой эпистемической логики. В этом контексте одной из наиболее обсуждаемых проблем является «логическое всеведение» [8], следующее из аксиомы K: $(\varphi \rightarrow \psi) \rightarrow (K\varphi \rightarrow K\psi)$, принимаемой во всех нормальных модальных логиках.

Мы предлагаем комплексную логическую классификацию типов (презумпций) когнитивных агентов, где уточнены и систематизированы подходы к пониманию сути многообразия агентов, явным и неявным образом содержащиеся в логических формализмах. Идея о том, что могут существовать разные типы агентов, приводит нас к вопросу, каковы те основания, по которым их можно различать.

Условимся называть параметры, по которым агенты могут различаться, когнитивными презумпциями данных агентов (понимая это выражение в максимально широком смысле). Таким образом, можно разделить данные презумпции на три основные группы:

1. *Эпистемические*. Под данным видом когнитивных презумпций мы будем понимать:

а) собственно эпистемические, представляющие знания агентов о положении дел и о других агентах и их когнитивных презумпциях;

б) доксистические, то есть убеждения агентов;

в) способности агента влияющие на способы получения, хранения и изменения информации, в частности, знаний и убеждений. При этом стоит заметить, что подпункты (а) и (б) представляют собой конфигурацию конкретной модели, на которой определены знания и убеждения агентов,

тогда как подпункт (в) связан со свойствами фреймов.

2. *Целевые*, связанные с практическими рассуждениями. Данный вид когнитивных презумпций содержит цели, интенции (намерения) и желания агентов во взаимодействии и моделируется в рамках BDI-логики.

3. *Дедуктивные*. Здесь подразумеваются различные немодальные логические системы, которые лежат в основании рассуждений (вычислений) агентов. В зависимости от того, какую систему тот или иной агент использует в качестве базовой, будут соответственно различаться и понимания им истины и логического следования. Имеется в виду, что агенты не только могут иметь разные способности, знания и желания, но и могут использовать разные трактовки логической истины и следования. В качестве примера можно предположить, что один агент может пользоваться интуиционистским пониманием истинности и следования, а другой – классическим. Подобные презумпции могут влиять на рассуждения агентов, приводя к тому, что одинаковое изменение баз знаний двух разных агентов (например, в результате публичного анонсирования предложения ϕ) может привести к различным результатам, благодаря тому, что агенты используют различные логические правила и формальные разные модели для получения следствий [6].

Данная классификация позволяет анализировать как типы агентов в существующих теориях, так и анализировать поведение и рассуждения агентов для их формализации.

Литература и источники

1. Альчуррон К. Э. Отделение и отменяемость в деонтической логике / К. Э. Альчуррон; пер. с англ. Е. Н. Лисанюк, А. М. Павловой // «Нормативные системы» и другие работы по философии права и логике норм / К. Э. Альчуррон, Е. В. Булыгин, П. Герденфорс, Д. Макинсон; под ред. Е. Н. Лисанюк. – СПб., 2013. – С. 358–370.
2. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель. – М., 1997.
3. Кислов, А. Г. Динамическая логика и деонтические операторы в «строгом смысле» / А. Г. Кислов // Философия науки. – 2012. – Т. 52. – № 3. – С. 65–80.
4. Лисанюк, Е. Н. Лояльный агент и отменяемость в деонтической логике / Е. Н. Лисанюк // Известия УрФУ. Серия 3. Общественные науки. Том 1 (125). – 2014. – С. 32–44.
5. Нечитайлов, Ю. В. О Единстве основания проблемы логического всеведения / Ю. В. Нечитайлов // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6: Философия. Культурология. Политология. Право. Международные отношения. – 2012. – № 1. – С. 30.
6. Павлова, А. М. Истинность в диалоговой логике и теоретико-игровой семантике (GTS) / А. М. Павлова // Логические исследования. – Т. 21. – № 2. – 2015. – С. 107–133.

7. Aumann, Robert J. Agreeing to Disagree. The Annals of Statistics / Robert J. Aumann, – Vol. 4. – No. 6. (Nov., 1976). – P. 1236.
8. Bratman, M. E. Intentions, Plans, and Practical Reason / M. E. Bratman. – Harvard University Press, Massachusetts, 1987.
9. van Benthem J., Liu F. Diversity of Logical Agents in Games / J. van Benthem, F. Liu // *Philosophia Scientiæ*. – 2004. – № 8 (2). – P. 165–181.
10. Hintikka, J. «Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the Two Notions» / J. Hintikka. – Cornell, University Press, 1962.
11. Hötte, T. A Model for Epistemic Games. Master thesis / T. Hötte. – 2004.
12. Liu, F. Diversity of Agents and their Interaction / F. Liu. – 2007.
13. Meyer, J.-J., Veltman F. Intelligent agents and common-sense reasoning / J.-J. Meyer, F. Veltman // P. Blackburn, J. van Benthem and F. Wolter (eds), *Handbook of Modal Logic*, Elsevier. – 2007. – P. 991–1029.
14. Pacuit, E. Dynamic Epistemic Logic I: Modeling Knowledge and Belief / E. Pacuit // *Philosophy Compass*. – 2013. – Vol. 8. – № 9. – P. 798–814.
15. Pacuit, E. Dynamic Epistemic Logic II: Logics of Information Change / E. Pacuit // *Philosophy Compass*. – 2013. – Vol. 8. – № 9. – P. 815–833.
16. Schumann, A. Reflexive games and non-Archimedean probabilities / A. Schumann // *P-Adic Numbers, Ultrametric Analysis and Applications*. – 2014 (1). – Vol. 6. – P. 66–79.
17. Semmling, C. and Wansing H. From BDI and stit to bdi-stit Logic / C. Semmling // *Logic and Logical Philosophy*. – 2008. – № 17(17). – P. 185–207.
18. Stich, St. Reflective equilibrium, analytic epistemology and the problem of cognitive diversity. *Synthese* (1988) / St. Stich. – № 74 (3). – P. 393.

ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ КОНЦЕПЦИИ ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТИ В ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПРОБЛЕМЫ ОБОСНОВАНИЯ МАТЕМАТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Н. В. Михайлова

Проблема обоснования знания является главной для философской теории научного познания и теории познания вообще. Эта проблема возникла еще в философской мысли Древней Греции, и ее содержание не ограничено только культурно-историческими рамками эпохи. Дух-творец возникает не только в философии и религии – он проникает в XX веке даже в математическое и физическое познание. На новом постнекклассическом этапе развития философии современной математики философы науки предлагают в духе общей концепции дополнительности Н. Бора различать две математики: во-первых, науку, создаваемую самими математиками, и во-вторых, математику, опосредованно выражающую свойства реального мира и существующую для платоников в особом мире математических идей, которые мы стремимся познать.

Математика, по сравнению с другими науками, утверждал один из создателей гомологической алгебры и теории категорий С. Мак-Лейн, обладает некой «трансцендентальной уверенностью в правильности». Заметим, что до XIX века под наукой понимали любую область теоретического знания, и лишь спустя какое-то время это слово постепенно стало обозначать только те области знания, которые прямо или косвенно изучали физический мир. По его мнению, среди различных теорий философии математики выделяется доктрина платонизма, согласно которой абстрактные объекты существуют независимо от математиков, а утверждения о них имеют абсолютное значение [1]. Поскольку философия современной математики подчиняется в целом все тем же закономерностям, что и вся философия науки, то формирующаяся в новом веке постнеклассическая рациональность предлагает искать решение философских проблем обоснования математики в синтезе противоположных направлений обоснования, выявляя в методологическом плане их дополнительность.

Философы и историки науки различают такие дополнительные понятия, как «внутренняя история науки» и «внешняя история науки». Внутренняя история включает те события, которые можно реконструировать с помощью критерия научной рациональности. В отличие от внутренней эпизоды внешней истории науки не подвергаются «рациональной реконструкции». Например, видный специалист по квантовым компьютерам и квантовым вычислениям американец Д. Дойч считает фундаментальной ошибкой относительно природы математики, допускаемой с античных времен, то, что математическое знание более определено, чем какая-либо другая форма знания. Доказательства не абстрактны, поэтому их нельзя с точки зрения постнеклассического этапа развития науки считать только областью теоретической математики.

Историк математики М. Клайн допускает, что математика испытала на себе сильное влияние тех культур, в рамках которых она развивалась. Этот тезис, вообще говоря, нельзя прямо экстраполировать на структуру и разделы математического знания. Например, можно аргументировано возразить по поводу попыток доказать, что аксиомы арифметики и логики зависят от культуры, что дискредитирует идею социокультурного влияния на развитие математического знания. В контексте философии математического образования появление новых научных теорий связано и существенно ограничивается неким «мировоззренческим фоном», хотя против общего социокультурного анализа такого рода никто из философов науки не пытается возражать [2]. Даже в первоначальных фазах развития математической науки социальные факторы непосредственно вытекали из человеческой природы, поэтому их можно было выводить, не прибегая к глубокому анализу и рефлексии наблюдений.

Сила математического знания состоит в том, что чисто рациональными средствами математика подтвердила недостаточность рационализ-

ма. Речь идет о том, что не все истинные утверждения математики можно вывести из заранее определенного перечня аксиом. Так, следствием переосмысления развития математического знания в конце XIX – начале XX веков стало провозглашение, например, нескольких философско-математических концепций и направлений обоснования математики [3]. Что касается «революций в математике», то хотя они и иногда, по мнению некоторых, происходят, но вовсе не в «куновском смысле». Их можно рассматривать как концептуальные изменения, наподобие открытия неевклидовых геометрий, которые не противоречат предшествующей математике. Даже свое наиболее популярное понятие «парадигмы» Томас Кун не применял для описания развития теорий современной математики.

Самой первой философско-методологически значимой концепцией была теоретико-множественная концепция немецкого математика Г. Кантора, которая базировалась на его учении о множествах и развитии идеи актуальной бесконечности с неким теологическим оттенком. В частности, сам Кантор подчеркивал, что к идее введения актуальной бесконечности в математику он пришел, конфликтуя с ценностными для него традициями. Канторовские теоретико-множественные построения актуализировали старую философскую проблему: может ли человеческий ум мыслить бесконечное? [4]. В начале XX века с критикой программы Г. Кантора выступил голландский математик Л. Брауэр, поставивший себе целью освободить современную математику от трудностей, связанных с канторовским учением. Свою программу он назвал интуиционистской в связи с тем, что предложил строить математику на основе интуитивно ясных и потенциально осуществимых «умственных рассуждений». Эта и развивающая ее программа конструктивизма открывали вполне определенное направление в развитии неклассической математики.

С позиций современной социологии науки из предшествующих концепций нельзя не отметить социокультурные аспекты философии математики. Л. Витгенштейн считал, что в каждом языке присутствует «мистический элемент», необъяснимый только в рамках самого этого языка. Строгое обоснование этого утверждения было дано впоследствии К. Гёделем. Центральным понятием концепции Л. Витгенштейна является «языковая игра». Основную его философскую идею можно интерпретировать таким образом, что слова должны ассоциироваться не только с их смыслами, но также еще и с дополнительными социальными конвенциями, которые действуют в определенных рамках соответствующих «языковых игр», по аналогии с поведением людей в разных формах социальной и концептуально-мыслительной деятельности.

Выделим также программу обоснования математики Д. Гильберта, относящуюся к формальной математике, основной задачей которой являлось доказательство непротиворечивости аксиоматизируемой математики. Заметим, что им была предпринята одна из наиболее известных и по-

лезных попыток предсказать пути развития математики с помощью постановки важнейших нерешенных математических проблем еще в 1900 году на Международном математическом конгрессе в Париже. Сегодня для многих математиков стало наконец ясно, что выбор Д. Гильберта в основном оказался верным [5]. С философских позиций интуиционизм и формализм могут сосуществовать как дополняющие друг друга направления в постнеклассической математике.

При этом мы хотим также обратить внимание на прогностический аспект системного подхода к обоснованию современной математики, который связан с рассмотрением перспектив дальнейшего развития концепции обоснования ее возможного и научно предвидимого будущего. Однако следует заметить, что в отличие от генетического и всех прочих аспектов системного исследования прогностический аспект не допускает немедленной и сравнительно успешной практической проверки. Он все-таки требует осторожного, гипотетического формулирования получаемых выводов, которые, будучи основательными и прочно фундаментированными, остаются все же научными гипотезами. Наряду с упомянутыми проблемами и важнейшими философскими следствиями теорем Курта Гёделя, достаточно хотя бы указать на философскую полемику по поводу бесконечности, использования компьютеров в доказательстве математических теорем, переусложненности доказательств, а также на проблемы математического существования и включенности человека в виртуальную реальность.

Литература и источники

1. Михайлова, Н. В. Философия и математика в учении Платона: развитие идеи и современность / Н. В. Михайлова // Российский гуманитарный журнал. – 2014. – № 6. – С. 468–479.
2. Михайлова, Н. В. Математическое знание и его экспликация в философии образования / Н. В. Михайлова // Вестник Московского университета. – 2014. – № 2. – С. 45–55.
3. Михайлова, Н. В. Философская интерпретация объектов математики в формализме, интуиционизме и платонизме / Н. В. Михайлова // Российский гуманитарный журнал. – 2015. – № 4. – С. 257–268.
4. Михайлова, Н. В. Теория бесконечных множеств Кантора в контексте генезиса философии математики / Н. В. Михайлова // Математические структуры и моделирование. – 2015. – № 4. – С. 40–48.
5. Михайлова, Н. В. Программа формализма Гильберта как работающее философское направление обоснования математики / Н. В. Михайлова // Российский гуманитарный журнал. – 2015. – № 6. – С. 534–545.

НЕКОТОРЫЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ КАТЕГОРИЙ «НОВАЦИЯ» И «ИННОВАЦИЯ»

Н. С. Щёкин

Философско-историческая парадигма западной цивилизации изначально основывается на интеллектуальном поиске новых форм жизнедеятельности, о чем ярко свидетельствует быстрое по историческим меркам восприятие христианства и его динамичное развитие в лоне западно-европейской культуры. Речь идет не просто о техническом совершенствовании и развитии, а о преобразовании природы как естественного процесса.

Вполне логично, что экономические процессы по своей природе инновационны. Концепция стадийного (доиндустриального, индустриального и постиндустриального) развития общества раскрывала механизмы его развития и его тенденции. Однако всегда за пределами понимания оставались вопросы, связанные с мотивацией общественного развития.

В качестве такой мотивации следует, на наш взгляд, рассматривать инновационную деятельность людей. Концепция постиндустриального общества выявила те факторы (наукоемкость, высокие технологии) которые и стали социальными отражателями инновационной деятельности. Социально-философский анализ категорий «новация» и «инновация», позволяет отчетливо представить и осознать сложность и всю условность применения данных понятий в отношении к социально-философской деятельности, в том числе и проблемы диалога церкви и государства в современном мире.

Инновация, по нашему убеждению, это не просто любое новшество, а лишь то, которое внедрено в реальную практику человеческой деятельности. В этом плане инновацию можно определить как новацию, внедренную в реальный процесс человеческой жизнедеятельности. Генезис инноваций необходимо рассматривать с точки зрения социально-гуманитарного знания в контексте историко-культурного анализа новаций.

Многогранность и многоаспектность в понимании инновационности говорит о том, что инновация как социокультурный феномен востребована на протяжении всей истории человечества. В истории любая сфера деятельности человека и общества в той или иной степени была связана с инновационными процессами, что и повлияло на социальную динамику. Инновация является тем феноменом, который дает возможность различать, с одной стороны, самореализацию личности с точки зрения саморазвития (что означает способность видения нового в развитии) и, с другой стороны, повседневную деятельность человека. В то же время в культуре существует феномен традиции, который дает возможность че-

ловеку почувствовать опору, некий интеллектуальный и ментальный фундамент в своей деятельности. Поэтому при исследовании феномена инновации необходимо учитывать тот факт, что он коррелирует с устойчивостью и изменениями социокультурной среды.

Понятно, что по мере развития общества происходит накопление «прошлого», которое естественным образом аккумулируется и в конечном результате объективируется, например, в традициях. Так, история христианства ярко демонстрирует амбивалентность традиций и новаций. Естественно, этот процесс усложняет взаимодействие между различными структурами общества и государства. В свою очередь, это приводит к увеличению пространства реализации инноваций, что влечет неизбежные противоречия между социальными параметрами и разнообразием нововведений. Здесь можно говорить о так называемом «сопротивлении инновациям» со стороны устоявшихся систем. Оно вызвано не консерватизмом социальной системы, а, скорее, императивами исторического развития, объективными трудностями перехода к новому – преодолением существующей, выстроенной и исторически самостоятельной общественной либо ценностной системы.

Более того, мы должны понимать, что любая ценностная инновация характеризуется эталонностью. Речь идет о том, что новшество не репрезентативно относительно социально-исторического процесса. Массовое сознание людей стереотипно и часто нуждается в защите с позиции общественных ценностей. Вызвано это тем, что любая инновация – своего рода социальный проект, который по своему потенциалу может быть разрушительным. Поэтому следует говорить о возможности перехода новации в инновацию, основанного на минимизации социальных издержек. Существенным социальным аспектом научно-инновационной деятельности является создание предпосылок разностороннего диалога государства и общества, церкви и государства. Этот диалог проходит в среде глобальных вызовов, поэтому философское значение новаций и инноваций приобретает мировоззренческий характер.

Таким образом, социально-философский анализ понятий «новации» и «инновации» связан прежде всего с разграничением этих категорий, с философским осмыслением этих явлений. Важно подчеркнуть, что новации появляются не вопреки традициям, а, скорее, на их основе. Более того, традиции и инновации необходимо рассматривать как параллельные явления; только такая позиция позволит видеть перспективу развития социального организма и расширять компромиссный потенциал, предусматривающий сохранение существующего и внедрение нового.

Новации и инновации имеют свою социальную базу и своих носителей. Новация неотделима от разума человека. Сущность разума человека как раз и выражается в его новационности. С другой стороны, разум человека неотделим и от традиции, без которой он лишился бы опоры на связь времен, преемственность поколений, а, следовательно, прогресс

человечества был бы невозможен. В этом, по нашему убеждению, и заключается диалектика новации и традиции. И однако, не подвергая сомнению важность традиций как цивилизационного феномена, необходимо признать, что стратегия будущего обусловлена ситуативными сценариями глобального развития общества, которые по своей сути являются инновационными.

2.3 Задачи и перспективы науки в глобальном мире

МЕНТАЛЬНЫЕ ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОСТИ И НАУКА

В. К. Лукашевич

Вызовы цивилизационного развития (политические, экономические, технические, идеологические, конфессиональные и др.) в своей глубокой генетической основе – вызовы ментальные. Это следствие качественных изменений способа мышления как восприятия и оценки социумом самого себя и окружающей реальности в контексте различного рода жизненных ситуаций и сфер деятельности. В свою очередь их появление в ментальном пространстве обусловлено сложнотерминированным взаимодействием рационализированных и бессознательных форм восприятия реальности, первые из которых трактуются как интеллектуальные проекции целостных структур ментальности конкретных исторических эпох, культур, цивилизаций. Например, эпистема, дискурс, парадигма, стиль мышления, позволяющие аналитически обнаружить дискретность и разнообразие в реальности, в целостных ментальных структурах могут быть представлены как нечто континуальное и тотальное (национальный дух, историческое сознание, историческая память, социальное воображение и др.).

Современное ментальное пространство наполнено разнообразными мыслительными схемами (образцами, парадигмами), в которых тем или иным образом сопряжены знание и вера, знание и мнение, знание и ценностные ориентации, знание и клише повседневного практического опыта, а также эмоции, бессознательные структуры и неосознанные культурные коды. Они определяют стереотипы поведения и деятельности людей, а также критерии приемлемости (эффективности) того или иного образа действий. Это схемы культурогенного, социогенного и наукогенного характера, основания которых различаются в весьма широком диапазоне: от мифологических и неомифологических представлений, непременно включающих элементы, принимаемые исключительно на веру, до рефлексивно рафинированных научных картин реальности, демонстрирующих четкие корреляции

их элементов с фрагментами природной, социальной и духовно-культурной среды.

Каждая из этих схем была создана явно или неявно в интенции на статус «единственно верной». Архаичная наивность такого рода ориентаций и критериев оценок по сей день серьезно препятствует научному анализу ментальных феноменов, специфики и перспектив динамики ментального пространства как результата сложного взаимодействия составляющих его образований. В этом плане более предпочтительны ориентации, во-первых, на признание социальной востребованности многообразия ментальных схем (парадигм, образцов и др.), поскольку вне учета социальной востребованности многообразия этих элементов вряд ли можно утверждать, что объект исследования определен адекватно; во-вторых, на выявление онтологических оснований конкретных парадигм мышления как их корреляций в сфере природной, социальной и культурно-духовной реальности; в-третьих на анализ праксеологических, социокультурных, социально-психологических и иных факторов, определяющих наполнение и динамику конкретных элементов ментального пространства, и главное – степень их адекватности потребностям гуманистически ориентированной эволюции человеческого общества и его ресурсным возможностям.

По этому критерию наука, несмотря на ее перманентную критику, достаточно уверенно сохраняет доминирующие позиции. В праксеологическом, и в частности, экономическом измерениях она – социально признанный лидер, чего нельзя сказать о ее ментальных параметрах. Они мало интересуют массового потребителя, хотя создание материальных благ в конечном счете фундировано именно ментальными особенностями науки.

Под парадигмой научного мышления мы понимаем присущую ему совокупность схем, образцов, стилей и познавательных традиций. Это интеллектуальная составляющая научной ментальности. Наряду с ней ментальные схемы науки ассимилируют определенное содержание других способов духовного освоения реальности при условии, что оно не противоречит характеру их ключевых элементов. Такого рода ассимиляция осуществляется посредством форм метатеоретического знания (философских оснований науки, идеалов и норм научного исследования, научной картины исследуемой реальности) [1, с. 185–292]. Как далеко простираются ее границы – вопрос открытый, по-своему решаемый в русле представлений о типах научной рациональности.

Ментальные вызовы как явления в сфере мышления, реализующие совокупность установок, принципиально отличных от тех, на которых базировались прежние мыслительные схемы, – это естественные, хотя и неординарные феномены общественного сознания и культуры. В таком качестве в свое время предстали формирующиеся в русле символических и метафорических мыслительных схем понятийное мышление, диалоговая форма поиска достоверного знания, идеал его аксиоматическо-дедуктивной орга-

низации, эссенциалистская и вероятностная концепции, редукционалистские и холистические схемы организации и приращения научного знания и др.

Здесь мы ограничимся анализом современных ментальных вызовов, оказывающих наиболее заметное влияние на ментальные характеристики научного сообщества, а также тех, которые возникли в сфере научного менталитета и претендуют на доминирующую роль в социуме.

Ментальные вызовы современности далеко не всегда по форме проявления соответствуют своему броскому названию. С такого рода явлениями чаще всего связывают политический радикализм, религиозный фундаментализм, различные субкультуры, причем акцент делается, скорее, не на ментальном аспекте, а на их социальном и культурном значении. Во всяком случае, очерчивая объект исследования, необходимо больше внимания обратить на те ментальные вызовы, в которых не декларируются в явном виде глобальные интеллектуальные цели, связанные с коренным изменением способа мышления больших масс людей, но которые, тем не менее, проявляют себя именно таким образом и в таких масштабах. Они, как правило, базируются на укорененной в массовом сознании ментальной традиции, подпитываются достаточно очевидными и понятными прагматическими соображениями и принимают форму ментальных вызовов, скорее, в силу роста своих количественных параметров. В их числе: фрагментарность мышления; релятивизм рациональности; квазисистемность; экстраполяциофилия; арефлексия; радикальный конструктивизм; проблемодетерминированная мозаичность и др. [2].

Характеристика современных ментальных вызовов свидетельствует о том, что сами они, породившие их причины и факторы роста масштабов находятся и в сфере науки и вне ее. Тем не менее можно предложить вполне определенные общие критерии оценки оправданности (приемлемости, эффективности) конкурирующих с научной парадигмой схем ментальности: они связаны, во-первых, со степенью определенности в различении познанного и непознанного, во-вторых, со степенью развитости и осмысленности механизмов когнитивной ассимиляции реальности, в-третьих, со степенью эффективности задаваемых праксеологических ориентаций.

Парадигма научного мышления предполагает четкую выделенность *объекта исследования* в качестве дискретного образования и *предмета исследования* как совокупности устойчивых взаимосвязанных характеристик первого. Соответственно круг объектов (процессов, явлений), осваиваемых в научной парадигме, достаточно четко определяет область познаваемого как в той или иной степени познанного. Все, что лежит вне ее, – это область непознанного. Об этом еще в античности внятно рассказал своему собеседнику Анаксимандр. Когда тот спросил, над чем Анаксимандр напряженно размышляет, ведь он в отличие от других людей знает все, древнегреческий мыслитель нарисовал на песке два круга: один небольшой, другой – значительно больше, – и пояснил, что знания других людей можно представить

как площадь малого круга, а его окружность как линию их соприкосновения со сферой непознанного. Площадь большого круга – это его знания, соответственно вторая окружность, значительно превосходящая первую, показывает насколько расширяется для него сфера непознанного в отличие от других людей.

Наличие такого рода демаркации в научной парадигме обеспечивает дифференцированный подход в когнитивном освоении реальности, осторожность в экстраполяции законов исследованной области на всю реальность, серьезно ограничивает притязания праксеологических схем, основанных на научном знании. Практически все вненаучные парадигмы мышления или не разделяют сферу познанного и непознанного, или мало «интересуются» проблемой их демаркации и при этом непременно тотализируют свои праксеологические схемы, плавно переходя границы неживой и живой природы, социальной и культурно-духовной реальности.

Что-то похожее можно сказать и о степени развитости и осмысленности механизмов когнитивной ассимиляции реальности. Ценность парадигмы научного мышления обеспечивается, прежде всего, высоким уровнем осмысления специфики форм и механизмов креативного взаимодействия предметного, нормативного и рефлексивного знания как ее ключевых элементов.

Предметное знание представляет собой совокупность сведений, воспроизводящих в знаковой форме познаваемые объекты, явления, процессы (их состав, структуру, свойства и т.д.) в интересующих человека аспектах. Основная функция накапливаемого в науке предметного знания – представление (фиксация, выражение, репрезентация) сведений об исследуемой реальности в тех формах (данные наблюдений, эмпирические факты, понятия, законы, гипотезы, теории и др.), которые могут транслироваться по обезличенным информационным каналам.

Нормативное знание – это совокупность сведений, характеризующих содержание и последовательность познавательных действий (операций, процедур) исследователя, обеспечивающих получение необходимого предметного знания. Оно выражено в таких формах, как методы, способы, приемы, алгоритмы, принципы, нормы, программы и др. Основная функция нормативного знания – регулятивная (регламентирующая, операциональная).

Рефлексивное знание – это совокупность сведений, отражающих предпосылки, формы и пути научного познания, а также качество (достоверность, обоснованность, истинность) его результата. Оно выражено, прежде всего, в теоретических системах, в явном виде ориентированных на осмысление познавательных процессов (теория познания, методология научного познания, логика науки), а также в некоторых системах рефлексивного и нормативного знания, обслуживающих более широкие сферы деятельности (эвриология, теория методического творчества и др.). Выделяют

две основные функции рефлексивного знания: отражательную, в соответствии с которой оно описывает особенности путей приращения предметного знания, и аксиологическую, в соответствии с которой это знание содержит оценку (и ее критерии) возможностей различных путей приращения предметного знания, а также качества полученного результата.

Для каждого из названных фундаментальных типов знания другие типы – это не индифферентный когнитивный фон, а активно взаимодействующие с ними компоненты познавательного процесса. Такого рода взаимодействия определяются: во-первых, совокупностью общегносеологических принципов (рефлексивности, когнитивной креативности, конструктивности, целерациональности, объекторациональности – законосообразности, воспроизводимости результатов по обезличенным информационным каналам и др.), во-вторых, системой гносеологических принципов, эксплицированных в методологии науки в форме требований научной рациональности (это требования, зафиксированные в содержании норм рациональности в классической, неклассической и постнеклассической науке) [1, с. 632–635] и, в-третьих, особыми принципами рефлексивного уровня (когнитивной транзитивности, взаимодополнительности когнитивной, т. е. отражательной, и конструктивной методологий и др. [3]). Данные принципы, определяя особенности системного взаимодействия предметного и нормативного знания, внутринаучной и вненаучной рефлексии, создают методологию научного поиска, обеспечивающую более высокий уровень достоверности предметного знания о реальности и эффективности основанных на науке праксеологических схем по сравнению с аналогичными характеристиками вненаучных парадигм мышления.

Вненаучные парадигмы (практически все) не связывают себя с центральной для науки и технической деятельности [4, с. 53–57] проблемой допустимых взаимодействий. Более того, ее имеющиеся научные решения рассматриваются как одно из наименее оправданных ограничений, по меньшей мере, в эвристически-креативном аспекте. Широко практикуемый в них холистический подход базируется, выражаясь философским языком, исключительно на метафизике, т. е. системе посылок общего умозрительного характера, генезис и будущее которых никак или весьма неопределенным образом связаны с реальными объектами, явлениями и процессами. В науке, как известно, также используются метафизические представления, проникающие в нее из широкой ментальной сферы (бессознательных структур, искусства и др.). Однако их дальнейшая судьба рано или поздно определяется данными наблюдений и экспериментальными фактами. В этой связи уместно вспомнить меткое высказывание известного физика-экспериментатора Р. Вуда о том, что метафизики вовсе не глупее физиков, просто они обходятся без лаборатории. Ее (лабораторию) заменяет практика: психотерапевтическая, социально-психологическая, физиотерапевтическая и др., – пациенты которой неизменно представлены определенной ча-

стью видных политиков, бизнесменов, деятелей искусства и др. Реванш впечатляющий, однако его ореол ощутимо тускнеет на фоне отсутствия сколь-нибудь отчетливо выраженной установки на возможность пересмотра основополагающих положений по причине практических неудач носителями вне-научных ментальных схем и тем более их квалификации как ошибочных. Последнее равносильно самоуничтожению.

Результаты анализа парадигмы научного мышления в русле интеллектуальной деятельности и интеллектуальной культуры, а также праксеологических аспектов науки [4] свидетельствуют об определяющем значении ее интеллектуальной составляющей, т. е. того, что обобщенно называют методом науки, в его отличии от способов духовного освоения реальности, сопряженных с искусством, религией, моралью и др. Это главный аспект проблемного поля темы. Все прочие отличия являются производными от его содержания, несмотря на их непосредственную и более отчетливо выраженную связь с практической сферой, ценностными ориентациями и формами коммуникации.

Вопрос, однако, еще и в том, насколько информированность об этом широких социальных слоях повысит уровень их предпочтений в своих ментальных ориентациях. В аспекте интеллектуальной культуры и интеллектуальной деятельности перспектива научной парадигмы в социуме связана со степенью успешности культивирования в сфере образования аналитических и исследовательских межпредметных компетенций, с развитием креативной индустрии как особой формы синтеза интеллектуальных практик представителей науки, бизнеса, искусства, конфессий, а также восстановлением и дальнейшим повышением авторитета науки в средствах массовой информации. В праксеологическом аспекте научная парадигма должна и может стать главным инструментом решения перманентно обостряющейся проблемы культуры человеческих потребностей, и в частности, ее практических приложений в инновационной деятельности. Здесь перспективы более обнадеживающие: лет двадцать назад понятие «наукоемкая продукция» в ментальном пространстве широкого социума было где-то далеко на периферии. В настоящее время – это рабочий термин в повседневной коммуникации.

В русле праксеологического аспекта ассимиляция ментальной схемы науки в социуме будет стимулироваться объективными процессами нарастания значимости науки и научно-технической сферы в естественном укладе жизни техногенной цивилизации, а также процессом становления экономики знаний.

Литература и источники

1. Стёпин, В. С. Теоретическое знание / В. С. Стёпин. – М., 2003.

2. Лукашевич, В. К. Ментальные вызовы современности: когнитивные и рациональные противовесы / В. К. Лукашевич // Философия. Методология. Познание. – Минск, 2014. – С. 189–197.

Лукашевич, В. К. Принципы креативного взаимодействия предметного, нормативного и рефлексивного знания в современной науке / В. К. Лукашевич // Вестник Белорусского государственного экономического университета. – 2013. – № 5. – С. 98–102.

Лукашевич, В. К. Наука в современном ментальном пространстве / В. К. Лукашевич // Социология. – 2015. – № 2. – С. 48–58.

НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ И СОВРЕМЕННЫЙ ГУМАНИЗМ

А. Сагикызы

Духовная форма должна, по определению, обладать устойчивостью, долговечностью, а научный опыт и научная мысль являются динамичными, постоянно обновляющимися структурами. Научное познание не является усмотрением истины умопостигаемым субъектом, но является человеческой деятельностью, социальной по своим предпосылкам, условиям, логике и смыслу.

Современная критика науки во многом вызвана тем, что на науку возлагаются такие задачи и с нею связываются такие надежды, которые она по своей природе выполнить не может и не должна. Вера в науку без адекватного осознания ее смысла оборачивается иррациональным суевением. О. Контом наука прямо провозглашалась новой формой религии, в которой вера в Бога заменяется верой в силу человеческого познания. Это обстоятельство подвигло П. Фейерабенда выступить с требованием дополнить отделение государства от церкви «отделением государства от науки – этого наиболее современного, наиболее агрессивного и наиболее догматического религиозного института» [1, с. 450]. Такое отделение, по его мнению – единственный шанс для современного гуманизма.

Обожествление или демонизация науки и техники, сакрально-технократический способ представления о них характерны не только для обывателя. Например, Г. Йонас, предлагая новые этические принципы отношения к науке и технологиям, обосновывает их «эвристикой страха» [2, с. 37]. Мы нуждаемся в угрозе деформации человека, в руководстве со стороны страха, чтобы прийти к идее новой этики. Этой эвристической казуистикой фундирован и сформулированный Г. Йонас новый этический императив: «Действуй так, чтобы последствия твоей деятельности были совместимы с поддержанием подлинно человеческой жизни на Земле» [2, с. 58]. Перед лицом небывалого могущества и новых измерений деятельности человека у нас нет права избирать небытие будущих поколений, или хотя бы рисковать этим бытием – *бытием того, чего нет* – для счастья и процветания нынешнего поколения. Хотя теоретически

обосновать отсутствие такого права новая этика, считает Г. Йонас, вряд ли способна без обращения к религиозным аргументам.

Согласно М. М. Бахтину, рациональность – это только момент ответственности, от чего принципиально отвлекается теоретизм, живущий своей автономной жизнью. Нам «важно отметить включенность понимания науки и особого статуса научной рациональности в современной культуре в контекст понимания человека как творца и преобразователя мира, свойственного гуманизму. Только в этом контексте было возможно обожествление науки как обожествление силы человеческого разума» [3, с. 189]. Из самой природы человека вытекает стремление к свободе, справедливости, утверждению самоценности индивидуальности и ее деятельного участия в том, что происходит с ней и вокруг нее – все это входит в перечень принципов гуманизма и в содержание гуманистического идеала. И все это подвергается критике и сомнению в современном философском и социально-политическом дискурсе.

В современных условиях гуманистический идеал связан с отказом от просветительской идеи истины человеческого присутствия в мире как овладения, подавления и господства. Новой онтологии соответствует не идеал антропоцентризма, а идея коэволюции – идея взаимодействия, совместной эволюции природы и человечества. Этой идее отвечают ряд современных концептуально-методологических новаций междисциплинарного характера, связанных с развитием теорий диссипативных систем, синергетики, нелинейной динамики и т. д.

Одним из парадоксальных результатов научно-технологического прогресса является растущая диспропорция между ростом практической (технической), экономической и политической мощи науки, глубиной ее проникновения в тайны мироздания, и падением ее значения для мировосприятия человека, для выстраивания им своего образа мира. Мировоззренческий смысл научного прогресса состоит в том, что она вносит решающий вклад в процесс расколдовывания мира (М. Вебер). Однако этот процесс оборачивается для гуманистического мировоззрения тем, что высшие, благороднейшие ценности уходят из общественной сферы или в потустороннее мистическое царство, или в близость непосредственных отношений индивидов, где они пульсируют крайне тихо, пианиссимо [4, с. 734]. На этом фоне растет критика науки с позиций иррационализма и антиинтеллектуализма. На том основании, что научное мировоззрение утратило тот основной масштаб, которым определяются все иные масштабы: самого человека, – рядом исследователей делается вывод о дегуманизирующем воздействии научного прогресса.

Такого рода суждения нуждаются в определенной корректировке. Умножение и углубление научных знаний в настоящее время не может совершаться без растущей профессионализации и специализации научно-исследовательской деятельности. Однако на этом основании нельзя делать вывод о несоразмерности науки человеку. Бесконечностью природ-

но-человеческого универсума определена и бесконечность задачи их познания. Но бесконечность составляет также и внутреннее определение индивида. В. С. Соловьёв называет человека «Вторым Всеединным», или «становящимся Абсолютом». Именно как становящееся абсолютное (или «абсолютное движение становления», если вспомнить формулу К. Маркса) человек причастен и соразмерен истине бытия, поскольку он сам есть основание собственного бытия. Поэтому прогрессирующее развитие научного познания становится имманентной формой реализации сущности гуманизма, или развития «сущностных сил» человека.

Перед лицом невозможности долгосрочных прогнозов и калькуляции вероятности рисков от разработки и применения новых научных технологий следует руководствоваться простым предписанием: больше прислушиваться к пророчествам бедствий, чем к пророчествам благоденствия, «придавать угрозе большее значение, чем обетованию благ, и избегать апокалиптических перспектив даже ценою того, что при этом останутся нереализованными эсхатологические свершения» [2, с. 87]. Этот принцип – не совет благоразумия, но непререкаемый и безусловный императив, неразрывно связывающий научный поиск и применение технологий с основоположениями гуманизма.

Литература и источники

1. Фейерабенд, П. Против методологического принуждения / П. Фейерабенд // Фейерабенд, П. Избранные труды по методологии науки. – М., 1986.
2. Йонас, Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / Г. Йонас. – М., 2004.
3. Черткова, Е. Л. Научный разум и гуманистические ценности / Е. Л. Черткова // Философия науки. – 1999. – №. 5. – С. 184–204.
4. Вебер, М. Наука как призвание и профессия / М. Вебер. – М., 1990.

ФИЛОСОФИЯ ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

А. И. Лойко

В начале XXI столетия актуальной стала тематика технонауки и трансдисциплинарных исследований. Она актуализирована общим стремлением философов и представителей технических наук найти новые возможности интерпретации экспериментальных и теоретических исследований. В этом общем процессе движения философов и ученых навстречу друг другу важное место занимают генная инженерия, квантовая механика, синергетика, трибофатика. Специфика технического вуза обязывает уделить внимание трибофатике, акцентировавшей внимание специалистов на категориях износа, усталости, износостойкости. С позиции методологии трансдисциплинарных исследований обнаруживается универсальность названных категорий, поскольку они применимы не

только к техническим объектам. С проблемами усталости сталкивается человек на уровне психики. Особенно они актуальны в человеко-машинных системах и составляют предмет изучения эргономики, инженерной психологии. Износ и выход из строя узлов и деталей актуален для человеческого организма и составляет предмет медицинских наук. Благодаря конструкторской направленности современной медицины в организме человека стали присутствовать узлы и детали, созданные при посредстве специальных технологий.

Социальные системы в форме цивилизаций также испытывают действие факторов трения, износа и усталости. Об этом свидетельствуют многочисленные факты гибели цивилизаций. Именно по причине износа, старения органическая природа и культура выработали особые механизмы самовоспроизводства. По отношению к органической природе в форме биосферы применимы механизмы коэволюции, взаимного приспособления, наследования, борьбы за существование. В культуре также имеет место жизненный цикл, который сопровождается возникновением, формированием, ростом, расцветом, угасанием социальных организмов. Некоторым из них удастся посредством механизмов модернизации неопределенно долго не только существовать, но и развиваться: в первую очередь речь идет о Китае, Индии. Подобный ресурс освоила российская цивилизация, которая периоды распада, территориальной раздробленности сочетает с высокой способностью к самоорганизации.

Еще один аспект трансдисциплинарных исследований трибофатика реализовала в форме доминанты конструкторских решений, основанных на сочетании функциональной совместимости различных материалов и компонентов деятельности. В результате Л. А. Сосновскому удалось получить сталистый чугун, а на уровне кибернетики стал активно использоваться ресурс искусственного интеллекта [1, р. 196]. Все эти схожести дали основание трансформировать трибофатику в трансдисциплинарную научную картину мира. В этой картине мира представлены уровни инженерных и технических решений, научных изысканий, концептуального синтеза существующих научных и технических дисциплин, формирования стратегий модернизации социальных организмов на основе фундаментальных законов естественной эволюции и диалектики.

В пространстве самой философии трансдисциплинарность означает возможность синтеза уникальных методологических программ в форме диалектики, синергетики, трибофатики. До последнего времени этот аспект не принимался во внимание. Более того, имело место стремление дистанцировать синергетику от диалектики. Для этого искались и формулировались различия между ними по принципиальным позициям, связанным, в первую очередь, с трактовкой детерминизма [2]. В философии нарушался главный методологический принцип, свойственный химии и физике. Этот принцип предписывает кумулятивный механизм построения теории, в рамках которого нашли согласование основные модификации современной механики.

Они не конкурируют, а обслуживают технические решения, востребованные в конструкторской деятельности. Как показал Л. А. Сосновский и его коллеги, технические решения могут делать необходимым сопряжение самых разных разделов физики. Результатом одного из таких сопряжений стала термомеханика.

В социальных науках последних лет усилилось дисциплинарное размежевание научных направлений. Под предлогом смены идеологических программ произошло разделение экономической теории на макроэкономику, микроэкономику, мировую экономику. При этом экономическая теория оказалась оторванной от практических решений. Ее суть свелась к математическому тестированию знаний студентов.

К необходимости трансдисциплинарной методологии подошла и философия науки, которая долгое время ограничивалась реконструкцией исследовательской части в виде эмпирического и теоретического уровней познания, идеалов и норм научной деятельности, научной картины мира, стилей научного мышления [3]. Без внимания оставалась инновационная часть, которая представляет технотехнику. На уровне теоретической реконструкции сформирован понятийный аппарат ключевых слов, концептов, дано определение инновационной инфраструктуры, формирующих ее элементов. Наука стала ассоциироваться с реально действующими технопарками, кластерами, бизнес-инкубаторами, фондами, бизнес-планированием.

Технотехника детерминирует новые образы философии и разрушает мифы о ее только гуманитарной направленности. В поле зрения Л. А. Сосновского оказалась теория эволюции, кибернетика, проблема искусственного интеллекта. В результате был достигнут уровень трансдисциплинарных исследований. На этом уровне исследований сформулирован и обоснован тезис об эволюции как особом способе накопления повреждений и использовании его как ресурса выживаемости видов в постоянно меняющейся внешней среде. Это новое представление о биосфере и ноосфере.

Если продолжить рефлекссию над этим тезисом, то напрашивается вывод о том, что человечество неизбежно должно воспользоваться накопленным опытом повреждений и трансформировать социальное пространство в свете новых критериев, основанных на минимизации факторов уязвимости. Во всяком случае, закономерность, вытекающая из эволюционной трибофатики, указывает на то, что движение системы сопровождается повреждениями и, как следствие, дополнительной информацией. Но конструктивное восприятие этой информации может быть затруднено психологическими факторами, имеющими место в сознании человечества. Именно в этой точке логических размышлений трибофатика оказывается перед необходимостью иметь в своей структуре философию, представленную такими ее разделами, как философия техники, философская антропология, философия сознания, диалектика. И она вводит эту проблематику в свое пространство.

Литература и источники

1. Sosnovskiy, L. A. About the future Development of Tribology as Fundamental Scientific Discipline / L. A. Sosnovskiy // Proc. of the 17 International Colloquium Tribology, Ostfildern, January 19–21, 2010. – Ostfildern, 2010.
2. Лойко, А. И. Курс лекций по философии техники / А. И. Лойко. – Минск, 2001.
3. Лойко, А. И. Методология инновационной деятельности: философия техники и философская антропология / А. И. Лойко, Е. Б. Якимович. – Минск, 2010.

ФІЛАСОФІЯ І НАВУКА Ё СУЧАСНЫМ СВЕЦЕ: НЕАБХОДНАСЦЬ РАЎНАПРАЎНАГА ДЫЯЛОГУ

А. І. Бабко

Грунтоўныя пазнавальныя дасягненні навукі, яе высокі статус у сучасным грамадстве спрычыніліся да таго, што пытанне пра яе ўзаемадзеянне з філасофіяй фармулюецца найперш і найчасцей як пытанне пра магчымасці і здольнасць філасофіі паўплываць на навуковы пошук, зрабіць штосьці важнае для яго разгортвання. Мы запытаемся ў першую чаргу, што філасофія можа даць навуцы, прызнаючы, такім чынам, кагнітыўны поспех навуковага пазнання ў Новы і Найноўшы час, які выступае як падстава для яго грамадскага і культурнага поспеху. Вяршэнства навукі ў сістэме прыярытэтаў нашых сучаснікаў і непасрэдных папярэднікаў выразна выявілася ў галіне касмалогіі, фізічных варыянты якой выштурхнулі на перыферыю грамадскіх зацікаўленняў адпаведныя філасофскія праекты – напрыклад, канцэпцыю А. Н. Уайтхеда [1, с. 1154].

Дадзеная тэндэнцыя зрабілася сёння настолькі відавочнай, што часам праводзіцца паралель паміж сітуацыяй, у якой знаходзіцца філасофскае пазнанне на цяперашні момант, і яго месцам у сярэднявечнай культуры: калі ў сярэднявечную эпоху філасофскае мысленне было падпарадкавана рэлігіі, дык у сучасных умовах філасофія арыентуецца найперш на навуку. Філасафы-медыевісты бачаць у такім стане рэчаў апраўданне прадмета сваіх пошукаў: засяроджваючыся на пэўнай духоўнай форме, філасофія – як сучасная, так і сярэднявечная – тым не менш па сваёй унутранай існасці не можа цалкам згубіцца ў ёй, страціць сваю адметнасць, унікнуць сваіх спецыфічных пытанняў [2]. Наколькі моцнай і глыбокай зрабілася згаданая арыентацыя, указвае той факт, што магчымы ўплыў філасофскіх ідэй на навуковае пазнанне разглядаецца як крытэрыі іх рэлевантнасці нават мыслярамі, далёкімі ад рабалежнага стаўлення да навукі [3, с. 1385].

Варта адзначыць невыпадковы характар такога стану рэчаў: ён абумоўліваецца самой існасцю сучаснага грамадства з яго пераважна

матэрыялістычным і прагматычным светапоглядам. Тым не менш прагматычныя прынцыпы не з'яўляюцца агульнапрынятымі: у пэўных культурных (у тым ліку, безумоўна, і філасофскіх) кірунках і традыцыях назіраецца настойлівае памкненне пераадолець іх. Такого кшталту інтэнцыі выявіліся і ў беларускай філасофскай прасторы, прычым не на антысцыентысцкай аснове [4]. У выніку адпаведных намаганняў ствараецца спрыяльная атмасфера для артыкуляцыі пытання, якое засяроджвае ўвагу на патрэбах, задачах і мэтах філасофіі: як навука можа паспрыць разгортванню філасофскага мыслення, якім чынам яна можа дапамагчы ў вырашэнні філасофскіх праблем?

Аднак і гэтая апошняя фармулёўка з'яўляецца аднабаковай і не адпавядае сапраўдным інтарэсам філасофіі (і навукі). На самай справе абодва пытанні шчыльна звязаны паміж сабой і павінны быць звязаны ў адно: як выбудаваць найбольш плённае ўзаемадзеянне згаданых духоўных формаў? Сапраўды, гаворка вядзецца тут пра супрацьлеглыя бакі адзінага дачынення, супрацьлеглыя кірункі яго самаразгортвання, якія арганічна дапаўняюць адзін аднаго і не могуць адзін без аднаго існаваць. Неабходна падкрэсліць, што духоўная вышыня філасофіі робіць яе адкрытай для інтэнсіўнага дыялогу з іншымі сегментамі культуры, у якім няма месца ні для пыхлівасці, ні для лісліvasці, ні для памкнення да вяршэнства над іншым.

Дыялог філасофіі і навукі мае ґрунтоўнае значэнне для іх абедзвюх. Праз сваю рэфлексіўна-крытычную натуру філасофія з'яўляецца надзвычай прывабным суразмоўцам для любога з сегментаў культуры: дух крытычнага мыслення, які яна нясе з сабой, з'яўляецца надзвычай спрыяльным для кожнага з іх. Таму найважнейшая місія філасофскіх ведаў у кантэксце узаемадачыненняў філасофскага і навуковага пазнання, ужываючы выраз К.-О. Апеля, у тым, каб «абудзіць крытычную рэфлексію» навукі [3, с. 1385], спрыяць яе разгортванню, распрацоўваць яе магчымыя светапоглядныя арыенціры. Філасофія можа дасягнуць дадзенай мэты рознымі шляхамі – у тым ліку і праз інтэлектульныя правакацыі. Бліскучым прыкладам удалай правакацыйнай інтэлектуальнай канструкцыі з'яўляецца канцэпцыя гістарычнай дынамікі навукі, распрацаваная Т. Кунам. Даводзячы пра няздольнасць прыхільнікаў пэўнай парадыгматычнай тэорыі бачыць свет інакш, як праз яе прызму (філосаф параўноўвае сяброў усталяванай навуковай супольнасці з героямі оруэлаўскага рамана «1984», якія зрабіліся ахвярамі сфальсіфікаванай уладамі гісторыі [6, с. 167]), ён папярэджвае навукоўцаў пра магчымую прадузятасць іх пошукаў і поглядаў, перадададзенасць іх інтэрпрэтацыйных стратэгий у дачыненні да вынікаў эксперыментальных даследаванняў і назіранняў. Што такое папярэджанне ў стане абудзіць іх крытычную рэфлексію, падаецца відавочным. Варта адзначыць, што ў гэтым сваім аспекце канцэпцыя Т. Куна выяўляе пэўнае падабенства з філасофскай герменеўтыкай,

адпаведныя інтэнцыі якой засяроджваюцца на сацыягуманітарным пазнанні.

Навука, у сваю чаргу, важная для філасофскага пошуку найперш як крыніца надзвычай цікавых і складаных праблем (на думку некаторых мысляроў, гаворка пры гэтым увогуле ідзе пра найважнейшыя і найцікавейшыя праблемы тэорыі пазнання [5, с. 18]). Неабходна адзначыць, што ў XX стагоддзі ў заходняй філасофскай думцы адносна працяглы час дамінавала пазітывісцкае бачанне кола пытанняў, якія навуковае пазнанне ставіць перад філасофіяй. Згодна з пазітывісцкімі ўяўленнямі філасофская рэфлексія павінна быць скіравана на фармальны – лагічны і метадалагічны – аспект навуковага пошуку. Развіццё філасофіі і навукі, разгортванне дыялогу паміж імі паказала, аднак, аднабаковасць і павярхоўнасць такога падыходу, пацвердзіўшы слухнасць альтэрнатыўнай пазіцыі.

Альтэрнатывы пазітывісцкаму падыходу распрацоўваліся і філосафамі, і навукоўцамі, якія «абудзіліся» да крытычнай рэфлексіі. У дадзенай сувязі варта адзначыць найперш погляды ў шмат якіх адносінах блізкага да пазітывісцкай плыні К. Попера, які востра крытыкаваў характэрнае для яе прадстаўнікоў звужэнне філасофскай метадалогіі да моўнага аналізу і даводзіў пра пытанне такога вызначэння існасці філасофіі, якое перашкаджае ёй паспрыяць паглыбленню і пашырэнню нашых ведаў пра свет [6, с. 19].

Іншае вартае пільнай увагі бачанне дадзенай тэматыкі прапанаваў вядомы нямецкі філосаф і навуковец К.Ф. фон Вайцзэкер. Зыходзячы з таго, што адзінства навуковага пазнання грунтуецца не на яго метадзе, а на змесце яго асноўных тэорый, мысляр робіць выснову, згодна з якой філасофскае значэнне сучаснай навукі выяўляецца найперш праз яе самую, праз яе змест [7, с. 92]. У сувязі з гэтым ён і крытыкуе засяроджанасць прадстаўнікоў лагічнага пазітывізму на фармальным аспекце навуковых тэорый.

Такім чынам, раўнапраўны і шырокамаштабны дыялог выступае як найбольш эфектыўны спосаб арганізацыі ўзаемных стасункаў філасофіі і навукі. Філасофія павінна выканаць у яго рамках найперш рэфлексійна-крытычную місію, а навука – ролю актыўнай, дынамічнай крыніцы складаных і важных праблем. Іх узаемадачынненні, безумоўна, не зводзяцца да гэтых двух момантаў, палітра іх зносін значна больш багатая і разнастайная (па сутнасці невычарпальная). Таму дадзеная праблематыка ніколі не знікне з далягляду філасофскіх (і навуковых) пошукаў.

Літаратура і крыніцы

1. Mittelstrass, J. Kosmologie / J. Mittelstrass. – Basel, 1971–2007.

2. Spade, Paul Vincent. Medieval Philosophy // The Stanford Encyclopedia of Philosophy [Electronic recourse]. – Mode of access: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/medieval-philosophy>. – Mode of access: 22.01.2016.
3. Apel, K.-O. Sprache / K.-O. Apel. – München, 1974.
4. Крукі, М. І. Бляск і трагедія ідэалу / М. І. Крукі. – Мінск, 2004.
5. Kuhn, T. S. The Structure of Scientific Revolutions / T. S. Kuhn. – Chicago; London, 1970.
6. Popper, K. R. Logik der Forschung / K. R. Popper. – Tübingen, 1994.
7. Weizsäcker, C. F. Der Mensch in seiner Geschichte / C.F. Weizsäcker. – München; Wien, 1991.

ТЕХНОЛОГИЗАЦИЯ НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРОЦЕССА: ВОЗМОЖНОСТИ И ВЫЗОВЫ

С. А. Мякчило

Политика социально-экономической модернизации создает особые условия для научно-образовательной деятельности. Эти условия по сути парадоксальны. С одной стороны, идеология модернизации в ее современном прочтении опирается на идеал построения экономики знаний, в которой научно-образовательная сфера – сфера воспроизводства интеллектуального капитала – является ведущей подсистемой общественного развития. На нее делается основной упор в достижении благосостояния общества и обеспечении его безопасности. Деятельность в рамках данной сферы становится локомотивом общественного развития, а значит в известном смысле детерминирует развитие других подсистем: производственно-экономической, социально-управленческой, культурной. С другой стороны, понимание модернизации как управляемого общественного развития с заданными целевыми параметрами недвусмысленно подчиняет динамику научно-образовательной сферы интересам, мотивам и установившимся приемам социального управления, причем последние зачастую сформировались вне контекста модернизации и плохо коррелируют с ее идеологией. Тем самым научно-образовательная сфера оказывается фактически лишена кредита на саморазвитие.

Отсюда вытекает несколько рисков. Это, прежде всего, неадекватное общественное понимание института науки и образования, балансирующее между экстремумами абсолютной веры в их социально-преобразовательную мощь и сугубо утилитарного отношения, которое во многом является следствием кризиса такой веры. Другой риск – расхождение между идеологией модернизации и практикой, т. е. «номинальная модернизация», обесценивающая базовые ценности и методологические схемы данного процесса. Третий – непоследовательность, флуктуационность мероприятий модернизации, которые перепрограммируются вслед за изменениями социально-экономической конъюнктуры. Четвертый –

бюрократизация управления отраслью, которая как раз является следствием управленческих флуктуаций, результатом того, что каждая новая организационная модель воспринимается как синтез предыдущих моделей.

Отсюда формулируется потребность в новом механизме эволюции научно-образовательной сферы, которой был бы по сути рефлексивным (опирался на эндогенные для нее мотивы, интересы и потребности субъектов) и в то же время осваивал внешнюю для данной сферы целевую установку (ту, что проявлялась бы в оптике самопонимания социального статуса субъектов отрасли, рефлексии ожиданий, которые выдвигает к ним общество и его элиты). Внедрение подобного механизма, как средства устойчивости научно-образовательной сферы, связывается нами с понятием *технологизации*.

Явление технологизации можно интерпретировать по-разному: как перевод какой-либо деятельности на рельсы обоснования и апробации новых полезных для общества технологий, как внедрение технологий, снижающих издержки ресурсообеспечения и управления процессом, как переориентацию отрасли с выпуска конечной продукции на рентную выгоду от имеющихся в интеллектуальной собственности технологий и ноу-хау и т. д. Соответственно, понятие «технология» в этом контексте подразумевает теоретическое описание и реализацию методов и процессов получения ожидаемого результата на основе обобщения и операционализации опыта деятельности, исключения субъективного фактора, введения критериев эффективности отдельных процедур. Как методологический концепт «технология» долгое время использовалась применительно к материальному производству. Но в современном социально-гуманитарном знании все больше внимания уделяется *социогуманитарным технологиям*, реализуемым в сфере духовного производства и социальной практики, сопутствующим появлению новых типов социальных отношений и общностей, формированию новых социально-экономических инфраструктур. Поэтому в нашем случае под технологизацией понимается обогащение деятельности в сфере науки и образования устойчивыми воспроизводимыми схемами взаимодействия и коммуникации ее субъектов, повышающими адаптивность данной сферы к изменениям социально-экономической конъюнктуры, способность отвечать на актуальные запросы экономики и общества, активно (на не реактивно) участвовать в определении траектории общественного развития.

Особую актуальность приобретают проблемы технологизации социогуманитарной сферы. В числе особенностей этого процесса можно назвать следующие.

Во-первых, *изменение социальных функций научной деятельности*. Рефлексивно-теоретическое исследование как самоценность дополняется и в ряде случаев сменяется «заказным» экспертно-консультативным обеспечением различных сфер (от бизнеса до дипломатии), построением

прогнозов и планов действий социальных субъектов, поддержкой политики организационного развития и управлением качеством социальных структур (логистика, маркетинг, корпоративное самообучение и пр.). Меняются процедуры научного познания, и вместе с тем «философская и методологическая рефлексия все более обретает характер герменевтического сопровождения процессов, которым придается статус научного познания» [1, с. 3].

Во-вторых, формирование более тесной, чем ранее, *взаимосвязи между знанием и практикой управленческой деятельности*. Сама эта взаимосвязь становится не столько результатом, сколько предпосылкой научно-исследовательской работы, основанием социального заказа на науку. Как было отмечено авторами российского научно-исследовательского проекта «Основания и критерии оценки результативности философских и социогуманитарных исследований», «если научное сообщество ставит на первое место приращение так или иначе обоснованных, подтвержденных и, что особенно важно, новых знаний, то для внешних агентов основное – это новые, способные дать тот или иной исчисляемый практический эффект технологические решения» [2].

В-третьих, обоснованный внутри самой социогуманитарной исследовательской среды *перенос акцента с обоснования и доказательство на понимание*. В современной понимание постулируется как «универсальная процедура научной деятельности», «чьи механизмы лежат в основе удостоверения истинности знания, а также способов его апробации – от эксперимента и критики источников в науках с классическим типом рациональности до использования концептуально необходимых в неклассической и постнеклассической науке принципов соответствия, дополнительности и когерентности» [1, с. 3].

В-четвертых, *диверсификация методологических приемов исследовательской работы*, в которой, в частности, дескриптивные суждения и определения (в модальности «как есть на самом деле») дополняются конструктивными и рефлексивными, и это так или иначе перемещает фокус научного процесса с фигуры «мыслящего индивида» на «*мыслящее общество*». В рамках конструктивистского подхода валидность результата социально-гуманитарного познания определяется надсубъективной значимостью, воспроизводимостью такой практики. Следовательно, в конечном счете, теоретический вывод может быть удостоверен лишь в диалогическом контексте. В свою очередь, рефлексивные определения являются источником построения «метатеории» предмета социально-гуманитарного познания, т.е. самоотчета о работе над этим предметом, призванного гарантировать ее выводы от упреков в субъективности. Именно рефлексивные определения опираются на феномен понимания. Последний включает в себе не теоретический очевидный «срез» сознания, а, прежде всего, процесс рефлексивной работы с сознанием. Как отмечают М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорский, «мы говорим, что...

занимаемся пониманием сознания... именно потому, что, очевидно, описывать само сознание, работать с самим сознанием, а не с его пониманием, невозможно» [3, с. 62–65].

В-пятых, *новый функциональный облик исследователя*, вовлеченного в сетевой коммуникативный оборот на разных уровнях: как внутри научной среды, так и в системах «наука – власть», «наука – общество». Не случайно говорится о том, что в информационном обществе человек становится «медиумом коммуникативных систем». Сознание ученого опосредует, синтезирует, преобразует конкретные сообщения и типы коммуникации, которые реализуются различными коммуникативными системами: управленческие коммуникации «начальник – подчиненный», «чиновник – гражданин», традиционные медиа, новые медиа, немедиатизированные горизонтальные коммуникации (среда коллег, социальные сети на платформе Интернета, дружеское общение) и др.

Перечисленные новые качества научно-исследовательской деятельности обуславливают целесообразность обращения к модели *научно-образовательного процесса*. Понятие «научный процесс» отражает метаструктуру научной деятельности, включающей компоненты проблематизации, исследования, опытно-технологической проработки (апробации), внедрения в практику, использования в учебной деятельности и воспроизводстве научных кадров. В современных условиях эти компоненты неразделимы как с точки зрения субъектной координаты научной деятельности (осуществляются одними и теми же людьми), так и в координатах прагматических (отвечают на социальный заказ, в котором наука, образование, производственная практика также не разделены) и социосмысловых (только реализуя все названные компоненты, наука выполняет свою роль движущей силы модернизации). Именно с позиций научно-образовательного процесса технологизация предстает как адекватный предмет исследования, оценки и конструирования в рамках модернизации научно-образовательного пространства.

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г16КАО/А-006 от 1 марта 2016 г.

Литература и источники

1. Соловьев, О.Н. Рефлексивные механизмы социокультурной динамики понимания. Автореферат дисс... докт. филос. н. / О.Н. Соловьев; Новосибирский государственный технологический университет. – Новосибирск, 2009.
2. Философия, библиометрия и управление наукой (По материалам семинара «Оценка результативности философских и социогуманитарных исследований»). Часть первая. Реальные достижения и формальные показатели / А. Рубцов, А. Сыродеева [Электронный ресурс]. – 2011. – Режим доступа: http://iph.ras.ru/uplfile/ideol/bibliometr/Phil_bibl_1.html. – Дата доступа: 01.10.2015.

З. Пятигорский А.М. Избранные труды / А.М. Пятигорский. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК БЕЛАРУСИ В СИСТЕМЕ УКРЕПЛЕНИЯ СТРАТЕГИЧЕСКОГО ПАРТНЕРСТВА МЕЖДУ РЕСПУБЛИКОЙ БЕЛАРУСЬ И КИТАЙСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКОЙ

В. В. Подкопаев

Научно-техническая политика Китая стала одной из основных составляющих экономического рывка КНР, следствиями которого на протяжении уже достаточно долгого промежутка времени является ежегодный десятипроцентный прирост ВВП страны, а также второе место в мире (после США) по темпам роста научно-технического сектора.

Сегодня в научно-технической сфере КНР работает 38,5 млн человек, и по численности занятых в данной области Китай занимает первое место в мире. В 2013 г. Китай впервые занял лидирующую позицию по объему внешней торговли: до этого пальма первенства по данному показателю принадлежала США.

Такие результаты были достигнуты Китаем во многом благодаря грамотной политике в научно-технической сфере с акцентом на развитие инноваций. В Государственном плане средне- и долгосрочного развития КНР в области науки и техники на 2006–2020 годы отмечается необходимость дальнейшего усиления инновационной и научной деятельности. Планом определяются следующие стратегические приоритеты научно-технической деятельности: 1) технологии, связанные с энергетикой, водными ресурсами и охраной окружающей среды; 2) информационные технологии и новые материалы; 3) биотехнологии для сельского хозяйства, промышленности, населения и здравоохранения; 4) аэрокосмические и морские технологии; 5) передовые технологии, в т. ч. междисциплинарные исследования. Предполагается, что к 2020 году доля капиталовложений в научные исследования в валовом внутреннем продукте Китая возрастет до 2,5%; более чем до 60% вырастет коэффициент вклада науки и техники в экономику; до 30% снизится внешняя техническая зависимость.

20 лет назад подписанием Соглашения о сотрудничестве в области науки и технологий между Правительством Республики Беларусь и Правительством КНР были заложены основы двустороннего сотрудничества. Два государства договорились развивать совместную деятельность по широкому спектру направлений, включая обмен результатами научных исследований, публикациями и научно-технической информацией, обмен учеными, техническим персоналом и другими специалистами, совместное участие в научных и научно-образовательных мероприятиях, реали-

зацию совместных исследовательских проектов, создание совместных научных лабораторий, центров и инновационных предприятий. Для координации действий по достижению целей Соглашения создана Межправительственная белорусско-китайская комиссия по сотрудничеству в области науки и технологий, осуществляющая рассмотрение всех вопросов реализации Соглашения, изучение возможности расширения и диверсификации экономического, научного и технического сотрудничества между двумя странами, определение конкретных программ и проектов для этих целей, а также внесение предложений по дальнейшему развитию белорусско-китайского сотрудничества. В мае 2012 г. создана Межправительственная белорусско-китайская комиссия по сотрудничеству в области высоких технологий, основной задачей которой является координация белорусско-китайского научно-технического сотрудничества в приоритетных направлениях в области высоких технологий: микроэлектроника, информационные технологии, оптические и лазерные технологии, машиностроение, биотехнологии, новые материалы, технологии для нужд химической промышленности, сельскохозяйственная техника и технологии, новые виды энергетики.

Национальная академия наук Беларуси подписала ряд документов, регулирующих вопросы сотрудничества и обозначивших научные направления, представляющие взаимный интерес:

- с Академией наук Китая от 5 декабря 2005 г.;
- с Народным Правительством г. Харбина от 20 апреля 2009 г.;
- с Северо-Восточным Центром Китая по сельскохозяйственным наукам и технологиям от 15 июня 2005 г.;
- с Юнаньской академией сельскохозяйственных наук от 30 июля 2006 г.;
- с Академией наук провинции Хэйлунцзян от 29 ноября 2010 г.;
- с Академией сельскохозяйственных наук провинции Цзянсу от 6 октября 2014 г.;
- с Правительством г. Линьи от 6 апреля 2015 г.;
- с Китайской академией общественных наук от 10 мая 2015 г.;
- с Шанхайской академией общественных наук от 9 сентября 2015 г.;
- с Академией аграрных наук провинции Цзилинь от 21 октября 2015 г.;
- с Академией наук провинции Шаньдун от 24 мая 2016 г.;
- с Академией сельскохозяйственных наук КНР от 22 июня 2016 г.

В целях эффективного выполнения Директивы Президента Республики Беларусь о развитии двусторонних отношений Республики Беларусь с Китайской Народной Республикой от 31 августа 2015 года № 5 Национальной академией наук Беларуси подготовлена «Дорожная карта» развития сотрудничества между НАН Беларуси и организациями Китайской Народной Республики на 2016–2020 гг. НАН Беларуси предлагает

китайским партнерам перспективные разработки в области оптоэлектронных и лазерных технологий, в сфере разработки и использования беспилотной авиационной техники, дистанционного зондирования Земли с помощью спутников, в сфере мембранных технологий, а также разработки в области нанотехнологий – в частности, материалы для суперконденсаторов на базе графена, технику для наноконтроля в сфере материаловедения, электроники и клеточных технологий.

Следствием увеличения масштабов сотрудничества стало создание на базе организаций КНР совместных центров и лабораторий НАН Беларуси и китайских партнеров:

1. Создан Химико-технологический центр малотоннажных композиционных материалов ГНУ «Институт химии новых материалов НАН Беларуси» и Института по исследованию химических технологий Академии наук провинции Хэйлунцзян (2007 г.).

2. Созданы Совместные центры трансфера технологий НАН Беларуси и Академии наук провинции Хэйлунцзян (2006 г.), НАН Беларуси и Академии наук провинции Шаньдун (2007 г.).

3. Создан Белорусско-Китайский центр по RFID-направлению для продвижения инновационных решений мониторинга товаротранспортных потоков и реализации совместных проектов и исследований, а также тестирования RFID-оборудования, в т. ч. приобретаемого за счет средств китайской стороны, демонстрации и проведения обучения на этой базе (ГП «Центр систем идентификации НАН Беларуси», 2015 г.).

4. Создан Центр исследований экономического пояса Шелкового пути ГНУ «Институт экономики НАН Беларуси» и Института экономики Китайской академии общественных наук (2015 г.).

5. Создан совместный научно-исследовательский центр по разработке магнитных материалов и модифицированного графита НПЦ НАН Беларуси по материаловедению с Правительством города Линьи КНР (2016 г.).

6. Создан Белорусско-Китайский аналитический центр развития (ГНУ «Институт экономики НАН Беларуси», 2016 г.).

7. ГНУ «Институт физики имени Б. И. Степанова НАН Беларуси» и Институтом океанографического приборостроения Академии наук провинции Шаньдун проводится работа по созданию совместной лаборатории оптоэлектронных и лазерных технологий.

8. НПЦ НАН Беларуси по биоресурсам ведется работа по созданию Совместного научно-практического центра по разработке вермитехнологий с целью их применения в сельском хозяйстве, а также Совместного исследовательского центра по изучению инвазивных процессов в водных и наземных экосистемах.

9. ГНУ «Объединенный институт машиностроения НАН Беларуси» ведется работа по созданию Совместного научно-технического центра по сертификации мобильных машин и автокомпонентов.

Основной задачей совместных структур является реализация на контрактной основе важных для экономики КНР и Беларуси научно-технических проектов, в том числе в рамках межправительственных Программ научно-технического сотрудничества между Республикой Беларусь и КНР. Руководство КНР высоко оценило вклад белорусской науки в развитие сотрудничества с Китаем: трое ведущих ученых НАН Беларуси (О. Г. Мартыненко, М. В. Мясникович, В. В. Кабанов) были награждены Орденом дружбы, вручаемым Правительством КНР иностранным специалистам.

Большие перспективы открываются с созданием Белорусско-китайского индустриального парка – данная площадка должна активно использоваться для реализации прорывных совместных научно-технических проектов с высокой степенью коммерциализации. В рамках сотрудничества с СЗАО «Компания по развитию индустриального парка» НАН Беларуси выступила соорганизатором Белорусско-Китайского инвестиционного форума, состоявшегося в августе 2016 г. Одним из результатов форума стало подписание двух соглашений: Рамочного соглашения о сотрудничестве в сфере производства, финансов, научных исследований и разработок и Соглашения о создании «Китайско-Белорусского центра коммерциализации инноваций» между НАН Беларуси, ГКНТ Республики Беларусь и СЗАО «Компания по развитию индустриального парка».

НАН Беларуси придает большое значение подготовке научных кадров высшей квалификации. Академией наук прорабатываются механизмы расширения сотрудничества в данной сфере с Пекинским университетом, Харбинским университетом науки и технологий и Гуандунским технологическим университетом.

Большое значение для развития белорусско-китайского научно-технического сотрудничества имеет реализация совместных проектов в рамках конкурсов Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований. Так, по линии БРФФИ на 2016 г. выполняется 13 совместных проектов (со сроками выполнения до 2017 и до 2018 гг.), 8 из которых реализуют организации НАН Беларуси.

С учетом уже достаточно развитой инфраструктуры научно-технического сотрудничества между Республикой Беларусь и КНР, а также тесных рабочих связей, сформировавшихся между организациями НАН Беларуси и их китайскими партнерами, областями для концентрации организационных ресурсов на ближайшую перспективу видятся следующие:

1. Продвижение проектов на контрактной основе в рамках созданных организациями НАН Беларуси и их китайскими партнерами совместных структур.

2. Расширение сотрудничества в области подготовки магистров и аспирантов для КНР на базе организаций НАН Беларуси.

3. Реализация совместных инновационных проектов в рамках Государственного плана КНР средне- и долгосрочного развития в области науки и техники на 2006–2020 гг.

4. Активизация сотрудничества организаций НАН Беларуси с крупными промышленными корпорациями КНР, выполнение на контрактной основе прикладных исследований и разработок.

5. Реализация совместных проектов фундаментальных исследований в рамках совместных конкурсов.

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г16КАО/А-006 от 1 марта 2016 г.

СПЕЦИФИКА ФОРМИРОВАНИЯ МИГРАЦИОННЫХ НАМЕРЕНИЙ УЧЕНЫХ НАН БЕЛАРУСИ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Э. М. Щурок

Республика Беларусь обладает одним из самых высоких в мире показателей интеллектуального потенциала по отношению к численности населения. В 2014 г. в стране насчитывалось 457 организаций, выполняющих научные исследования и разработки. Наибольшее число этих организаций входит в систему Национальной академии наук Беларуси: в 2014 году здесь было сконцентрировано 31,6% исследователей (или 5 491 человек) от общей численности по стране (17 372 человек). К сожалению, в последние годы отмечается тенденция сокращения числа научных организаций (в 2012 году – 530, в 2013 году – 482), что неминуемо ведет и к сокращению численности персонала, работающего в данной сфере [1]. В частности, за последнее десятилетие произошло уменьшение общей численности исследователей в НАН Беларуси – на 12,3% (768 человек): численность исследователей – докторов наук уменьшилась на 25,8% (151 человек), кандидатов наук – на 20,1% (411 человек) [2] [3].

С одной стороны, это вызвано происходящими в научной сфере процессами реорганизации и поиска оптимальной структуры в условиях возрастающих требований со стороны общества к результативности исследований и разработок. С другой стороны, следует признать, что политика в научной сфере постоянно наталкивается на объективные трудности, связанные с низким уровнем престижа науки в обществе и недостаточно высоким материальным уровнем основной массы отечественных ученых. Сложившиеся обстоятельства дают основу для формирования иного типа ученого, структура трудовых мотиваций и модели карьерных стратегий которого соответствуют принципам и ценностям рыночной экономики.

Вследствие этого не только повышается профессиональная мобильность ученых, но и формируется новый стиль миграционного поведения. Особенности миграционного поведения научных работников определяются, прежде всего, такими факторами, как стремление самореализоваться, улучшить материальное положение, познакомиться с миром, повысить профессиональный и квалификационный уровни.

Данная ситуация подтверждается результатами социологических исследований социального положения ученых НАН Беларуси и особенностей их миграционного поведения, проведенного в феврале 2016 г. авторским коллективом Института социологии НАН Беларуси. Всего было опрошено 536 научных работников НАН Беларуси всех возрастных категорий. Исследованием были охвачены 39 научных организаций – представителей всех отделений Академии наук.

Формирование миграционных намерений у ученых целесообразно рассматривать в контексте особенностей того положения, в котором сегодня оказалась белорусская наука. Согласно данным проведенного исследования, половина (50,3%) респондентов оценивают современное состояние той области белорусской науки, в которой проводят свои исследования, как стабильное и с хорошими перспективами дальнейшего развития; 36,8% – как неустойчивое, перспективы дальнейшего развития неопределенные; 11,9% затруднились высказать свою точку зрения. Немного хуже респонденты оценили свои перспективы в науке. Только 35,1% респондентов оценивают личностную ситуацию как стабильную и с хорошими перспективами профессионального и карьерного роста; 37,4% – оценивают свое положение в академической науке как неустойчивое и без особых перспектив профессионального и карьерного роста.

Большинство опрошенных планируют и дальше заниматься научной деятельностью в своей научной организации, причем с увеличением возраста доля желающих растет, достигая максимума (76,4%) у возрастной категории 65 лет и старше. Всего лишь 2,6% опрошенных исследователей имеют твердое намерение уйти из науки. По данным опроса, с возрастом снижается и горизонтальная мобильность: если 25,8% молодых ученых в возрасте до 25 лет планируют уйти в другую сферу деятельности, то среди представителей возрастной группы 55 лет и старше вероятность такого события отметили около 5% респондентов.

Основным фактором ухода из науки или возникновения намерений об уходе ученые всех возрастных групп назвали низкий уровень заработной платы. Вторым по значимости фактором желания уйти из науки является неуверенность в будущем своего института, а также низкий престиж научной деятельности и отсутствие возможности для полноценных научных исследований. Опрос показал, что лишь малая часть опрошенных планирует для решения накопившихся проблем в ближайшее время выехать за границу. Всего 2,7% опрошенных ученых твердо решили уехать за границу на постоянное место жительства (ПМЖ). А 15,0% ре-

спондентов намерены уехать для временной работы по исследовательскому гранту или контракту.

Опрос показал, что с увеличением возраста ученых их эмиграционная активность снижается. Наибольшая доля ученых с высокой эмиграционной активностью отмечена в возрастной группе 35–44 года (6,2% респондентов твердо решили уехать за границу на ПМЖ). Те ученые, кто твердо решил выехать за границу на ПМЖ, основной причиной своего решения назвали желание значительно повысить уровень своего материального положения (55,2% отвечавших на данный вопрос). Следует отметить, что иерархия причин выезда среди разных возрастных категорий фактически не отличается. В качестве второй по популярности респонденты назвали также причину личного характера – желание обеспечить детям достойное и надежное будущее – 43,3% ответивших на данный вопрос. И только на третьем месте по значимости оказались для ответивших на этот вопрос мотивы профессионального характера – 35,8% респондентов преследует желание при выезде на ПМЖ наиболее полно реализовать свой творческий потенциал.

По данным исследования, планы на выезд за границу у ученых Академии наук в основном связаны с временной работой по зарубежному гранту или контракту. Как показал опрос, чем младше исследователь, тем больше у него желания уехать поработать за рубеж. Так, в возрасте до 25 лет каждый третий (33,4%) респондент хочет уехать за границу с целью временной работы, то в возрастных категориях 45–64 года около 10% имеют такое желание. Наиболее значимыми ожиданиями от выезда за рубеж для временной научной работы у ученых являются повышение профессионального уровня и квалификации, улучшение своего материального положения, желание посмотреть мир и пожить в другой стране.

Согласно данным проведенного опроса, респонденты с ученой степенью доктора наук вообще не имеют планов для выезда за границу на постоянное место жительства. Среди респондентов, имеющих степень кандидата наук, 13,8% хотели бы уехать для временной работы по исследовательскому гранту или контракту, доля желающих уехать за границу на ПМЖ составляет 3,9%. В большей мере стремятся поехать за границу на работу ученые, не имеющие на момент опроса ученой степени: 16,5% респондентов без ученой степени имеют желание поработать за границей, а 2,5% – уехать на постоянное место жительства.

Таким образом, по данным проведенного исследования, наиболее предпочитаемый учеными вариант миграционного поведения – временная научная работа за рубежом, намерения к которой имеют кандидаты наук наравне с исследователями, не имеющими ученой степени. С увеличением возраста миграционная активность ученых снижается, а выезд за границу для временной исследовательской работы научная молодежь, в первую очередь, связывает с повышением своего профессионального уровня, а также желанием улучшить материальное положение.

На государственном уровне вопросам регулирования миграции высококвалифицированных специалистов и ученых должно быть уделено должное внимание, так как интеллектуальный потенциал нации является важнейшим ресурсом и фактором устойчивого социально-экономического развития.

Литература и источники

1. Основные показатели деятельности организаций, выполнявших научные исследования и разработки [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.belstat.gov.by/ofitsialnaya-statistika/sotsialnaya-sfera/nauka-i-innovatsii/osnovnye-pokazateli-za-period-s-po-gody/osnovnye-pokazateli-deyatelnosti-organizatsii-vypolnyavshih-nauchnye-issledovaniya-i-razrabotki>. – Дата доступа: 10.03.2016.
2. Отчет о деятельности Национальной академии наук Беларуси в 2014 году. – Минск, 2015.
3. Отчет о деятельности НАН Беларуси в 2004 году. – Минск, 2005.

2.4 Проблемы философского обеспечения образовательного процесса

ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ В СУДЬБЕ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

О. П. Пунченко

Анализ путей становления как особого типа теоретического знания позволяет утверждать, что эта дисциплина характеризуется особым комплексом проблем, образующих в своей совокупности интеллектуальный горизонт всего прогрессивно развивающегося научного знания. В него входят мировоззренческие ценности, логико-методологический инструментарий, мегатренды и маркеры цивилизационного развития человечества и др. С момента своего возникновения философия в наиболее концентрированном виде отражала те проблемы познания и преобразования окружающего мира и человека, которые в дальнейшем составили предмет научного познания и, постоянно углубляясь, выражали прогресс в его развитии. На всех этапах своего развития философия постоянного оттачивала научную мысль человечества. Это подтверждается многими историческими фактами: к примеру, обоснованием в традиции древнекитайской философии еще в IV веке до н. э. системы образования для профессиональной подготовки государственных деятелей, введением в 1130 г. ученой степени доктора философии в Болонском университете и др.

Развитие философии как системы знания в XIX и XX веке породило спектр проблем, отразивших крайне противоречивое отношение к ней. Вначале призывы логического позитивизма выбросить философию «за борт научного знания» имели для нее негативные последствия. Так, в до-революционном Московском университете она была вычеркнута из списка нормативных дисциплин и возродилась лишь в 1863 г. После Октябрьской революции в России к задачам философии были отнесены формирование нового коммунистического мировоззрения и возрождение духовности народа с позиции требований марксистско-ленинской теории. Философию заполитизировали, оторвали от связи с естественнонаучным знанием.

Начиная с 90-х годов XX века судьба философии резко меняется. В формировании мировоззрения она отходит на второй план: ее не выбрасывают из системы нормативного знания, но на первый план выходят информационно-коммуникационные технологии, ценность и необходимость развития которых не подвергается сомнению ни со стороны государства, ни со стороны тех, кто занимается подготовкой специалистов, отвечающих требованиям развивающейся технической практики; усиливается технократический аспект мировоззрения.

В чем заключается сложность судьбы современной философии на постсоветском пространстве? Во-первых, в том, что ее превращают в «довесок» к современному процессу подготовки специалистов. Но она не есть альтернатива каким-то новым теоретическим конструктам в формировании мировоззрения. Она – объективно функционирующий тип знания, играющий основополагающую роль: формирование духовного мира человека, его мировоззренческих и методологических ценностей. Общей задачей философов постсоветского пространства выступает необходимость защиты философии как нормативной дисциплины, отвечающей в условиях социально-политического и экономического хаоса за уровень развития духовности всего восточнославянского сообщества.

Негативным фактором для постсоветских стран является резкое сокращение времени, выделяемого на изучение этой дисциплины в высшей школе, а также навязываемые общественному сознанию дискуссии на тему «зачем нужна философия». Когда они идут под эгидой государственного ведомства – Министерства образования (как на Украине), – это предопределяет сомнительное отношение студента к этому предмету. Что же удерживает философию «на плаву» в образовательном хаосе? Это Болонская концепция подготовки современных специалистов, не позволяющая странам, присоединившимся к Болонскому процессу, вычеркнуть философию из учебных планов. На Западе понимают, что нельзя вне наличия в учебном плане дисциплины «философия» как базы формирования мировоззренческих, методологических и праксиологических ценностей будущего специалиста – интеллигента, готовить докторов философии.

Вместе с тем, если вернуться к примеру Украины, то Министерство образования отказалось от регламентирования учебных планов по философии и смежным наукам, отдав его на усмотрение высших учебных заведений. Результатом стало сокращение часов на гуманитарную подготовку, объединение дисциплин. Это сразу же негативно отразилось на конкурентоспособности наших выпускников, которые в этих условиях оказываются не вооружены в достаточной степени ни научной методологией, ни мировоззренческими и культурологическими компетенциями.

Получил широкое распространение феномен «псевдонаучной философии». В обществе возник спрос на ученые степени, и здесь прав С. П. Щавелев, отмечающий, что «довольно много особ, от науки далеких, в свободный час занимаются какими-то "исследованиями", пишут какие-то "труды", надеясь, что те в один чудесный день их прославят... Наихудшим для науки и общества есть то, что большинство псевдоученых имеют настоящие ученые степени, которые они просто купили или другим путем вытянули у своих недобросовестных, корыстных или конформных коллег» [1, с. 4]. Тем более что современный рынок в качестве услуг предоставляет за деньги статьи, монографии, диссертации, то есть полный комплект результатов интеллектуального труда других. К тому же аттестационные комиссии нередко недостаточно объективно занимаются экспертизой научных работ.

Обозначенные тенденции породили аксиологический нигилизм относительно философии, а также отсутствие достаточной мотивации для того, чтобы избрать философию своей профессией. В итоге снижается приток молодых специалистов и усиливается угроза имитации научных исследований теми, кто становится членами философского сообщества прежде всего ввиду недостатка квалифицированных ученых. И если в естественных и технических науках ситуация в большей степени контролируема через более суровую процедуру верификации, то в философии и других гуманитарных науках положение гораздо печальнее.

Развитие псевдонауки заставило многие страны ввести национальные системы проверки научных работ на новизну и плагиат. Так, в 1989 году в США была создана Служба чистоты исследований, установившая стандарты ФФП (фальсификации, фабрикация и плагиата). В течение десятилетия в европейских странах были созданы аналогичные службы, и к 2000 году Европа предложила понимание того, что является научным мошенничеством. В Украине организована служба проверки на плагиат, но ее работа оставляет желать лучшего.

Вышеотмеченное позволяет сделать вывод, что несомненно, общей задачей философов постсоветского пространства выступает защита философии как базовой нормативной дисциплины от посягательств на ее сокращение, разработка относительно унифицированных программ ее изучения студентами и аспирантами и пополнения философских кафедр молодыми специалистами с профильным дипломом.

Литература и источники

1. Щавелев, С. П. Этика и психология науки. Дополнительные главы курса истории и философии науки / С. П. Щавелев. – 2-е изд. – М, 2011.

РОЛЬ ФИЛОСОФИИ В ФОРМИРОВАНИИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО КАПИТАЛА

В. И. Кудашов

На Красноярском экономическом форуме 18–20 февраля 2016 года одной из самых актуальных и постоянно повторявшихся в речах спикеров проблем была тема человеческого капитала. Ведущие политики, экономисты, предприниматели, ректоры университетов пришли к единому мнению о том, что человеческий капитал является важнейшим национальным и региональным конкурентным преимуществом в глобальном мире. Можно аргументировано доказать, а можно даже прочувствовать, что наиболее активная часть человечества вступает в фазу новой социально-экономической и социально-культурной реальности. В широком смысле ее обозначают понятиями «постиндустриальное общество», «общество знаний», «сетевое общество», но так или иначе, эта фаза развития общества теснейшим образом связана с когнитивными технологиями и способностями.

Отличительными чертами этого общества называют расширение секторов деятельности, связанных с производством новых технологий, новых смыслов, образов и стилей жизни, распространением инновационного бизнеса и креативных индустрий; переход к сетевой организации производства и управления, более гибкой и мобильной в сравнении с иерархической. Можно сказать, что постепенно формируются основы коллективного интеллекта: растет участие граждан в разработке и принятии решений, усиливается коммуникативная связность общества, постоянной практикой становится применение экспертного знания или мнения жителей при разработке стратегий и программ развития [1, с. 14]. В роли коллективного интеллекта все чаще выступают социальные сети, когда их участники переходят от обмена сообщениями к коллективной постановке и решению задач. Все это и ставит нас на порог «когнитивного мира», где другие масштабы и скорости коммуникации, другие формы связности и организации людей; другие возможности для управления общественными изменениями.

В настоящее время в качестве «когнитивных» в основном обсуждаются технологии, связанные с компьютерной памятью, искусственным интеллектом и т. п. Однако в настоящем технологическом сдвиге значительно важнее другие технологии – обеспечивающие экстерииоризацию интеллектуальных функций человека, аккумуляцию распределенного ин-

теллекта, функционирование сложных многопредметных и трансдисциплинарных знаний. Когнитивному обществу необходимы новые идеалы и ценности, но, как все более становится ясным, их не могут генерировать ни бизнес-корпорации, ни существующие органы управления, действующие в своих, онтологически ограниченных целях, технологиях развития и организационных схемах.

На это могут оказаться способны некоторые университеты, которые перейдут в позицию ключевого субъекта развития, обеспечивающего формирование социально-экономических и культурно-политических сфер когнитивного общества. Но для этого необходимо понять, какие процессы возникают в социуме и нуждаются в институционализации, развернуть эти процессы на собственной базе и тем самым возобновить существование университета как актуального социального института. В качестве известного примера можно назвать Стенфордский университет в связке с инновационным регионом, «Силиконовой долиной». При формировании этого региона были достигнуты необходимая концентрация коммуникаций, совместное использование лабораториями и стартапами материально-технических и финансовых ресурсов, соревновательность тесно взаимодействующих «команд проектов».

В то же время профессор Колумбийского университета Э. Дельбанко утверждает, что из 20 миллионов студентов, обучающихся в США, настоящее образование получают максимум 100 тысяч человек, т. е. 5%, а остальные получают не образование, а необходимую подготовку. Что же понимается под настоящим образованием? Формирование, как минимум, пяти принципиальных качеств «ума и сердца, необходимых для того, чтобы быть думающими гражданами»: 1) скептическое недовольство настоящим, сформулированное чувство прошлого; 2) способность устанавливать связи между не связанными внешне явлениями; 3) умение ценить природный мир, подкрепленное знанием науки и искусства; 4) готовность рассматривать жизненный опыт с точек зрения, отличных от вашей; 5) чувство моральной ответственности [2, с. 16].

Заметим, что эти привычки мыслить и чувствовать нелегко приобрести только изучением отдельных естественных или социальных наук, их нельзя развить в полной мере только за счет даже прекрасно организованных академических занятий. Опасно вообразить, что они могут быть товаром, который покупается и предоставляется студентам-потребителям. Эти способности и компетенции проявляются не в отметках или на экзаменах, а в повседневном образе жизни. Из этого следует, что значение правильно понятой гуманитарной подготовки в современном мире будет только возрастать. А ядром этой подготовки была и остается философия.

Необходимо отметить тревожную тенденцию вывести философию из разряда необходимых университетских дисциплин, оставив ее в качестве курса по выбору. Эти идеи распространяются в том случае, если

университет рассматривается лишь как кратковременное средство к карьерному успеху и финансовому достатку. Но философия является особым достижением не только академической, но всей человеческой культуры. Она заложила основы для каждой области современных научных исследований в течение последней тысячи лет. Кроме того, свои философские основания имеют практически все явления нынешней культуры: спорт, кино, музыка, изобразительное искусство.

Философия – это специфическая дисциплина с таким множеством категорий, направлений и школ мысли, которое может быть утомительным для неспециалиста. Но по своей сути, это жизненное стремление к пониманию посредством критического мышления и открытой аргументации. Можно сказать, это сама душа академической культуры и средство для открытия своему уму новых идей, новых структур и нового понимания. Это не получение некоей мудрости в качестве правильных ответов, а бесконечное стремление к ней с сомнениями в правильности любых законченных истин. Необходимо использовать сильные стороны философского образования, чтобы реализовать себя в самых различных областях современной жизни: законодательстве, журналистике, образовании, консалтинге, теоретической физике, медицине, финансах, технологии, политике.

Хотя демократическое общество не может функционировать, если его граждане не в состоянии рационально обсуждать общие проблемы, рациональность – редкий гость как в мировой, так и в национальной политике, которая преуспела не в понимании, а в формировании «образов врага». Дисфункциональность политического диалога происходит от непоколебимой уверенности в правоте своего мнения. Это является наиболее актуальной проблемой, поскольку без сформированной способность вести продуктивный диалог невозможно решить ни большие международные, ни малые межличностные проблемы.

Как решить эти проблемы? Поскольку способность дискуссии требует способности думать, ответ снова – в философии. Изучение философии, «любовь к мудрости», создает и питает продуманные мысли, которые, как предполагал Аристотель, могут и не приниматься полностью. Эти мысли вместо негативных эмоций могут стать ответом по умолчанию для противоположных мировоззрений. Действительно, философия может сделать многое, чтобы уменьшить гнев, который растет как раковая опухоль в современном мире.

Философия может помочь нам привить достоинство, ибо, по словам Сократа, «знание есть добродетель». Понятно, что некоторые философские идеи могут способствовать миру больше, чем другие, а некоторые философы (Марк Аврелий) могут казаться добрее других (Ницше), но в целом открытое и непредвзятое исследование различных философских направлений дает возможность понимания того, что наши знания о вселенной (и тем более, о земных делах, таких как политика) являются со-

вершенно недостаточными. Это осознание призывает к пониманию мира, открыв свой ум, к рассмотрению несколько возможностей (в отличие от наших политиков), заменив непродуктивный гнев на конструктивное любопытство.

Литература и источники

1. Ермак З.О. Журнал Сибирского федерального университета. – 2016. – №1. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://smi.sfu-kras.ru/files/smi/Ermak-004_2016.pdf. – Дата доступа: 25.02.2016.
2. Дельбанко, Э. Колледж: каким он был, стал и должен быть / Э. Дельбанко. – М., 2015.

ФИЛОСОФИЯ КОГНИТИВНЫХ ПРАКТИК В ИСТОРИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ И ОБРАЗОВАНИИ

Н. И. Миницкий

*«История – это философия в примерах»
Фукидид*

Современное состояние гуманитарной, в том числе и исторической науки, характеризуется возникновением новых рубежей между философией, гуманитарными исследованиями и образовательной практикой. В этом контексте философия воспринимается как источник и стратегия методологического обеспечения интеграционной динамики гуманитарного познания.

Представляется целесообразным рассмотреть философскую интерпретацию базовых концептов когнитивных практик, задающих векторную направленность и динамику развития современного исторического познания.

В диалоге когнитивных практик исследователи видят одно из перспективных трансдисциплинарных направлений гуманитарных наук и образования (Л. А. Микешина, О. М. Медушевская, Э. Г. Кочетов).

I. Философские аспекты обновления рационализма. В современном обновлении рационализма философия занимает ведущее место, поскольку обеспечивает интеграцию познавательных практик и выполняет посредническую роль между всеобщим познанием и жизненным миром человека. Задача философии состоит в том, чтобы найти «начала» («исходную клеточку»), подвести всеобщий фундамент под здание науки. Современное когнитивное направление в философии представлено исследованиями О. Е. Баксанского, Е. Н. Князевой, В. А. Лекторского, И. П. Меркулова, Л. А. Микешиной [1].

Наиболее динамичными факторами диалога когнитивных практик Л. А. Микешина считает: 1) пересмотр исходных принципов и базовых

понятий; 2) поворот в сторону инструментальной рациональности; 3) синтез когнитивных практик; 4) применение принципа многомерности научного и образовательного знания; 5) обращение к диалогу как продуктивной форме интеллектуальных коммуникаций («Философия познания», М., 2002). Историко-философскому аспекту диалога в когнитивистике этот автор посвятил специальное исследование «Диалог когнитивных практик» (М., 2010). В монографии известного историка О.М. Медушевской «Теория и методология когнитивной истории» (М., 2008) творчески отражены разнообразные черты когнитивного обновления методологии истории, поэтому ее труд и был оценен как «революция в историческом познании». Видный российский экономист Э. Г. Кочетов исследовал когнитивную сферу человека в условиях космологического осознания мира («Мирь», М., 2014). Подобные исследования позволяют увидеть в когнитивных практиках операционально-методологическую деятельность, когнитивные компетенции и конкретный интеллектуальный продукт, которые служат упрочению связи фундаментального и прикладного знания.

II. Когнитивный инструментарий исторической науки: философско-методологические основы. Многофакторность истории предполагает многомерность методов исследования и многообразие форм представления знаний. Опираясь на этот принцип, познающий субъект обращается к главным средствам продуктивного мышления и творческой деятельности в конструировании и представлении знания: парадигме «слово – образ – действие» (В. П. Зинченко). К инактивированным базовым понятиям парадигмы можно отнести концептуализацию, репрезентацию, операционализацию и когнитивную мобильность.

Эти концепты стали основой для моделирования исторических процессов и разработки исследовательских методик. Модель выступает в качестве посредника между структурой знания и познавательным процессом. Она – результат познавательного действия, средство обработки и форма представления знания. Для конструирования знания весьма значима типология моделей. Современная типология, по мнению философов, включает унарные, бинарные, тернарные и многомерные виды моделей гуманитарного знания (Л. А. Микешина, Р. М. Баранцев). Кроме того, многомерная типология моделей знания может быть представлена содержательным, формально-пространственным, дидактическим, психологическим и коммуникативным видами.

III. Философия визуального мышления и формы представления исторического знания. Визуальная история и представление знания в современных гуманитарных исследованиях приобретают все большее распространение. Когнитивно-визуальная метафора традиционно связана с проблемами представления знания (Э. Кассирер, М. Ф. Вартофский, Г. П. Щедровицкий, И. С. Ладенко, В. П. Зинченко, Л. Ф. Чертов). Формы когнитивной визуализации исторического знания весьма разнообраз-

ны – это модели-реконструкции, логико-графические модели, геометрические фигуры.

Важнейшими исследовательскими задачами когнитивной визуализации знания являются: 1) определение места и роли визуализации знания в условиях постиндустриального информационного общества (Л. А. Микешина, А. А. Лазаревич); 2) формы представления знания в информационных технологиях (Л. И. Бородкин); 3) онтологический инжиниринг и когнитивная картография (Н. А. Гаврилова, Д. П. Ходкинсон); 4) взаимная перекодировка форм представления знания (М. А. Холодная). В целом же, когнитивная визуализация (картография) знания является неотъемлемым аспектом новых информационных технологий в науке и образовании.

IV. Историческая наука и образование. Для сферы исторического образования характерно наличие следующих научно-теоретических и практических проблем: 1) разработка взаимодействия научного исследования, преподавания и обучения; 2) перевод научного знания в образовательное и учебное; 3) конструирование образовательного знания; 4) реализация компетентного подхода в управлении знанием (А. И. Жук, О. Н. Жук и др. [2]). Когнитивные практики важны для отбора и построения знания в учебно-методической литературе. Нерешенность этой проблемы сказывается на качестве учебников и самом обучении. Так, переписывание учебников обусловлено рядом объективных и субъективных факторов: ростом объема информации, меняющимися социальными условиями и их переоценкой, неразвитостью теории конструирования учебного знания и забвением известных ранее правил. В обучении истории необходимо более активно реализовывать известный императив: «школа должна учить мыслить». Эта цель достижима посредством когнитивной дидактики истории – полидисциплинарного направления гуманитарной науки, включающего познание, обучение и содержание учебной дисциплины.

По инициативе учителей реализуются основанные на когнитивном подходе многомерные дидактические инструменты и технологии (М. Е. Бершадский, В. Э. Штейнберг, А. И. Добриневская). Этот опыт требует философского осмысления, разработки соответствующего инструментария и его внедрения в практику вузовского обучения. Соответственно, педагогический вуз должен готовить кадры, способные профессионально реагировать на подобные инициативы.

Философия когнитивных практик позволяет историку построить модель объекта и предмета исследования, найти исходное начало и базовые категории этой модели, задает векторную направленность и динамику исторического познания, а в обучении – выделять главное. Эффективность познания во многом определяется когнитивной мобильностью субъекта, реализацией самых различных видов когнитивных практик и форм представления исторического знания. Они будут способствовать

ликвидации разрыва между научным осмыслением исторического процесса, повседневным мышлением и поступками индивида. *Для историка когнитивные практики – это многомерный научный инструментарий, предназначенный для обработки, представления и интерпретации многофакторной исторической реальности в целях ее познания и социального конструирования.* В итоге приходим к общему выводу: когнитивные практики и когнитивная визуализация знания концептуально меняют археологию гуманитарной, а следовательно, и исторической науки.

К перспективным направлениям тематики диалога когнитивных практик следует отнести: 1) философское обоснование интеграции когнитивных практик социогуманитарных наук; 2) разработку когнитивной дидактики истории, включающей теорию познания, методы исследования и методики обучения; 3) исследование когнитивной мобильности как связующего звена фундаментального и прикладного знания.

Литература и источники

1. Когнитивный подход. Научная монография / отв. ред. В. А. Лекторский. – М., 2007.
2. Управление качеством образования: теория и практика / под ред. А. И. Жука, Н. Н. Кошель. – Минск, 2008.

СОВРЕМЕННЫЕ МОДЕЛИ ОБРАЗОВАНИЯ КАК ВЫЗОВ ГЛОБАЛЬНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Т. В. Целик

Реальность современной глобальной цивилизации с очевидностью подтверждает тезис А. Тойнби о влиянии на динамику исторического процесса закона «вызова и ответа», согласно которому каждый шаг вперед связан с адекватным «ответом» на «вызов» исторической ситуации. Одним из таких вызовов, с нашей точки зрения, является процесс *дегуманизации* современного социума при формальном декларировании именно гуманистических ценностей, выработанных философско-теоретической мыслью и духовной культурой европейской цивилизации. На это острое противоречие впервые обратил внимание Э. Дюркгейм, назвав состояние европейского общества рубежа XIX–XX веков аномией, констатируя проявление кризиса индустриальной цивилизации. Но современное общество шагнуло в эру следующих технологических укладов: постиндустриального и информационного, – где так и остался актуальным вопрос о характере субъекта новых социальных отношений, человека рационально-прагматичного и иррационально-обезличенного одновременно, действующего целерационально и аффективно в силу включенности в различные социальные процессы и взаимодействия.

Проблема человека-массы, одномерного человека, экономического

человека и других так антропологических «моделей» рассмотрена философией XX в. многократно (Г. Маркузе, Э. Фромм, М. Хайдеггер, Х. Ортега-и-Гассет и др.), своеобразный «диагноз» поставлен, но потребительское общество продуцирует все те же «модели». Сталкиваясь сегодня с новыми вызовами на этнонациональном, этнокультурном, межконфессиональном, цивилизационном, политическом, и даже на экологическом уровнях, глобальному человечеству с необходимостью предстоит выработать некое общее видение человека. В этой связи определяющими становятся инвестиции в человека, его интеллект и морально-нравственную целостность, а реализуется такая задача, в первую очередь, в сфере образования, где неотъемлемой частью и определяющим фактором всегда выступало философское образование.

Если вдуматься, то каждому цивилизационному укладу европейской истории соответствовала собственная образовательная модель. Классическая парадигма европейского образования базировалась на гуманистических принципах, начиная с эпохи Ренессанса, когда гуманитарное знание – «филология» означало «человеческое» знание, противоположное схоластически-богословскому, «божественному» знанию. Именно таким способом сформированное «человеческое» знание расширило познавательное пространство вообще, позволило изменить картину мира из геоцентрической на гелиоцентрическую, дало толчок рационализму и началу научной революции, в конечном итоге, обусловило образовательную парадигму Европы и, таким образом, определило общее культурное пространство современной цивилизации.

Вместе со становлением цивилизации современного типа произошла смена образовательной модели – из гуманитарной на специализированную, инженерно-техническую, когда символом эпохи стал инженер или капитан-мореплаватель, владеющий точным знанием. XIX век обозначен развитием и естественных, и гуманитарных дисциплин, когда на дальнейшую трансформацию общества, науки и, соответственно, образования существенно повлиял позитивизм, что, с одной стороны, стало толчком научно-технической революции XX в., а с другой – сформировало спрос и актуализировало подготовку специалистов в рамках более узких, фрагментарных отраслей знания.

И все же образование оставалось универсальным средством гарантирования целостности культуры и личности. Чем более широкой была общая, в частности, гуманитарная, образованность человека, тем шире оказывался масштаб личности инженера или научного сотрудника. Как примеры стоит вспомнить имена В. Вернадского, П. Капицы, Е. Патона, С. Королева, Д. Сахарова, Д. Лихачёва, Н. Амосова и многих других. Коренным образом ситуация изменилась в 80-х годах XX в., когда вместе с трансформацией общества в постиндустриальное возникала потребность в специалистах узкого профиля. Соответственно, с увеличением объема информации, которая растет в геометрической прогрессии каждые два

десятилетия, с ростом новых информационных технологий, то есть в условиях формирования информационного общества, система образования столкнулась с новыми вызовами.

По нашему мнению, одним из таких вызовов, если не главным, является проблема понимания сущности самого образования. Чем же является этот важный социальный институт: 1) средством передачи и усвоения совокупности теоретического знания, 2) трансляцией специфической информации профессиональной направленности; 3) одной из многих современных сфер услуг, в данном случае – услуг по предоставлению знаний, 4) средством адаптации человека к потребностям макросреды, где возникает необходимость самообеспечения через наемный труд; 5) средством приспособления к социальной среде через овладение культурой, накопленной человечеством; 6) фактором стратификации общества, где на основании личных способностей достигается наивысшая социальная позиция социального субъекта; 7) одним из фундаментальных факторов социализации личности? Перечень возможных определений можно продолжить, а их количество скорее продемонстрирует тот перекресток, на котором оказалось общество и образование в начале XXI в. Но определяться с дальнейшим направлением движения все же придется, потому что от этого зависит слишком многое: стратегия развития общества в целом, направления реформирования и развития экономики, а соответственно, и характеристики высшего образования: как гуманитарного, так и технического.

Постсоветские страны поспешили избавиться от модели советского образования, где достаточно целостно был представлен воспитательно-идеологический комплекс, пойдя по пути его формализации и стандартизации, что позволило конвертировать дипломы специалистов в условиях свободного рынка труда глобального социума. Западную модель современного высшего образования принято соотносить с Болонским процессом: именно он широко внедрен в украинском и других постсоветских обществах. При условии конвертации дипломов это действительно широкие возможности и новые социальные лифты для конкретных людей, но в то же время – это путь к потере обществом наиболее пассионарных личностей, то есть сокращения интеллектуального потенциала конкретной страны.

Западная образовательная модель не является абсолютно безукоризненной, как убеждают специалисты, имевшие возможность ознакомиться с опытом коллег из европейских и американских вузов. Нам думается, что формализация современного высшего образования – это еще один вызов, который ведет к потере духовно-ценностного его наполнения, когда, во-первых, образование становится лишь одной из форм потребления, в данном случае потребления образовательных услуг и объема информации, нужного для квалификационного уровня. А недостатки уже внедренных систем единого государственного экзамена или аттеста-

ции и тестовой формы проверки итоговых знаний уже вполне осязаемы – все сводится к крестику в соответствующей клеточке, а не к свободному системному владению материалом. Во-вторых, сегодня формализация знания и средств его подачи уже не требуют непосредственного присутствия преподавателя в аудитории, тем более когда речь идет о дистанционном образовании. Но таким образом обедняется сам студент, теряется качество учебы, потому что классическое образование предполагало сотворчество Учителя и Ученика, как это проявилось в традиции Сократ – Платон – Аристотель, или, к примеру, в лабораториях Н. Бора и Э. Резерфорда.

В-третьих – и это, по нашему мнению, является наиболее опасным вызовом – подобная формализация на практике сводится к сокращению часов преподавания гуманитарного блока дисциплин, в первую очередь, философских. Отбрасывается все то, что влияет на мировоззренческо-духовный уровень специалиста, выпускника высшей школы. Зачисление таких предметов, как этика, эстетика, религиоведение и др., в раздел «предметы по выбору» фактически означает их почти полное исключение из образовательного процесса. Но со времен Аристотеля этика была основой воспитания гражданина, после трудов И. Канта несомненным является то, что личность невозможна без ценностного измерения, единства нравственного и эстетического, духовного в человеке. Без названных учебных дисциплин выпускник высшей школы будет только функцией с дипломом, а не специалистом, способным нести ответственность за комплекс собственных действий в технологически-производственной сфере или обществе в целом.

Именно философские дисциплины способны сохранить ценностный аспект высшего образования и противостоять тотальной дегуманизации современного социума, формируя основы гуманистического мировоззрения.

МЫШЛЕНИЕ, ОБРАЗОВАНИЕ, ФИЛОСОФИЯ: СТРАТЕГИИ ПОСТИЖЕНИЯ СЛОЖНОСТИ МИРА И ЧЕЛОВЕКА

И. А. Донникова

Одним из кризисов, которые переживает человечество, является кризис знания. Потребности информационного общества стимулируют их производство, усложняя реальность, и одновременно требуют перестройки мышления для постижения этой сложности. Человек, по выражению Э. Морена, научился оперировать большими объемами информации, но при этом недостаточно развил способность ее осмысливать, помещать ее в контекст, интегрировать в то целое, которое придает ей смысл. Знание разделенное, раздробленное на дисциплины, разрывает сложную структуру реальности и становится причиной глобального не-

понимания, обрекая на неэффективность человеческие действия. На смену разделительному мышлению, формирующему одномерное видение мира, должно прийти мышление связывания – знаний между собой, части с целым, а целого с частями, постигающее единство глобального и локального. Такое мышление способно принять вызов сложной реальности, увидеть взаимодействия и взаимозависимости, многомерные явления, солидарные и одновременно конфликтные реалии [1, с. 123–124].

Реформация мышления знаменует эпистемологическую революцию и, прежде всего, затрагивает сферу образования, которая, к сожалению, часто запаздывает с ответами на запросы времени и общества. Мы полностью разделяем мысль Э. Морена о том, что в глобализирующемся мире образование должно исходить из сложности отношений «индивид – общество – вид» и подготовить социальное, индивидуальное и антропологическое перевоплощение. Оно призвано помочь человеку как индивиду, решающему проблемы его личной жизни; человеку как гражданину своей страны, живущему ее проблемами; человеку в его принадлежности человеческому [1, с. 128].

Образование, оперирующее знаниями, призвано развивать у человека способность к самоанализу в исторических, культурных и социальных условиях его существования. Оно становится не просто антропоцентрическим и антропологическим. Его цель – раскрыть человеку сложность его самого и сложность мира, в который погружен человек. По словам В. Г. Табачковского, главный принцип образования: «Не навреди!» – означает создание различных образовательных методик с учетом свойственных человеку «пластичности» и не меньшей (если не большей) «хрупкости» [2, с. 398].

Обозначенные стратегии образования (в том числе и высшего) актуализируют познавательный и мировоззренческий потенциал философии. В условиях ускоряющейся динамики культуры, увеличения разрыва между мировоззренческими предпочтениями новых поколений и их предшественников, возрастания мировоззренческих разочарований, которые могут обернуться мировоззренческой фрустрацией, для молодых людей самосознание дается с трудом [2, с. 399]. В сложившейся ситуации философия призвана помочь самоопределению через реформацию мышления, а именно: через развитие способности осмысливать глобальный мир в индивидуальных формах, понимать глобальное в локальном и локальное в глобальном.

В этом контексте вырисовываются задачи философии как учебной дисциплины. На наш взгляд, их решение определяется (как бы банально это не звучало) спецификой вуза, а точнее, спецификой студенческой аудитории. Ни в коем случае не имеется в виду «подгонка» философского курса под специальность (как это практиковалось в советской системе высшего образования). Речь идет о необходимости учета образовательных контекстов, в которых философское знание «работает» по-разному.

Философия в вузе должна учить мыслить самостоятельно и неординарно, но разными средствами, определяемыми спецификой студенческой аудитории. Как бы не пытались преподаватели философии (и в целом гуманитарных наук) убедить студентов технических вузов в том, что «гуманитарное» – первично, а «профессиональное» – вторично, установка вуза оказывается сильнее. Совершенно очевидно, что философия для студентов-гуманитариев должна быть адаптирована к их мировосприятию и мироощущению, и, может быть, для постижения «человеческого» в большей степени сопряжена с гуманитарным знанием. В техническом же вузе студенты «погружены» в естественнонаучный и технический познавательный контекст, что требует иных средств донесения до них содержания философского знания, нахождения с ними общего философского языка и обговариваемых проблем. В любом вузе преподавание философии определяется общей целью – научить мыслить, пробудить разум, а средства должны быть индивидуализированы.

Обозначая стратегию философского образования в вузе, выделим следующее:

- философия должна пробуждать интерес студентов к знанию своим интересом «к неоднозначности, многозначности, учить объединять противоположные отношения, чтобы постичь их сложность», т.е. развивать сложное мышление, способность осмысливать сложность [1, с. 129];

- раскрывать специфику «человеческого» в разных формах бытия человека и видах человеческой деятельности, учитывая «огромную дифференциацию человеческого «Я» и оставляя вопрос о сущности человеческого открытым [2, с. 409];

- акцентировать внимание на проблемах современной философии, актуальном здесь-и-сейчас; преломлять «вечные» философские проблемы через события, происходящие в повседневности, в стране и мире. Сегодня философия не может быть абстрактным теоретизированием, так же как и не может замыкаться на проблемах субъективного существования. Глобальная ситуация требует от нее погруженности во множественные контексты, не утрачивая при этом связи с глобальным;

И самое главное. Научить мыслить, пробудить мышление, отвечающее уровню сложности современного мира, может тот, кто сам мыслит подобным образом. В преподавании философии принципиально важной становится роль преподавателя, происходит, по замечанию В. Г. Табачковского, «невиданный рост значимости личностной неповторимости учителя», поскольку «только эта неповторимость может вызвать к жизни неповторимость потомков» [2, с. 408].

Новая образовательная парадигма отражает коммуникативную рациональность, ориентированную на поиск истины через достижение взаимопонимания. «Через общение, дискуссию, полемику и диалог в образовательном процессе формируется своеобразный консенсус... Здесь важны и психологические моменты и социально-нормативные ценности,

и этика взаимоотношений, и возможности языка» [3, с. 116]. Преподаватель персонифицирует в широком смысле коммуникацию между людьми, он способен продуцировать все более изысканные формы такой коммуникации либо, напротив, приглушить, подавить их. Он является представителем типа социума, типа культуры, мира взрослых, человечества, мира в целом для каждого, кто предстает в роли ученика [2, с. 411].

Преподаватель философии – это персонифицированная философская культура, в которой сопрягаются знания, свободный выбор философских предпочтений, личностные философские поиски и исследования, умение «оживить» философию, соединяя ее с реальной жизнью, создавать целостное знание о сложном мире.

Литература и источники

1. Морен, Е. Шлях за майбутнє людства / Е. Морен, пер. с фр. Е. Марічева. – Київ, 2014.
2. Табачковський, В. Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності» / В. Г. Табачковський. – Київ, 2005.
3. Конох, Н. С. Образование в пространстве философских проблем современности: монографія / Н. С. Конох, О. П. Пунченко, Н. О. Пунченко, Ю. А. Шепель и др. – Київ, 2013.

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ПРОЕКТ: ОПЫТ РАЦИОНАЛИЗАЦИИ И СОЦИАЛЬНЫЙ СМЫСЛ

В. И. Стрельченко

На глазах нынешнего поколения сформировалась новая культурно-историческая целостность – XXI век. По масштабу и характеру преобразований она сопоставима с такими периодами эпохальных изменений, как «Просвещение», «Научно-техническая революция» и др. Обладая свойствами субстанционально определяющейся реальности, она насыщена многообразием художественно-эстетических интуиций, мифологических и религиозно-философских озарений, философских и научных проектов.

В силу высокой степени зависимости культурно-цивилизационного творчества от техник логико-математического и опытно-экспериментального конструирования, образовательные практики современности нередко развиваются отнюдь не в соответствии, а вопреки объективным законам человеческого существования. Объясняется это, прежде всего фактом нарушения баланса существенно различных социальных структур, возникающих в жизни общества под влиянием использования «естественных орудий» или искусственных технических средств, то есть «орудий, созданных цивилизацией» (К. Маркс). Первый случай

предполагает зависимость человека от природы, второй — от технико-технологического роста, что выражается в дифференциации социальной связи, объединяющей индивидов в сообщества («личные» и «внешние» отношения) и в поляризации стратегий их цивилизационной и собственно культурной эволюции.

Начало замены «естественных» форм организации образовательного опыта «искусственными», ознаменовано сложившимися в ходе двух первых научных революций («коперниканской» и «галилеевской») убеждениями, что «книга природы написана на языке математики», а статусом истинной действительности обладают отнюдь не эмпирические объекты, а продукты их логико-математического моделирования. Отождествление «естественного» с «искусственным» открыло перспективу не только становления математического естествознания (механика), но и экстраполяции его методов на область социокультурного и философско-педагогического гнозиса. Тотализация цивилизационных перемен осознается в педагогических изысканиях Ж.-Ж. Руссо в форме призыва к природосообразности воспитания, а К. Д. Ушинским — в виде доказательства реальности естественных и искусственных систем воспитания, возможности преодоления антагонизмов между ними на почве обращения к отечественной культурной традиции.

Опыт европейского Просвещения, впечатляющий своими масштабами преобразования природы и общества под влиянием достижений научного и технического творчества, наглядно демонстрирует, сколь радикальным для современности оказываются последствия смены онтологических приоритетов человеческого существования и деятельности. Господство сциентизма и технократических установок не только в науках о природе, но и в науках о культуре способствует широкому использованию глобальных по масштабам разрушительной энергии образовательных изобретений «научной рациональности» в узкогрупповых интересах производственно-экономических, политических и др. «элит». Уже в первой половине XX века рельефно обнаруживается парадоксальность сложившейся духовной ситуации: требование «научности рассуждения» в исследованиях человека, общества и образования обернулось тотальным политико-идеологическим контролем над дисциплинами социогуманитарного и, прежде всего, антрополого-образовательного цикла.

Отождествление истинности с логико-методологической «правильностью» связано с особым истолкованием проблемы реальности и вопросов философии поступка. Речь идет о неосхоластической версии их истолкования как укорененных в структурах логико-грамматической организации языка, а также о придании «социальным технологиям» (антропологическим, образовательным, политическим и др.) роли причин, порождающих адекватные индивидуальные и общественные действия людей. Такое понимание сути дела в социогуманитарных науках полностью согласуется с существующим положением дел в естествознании и мате-

матике. Более чем 300-летняя работа с идеализированными, абстрактными объектами резюмировалась, как известно, убеждением нынешнего математического естествознания, во-первых, в тождественности критериев истины и реальности, и во-вторых, в совпадении этих критериев с требованиями логико-математической выразимости и эмпирической обоснованности. Редукция объективной реальности к понятию истины отвечает духу научной рациональности и служит оправданием возможности практической реализации любого, обоснованного с эмпирической и логико-математической точек зрения образовательного проекта.

Еще в самом начале реформ высшей школы России один из инициаторов, в то время заместитель министра образования проф. Асмолов так ответил на вопрос о смысле «перестроечного» проекта: «Мы должны готовить выпускников к жизни и профессиональной деятельности в условиях неопределенностей». Провозглашение задач общей и специальной подготовки студентов в столь загадочной форме возникло в сознании чиновника не на «пустом месте», как «Афродита из пены». Идеи образовательной неопределенности порождаются вполне четкими предваряющими условиями и отвечают духу предельной либерализации в пространстве «состояния постмодерна». В одноименном докладе Ж.-Ф. Лиотара речь шла о трансформациях образа жизни европейцев 60–70-х годов XX века в результате построения социальных практик на базе принципов дополнительности, относительности, индетерменизма, синергетики, теории катастроф, а также организации научного поиска в соответствии с требованиями неопределённости, междисциплинарности, открытости, парадоксальности. Уже сейчас можно судить о природе возникающих под этим влиянием антропологических, социальных и образовательных последствий. А они не только не оправдывают благоприятных ожиданий, но напротив характеризуются усилением тенденций агрессивного эгоцентризма, деградации семьи и институций гражданского общества, превращения средней общеобразовательной и высшей школы в «рынок образовательных услуг».

РОЛЬ ФИЛОСОФИИ В ФОРМИРОВАНИИ НАВЫКОВ КРИТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Т. В. Нестер

*«Учиться и не размышлять – напрасно
терять время, размышлять и не учиться
– губительно»
Конфуций*

Проблемы образования на всех его уровнях и в различных аспектах продолжают осмысливаться в Республике Беларусь и мире в целом. Гло-

бализация требует от системы образования уточнения ее целей и задач. Технические возможности глобализации (развитие информационных технологий: скоростная передача данных, популярность социальных сетей и др.) привели к возможности мгновенного распространения информации различного рода, являющейся преобладающим источником представлений о мире для большинства населения. Обеспокоенность вызывает непрерывное влияние информационных потоков на сознание молодежи.

К актуальным, требующим формирования, компетенциям обучающихся относятся навыки критического мышления. Данная задача была поставлена министрами образования стран-участниц Европейского пространства высшего образования на заседании в Ереване 14–15 мая 2015 г. [1]. Эту необходимость в статье «Задачи общенациональной значимости» отмечает и Министр образования Республики Беларусь М. А. Журавков [2, с. 8]. Способность личности к критическому мышлению в настоящее время позволяет противостоять современным цивилизационным вызовам (в том числе «экстремизму и радикализации», «росту маргинализации молодежи») [1], а также способствует развитию науки. Российский ученый Н. С. Юлина утверждает, перефразируя высказывание Ф. Бэкона, что в настоящее время: «Сила – это рефлексивное мышление, способное применять знание на практике» [3].

Под «критическим мышлением» большинство ученых понимают способность индивида ставить под сомнение поступающую информацию, задавать вопросы, вырабатывать аргументы, принимать независимые продуманные решения. Для системы образования важно определить, в каком возрасте и с помощью каких средств необходимо формировать навыки критического мышления. На постсоветском пространстве о технологии развития критического мышления заговорили в 90-е годы XX в.

В системе образования США в 70-е гг. XX в. появились курсы по обучению критическому мышлению в колледжах. Возникла и оригинальная идея (впоследствии – программа) преподавания философии в течение всего периода школьного обучения, которая получила популярность и в настоящее время практикуется в более чем 40 странах мира [4]. Программа направлена на развитие когнитивных (умение сравнивать, анализировать и др.), исследовательских (распознавать проблемную ситуацию, выдвигать гипотезу и др.), социально-этических навыков (умение слушать других, работать в коллективе, разрешать конфликты, брать на себя ответственность и др.) с помощью специфических средств (использование философски нагруженных текстов, сократического диалога, эвристического потенциала философии). Автор программы, преподаватель философии М. Липман, сталкиваясь с недостаточной развитостью абстрактного, критического мышления своих студентов, переосмыслил стадии когнитивного развития личности, выделенные Ж. Пиаже, и пришел к выводу, что формировать мышление данного типа можно не толь-

ко в 12–14 лет, но и раньше: в программе есть тексты для работы с детьми 4–6 лет, и далее – для каждого класса школы. Конечно, разработанные для обучения тексты, философские повести, формируя представление о философских проблемах (сознания, логики, этики и др.) и умение их видеть, не являются философскими текстами в полном смысле, что иногда вызывает иронию и критику со стороны профессиональных философов.

Центром поддержки данной программы разработано как методическое сопровождение текстов (есть пособия для учителей), так и методика измерения результатов ее внедрения (определяется уровень сформированности навыков). Общий объем текстов программы достигает 4000 страниц. Опыт российских ученых и педагогов (Н. С. Юлина, Л. Т. Ретюнских и др.) по внедрению данной программы в России обнаружил широкий интерес к ее педагогическим возможностям [5]. В частности, учитывая культурные особенности страны, развитие навыков критического мышления в контексте программы происходит не только на основе переводов повестей, разработанных американскими авторами, но и с помощью самостоятельно созданных текстов с использованием фрагментов художественной литературы, истории, технологии игрового обучения. На данных принципах действует семейный клуб «Школа Сократа», на философском факультете МГУ – кружок «В поисках мудрости», межрегиональная детская общественная организация «Философия – детям» [6].

В Республике Беларусь возможности данной программы изучены недостаточно. На основании опыта российских ученых по внедрению программы «Философия для детей» можно сказать, что использование программы возможно в центрах внешкольной подготовки, на факультативах. Формирование навыков критического мышления осуществляется на уроках литературы и других предметов [7]. У литературы и философии, как духовных форм освоения действительности, есть общие проблемы: поиск ответов на «вечные» вопросы человечества. При анализе художественного текста обучающийся развивает навыки критического мышления. Но, к сожалению, необходимо учитывать, что в настоящее время объем прочитанной школьниками литературы сокращается.

Высшее образование, как уровень основного образования, согласно Кодексу об образовании Республики Беларусь, направлено на развитие личности студента, его интеллектуальных и творческих способностей. К задачам философии как дисциплины вуза относят формирование у будущих специалистов системного видения мира на основе гуманистических и научных принципов, а также формирование способностей к критическому, научно-практическому мышлению, которое обеспечит успешное участие в социальной и профессиональной деятельности. Российский ученый В. В. Костенецкий утверждает, что «философия не имеет отношения к "специальностям", но имеет прямое отношение к высшему образованию как таковому» [8, с. 10]. Автор считает, что назначение курса

философии в вузе состоит в том, чтобы отучить от одностороннего видения предмета, прививаемого школьным обучением. Не все согласятся с этим мнением, так как для того, чтобы видеть предмет с многих сторон, необходимо иметь не только склонность сомневаться, но и навыки критического мышления, которые должны быть сформированы на предыдущем уровне системы образования. Но даже в 17–25 лет философия, в зависимости от курса, на котором она изучается, возраста студента, уровня его знаний, помогает организовать диалог человека с миром, сформировать представления о его многовариантности. И все для того, чтобы студент сам смог воспроизвести новую социокультурную реальность, «ибо это обеспечит ему полноценное развитие в качестве креативной и критически мыслящей личности» [9, с. 39].

Литература и источники

1. Ереванское коммюнике // Общественный Болонский комитет [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://bolognaby.org/?p=2124>. – Дата доступа: 18.03.2016.
2. Журавков, М. А. Задачи общенациональной значимости / М. А. Журавков // Беларуская думка. – 2016. – № 2. – С. 3–11.
3. Юлина, Н. С. Новая образовательная парадигма / Н. С. Юлина [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.academyrh.info/html/ref/20050913.htm>. – Дата доступа: 21.03.2016.
4. Институт продвижения программы «Философия для детей» [Institute for the Advancement of Philosophy for Children] [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.montclair.edu/cehs/academics/centers-and-institutes/iapc>. – Дата доступа: 21.03.2016.
5. Философия для детей / Сост. пер. и ред. Н. С. Юлина; Рос. акад. наук, Институт философии. – М., 2005.
6. Философия – детям [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://phil4chil.ru>. – Дата доступа: 22.03.2016.
7. Технология критического мышления // Методический портал «Завуч школы» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://zavuch.by/krit.html>. – Дата доступа: 22.03.2016.

ПРОБЛЕМЫ ПРЕПОДАВАНИЯ ФИЛОСОФИИ В ВЫСШИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

М. А. Сонгаль

Философия – это фундаментальная характеристика человеческого бытия, рефлексия над универсалиями культуры, а в рамках высшего учебного заведения – одна из фундаментальных дисциплин, обеспечивающих полноту высшего университетского образования. Несмотря на то, что философский язык не прост для восприятия и не может быть сведен к

обыденному, только он может помочь найти и обосновать направления преобразований общества и культуры на высоком уровне, выходящем за пределы сферы потребления. Неклассическая философия и весь противоречивый опыт человечества в XX – начале XXI вв. показывают, насколько важно духовное измерение человеческой жизни. Экономические и научные преобразования теряют всякий смысл, если не служат главной цели – развитию личности. В период социальных трансформаций особенно четко проявляется роль философии в гуманизации и экспертной оценке современной реальности. Все это позволяет сделать вывод, что философское обоснование является ведущим в процессе выбора долгосрочных перспектив на уровне государственной политики. Именно поэтому фундаментальность и актуальность учебного курса «Философия» не должна подвергаться сомнению. Философское мышление препятствует упрощению взглядов на человека и общество, расширяет горизонт мысли, позволяет освоить лучшие достижения культуры.

Цели предмета «Философия» подробно изложены в программах курса высших учебных заведений. К ним относятся: формирование у выпускника современного мировоззрения и интегрального видения мира, базирующегося на гуманистических идеях и принципах деятельности; овладение выпускником основами мировой и отечественной философской культуры; формирование способности к креативному и критическому мышлению в социально-преобразовательной и профессиональной деятельности, овладение современным стилем научно-практического и рационально-ориентированного мышления; умение молодого специалиста четко формулировать свои социально-политическую и смысложизненную позиции и философски обосновывать их [1].

Целесообразность данных целей не вызывает сомнений. Тем не менее, в настоящее время процесс преподавания философии в вузе сопровождается рядом объективных трудностей. К ним относится сокращение аудиторных часов по данной дисциплине, что предполагает большую самостоятельную работу студентов. Однако зачастую студенты не обладают достаточной мотивацией для должной подготовки и изучения философских проблем, которые связаны с оперированием предельно абстрактными понятиями. Кроме того, многим студентам присуще убеждение, что изучение философии не является приоритетным, поскольку оно не приносит конкретной пользы в ближайшей перспективе, а значит и не нужно для овладения специальностью (чаще всего это касается факультетов негуманитарного профиля). Несмотря на то, что сокращение аудиторных часов подразумевает увеличение часов на самостоятельную работу студента, реализовать данный подход оказывается не так просто потому, что современный студент далеко не всегда осознает самоценность философского знания. В связи с этим можно говорить о том, что для дисциплины «Философия» проблемное обучение является наиболее продуктивным способом взаимодействия преподавателя и студента. В случае

если преподавателю удастся стимулировать творчество и активность учащихся, философские идеи открывают для них возможности объяснения сегодняшней действительности, версии, которые допускают многозначные прочтения происходящих событий. Философия становится диалогом, приглашением к нему, поэтому и особое значение в преподавании имеет семинар.

К эффективным методикам проведения семинаров можно отнести ролевые игры: студент выступает от лица Сократа, Платона, Гегеля, другого философа в зависимости от темы занятия. Семинар в форме «пресс-конференции» – еще одна версия ролевой игры, путь к стимулированию диалога в группе. В качестве темы может быть выбрана проблематика, наиболее близкая к научному направлению факультета, на котором обучается студенческая группа. Эффективным представляется проведение семинара по методу малых групп, состоящих из трех-шести человек: перед студентами ставится общая задача, за выполнение которой они несут коллективную ответственность. Задания, направленные на стимулирование творчества и свободной импровизации, становятся ключевым аспектом в формировании мотивации у студентов.

Тем не менее, рассмотренные выше методики не могут заменить или вести к исключению такого вида работы студентов на семинаре, как практика чтения оригинальных философских тестов. Как писал М. К. Мамардашвили: «Философский акт состоит в том, чтобы заблокировать в себе нашу манию мыслить картинками. И когда мы убираем картинки и предметные референции из нашего сознания, мы начинаем мыслить» [2, с. 60].

Особенно актуальной оказывается данная идея в XXI веке, когда психологи говорят о так называемом «клиповом мышлении». Разрозненные отрывочные факты, яркие образы, предлагаемые рекламой и СМИ, становятся не просто содержанием сознания, но и способом взаимодействия с окружающим миром. Такую мозаичность мышления как тревожный симптом в развитии современной культуры еще несколько десятилетий назад констатировали философы-постмодернисты. Они интерпретируют расширение средств и каналов образования, в частности, обращение к аудиовизуальным средствам и виртуальным мирам, создаваемым современной компьютерной техникой, как наращивание возможностей визуального восприятия, что ведет к укоренению культа потребления в образовании. Такой подход не требует особых усилий со стороны потребителя [3, с. 436–437]. Поэтому в аспекте активного использования данных средств кроется определенное противоречие: с одной стороны, использование компьютерных технологий и возможностей, которые они дают, оправданно и интересно студентам. С другой стороны, нельзя не отметить тот нюанс, что чрезмерное увлечение яркой формой аудиовизуальных технологий может отвлечь студента от сосредоточения на содержании и вдумчивого отношения к не самому простому для его восприя-

тия предмету «Философия». Поэтому классические философские тексты относятся к необходимым внешним условиям мира мысли и образуют для него своего рода «культурную атмосферу». В то время как учебник по философии напоминает путеводитель, только указывающий на достопримечательности страны мысли, оригинальные авторские тексты непосредственно ими являются. Для того чтобы увидеть их «красоту», необходимо оторваться от путеводителя и начать свое путешествие, т. е. самостоятельно читать первоисточники, философскую классику [4].

Философия должна выполнить свое предназначение методологии науки, а значит, следует обратиться к философским основаниям той специальности, которой обучается студент в вузе. Изучение истории науки, понимание парадигм научного и социального знания является необходимым элементом формирования научной этики студента, умения экспертно оценивать научные достижения и с позиций гуманности подходить к ним. Поэтому в преподавании философии необходим акцент на философской антропологии и аксиологии, что особенно актуально для студентов негуманитарного профиля. Погружение в проблематику философской антропологии и философии культуры позволит им стать не просто узкими специалистами в своей области, но и подлинными профессионалами, способными смотреть широко на мир, в котором им предстоит жить и творить, видеть последствия и прогнозировать варианты развития науки и общества. В условиях нестабильности современного мира обучение специалистов, способных творчески мыслить и сопереживать, является важной задачей образования. Выполнение данной задачи делает возможным оптимистичные сценарии будущего культуры и цивилизации.

Литература и источники

1. Философия. Типовая программа для высших учебных заведений / Сост.: А. И. Зеленков и др.; под ред. А. И. Зеленкова, Я. С. Яскевич и др. – Минск, 2008.
2. Мамардашвили, М. К. Как я понимаю философию / М.К. Мамардашвили. – М., 1990.
3. Огурцов, А. П. Образы образования. Западная философия образования. XX век / А. П. Огурцов. – СПб., 2004.
4. Катречко, С. Л. Введение в философию. Текст аудиолекции «Мое понимание философии» / С. Л. Катречко [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.katrechko.narod.ru/katr/lek1.html>. – Дата доступа: 26.03.2015.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ВЫСШЕЙ МАТЕМАТИКИ И ИНФОРМАТИКИ В ФИЛОСОФИИ УНИВЕРСИТЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

М. В. Мартон

Современная математика и основы информационных технологий бесспорно являются важнейшей частью мировой культуры. Методологическое и социокультурное взаимодействие курсов высшей математики и информатики основано на усилении связей между ними, как «своеобразного симбиоза, при котором в обучении математике применяются ИТ, а в обучении информатике рассматриваются примеры профессионально значимых математических моделей – при условии сохранения теоретической и практической целостности каждой дисциплины» [1, с. 10]. В настоящее время методология высшей математики и практически ориентированные информационные технологии проникают во все сферы деятельности человека. Математические идеи и методы применяются в лингвистике, психологии, социологии, политологии, юриспруденции, в различных исторических исследованиях и других гуманитарных областях современного знания. Большинство из перечисленных дисциплин являются профильными для студентов социально-гуманитарных направлений. Поэтому без хорошей и качественной математической подготовки и без понимания роли и практического усвоения новых информационных технологий невозможно сформировать мировоззрение будущего специалиста-гуманитария.

Философию университетского образования невозможно сейчас представить без применения в процессе обучения компьютерных технологий. Будущий специалист должен овладеть методикой постановки и способами решения задач на компьютере, использовать его в качестве инструмента познания и организации поисковой и исследовательской деятельности. В условиях быстро развивающегося процесса информатизации общества появились новые возможности использования компьютерных технологий в обучении основ математики. Но зачастую преподавание информационных технологий ведется в отрыве от преподавания математики. Подобная ситуация не соответствует реальным взаимосвязям между этими дисциплинами. Высшая математика и информатика неразделимы, и правильная организация учебного процесса существенно повышает эффективность изучения и понимания каждой из этих дисциплин. Информационные технологии в теоретической ее части «выросли» из основ дискретной математики и активно используют ее аппарат.

Для обсуждения проблемы междисциплинарного взаимодействия высшей математики и информатики сошлемся также на мнение заведующего кафедрой информатики Санкт-Петербургского государственного

университета доктора физико-математических наук, профессора Н. К. Косовского, который считает, что проще всего ему критиковать людей, работающих в близкой ему области прикладной математики. «Но после того, как у меня возникает такое желание, – рассуждает далее он, – я вдруг вспоминаю, что есть огромное количество политических, психологических, юридических, филологических и разных других наук и их разделов, которые, как правило, используют математику в значительно меньшей степени, потому что в принципе не могут ее использовать, поскольку их наука находится на стадии, как сейчас это принято говорить, гуманитарного оформления» [2, с. 60].

Тем не менее, сосредоточим теперь свое внимание на некоторых избранных вопросах философии университетского образования, касающихся методологических и социокультурных проблем высшей математики и информатики, читаемых по кафедре общей математики и информатики механико-математического факультета на некоторых социально-гуманитарных факультетах Белорусского государственного университета. Для этого выделим теперь наиболее существенные характерные социокультурные особенности студентов гуманитарных факультетов, изучающих курсы высшей математики и информатики разных уровней сложности, которые уже проанализированные в философско-методологической литературе:

- у студентов-гуманитариев отсутствует психологическая готовность к изучению и пониманию курса математики и информатики;
- недостаточно развитие абстрактного мышления.

Кроме того, с первых дней обучения в университете студент-гуманитарий на занятиях по университетскому курсу «математика и информатика» начинает осознавать всю сложность своего положения из-за того, что:

- он имеет недостаточный уровень школьной подготовки (довольно часто такие студенты ориентируются на изучение гуманитарных предметов);
- на учебных занятиях его окружают однокурсники с различным уровнем подготовки (от выпускников специализированных городских школ, гимназий, лицеев с «высоким» уровнем знаний до выпускников сельских школ с «низким» уровнем знаний);
- количество аудиторных занятий по курсу «Основы высшей математики и информатики» мало, а объем учебного материала хоть и невелик, но и не мал. Справиться студенту-гуманитарию с ним трудно, а это «угнетает» будущего специалиста гуманитарного направления;

– отсутствуют навыки самостоятельной работы (возникают вопросы-высказывания: с чего начать решение задачи, где посмотреть решения задач, я не знаю, я не понимаю, я «не люблю математику» и самое часто встречающееся высказывание у студентов: я не математик, я гуманитарий).

Математическое образование в настоящее время получают студен-

ты разных социально-гуманитарных специальностей. Часть сегодняшних студентов уже завтра будут передавать знания следующим поколениям или даже участвовать в развитии науки и культуры. «Эффективность математического анализа явлений связана с тем, что окружающему нас миру присуща скрытая гармония, отражающаяся в наших умах в виде простых и эффективных математических законов» [3, с. 33]. Обучение высшей математике и основам информационных технологий в Белорусском государственном университете отличается не только глубиной изучаемой науки, но и самой методикой преподавания математики. Особое значение для продуктивности обучения студентов-гуманитариев имеет мотивация учения и интерес к изучаемому предмету. Формированию интереса к данному курсу, на наш взгляд, способствует реализация следующего комплекса методологических и дидактических условий:

- важно качество, а не количество материала по изучаемому курсу;
- изложение теоретического и практического материала курса должно строиться с использованием понятий «близких» к специализации студентов;
- опираться на наглядные модели, стимулирующие процесс за счет быстрого и эффективного усвоения знаний и формирование умений и навыков;
- каждое новое понятие должно встречаться в ходе изложения материала неоднократно (это даст возможность показать наличие внутренних связей между различными разделами курса);
- важно грамотно и рационально подбирать нужные разделы высшей математики и информатики для обучения студентов-гуманитариев.

В результате интеграции курсов высшей математики и информационных технологий эти дисциплины будут наполнены новым содержанием при обучении студентов социально-гуманитарных специальностей способам моделирования социокультурных задач, решение которых предполагает использование методов моделирования реальных процессов, явлений и объектов на компьютере. При этом должен быть увеличен в курсе информатики раздел математических основ информатики, так как информационная среда обучения математике по сути не ограничивается только компьютерным инструментарием, используемым в математических моделях. В обучении математике и информатике есть проблема мотивации как внутреннего субъективно-личностного побуждения к действию. Хорошо образованный человек не должен становиться свалкой бесполезной, бессмысленной и не связанной между собой рекламно-клиповой информации, а, интеллектуально опираясь на математику и информационные навыки, он должен сам выявлять все нужное и полезное в дальнейшей деятельности. Согласно одной максиме «счастье любви в том, чтобы любить», поэтому, следуя этой максиме, можно сказать, что «достоинство и ценность хорошего образования в том, чтобы получать радость и удовольствие от такого образования».

Литература и источники

1. Шершнева, В. А. Математика и информатика в вузе: взгляд из будущего / В. А. Шершнева, О. А. Карнаухова, К. В. Сафонов // Высшее образование сегодня. – 2008. – № 1. – С. 10–12.
2. Косовский, Н. К. Формализованная дискретность в математике как основа обучения информатике / Н. К. Косовский // Компьютерные инструменты в образовании. – 2012. – № 6. – С. 56–62.
3. Еровенко, В. А. Альтернативное позитивирование математического образования философов: классический университетский стандарт / В. А. Еровенко, М. В. Мартон // Проблемы онто-гносеологического обоснования математических и естественных наук: Сборник статей. – Курск, 2009. – Вып. 2. – С. 31–42.

МОДЕЛЬ ЛИЧНОСТИ МОЛОДОГО СПЕЦИАЛИСТА И ЦЕЛЬ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРОЦЕССА

А. Л. Куши

Проблема модели личности молодого специалиста в системе представлений современной философии и практики образования является весьма актуальной. Исследование этой проблемы позволяет решать многие задачи, связанные с созданием стратегии образовательного процесса, разработкой его парадигмы, постановкой его целей и задач. В данной работе мы попытаемся проанализировать сущность модели личности молодого специалиста и приложить эти результаты к определению цели образовательного процесса.

Моделям личности и связанным с ней вопросам в научной и философской литературе по проблемам образования уделяется большое внимание [2] [4] [5] [8] [9] [12] [13] [14]. Обобщая эти исследования, можно сделать вывод о том, что под *моделью личности* следует понимать систему качеств, которые личность должна приобрести в процессе своего становления под воздействием образовательного процесса. Эти качества составляют ее основу, тот духовный фундамент, на котором она впоследствии будет развиваться в соответствии со своими потребностями и требованиями общества, складывающейся жизненной и социальной ситуацией.

Каждая историческая эпоха и каждая культура создают свою модель личности. Такие модели мы можем выделить, например, в Древней Греции, Древнем Риме, в эпохи Средневековья, Возрождения, Нового времени. В XX веке в западной философии образования модель личности начала терять свои четкие очертания, речь стала идти о «свободном развитии личности», плюрализме образовательных моделей. Тем не менее, общие представления о том, на формирование какой системы качеств

личности должен быть направлен образовательный процесс, сохраняются.

Что касается отечественной истории, то длительное время, до Октябрьской революции, модель личности формировалась стихийно, в недрах национальной культуры, под воздействием социальных, политических, образовательных и иных факторов. Немалую роль в этом процессе сыграло христианство, определенный вклад внесли отечественные просветители и мыслители, среди которых можно выделить Ефросинию Полоцкую, Кирилу Туровского, Франциска Скорину, Сымона Будного и многих других. Под влиянием их представлений об идеале человека формировалась и соответствующая образовательная модель.

После Октябрьской революции процесс формирования новой личности приобрел целенаправленный характер. Коммунистическая идеология, наряду с созданием новых социальных отношений и производительных сил, поставила и задачу формирования нового человека. В рамках марксистско-ленинского учения был разработан идеал коммунистической личности, сущность которого заключалась в гармоничном сочетании таких качеств, как нравственная чистота, духовное богатство и физическое совершенство. В педагогической литературе этот идеал спроецировался в модель всестороннего и гармоничного развития личности [3] [6] [8] [10] и др.

Эта модель включала в себя реализацию умственного, нравственного, трудового, эстетического, физического, идейно-политического образования. Качествами, которые предполагалось сформировать в личности, являлись коллективизм, трудолюбие, ответственность, высокая нравственность, развитые волевые качества, патриотизм, высокий уровень профессионального и эстетического образования, активная жизненная позиция, верность идеалам социализма и коммунизма, хорошая физическая подготовка и др. Что касается условий формирования личности, то одними из главных считались: воспитание в коллективе с четкими целевыми установками, трудовое воспитание, воспитание в условиях высокой нравственности и ответственности за свое дело, хорошо организованным педагогическим коллективом. Вспоминая В. А. Сухомлинского, следует добавить высокий гуманизм и эстетизм воспитания, глубокий личностный подход и заботу о каждом ребенке, широкое и активное развитие духовно-нравственной сферы каждого воспитанника [10].

Несмотря на то, что та эпоха ушла, данный идеал и способы его реализации все еще вызывают интерес у многих современных философов образования. Тем более что сохраняется и определенная преемственность нынешней и прошлой систем образования. Нынешняя эпоха рождает свои личностные типы. Многие из них сформировались под воздействием произошедших социально-политических, экономических изменений. Другие – сохранились с прошлых времен. На основании этого многообразия необходимо создать такую модель, которая удовлетворяла бы

общество и личность, что само по себе является сложной задачей. Размывание системы ценностей, утрата социального идеала, непростые социально-политические условия современного мира не позволяют легко и определенно выбрать эти ориентиры.

Конечно, можно задать вопрос: а может быть обществу нужен именно этот плюрализм? Все люди не могут быть одинаковыми, и у них должен быть выбор наиболее подходящей для каждого модели. Однако – на базе общих и единых для всех позитивных, работающих на развитие личности и общества принципов, в рамках которых могут широко варьироваться индивидуальные особенности.

При проектировании модели личности следует определиться с направлениями ее развития, которые будут являться элементами ее структуры. Так, одним из главных факторов, которые оказывают существенное влияние на формирование личности, является профессиональное образование. Это означает, что учреждение образования должно дать выпускнику достаточную подготовку, чтобы обеспечить его основами профессиональных знаний, умений и навыков и методологией их развития для осуществления эффективной профессиональной деятельности и профессионального роста.

Современное общество обладает сложной социальной структурой, и от человека требуется соответствующая система знаний для хорошего ориентирования в нем, принятия ответственных решений, осуществления необходимых коммуникаций. Из этого следует, что молодой специалист должен получить в области знаний об обществе такой уровень образования, который позволил бы ему эффективно выполнять социальные функции.

Важной составляющей модели личности должно стать развитие ее личностной компоненты. Формирование нравственных, духовных, волевых качеств является одним из главных условий эффективной профессиональной деятельности, реализации социальных функций, выполнения гражданского долга, высокого качества жизни каждого человека. Эти качества также определяют отношения к человеку других людей, различных социальных структур, общества в целом.

Подводя итог, можно сделать вывод о том, что в структуре модели личности должны быть гармонично представлены сформированные в процессе образования и самообразования профессиональные, социальные, личностные и гражданские качества. Причем они должны быть сформированы на перспективу, с необходимой полнотой и соответствовать потребностям общества и личности.

Другим центральным понятием в контексте нашего анализа, является понятие *цели образования*. В научной литературе ему уделяется большое внимание [1] [2] [5] [7] [9] [11] [13] [14]. Имея в виду общие представления о цели образовательного процесса, будем понимать под ней те осознанные и системные изменения личности, социальной среды,

духовной и материальной сфер общества, которые мы получаем в результате образовательной деятельности. Уже из этого определения видно, что эта цель многоаспектна. Она касается развития самой личности, социальных отношений, культуры, науки, техногенной среды, экологической сферы и т. п. Следует также отметить тот факт, что цель сама по себе имеет функциональный, инструментальный, практикоориентированный характер. Этим она отличается от идеалов, моделей. Под нее выстраивается система задач, этапов, условий, обеспечивающих ее реализацию.

Основой для формирования цели выступает образовательный идеал, который в обработанном, реальном, приближенном к жизни выражении, приобретает форму образовательной модели. В нашем случае мы выбираем лишь один аспект цели образовательного процесса, – модель личности, краткие представления о которой изложены выше. Эта модель выступает в качестве ожидаемого результата образовательного процесса, представляет собой, в определенной степени, идеал, к которому мы стремимся. В соответствии с ней цель образования, в обозначенном нами аспекте, заключается в созидании цельной личности, обладающей развитыми профессиональными, социальными и гражданскими качествами. На реализацию этой цели настраивается функционирование системы образования, для чего ставятся задачи, разрабатываются планы, подбираются педагогические технологии, готовятся кадры, проводятся мероприятия, осуществляется мониторинг и т. д. вплоть до получения положительных результатов реализации разработанной модели личности в образовательной практике.

Литература и источники

1. Гершунский, Б. С. Философия образования для XXI века. – 2-е изд., перераб. и доп. / Б. С. Гершунский – М., 2002.
2. Гессен, С. И. Основы педагогики: введение в прикладную философию / С. И. Гессен. – М., 1995.
3. Дёмин, М. В. Проблемы теории личности: социально-философский аспект / М. В. Дёмин. – М., 1977.
4. Дьюи, Дж. Демократия и образование: пер. с англ. / Дж. Дьюи. – М., 2000.
5. Кодекс Республики Беларусь об образовании. – № 243-З от 13 января 2011 г. – Принят Палатой представителей 2 декабря 2010 года. – Одобрен Советом Республики 22 декабря 2010 г.
6. Красин, А. Н. Социально-философские проблемы становления коммунистического типа личности / А. Н. Красин. – М., 1981.
7. Ладынец, Н. С. Философия и практика университетского образования / Н. С. Ладынец. – Ижевск, 1995.
8. Степашко, Л. А. Философия и история образования [2-е изд., доп. и перераб.] / Л. А. Степашко. – М., 2003.
9. Студент на пороге XXI века / Под ред. Н. И. Рейнвальда. – М., 1990.

10. Сухомлинский, В. А. Избранные произведения: в 5 томах / В. А. Сухомлинский. – Киев, 1979–1980.
11. Хагуров, Т. А. Как влияют цели образования на социальную динамику / Т. А. Хагуров // Философия образования. – 2014. – № 5. – С. 73–76.
12. Цыбовский, В. Л. Личностно-ориентированный подход в вузовском образовании / В. Л. Цыбовский // Высшая школа. – 2003. – № 3. – С. 13–14.
13. Хуторской, А. В. Доктрина образования человека в Российской Федерации (Проект) / А. В. Хуторской // Народное образование. – 2015. – № 3. – С. 35–46.
14. Щедровицкий, П. Г. Очерки по философии образования / П. Г. Щедровицкий. – М., 1993.

ПОЛЬСКАЯ ВОЕННАЯ ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ МЫСЛЬ ПЕРИОДА НАЦИОНАЛЬНО-ОСВОБОДИТЕЛЬНОЙ БОРЬБЫ 1794–1864 ГОДОВ

А. М. Цвер, И. Б. Михеева

Второй раздел Речи Посполитой в 1794 году стал для нее политической, экономической и военной катастрофой. Это также принесло стране реальную угрозу полной потери суверенитета. В этой ситуации образованные и патриотически настроенные прогрессивные активисты польского Просвещения были готовы самоотверженно бороться за сохранение независимости страны, против распада государства. Они начали искать конструктивные решения, которые смогли бы затормозить возникшие после раздела дезинтеграционные процессы.

Единственный шанс виделся в вооруженной борьбе. Активистами был образован костяк восстания 1794 года под предводительством Т. Костюшко. Именно во время этого восстания, которое считается одним из самых важных событий в истории польского общества и государства, начался чрезвычайно важный для вооруженных сил процесс трансформации государственной армии в армию национальную. Последняя имела совершенно иную задачу, чем государственная армия.

Прежде всего, национальная армия создавалась для защиты интересов всего народа, а не только правящего класса. Ее основной функцией становилась функция внешнеполитическая – защита страны от внешней агрессии, борьба за свою свободу, что имело особое значение в той геополитической ситуации, в которой оказалась Польша на рубеже веков. Кроме того, во время восстания Костюшко серьезно изменился состав армии – ее основу составили народные массы. В связи с этим качественно изменился и «образовательный фундамент» польской национальной армии. Акцент делался на формирование и укрепление гражданского самосознания солдат, их патриотическое воспитание, понимание важности морального фактора для исхода сражения. И хотя восстание Костюшко не могло предотвратить неизбежное и спасти государство, оно «спасло»

польский народ, сохранив его волю к свободе. Подавление восстания и последовавший за этим третий раздел польского государства в 1795 году положили конец существованию независимой Польши и одновременно начали новый период польской истории – период борьбы за национальное освобождение.

Наиболее благоприятные условия для развития идей независимости имели место в дружественной Франции, где нашло приют значительное число польских эмигрантов-повстанцев. После преодоления ряда политико-административных трудностей французские власти в 1797 году согласились создать в Ломбардии первые полностью польские войска под командованием генерала Яна Домбровского. Эти формирования получили название польских легионов. Их целью стала борьба поляков за свободу в союзе с революционной Францией. Польские легионы создавались также в Италии.

Цели и характер польских легионов определили специфическое содержание воспитательной работы, ее направления и методы. Существенное влияние на них оказали, во-первых, сложившаяся традиция военного мышления периода восстания Костюшко и, во-вторых, идеалы Французской революции. В своей совокупности эти воззрения и определили содержание военно-воспитательной работы. Основными представителями данной системы были генералы Т. Костюшко, Я. Домбровский, К. Князевич, Ф. Рымкевич, Ю. Велхорски, майор Ю. Выбицки и капитан Ц. Годабски. Их знания, взгляды и опыт повлияли на характер польских формирований за рубежом, определили действующие в них идеалы воспитательной и повседневной педагогической практики. В этой работе доминировало патриотическое воспитание с его стержневой идеей преданности делу освобождения страны от внешних агрессоров-поработителей.

В свою очередь, концепция патриотического воспитания в польских легионах Италии была основана на социальной идеологии республиканизма. Системное патриотическое воспитание и просветительская работа в легионах проводились под лозунгом «Истинный солдат – сознательный гражданин страны». В Италии были организованы специальные польские учебные заведения, среди которых выделялись «Римский институт» (1798 г.) и «Школа солдата» (1799 г.). Их главные цель и задача состояли в том, чтобы распространять передовое образование среди польских легионеров.

В условиях бурных политических процессов в Европе первой трети XIX века (обретение независимости греками в 1829 году и бельгийцами в 1830 году) сторонники борьбы за польскую независимость в расчете на военную поддержку со стороны Франции организовали ноябрьское восстание 1831 года, переросшее в национально-освободительную войну. С началом восстания радикально меняется образовательный идеал воина повстанческих вооруженных сил. Реализуемая образовательная концеп-

ция отражала национальные цели восстания и национальный характер армии, продолжая идеологию восстания Костюшко и ссылаясь на славные традиции польской армии в целом. Целью становилось формирование сознательной дисциплины и мужества солдата. Показательно, что из системы армейских дисциплинарных наказаний были изъяты наказания телесные, а также другие меры воздействия, оскорбительные для человеческого достоинства.

Значительную роль в общем образовании польских солдат и офицеров, как и в предыдущие периоды, играл костел. Священники, входящие в состав командования войск, помимо своей собственно религиозной службы старались активно влиять на поддержание высокого морального духа и мужества воинов, их гражданского сознания. В свою очередь, и сам католицизм в его польской версии глубоко пропитался национальными особенностями и интенциями освободительной идеологии.

Образовательно-воспитательная мысль после 1831 года развивалась в основных центрах военной польской эмиграции – во Франции, Англии, США, Нидерландах, Швейцарии, Испании, Турции, Алжире, на Ближнем Востоке. На иммиграционной политической сцене доминирующее влияние получили идеи демократии и независимости. Их развивало учрежденное Польское демократическое общество, а выразителями этих идей были как военные авторитеты, так и известные гражданские активисты и журналисты, в том числе, В. Хеллтман, В. Дараш, Л. Зенкович, В. Мазуркевич, Я. Яновский, Л. Мерославски.

Эмиграция этой волны не была монолитной, в ней можно выделить три основных идеологических лагеря: демократический, радикальный и консервативный. Между представителями этих групп велись оживленные споры о причинах поражения восстания 1831 года, путях дальнейших действий национальных армейских формирований, моделях будущего развития Польши. Такое положение делало невозможным выработку единой концепции вооруженной борьбы за независимость. Однако несмотря на отсутствие политического и идеологического единства, в эмиграционной среде царило полное согласие относительно необходимости подготовки патриотически настроенных и профессионально подготовленных военных кадров для продолжения национально-освободительной борьбы за возрождение независимого государства. В этом направлении по-прежнему проводилась интенсивная образовательно-воспитательная деятельность.

Последним из серии крупных национальных восстаний за польскую независимость в девятнадцатом веке стало январское восстание 1864 года. Оно охватило Королевство Польское, Беларусь, Литву, часть Украины и продолжалось около пятнадцати месяцев. В этом восстании доминирующая роль принадлежала солдату-добровольцу. Январское восстание получило мощную моральную поддержку демократической общественности Европы, в том числе К. Маркса, Г. Мадзини,

Г. Гарибальди, А. И. Герцена, М. А. Бакунина. Приоритетной целью образовательно-воспитательной работы этого периода выступала задача формирования ответственного солдата-гражданина, истинного патриота, убежденного в правоте своей борьбы и беззаветно верящего в победу. Эти ценности провозглашались в многочисленных издаваемых прокламациях, приказах и других документах военного характера.

На славных традициях национальной армии и демократических идеях, положенных в основу образования и воспитания польских вооруженных формирований 1794–1864 годов, в значительной степени в дальнейшем базировались педагогические практики в армии времен II Речи Посполитой и Второй мировой войны. Эти же идеи, проверенные временем, до сих пор культивируются в рамках современного образования польской молодежи, что свидетельствует о непреходящем значении нравственных ценностей и высоких военных идеалов, направленных на сохранение и укрепление национальной независимости любого государства.

Раздел 3 ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАНИЕ КАК ИСТОЧНИК ОТВЕТОВ НА ВЫЗОВЫ ГЛОБАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ

3.1 Философская экспертиза становления информационного общества

ИНФОРМАЦИОННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ В СТРУКТУРЕ ИННОВАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Д. И. Широканов

Важным фактором постиндустриальных трансформаций стала современная технологическая революция, которая, в отличие от социальных революций, чаще всего сопровождающихся кровавыми драмами и не всегда приводящих к прогрессивному развитию, в состоянии перестроить жизнь общества, создавая принципиально новые предпосылки для универсализации и глобализации человеческого взаимодействия.

Основным ресурсом, обеспечивавшим стабильность и гибкость постиндустриальных экономик, стали информация и знания. «Знание сегодня – это информация, имеющая практическую ценность, служащая для получения конкретных результатов. Причем результаты проявляются вне человека – в обществе, экономике или в развитии самого знания» [1, с. 99]. Бурный прогресс научных знаний и технологические новации позволяют изменить организацию общественного производства. Знание и наука обретают новую роль как в аспекте объективации в технологических новациях, так и в тех принципиально новых возможностях, которые открываются на основе этих новаций для человеческой самореализации. Так, знание формирует основу производственно-экономического капитала, а представленное в форме информации – становится и важнейшим товаром, новым специфическим ресурсом, широко применяемым в современном мире, наряду с природными богатствами, трудом и капиталом в классическом понимании [2].

Ресурсный потенциал знания и информации выгодно отличается тем, что постоянно накапливается, а не растрачивается. И если природные ресурсы ограничены, то знание остается основным «генератором» новых источников энергии. Постоянное обновление и рост знаний приводят к всевозможным способам их использования, в частности, в создании новых информационных технологий. Информационные технологии становятся фактором позитивных перемен во всех сферах жизнедеятельности человека.

Важной характерной чертой современного периода является то, что информационная революция оказывает влияние не на какие-либо локальные сектора общественного производства или некоторые социальные процессы, а непосредственным образом создает новую экономическую и социальную реальность [3]. Новая социальная реальность – это постиндустриальное или информационное общество (хотя в строгом смысле слова между ними есть различие), где главным предметом обмена, торговли и даже власти становится информация. Действенность процесса информатизации на основе технологического прогресса определяется тем, насколько новые, в частности, информационные технологии оказывают позитивное влияние на социальные изменения, то есть тем, насколько они становятся не только демонстрацией человеческого разума, но становятся технологиями «для человека».

Необходимым условием и предпосылкой перехода к информационному обществу становится информатизация, представляющая собой социокультурный и социотехнический процесс, который не сводится только к технологии или технике, к каким бы высоким уровням они ни принадлежали, но также включает и философские, экономические, социально-политические и социокультурные аспекты. Информатизация надстраивается над сложившимся технологическим базисом жизни общества и направлена на трансформацию всех сфер человеческой жизнедеятельности. Если главной задачей традиционной технологии является определение состава и последовательного механизма производственных операций с целью достижения максимального эффекта и прибыли (то есть в ней превалирует техницистская рациональность), то информационные технологии позволяют создать высокоавтоматизированную информационную среду со свободным (хотя в большинстве случаев коммерческим) доступом к любому знанию, представленному в виде информации. В связи с этим задача, которую ставили перед собой теоретики информационного общества предыдущих десятилетий, заключалась прежде всего в решении следующих двух проблем: во-первых, с меньшими, чем в индустриальном обществе, противоречиями регулировать крупные экономические, социальные, политические, экологические процессы; во-вторых, преодолеть стремление людей решать различные проблемы путем использования техники, то есть отойти от техницистской рациональности, превалировавшей на протяжении долгого времени [4].

Важной чертой информационного общества является обеспечение легкого и свободного доступа к информации по всему миру. Необходимым условием является создание технологических, экономических, социальных, правовых, профессионально-образовательных оснований, при которых информация, необходимая любому пользователю (кроме определенных законом тайн и государственных секретов), будет доступна в любом месте и в любое время [5].

Современное общество постепенно попадает во все большую, а по-

рой и полную зависимость от состояния своей информационной инфраструктуры. В широком значении она включает различного рода данные, информацию, оборудование, сооружения, телекоммуникационные средства и людей, обеспечивающих их функционирование. Одновременно с этим под информационной инфраструктурой можно понимать объединение различных систем связи, управления и информационных систем, принадлежащих государству, негосударственному сектору экономики, организациям и гражданам. Становление информационной инфраструктуры проходит несколько стадий. На первоначальном этапе создаются взаимосвязанные и совместимые телекоммуникационные сети; производится закупка или создание информационных технологий, совмещающих возможности компьютера, телевизора и факса. Следующим этапом становится закупка или собственное развитие программного обеспечения и информационных услуг, а также подготовка квалифицированных кадров, которые в состоянии работать с такими системами. Реализуется процесс, при котором использование информационно-телекоммуникационной инфраструктуры и новейших информационных технологий трансформируется в реальные блага для населения, то есть материальные и духовные. Одновременно развиваются информационные потребности как общественные, так и личные, и сфера информационных и телекоммуникационных услуг, а также их технологическая база – информационно-телекоммуникационная структура [6].

Развитие информационно-технологической среды стало фактором устойчивого развития практически всех современных обществ. Оно явилось не только основанием для создания единого информационного пространства, но и условием эффективного социального управления на основе гибкого и динамичного использования его информационных ресурсов. В то же время развитая информационная среда становится средством, позволяющим трансформировать в нужном направлении экономическую, научную, социальную, культурную, образовательную и другие сферы общества [7]. Действенность процесса информатизации на основе технологического прогресса, таким образом, определяется тем, насколько новые технологии оказывают позитивное влияние на социальные изменения, т. е. тем, насколько они становятся не только демонстрацией человеческого разума, но становятся технологиями «для человека».

Литература и источники

1. Дракер, П. Посткапиталистическое общество / П. Дракер // Новая постиндустриальная волна на Западе. – М., 1999.
2. Нейсбит, Дж. Мегатренды / Дж. Мегатренды. – М., 2003.
3. Трансформации в современной цивилизации: постиндустриальное и постэкономическое общество (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. – 2000. – № 1.

4. Никитенко, П.Г. Ноосферная экономика и социальная политика / П.Г. Никитенко. – М., 2006.
5. Ваганов, А. Краткая феноменология Всемирной Паутины / А. Ваганов // Общество от Гутенберга до Интернета. – М., 2001.
6. Силичев, Д. А. Социальные последствия перехода от индустриализма к постиндустриализму и постмодерну / Д. А. Силичев // Вопросы философии. – 2005. – № 7.
7. Кастельс, М. Становление общества сетевых структур [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://iir-mp.parod.ru/books/inozemcev/page_1492.html. – Дата доступа: 01.11.2006.

СТАНОВЛЕНИЕ СЕТЕВОЙ ФИЛОСОФИИ: ТОЧКИ РОСТА И МЕСТО В СОВРЕМЕННОЙ НАУЧНОЙ КАРТИНЕ МИРА

Я. С. Яскевич

Формирующаяся в современных условиях научная картина социальной реальности во многом детерминирована радикальными переменами, происходящими в сфере коммуникационного пространства. Виртуализация культуры, экономики, политики, искусства требует философского осмысления разнообразных проблем информационного общества, феноменов электронной культуры, разработки ее этических аспектов, динамики социокультурной и национальной идентичности, экзистенциальных поворотов личностного бытия. Сегодня в контексте информационных технологий формируется своего рода социальный заказ от современного общества на разработку интегративной теоретико-методологической модели сетевой философии, которая бы задавала параметры исследования особенностей сетевых структур в различных областях: сетевой политике, сетевой экономике, сетевом коммуникативном пространстве и т. д.

На модель сетевой философии оказывают непосредственное влияние социально-политические коммуникации, современные бизнес-коммуникации (через принципы создания и распространения рекламных и PR-текстов в Интернете), политическое и экономическое пространство. Современные социальные коммуникации в разных областях культуры под воздействием информационных технологий приобретают совершенно новые, порою парадоксальные черты. С одной стороны, например, современная экономика во все возрастающей степени опирается на инновационные нематериальные производственные активы – бренды, логотипы, авторские права, патенты и другие разновидности так называемой «интеллектуальной собственности». С другой стороны, легкость копирования и распространения электронной информации делает защиту этих активов достаточно проблематичной задачей. Перенос традиционных форм бизнес-коммуникаций в виртуальную реальность приводит не

только к банальному ущербу от незаконного использования интеллектуальной собственности, но и к активному сопротивлению со стороны довольно больших групп активных пользователей.

В процессе развития современной сетевой философии сформировалось несколько течений, которые условно можно типологизировать, как *хакерство*, *киберанархизм*, *сетевое либертарианство*, а также *концепция копилефта* [1, с. 79–98]. Ярким проявлением интенсивной философской и идеологической деятельности представителей указанных течений стали всевозможные декларации, манифесты, идеологические статьи, художественные произведения и т. п. Наибольшую известность среди них получили «Декларация независимости киберпространства» Джона Барлоу [2] и «Манифест киберпанка» Кристиана Кирчева [3].

Зарождение сетевой философии относится к 60-м годам XX века, когда появились первые хакеры, а само хакерство стало заметным явлением, окруженным аурой таинственности и необычности. Проблемы изучения культуры хакеров связаны с выявлением *основ хакерского движения*, которые сводятся к следующему: значительное влияние на хакеров оказало движение хиппи; поскольку хакеры были первопроходцами компьютерных технологий и сети Интернет, а доступ к компьютерным технологиям в первое время был сильно ограничен, они выступали против государственного вмешательства в научно-технический прогресс; целью деятельности хакеров было развитие человеческого знания как такового; для развития знаний требовался свободный обмен информацией; необходимо было избегать нанесения ущерба при вторжении в систему [4]. В знаменитом «Манифесте хакера» Л. Блэнкеншипа (1986) выражены основные ценности хакерской субкультуры: безразличие к цвету кожи, национальности и религии, превосходство знаний и нестандартного образа мыслей, безграничная свобода информации, необходимой для исследований, а также сами исследования на основе чистого любопытства [5]. В дальнейшем сращивание хакерского сообщества с криминалом показало слабость данной мировоззренческо-идеологической субкультуры.

Киберанархизм как следующее направление сетевой культуры представляет собой новую версию классического анархизма, в основе постулатов которого выступают идеи равенства людей и неприятие государства. Сеть же за счет своих технических возможностей позволяет пользователям объединяться, эффективно самоуправляться в виртуальных сообществах вне государственного влияния, самостоятельно обсуждать и принимать решения, формировать взвешенное общественное мнение.

Под концепцией *сетевого либертарианства*, получившей широкое распространение в современном мире, понимают виртуально установившуюся в киберпространстве глобальной сети идеологию, главными постулатами которой являются: максимальное ограничение вмешательства государства в процесс циркуляции информационных потоков; индивиду-

ализм; представление о человеке как гражданине мира; свобода слова, граничащая с отрицанием прав на интеллектуальную собственность; сетевое самоуправление; этические, а не правовые нормы как основа самоуправления.

Платформа и практика *копилефта* (от англ. сору – «экземпляр», «копия»; англ. left – «лево») в Интернете направлена на то, чтобы пользователи имели неограниченное право использовать, изменять и распространять как исходное произведение, так и производные от него объекты авторского права. Концепция копилефта как одного из направлений сетевой философии стала основой для бесплатной операционной системы Linux и Интернет-энциклопедии «Википедия». Кроме того, идея бесплатного использования, модифицирования, тиражирования и распространения информации стала базовым принципом технологий вирусного маркетинга, активно применяемых в рекламных и PR-коммуникациях.

Анализируя некоторые подходы, формирующиеся в результате осмысления сетевых процессов в Интернете, по-нашему мнению, *сетевая философия* – это обобщенная система взглядов человека на виртуальную реальность (от лат. virtual – «возможный») как социокультурный феномен информационного общества. Сетевая философия нацелена на выявление природы и специфики познания виртуальной реальности, особенностей описания (нарратива) виртуальной реальности, исследование социокультурных и ценностных регулятивов сетевой коммуникации, а также на изучение вытекающих из формирующейся картины мира основных жизненных позиций людей, их убеждений, идеалов, принципов оценки материальных и духовных событий в условиях сетевого общества.

В сетевой философии можно выделить онтологические, гносеологические, ценностные, методологические основания. Онтология сетевой философии раскрывает, прежде всего, сущность виртуальной реальности, специфику ее пространственно-временных измерений и механизмов трансформации. *Виртуальная реальность* как социокультурный феномен информационного общества рассматривается как: а) концептуализация радикального этапа развития техники и технологии, позволяющая открывать и создавать новые измерения культуры и общества, одновременно порождая новые острые проблемы, требующие критического осмысления; б) как развитие идеи множественности миров (возможных миров) и относительности «реального» мира.

В современной философской литературе подход, основанный на признании множественности реальности и осуществляющий в таком контексте реконструкцию природы виртуальной реальности, получил наименование «*виртуалистика*» [6]. Здесь важны следующие *теоретические предпосылки*: 1) понятие объекта научного исследования необходимо дополнить понятием реальности как среды существования множества разнородных и разнокачественных объектов; 2) виртуальная реаль-

ность составляет отношения разнородных объектов, расположенных на разных иерархических уровнях взаимодействия объектов: виртуальная реальность всегда порождена некоторой исходной (константной) реальностью; 3) виртуальная реальность относится к реальности константной как самостоятельная и автономная реальность, существуя лишь во временных рамках процесса ее порождения и поддержания ее существования. *Объект виртуальной реальности* всегда актуален и реален, виртуальная реальность способна порождать виртуальную реальность следующего уровня.

Проблематика виртуальной реальности конституируется в рамках постнеклассической философии в последней четверти прошлого века как проблема природы полионтической реальности в ее многообразных измерениях и контекстах [7, с. 386]. Категория «виртуальности» вводится через оппозицию субстанциальности и потенциальности: виртуальный объект существует, хотя и не субстанциально, но и не потенциально, а актуально.

Онтология виртуальной реальности детерминирует становление особого типа гносеологических проблем, изменяющих познавательные возможности человека, его восприятие, отношение к реальному и виртуальному миру.

В условиях современной сетевой культуры и философии формируется научная картина социальной реальности, которая испытывает на себе влияние ее инновационных стратегий, и все же она по-прежнему является, во-первых, *особой формой теоретического знания*; во-вторых, выступает важнейшим *компонентом общенаучной картины мира*; в-третьих, дает *обобщенные представления о системной организации и динамике общества*; в-четвертых, динамика организационных преобразований в сетевом пространстве задает необходимость выявления ее *антропологических и нравственных поворотов, в том числе, и разработку сетевого этикета*. Конечно же, такая картина мира не претендует на описание всех деталей социальной жизни людей, но схематизирует многообразие социальных процессов и выделяет их предельно *общие сущностные характеристики*. Множество конкретных теорий и фактов различных социально-гуманитарных дисциплин постоянно соотносятся с картиной социальной реальности. В свою очередь она развивается под влиянием накапливаемого в науке эмпирического и теоретического материала. В настоящее время существуют различные подходы и конкурирующие парадигмы к построению картины социальной реальности. Однако их несовместимость не является абсолютной. В них можно выделить общее содержание. Во всех современных научных представлениях об обществе как целостной системе выделяют, как правило, три основных блока: 1) экономика в ее взаимосвязи с политикой, правом, моралью и другими формами общественного сознания; 2) система социальных связей людей и соответствующие институты; 3) культура [8, с. 542].

Проблема состоит в *выявлении взаимосвязей этих подсистем и их функций* в социальной жизни в условиях инновационных подходов в культуре, экономике, политике и их сетевых структурах. В исследовательское поле сетевой философии включаются следующие темы: природа, специфика, причины и факторы развития феноменов сетевого пространства; статус и функции виртуальной реальности; тематизация содержания и взаимоотношений экономики, политики, права, морали в условиях сетевой коммуникации; характер отношения прошлого, настоящего и будущего в виртуальном пространстве; проблема выбора путей исторического развития в сетевом обществе и т. д. В пристальной рефлексии нуждается проблема природы и специфики познания в условиях виртуальной реальности; особенностей описания (нарратива) виртуальной реальности; социокультурных и ценностных регулятивов новых форм знания; рационального и иррационального в информационном обществе; структура и методы познания виртуальной реальности. Остро заявляют о себе и такие темы: формирование и статус фактов в сетевом пространстве; детерминизм, случайность и свобода воли в условиях сетевой коммуникации; функции информационно-виртуальной коммуникации; трансформация социокультурной и национальной идентичности в информационно-коммуникативном пространстве; виртуализация образа жизни человека информационной эпохи; характер экзистенциальных проблем в контексте сетевого общества; этика взаимоотношений в сетевом пространстве.

Информационная культура, экономика, политика реализуется только благодаря своему источнику, средству и результату, в качестве которых выступает личность. Что происходит с личностью в условиях глобализации, виртуализации и сетевизации социального пространства, массовизации культуры, проблематизации национальной идентификации человека и государств, очертаниями свободы и границ личности? Как отмечают исследователи, человеческое Я все больше превращается в точку бифуркации, сборки, нелинейную волну свободы и ответственности, странника в стихиях возможного бытия. В соответствии с новыми вызовами современности, которым есть реальные предпосылки в виде социально-экономических и технологических оснований, можно говорить о *становлении транснациональной социально-политической картины мира*. Новые методы организации «жизни в сети» ведут к разрушению бюрократической структуры, позволяют работать с людьми, находящимися на другом конце мира, с другими культурами, предприятиями. Подвижный и гибкий мир, образованный из многочисленных проектов, исследователи называют *«проектным градом»*, в котором личность во все большей степени предстает как проект или даже серия проектов. Проектно-брендовой идентификации личности способствуют условия информационного общества, массовой культуры и рыночной экономики. Одновременно в искусстве, политике мы имеем дело с нарастанием личностных

автопроектов, в том числе построенных на преодолении расовых, гендерных, возрастных характеристик идентификации [9, с. 110–119].

Немаловажная проблема сетевой философии связана с необходимостью разработки регулятивов организации нравственно ориентированного поведения в сети. Здесь особую роль играет так называемый *сетевой этикет* (нэтикет) – новая область знания, связанная с необходимостью и потребностью осмысления и нравственной оценки сетевой культуры, бурно развивающихся Интернет-технологий, их достижений и проблематики. Появляется сетевой этикет на основе классической этики и принадлежит к разделу прикладной этики (наряду с такими ее областями, как биоэтика, экологическая этика, биомедицинская и другие прикладные этики), выступающей как способ нормативной регуляции поведения в Интернете. Нэтикет включает требования: запрет грубости, пропаганды наркотиков, насилия, размещения материалов порнографической, нацистской и другой общественно опасной направленности. В последнее же время возникает проблема этического регулирования и оценки сетевой экономики, придания ей нравственных ориентиров при принятии решений в предпринимательской деятельности и бизнесе.

Философская рефлексия над основаниями сетевой культуры высвечивает обобщенные темы, требующие дальнейшей разработки. Во-первых, *проблема виртуального мира, виртуального бытия*. Фундаментальный вопрос, с которого начиналось философское познание, сегодня в условиях сетевого общества заявляет о себе вновь и вновь: что собой представляет виртуально-информационный мир, в который мы стремительно погружаемся и в котором живем, как он возникает, каково его прошлое и будущее? Сегодня в ответ на вызовы информационного общества философия постепенно выстраивает соответствующие времени ответы.

Вторая философская тема сетевого общества связана с *проблемой человека, изменением его сознания, парадоксами бытия в информационно-виртуальном мире*. Антропологический поворот глобальной культуры фиксирует еще одну «вечную» философскую тему – бытия человека в виртуальном пространстве, актуализируя различные феномены человеческого существования, специфики коммуникации, культуры диалога, психологии общения, субъективности, самоидентификации в условиях сетевого пространства. Проблема человека остается самой трепетной философской темой сетевого информационного общества.

Третья важнейшая тема сетевой философии – *проблема отношения человека и виртуального мира, субъекта и объекта, субъективного и объективного, виртуального и реального, взаимосвязи онтологии и гносеологии в сетевом пространстве*. Тема отношения человека и мира на протяжении всей истории философской мысли инициировала постановку и специфическое решение проблемы познаваемости человеком мира, соотношения мнения и знания, истины и заблуждения, возможностей и

пределов познания, поиска критерия истинности наших знаний и т. п. В условиях новых вызовов глобального информационного общества эти темы звучат не менее остро, актуализируя проблему сетевой эпистемологии, субъект-объектных взаимодействий, создания и конструирования действительности, саморегуляции, самокорректировки сетевой коммуникации.

Четвертая философская тема связана с решением *субъект-субъектных, межличностных, социальных отношений, рассмотрением человека в «мире людей» в условиях виртуальной коммуникации*. Возможен ли поиск согласия, взаимопонимания, толерантности, гибкости, коммуникативного решения возникающих конфликтов в рамках сетевого общества? Что происходит с психикой и сознанием человека при этом?

Ни одна из обозначенных тем не может быть полностью изолирована от другой. Они взаимодополняют друг друга, способствуя построению обновленной модели мира, исследуя проблему виртуальной реальности, человека в ней, его субъективного мира, взаимоотношения человека и виртуального мира.

Сетевая философия нацелена и на разработку методологических регулятивов в осмыслении таких феноменов информационного общества, как сетевая экономика, сетевая политика, сетевая культура. В таком ракурсе *философия и методология сетевой политики и политических процессов* выступает как рационально-рефлексивная область исследования, направленная на изучение и конструирование содержательно-концептуальных подходов и методов изучения сетевой политики, политических институтов, сравнительных моделей политических режимов, динамики политического процесса и властных отношений, механизмов государственного управления и публичной политики, политических проблем международных отношений, прикладной политологии, политической культуры и идеологии, принципов создания и распространения рекламных и PR-текстов, политических мифов и слухов, манипуляционных техник и технологий, междисциплинарных связей с другими науками.

Методология изучения правовых приоритетов в сетевом пространстве может быть квалифицирована как область исследования, направленная на разработку принципов, методов и системы ценностей правового сознания, выявление его специфики в сетевом пространстве, природы и функций электронного правительства, принципов размещения в Интернете юридической информации, механизмов защиты национальной безопасности в сетевом пространстве, соблюдения принципов правовой и нравственной ответственности, приемов юридической аргументации, взаимоотношений с государством, политикой, экономикой, моралью, с иными областями социальной жизни.

Философия и методология сетевой экономики и сетевых экономических процессов направлена на изучение, совершенствование и конструирование методов и принципов сетевой экономической деятельности,

выявление специфики, общих экономических закономерностей и разработку на их основе норм создания экономических прогнозов, экономических оценок и ожиданий, методологический анализ происходящих в экономике трансформационных процессов, на оценку влияния на динамику хозяйственной жизни и уровень жизни в стране инновационной экономики в условиях сетевого общества.

Философия сетевой культуры предстает как междисциплинарная сфера исследования особенностей развития культуры и культурной коммуникации в контексте информационного общества и глобализации, а также как сфера радикального пересмотра шкалы ценностей, поиска механизмов сохранения традиций и новаций, обеспечивающих прогресс человечества, необходимость исследования особенностей сетевой культуры в различных типах общества, ее ценностных смыслов и норм. Естественным основанием сетевой культуры является, прежде всего, необходимость управления социальным действием, а также поддержание стабильности в обществе путем организации эффективного диалога между различными социальными слоями, властью и народом. Это неизбежно предполагает активный информационный обмен и взаимную корректировку ценностных ориентиров, культурный диалог как встречу различных мировоззренческих ориентаций и моделей поведения. Культурная коммуникация является необходимым условием существования информационного общества и присущего ему типа культуры.

Таким образом, современная сетевая философия ориентирована на теоретико-рефлексивное осмысление динамично развивающихся процессов в сетевом пространстве, изучение и конструирование методов и принципов построения современной научной картины мира, их познания, разработку моральных механизмов и аксиологических регулятивов развития сетевой культуры.

Литература и источники

1. Быков, И. А. Киберпространство как фактор развития политических идеологий / И. А. Быков // Политическая наука. – 2008. – № 2. – С. 79–98.
2. Барлоу, Д. П. Декларация независимости киберпространства / Д. П. Барлоу // XYZ – сетевой проектный журнал [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.uis.kiev.ua/russian/win/~xyz/index.rus>. – Дата доступа: 14.10.2014.
3. Кирчев, К. А. Манифест киберпанка / К. А. Кирчев // Сайт Марата Гельмана [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.guelman.ru/slava/manifest/istochniki/kiberpank.htm>. – Дата доступа: 14.10.2014.
4. Емелин, В. А. Киберпанк и сетевой либерализм / В. А. Емелин // Домашняя страничка Вадима Емелина [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://emeline.narod.ru/cyberpunk.htm>. – Дата доступа: 15.03.2014.
5. The Conscience of a Hacker // Phrack Magazine – Vol. 1. – Issue 7. – Phile 3 of 10 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.phrack.org/archives/7/P07-03>. – Дата доступа: 14.10.2014.

6. Носов, Н. А. Виртуальная психология / Н. А. Носов. – М., 2000.
7. Яскевич, Я. С. Философия и наука: время диалога, ответственности и надежды: изб. труды / Я. С. Яскевич. – Минск, 2014.
8. Стёпин, В. С. Философская антропология и философия культуры / В. С. Стёпин. – М., 2015.
9. Акопов, С. В. Транснациональное измерение современности / С. В. Акопов // Философские науки. – 2015. – № 3. – С. 110–119.

ИННОВАЦИОННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПАРКА ВЫСОКИХ ТЕХНОЛОГИЙ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ И ЗАДАЧИ ПРОЕКТИРОВАНИЯ КРИЗИСОУСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ

В. В. Цепкало, В. П. Старжинский

Кризисы социально-экономического развития представляют собой наиболее значимые вызовы и риски современной цивилизации. Это актуализирует необходимость ассимиляции имеющегося мирового опыта кризисоустойчивого развития в условиях модернизации и инновационных преобразований. Успешное развитие отечественного ИТ-кластера в лице Парка высоких технологий Республики Беларусь дает основание рассматривать отечественную инновационную инфраструктуру в качестве прототипа общества инноваций.

Вместе с тем, стало очевидным, что модернизация не реализует полностью свой потенциал или вовсе не является эффективной в том случае, если осуществляется как точечные действия, не порождающие источники развития. В частности, интеллектуальные и финансовые капиталовложения, не увязанные с изменением мировоззрения, типа социальных отношений, методологии и этики управления, уровня образованности и профессиональных компетенций не приносят результата.

Опыт модернизации отдельных отраслей в Беларуси показал, что в ряде случаев закупка новейшего оборудования без изменения стиля руководства бизнес-процессами, укоренения нового уровня инициативности, ответственности за результат, предприимчивости приводит к простоям, сохранению низкого уровня качества и в целом не повышает экономическую эффективность производства, если не снижает ее. Это свидетельствует о том, что модернизацию жизненно важно рассматривать не как сугубо производственно-экономический, а как комплексный социотехнический процесс – параллельное соразмерное совершенствование управляемой социально-экономической среды и самих управленческих методов. Целевым приоритетом этих методов является построение саморазвивающейся и отчасти саморегулирующейся среды людей-инноваторов, характеризующихся познавательными и творческими установками, высокой когнитивно-психологической адаптательностью, креативностью. Именно такая среда способна обеспечить возрастающий си-

нергетический эффект модернизации. Формирование этой среды опирается на новое поколение социально-гуманитарных технологий, которые можно определить как технологии управления саморазвитием интеллекта и социальных компетенций креативных сообществ. Особое внимание должно быть уделено такому параметру, который нередко упускают из вида в планировании модернизационных мероприятий, как *кризисоустойчивость* (recession-proof) – наличие внутренних механизмов предупреждения и разрешения коллизий в логистике ресурсо- и товаропроводящих потоков, финансовом, социально-кадровом обеспечении деятельности, в управлении ею, в знаниях и профессиональных компетенциях и морально-психологическом состоянии ее участников. Дефицит кризисоустойчивости приводит к несбалансированному развитию «от аврала до кризиса», что резко снижает эффективность социально-экономической системы в целом.

Источником продуктивной социотехники модернизации и связанных с ней социально-гуманитарных технологий является опыт инновационного преобразования экономики и, в частности, построения инновационных инфраструктур. Наиболее полные примеры такого опыта дают мировые инновационные лидеры, такие как высокотехнологичные кластеры Юго-Восточной Азии. Для нашей страны их пример полезен ввиду схожести исходных социально-демографических и экономических условий инновационного роста (высокий интеллектуальный потенциал нации при недостатке природоресурсной базы и т. п. параметры). Весьма полезный для методологического осмысления опыт имеется и в Республике Беларусь – это история создания и развития Парка высоких технологий, который на сегодняшний день является ведущим европейским кластером в сфере информационно-коммуникационных технологий.

Философско-методологическая рефлексия построения инновационных инфраструктур закладывает основания для пересмотра существующих управленческих стандартов в сфере социально-экономического развития и служит предпосылкой для перехода на новый уровень – уровень мегаразвития (согласованного рефлексивно взаимосвязанного развития всех подсистем жизни социума), соответствующий модели общества, основанного на знаниях.

Анализ развития инновационно-насыщенных социально-экономических систем США, Китая, Японии, Сингапура, ОАЭ, а также опыта построения инновационной инфраструктуры Парка высоких технологий Республики Беларусь позволяет сформулировать некоторые принципы и задачи социотехнического проектирования модернизации социально-экономического развития Беларуси в соответствии с критерием кризисоустойчивости. Данные принципы определяются дискурсом оптимального сочетания мер производственно-экономической, социальной и культурной модернизации, рассматриваемой как управление развитием интеллектуального и человеческого капитала. Контекст проблемы

может быть конкретизирован в решении следующих задач:

– Выявить сущность и сформулировать концептуальную модель странового инновационного лидерства в экономической, социальной, культурной сфере. Обосновать стратегические приоритеты модернизации и инновационного государственного управления, необходимость и средства преодоления отчуждения государства от общества, установление трендов партнерства государства и бизнеса.

– Определить модернизационный потенциал национальной инновационной системы стран-лидеров: факторы формирования инновационной среды, роль идеологии и мотивационных механизмов, основные инструменты инфраструктуры, ее роль в построении экономики знаний. Сформулировать инструментальную модель модернизации в виде регламентации деятельности и воплощения в управленческих решениях, реализованную в процессе строительства инновационной инфраструктуры Парка высоких технологий Республики Беларусь: принципы проектирования инфраструктуры, защита прав интеллектуальной собственности, венчурное финансирование, ИТ-образование, научно-техническая экспертиза проектов, создание инновационной бизнес-среды (кластерный подход, бизнес-инкубирование, стартап-проектирование).

– Раскрыть роль интеллектуального ресурса в процессе модернизации и формирования инновационной среды. Сформулировать социально-административные, социально-институциональные, ценностные приоритеты построения общества, основанного на знаниях, как цели социальной модернизации по следующим параметрам: образование (направления модернизации, рынок труда, повышение культуры мышления и языковой культуры, связь с производством); человек (формирование среды для личностного развития; личности, восприимчивой к инновациям; воспитание внешней и внутренней дисциплины; человек интеллекта как главная ценность); инноватор (становление личности как субъекта инновационного процесса в новой экономике, девальвация ценностей «эпохи масс»).

– Эксплицировать содержание критерия кризисоустойчивости в процессах модернизации. Раскрыть специфику инновационных преобразований общества как механизма перехода от традиционной («догоняющей», кризисогенной) к кризисоустойчивой модернизации. Сформулировать и обосновать приоритеты перехода к инновационным производствам, выявить административные, финансово-экономические (банкротство и санация, налоговая и кредитная политика), образовательные, идеологические средства обеспечения кризисоустойчивости.

– Обосновать актуальные для Республики Беларусь социотехнические механизмы модернизации в аспекте развития конкурентоспособных предприятий; сформулировать приоритеты в сфере приватизации, акционирования, поддержки развития гражданского общества и частной собственности (включая «Кодекс собственности»), формирования трудовой

собственности, привлечения квалифицированных инвесторов.

– Раскрыть специфику нового поколения социально-гуманитарных технологий для формирования социально-устойчивой, инновационно-активной среды (технологии сетевого социального взаимодействия через стимулирование конкурентоспособных предприятий, развитие фондового рынка, социальных налогов, преференций и адресной поддержки). Обосновать принципы социально-экономического проектирования в экономике знаний на основе конструктивной методологии: от планирования вала к целям и показателям развития, показатели эффективности и «синергия развития»; стратегия и тактика прорывного действия.

– Раскрыть и детализировать приоритеты развития инновационного образования: практикоориентированность, соответствие международному рынку труда, преференции для специальностей, ориентированных на производство продукции и услуг, технологическое оснащение науки, образования и производства.

Решение данных задач позволит осуществить комплексную социотехническую модернизацию белорусского общества с подсистемами экономики, социальных отношений, науки, образования и духовной культуры в парадигме мегаразвития – согласованного рефлексивно взаимосвязанного развития всех подсистем.

НОМО POLITICUS В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННЫХ ИНФОРМАЦИОННЫХ ВЫЗОВОВ: СЕТЕВЫЕ КОНТЕКСТЫ И КОНЦЕПТЫ

В. Н. Ватиль

I. В настоящей работе объектом рассмотрения является человек политический в условиях современных информационных вызовов, предметом – социальные и сетевые контексты и контенты его поведения и управления им, целью – выявление соответствующих теоретических концептов и политических практик.

Номо politicus – та часть нашей личности, которая помогает нам ориентироваться в политическом пространстве, распознавать политические объекты, понимать смыслы и значения действий политических акторов, адекватно оценивать ожидания других людей и принимать решения об участии в политических процессах. Номо politicus — это наше политическое «я», в котором сконцентрированы наши оценки своих реальных возможностей и ресурсов участия в политической жизни, наше понимание политического порядка и дозволительных моделей поведения, наши суждения о том, насколько наше политическое поведение соответствует ожиданиям значимых для нас людей. В политическом «я» имплицитно присутствуют наши представления и об идеальных формах политического бытия, т. е. таком политическом устройстве, которое поз-

волило бы нам в наибольшей степени реализовать свой личностный потенциал.

II. Феномен человека политического содержит в себе огромное проблемное поле для исследователя. Как и почему человек может ориентироваться в системе политических отношений, адекватно определять свое место в политической иерархии и действовать в соответствии с формирующимися ожиданиями других политических акторов? Что побуждает людей включаться в политические взаимодействия, воспроизводить и изменять политические структуры, творить политические идеологии и доктрины, придумывать политические мифы? Почему так неоднозначно граждане реагируют на «вызовы истории»: одни становятся активными сторонниками и участниками политических преобразований, а другие занимают глухую оборону и своими действиями, а чаще бездействием противостоят любым возможным изменениям? Почему возможно политическое влияние, и все ли поддаются его воздействию? Как человек политический ведет себя в условиях современных информационных вызовов?

III. На сегодняшний день Интернет представляет собой уникальное пространство политических коммуникаций – самостоятельный и обладающий собственными особенностями феномен, имеющий существенные отличия от традиционного политического онлайн-пространства. Сетевое пространство активно используется в системе современного политического управления в различных аспектах: в первую очередь, для генерации сетевого информационного контента и его вирусного распространения среди Интернет-пользователей с целью формирования коллективных смыслов в процессе горизонтального информационно-коммуникационного взаимодействия, а также для мобилизации сетевой общественности, имеющей высокий потенциал политической активности, что позволяет оказывать существенное влияние на политические процессы в онлайн-пространстве. Технологические возможности Интернет-коммуникации обеспечивают значительный потенциал для осуществления процесса политического управления в сетевом пространстве, а также определяют появление принципиально новых форматов и моделей политической онлайн-деятельности.

IV. Манипуляционный потенциал Интернет-ресурсов, обладающих экстерриториальностью, мультимедийностью и интерактивностью, также обуславливает необходимость актуализации и переоценки роли Интернет-пространства в процессе развития современного общества в глобальном и региональном масштабе. Существующие в настоящее время а Интернете технологии информационной работы активно применяются для разрушения традиционных культурных пространств, создания и внедрения в массовое сознание новых общественно-политических символов и ценностей, а также для формирования политических мифов и стереотипов, непосредственным образом влияющих на стабильность националь-

ных политических режимов.

С развитием Интернета как пространства политических коммуникаций появились и новые формы сетевой пропаганды, в фундаменте которых лежит принципиально новая модель, основанная на принципе косвенной трансляции определенных ценностей, моделей мировосприятия и поведения в режиме интерактивного взаимодействия. Такого рода неявное пропагандистское воздействие охватывает сотни миллионов людей по всему миру, формируя выгодную субъектам этого воздействия картину современной действительности. Большинство стран на сегодняшний день оказалось не готово к противодействию таким технологиям сетевой пропаганды.

Виртуализация современного публичного пространства политики посредством активного применения Интернет-технологий привела к значительному росту потенциала влияния симулякров, имеющих высокий уровень доверия со стороны Интернет-пользователей. При этом существенно меняются и характеристики целевых массовых аудиторий, на которые рассчитано коммуникационное воздействие. Вместо совокупности изолированных друг от друга людей – индивидуальных потребителей информации, транслируемой по традиционным вертикальным каналам коммуникации, – в Интернет-пространстве функционируют четко структурированные на уровне горизонтальных связей сообщества, имеющие высокий мобилизационный потенциал и вырабатывающие свои собственные модели реальности в процессе внутригрупповых диалоговых коммуникаций.

V. Отдельного внимания заслуживает тенденция радикализации политических настроений в Интернет-пространстве. В отличие от традиционных политических партий, которые, агрегируя и артикулируя интересы различных групп граждан, в рамках представительной демократии существенно сглаживали политический спектр, Интернет-сообщества выражают значительно более радикальные требования к власти. Инструменты эффективного противодействия широкомасштабной радикализации массовых настроений в Интернет-пространстве на сегодняшний день не выработаны.

Сетевые ресурсы сегодня выступают в качестве площадок агрегации интересов радикально настроенных пользователей, артикуляция же такого рода интересов, как правило, обеспечивается в реальном политическом пространстве, в том числе посредством массовых уличных протестных акций, что, безусловно, требует рассмотрения данной проблемы современными учеными-политологами. Игнорирование существующих в сети радикальных настроений, имеющих широкие возможности для агрегации, может в дальнейшем привести к негативным социально-политическим последствиям в традиционном пространстве политики. При этом сетевые сообщества становятся виртуальным инструментом общественного давления на реальные органы государственной власти,

приходя на смену классическим институциональным формам, в рамках которых традиционно осуществлялось влияние гражданского общества на институты власти.

VI. Анализ практики использования пропагандистских технологий в Интернет-пространстве времен последних «цветных революций» применительно к осуществлению политического управления позволяет сделать вывод о применении Интернет-пропагандистами следующих концептуальных алгоритмов:

- дискредитация национальной политической элиты и руководства государств-мишеней в массовом сознании;
- создание максимально реалистичного образа врага в лице государства и ключевых представителей власти;
- конструирование одномерных и ограниченных когнитивных моделей политической реальности;
- формирование моделей протестного поведения с их последующей радикализацией и мобилизация (на основе данных моделей) протестных групп населения для участия в революционных действиях;
- популяризация ценностей, символов и смыслов, отличающихся от традиционных для данного государства и необходимых акторам пропагандистского воздействия для достижения поставленных политических целей;
- распространение политических идей, альтернативных политическому режиму государства-мишени, и их внедрение в общественное сознание;
- популяризация политики, проводимой интересантами пропагандистского воздействия, и формирование массовой поддержки населением стран-мишеней осуществляемых ими действий;
- создание виртуальных образов противника для населения собственных стран с целью формирования псевдореальности, отвечающей потребностям и интересам государств – инициаторов пропагандистского воздействия;
- обеспечение стабильности собственных политических режимов за счет внедрения устойчивых ценностей и смыслов, популяризирующих и легитимизирующих политическую деятельность государства.

DEVENIREA «NOULUI SPAȚIU PUBLIC» ÎN CONTEXTUL TRANSFORMĂRII REALITĂȚII MEDIATICE

V. Moraru

Dobândirea de către sistemul mass-media, în ultimele decenii, a unor noi caracteristici, stimulate de libertatea expresiei și informației, edificarea democrației pluraliste și afirmarea pluripartidismului, emergența societății civile, asigurarea dezbaterilor publice ale problemelor societății, – toate acestea – cu an-

umite tergiversări și inerente lacune în realizarea practică – a determinat transformările produse în societate, permițând calificarea noului context politic ca al unui nou spațiu public. «Nou», pentru că marchează afirmarea pluralismului în societate și pentru că prin anumite caracteristici esențiale, pe care le manifestă, tinde spre acel spațiu public pe care-l confirmă experiența occidentală [1].

În viziunea lui J. Habermas, noțiunea de spațiu public (sferă publică), se referă la procesul de devenire a comunității publice – *Offentlichkeit*, formate din persoane particulare reunite în public, care este contrapusă puterii publice, în primul rând, puterii statului, nefiind antrenată în mod nemijlocit în exercitarea funcțiilor puterii [2, p. 66]. Într-o cuprinzătoare definiție a lui Denis Reynie, spațiul public desemnează «discutarea problemelor de interes public, discutare astfel organizată încât actorii ei sunt obligați să folosească armele argumentației și să se plaseze în perspectiva intereselor generale. Spațiul public este "locul" participării politice, înțeleasă ca expresie a intereselor și deliberării, al deciziilor și al controlului puterii» [3, p. 146] (de menționat doar că în ceea ce privește conținutul dezbaterilor, acesta nu se referă numai la elementul strict politic, ci și la cel de ordin cultural, cotidian etc. – V. M.). În fond, este vorba de aceeași piață, agora sau for (mai târziu – parlament) ca loc de întâlnire, de circulație și de confruntare a informației, a opiniilor și a ideilor.

Oportună apare, în acest context, analogia extinsă cu piața, în accepția liberală, după cum remarcă C. Wright Mills: «Această idee a secolului al XVIII-lea cu privire la opinia publică echivalează cu ideea economică a pieței libere. Pe de o parte, există piața, formată din antreprenori care concurează liber între ei; pe de altă parte, există publicul, format din cercuri unde se discută opinii diferite. După cum prețul este rezultatul negocierii anonime a indivizilor, care sunt tratați cu același grad de importanță, opinia publică este rezultatul gândirii personale a fiecărui om care contribuie prin vocea sa la corul mare. Este evident că unii pot să influențeze mai mult decât alții asupra opiniei publice, dar nici un grup nu monopolizează discuția și nici nu determină de unul singur opiniile predominante» [4, pp. 278–279]. Spațiul public devine, astfel, consubstanțial existenței democrației, semnele distinctive ale căreia rezidă în expansiunea participării efective a cetățenilor la dezbateri și la luarea deciziilor. Tocmai ideea spațiului public servește drept punct de reper pentru elaborarea unor conceptualizări ale democrației, cum ar fi teoria «democrației deliberative», propusă de cercetătorul american J. Bohman, care mizează pe dezvăluirea «deschisă» a problemelor societății și pe elaborarea soluțiilor în vederea rezolvării acestora, în cadrul unor consultări generale. În definitiv, în aprecierea experților, spațiul public este, metaforic, «o cutie de rezonanță în stare să scoată antene puțin specifice, dar sensibile la scara societății în ansamblul său, repercutând astfel asupra sistemului politic probleme care altfel nu și-ar fi găsit soluția în nici o altă parte» [5, p. 433]. Întemeiată, conform viziunii habermasiene, pe «autonomia fiecărei conștiințe individuale și pe recunoașterea reciprocă a acestei autonomii; pe utilizarea unor tehnici raționale de argumentare pentru identificarea și promovarea adevărului

propriu», dezbateră și, implicit, constituirea opiniei publice formează, astfel, pivotul noțiunii în cauză. Dezbateră ajunge, prin urmare, să obțină rangul de principiu de adoptare a deciziilor politice, motivând rațional deciziile majorității.

Axat pe ideea procesului polifonic de formare a opiniei, în cadrul căruia forța devine substituită prin înțelegere reciprocă (Habermas), prin discursul amplu și permanent al diferitelor forțe sociale, conceptul spațiului public favorizează focalizarea atenției asupra dimensiunii comunicaționale a mediului social. În fond, transformarea constantă a faptelor private și a faptelor sociale în fapte publice se produce tocmai datorită existenței mass-media, tocmai mass-media imprimă caracter public problemelor discutate, și tocmai ele constituie, o dată cu evoluția societății și, respectiv, a spațiului public – întrucât mutația tehnicilor de comunicare afectează semnificativ relațiile sociale și natura acestui spațiu, – acel «loc» deschis care-și asumă un rol politic, cel de mediere – instaurând «o dialectică între singular și colectiv» [6, p. 161], – între stat și societate.

Habermas evidențiază două ipostaze ale puterii: cea emergentă în procesul comunicării și cea exercitată în mod administrativ: «În activitatea comunității politice se întâlnesc și se încrucișează două procese contrare: pe de o parte, constituirea comunicațională a puterii legitime, care apare în cadrul procesului de comunicare, liberă de orice constrângeri... pe de altă parte – o astfel de asigurare a legitimității prin intermediul sistemului politic, cu ajutorul căreia puterea administrativă încearcă să dirijeze comunicarea politică». În consecință, rolul exercitat de mass-media conferă o mai mare vizibilitate activității guvernative, aceasta devenind mult mai susceptibilă de a fi supusă presiunilor. În cazul inconsistenței guvernării ori a lipsei soluțiilor oferite, atitudinea provenită din spațiul public conduce la sancționări grave din partea electoratului.

În accepțiunea lui Rémy Rieffel, «spațiul public este rezultatul unei mișcări de emancipare care a pus în valoare libertatea individuală și exprimarea opiniilor» [7, p. 50]. Astfel zis, el constituie terenul de realizare a dialogului dintre diverși actori sociali: simpli cetățeni, lideri politici, personalități din domeniul culturii, fiind *agora* schimbului de opinii, dar și dezbaterilor publice a celor mai stringente probleme. În mod evident mijloacele tradiționale de comunicare în masă (presa, radioul, televiziunea) și noile media sunt importante canale de transmitere a mesajelor. Deci, subiectele momentului pot fi dezbătute, grație evoluțiilor de ordin tehnologic, nu doar cu implicarea unor instituții mediatice, dar și pe arenele mai puțin instituționalizate, precum rețelele sociale, bloguri, forumuri ș.a. Astfel, schimbările în configurarea sistemului mediatic, marcate, mai ales, prin afirmarea noilor media, contribuie la organizarea socială a dezbaterilor și amplifică dialogul social democratic, convertindu-se într-o condiție esențială a evoluției democratice: democratizarea societății trece prin democratizarea și pluralizarea comunicării, mass-media constituind o sursă fundamentală a opiniei publice. Conform unei păreri unanim acceptate, opinia este publică pentru că este împărtășită, în al doilea rând, pentru că este publicată.

În circumstanțele actuale, comunicarea politică este considerată «o condiție a funcționării spațiului public extins» [8, p. 31]. Extins, datorită sporirii complexității problemelor abordate în cadrul discuțiilor publice, antrenării în viața politică a unui număr tot mai mare de cetățeni, creșterii rolului politicii în societatea contemporană. Dar, totodată, și datorită expansiunii mijloacelor moderne de comunicare de masă, fapt care a permis calificarea societăților occidentale actuale drept «societăți mediatice», «mediacrații» ori «democrații centrate pe mass media» [9].

Este evident, că această nouă situație, datorată statutului ascendent pe care și-l asumă mass-media, generează și anumite pericole și probleme. Pe de o parte, mass-media creează un nou și adevărat spațiu public. Pe de altă parte, ele pot crea, în același timp, un spațiu public fals, determinat atât de înclinarea mass-mediei contemporane spre formele politicii-spectacol, cât și de metehnele propriu-zise ale jurnalismului, printre care pot fi numite partizanatul politic, corporativismul, complicitatea în camuflarea informației, intervenția agresivă în viața privată, servilismul în fața puterii, intransparența instituțiilor publice și insensibilitatea la problemele cetățeanului comun, simplismul în tratarea realității. Acestea se constituie drept elemente ce diminuează potențialul mass-mediei ca element constitutiv și reconfortant al spațiului public.

În altă ordine de idei, de remarcat că șirul de particularități ale noului spațiu public, precum și avansarea privind comprehensiunea acestui fenomen complex și dinamic, sunt în deplină concordanță cu ideea funcționării «unui spațiu public multistructurat și interactiv, în care mijloacele de comunicare obțin deopotrivă atât statutul de instrument al dezbaterii publice între interesele sociale și politice, îndeplinindu-și misiunea de mediere simbolică, de informare, de interpretare a realității, de vizualizare a politicii, cât și statutul de protagonist al spațiului public» [10, p. 50].

Literatură și surse

1. Ferry, J. M. El nuevo espacio publico / J. M. Ferry. – Barcelona, 1992.
2. Sinescu, C. Comunicare politică / C. Sinescu. – București, 2011.
3. Coman, M. Introducere în sistemul mass media / M. Coman. – Iași, 1999.
4. Mills, W. C. La elite del poder / W.C. Mills. – Madrid, 1973.
5. Perpelea, N. Spectacolul sondajelor. Mobilizare cognitivă și coordonare emoțională la distanță. Construcția simbolică a câmpului electora / Î. N. Perpelea, I. Dragan. – Iași, 1998.
6. Lamizat, B. Construire l'espace social de notre liberté / B. Lamizat // Les sciences de l'information et de la communication. Approches, acteurs, pratiques depuis vingt ans: IX Congres National. Toulouse, 26–28 mai 1994. – Lille, 1994.
7. Rieffel, R. Sociologia mass media / R. Rieffel. – București, 2008.
8. Wolton, D. La comunicacion politica: construccion de un modelo / D. Wolton. – Barcelona, 1992.

9. Munoz-Alonso, A. Comunicacion politica / A. Munoz-Alonso, J. Rospir. – Madrid, 1995.
10. Moraru, V. Puterea, mass-media și constituirea spațiului public /V. Moraru // Societatea și comunicarea în tranziție. – Chișinău, 2008.

ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ ТРАНСФОРМАЦИЙ ЖИЗНЕННОГО МИРА В ИНФОРМАЦИОННО- КОММУНИКАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ: КРИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ МЕДИАКУЛЬТУРЫ

И. В. Чельшева

На каждом этапе развития культуры существуют свои типы коммуникации, превалируют определенные теоретические платформы и концепции, предопределяющие характер взаимодействия человека с миром масс-медиа.

Значимый вклад в разработку проблем философского обоснования трансформаций жизненного мира в информационно-коммуникационном пространстве внесли сторонники критического подхода (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе, В. Беньямин, Э. Фромм, Ю. Хабермас и др.). Ж. В. Николаева отмечает, что «критическая направленность этой школы, первоначально проявившаяся при подходе к анализу социальных процессов, была перенесена впоследствии на культурологическую сферу» [1, с. 243], что и определило основные позиции критического подхода, рассматривающего масс-медиа как культуроиндустрию, созданную для осуществления контроля и манипуляции, создания ложных потребностей, формирования нужной идеологии.

Ключевая позиция критической концепции основана на обосновании активного взаимодействия аудитории и массмедиа в конструировании реальности. Вместе с тем, как замечает П. С. Гуревич, радио, кино, телевидение расценивалось представителями данной теории как «гигантские каналы общества, репродуцирующие иллюзии, распространяющие эталоны чувств и поступков, создающие снопоподобную культуру, без которой немыслима человеческая цивилизация. В этих концепциях искусство рассматривается не как средство отражения действительности, а как резервуар тайных символов, иллюзорных знаков и образов» [2, с. 20].

Яркими представителями критического подхода стали исследователи *Франкфуртской школы*, возникшей в 1930 году и возглавляемой М. Хоркхаймером. Безусловной заслугой Франкфуртской школы являлось то, что культура рассматривалась ими как «многоплановое явление, связанное с осмыслением и познанием действительности, с мировоззрением человека. Ими освещались процессы взаимосвязи культуры и цивилизации, культуры и идеологии, культуры и общества; исследовались актуальные проблемы многих областей гуманитарного знания: эстетики, психоанализа, философии искусства, социологии» [3, с. 524]. Кроме того,

представители Франкфуртской школы впервые в истории западных исследований теории коммуникации обратились к анализу процессов манипуляции и подавления личности средствами массовой медиакультуры, предлагающей образы иллюзий всеобщего спокойствия. Например, в работе «Диалектика просвещения» М. Хоркхаймер и Т. Адорно посвящают «культуриндустрии» отдельную главу, отмечая, что ее основные задачи – поставлять человеку реальность и контролировать, как этот процесс воспринимается и перерабатывается аудиторией медиа [4].

Франкфуртцы подчеркивали, что опора на бессознательное во многом определяет успех массовой медиакультуры, так как психологическое влечение масс заменяет аудитории вдумчивое и критическое осмысление медиареальности. Один из ярких представителей данного подхода – Г. Маркузе. В работе «Одномерный человек» Г. Маркузе представил характеристику массмедиа и доказал, что средства массовой коммуникации не только не ограничиваются подменой объективной реальности копиями, но и формируют «репрессивные» потребности, создают «ложное сознание, снабженное иммунитетом от собственной ложности» [5, с. 16]. Средства массовой информации смешивают сферы искусства, политики, экономики, философию, коммерческую рекламу и превращают их в товар, а высокая культура становится частью культуры материальной.

К ложным потребностям индустриального общества, вызывающих «эйфорию в условиях несчастья» Г. Маркузе относит потребность «расслабляться, развлекаться, потреблять и вести себя в соответствии с рекламными образцами, любить и ненавидеть то, что любят и ненавидят другие» [5, с. 44]. Формирование ложного сознания касается не только широких слоев обывателей, но и интеллигенции: «Посмотрите, что произошло с представителями творческой интеллигенции в одномерном обществе. Если в XIX веке писатель был свободомыслящий интеллектуал, который подходил к реальности с позиций критического реализма, то теперь это просто такой же представитель рынка рабочей силы, монотонно, по заказу буржуазии, ее корпораций и рыночного спроса выполняющий свою работу и получающий за это свою долю участия в "обществе благоденствия"» [6, с. 107]. По Г. Маркузе, чтобы иметь возможность дать ответ, какие же потребности являются истинными, а какие – ложными, свобода выбора должна принадлежать самим индивидам, причем только «тогда, когда они свободны настолько, чтобы дать собственный ответ. До тех пор пока они лишены автономии, до тех пор пока их сознание – объект внушения и манипулирования (вплоть до глубинных инстинктов), их ответ не может считаться принадлежащим им самим» [6, с. 46].

Представители Франкфуртской школы призывали аудиторию к избавлению от иллюзорной реальности, которую предлагают массмедиа, от снопоподобной культуры, которая царит в обществе. Не случайно П. Слотердаик, оценивая их деятельность, отмечал, что «критическая теория франкфуртцев достигла многого, снова и снова пытаясь избавиться

от оглушения теоретическое наследие XIX века...» [7, с. 442]. В то же время, сторонники критической теории, разделяя аудиторию на массовую и элитарную, исходили «из предпосылки, что в «мировой скорби» нам открывается априорное знание об этом мире. То, что мы воспринимаем в этом откровении, упорядочивается в психосоматической системе координат страдания и наслаждения» [7, с. 17].

Медиареальность все активнее присваивает себе характерные черты коммуникативного пространства – нелинейность, возрастающую скорость, пространственную неопределенность, незавершенность. Целостность мира заменяется сегментарностью. В результате представление о мире, в том числе проецированное в произведениях культуры медиа, принимает мозаичный характер.

Изменение хода времени, связанное с ускорением технического процесса, приводит к тому, что вещи, места, идеи и организационные структуры расходятся быстрее, а это, в свою очередь, влияет на ощущение реальности: появляются одноразовые или трансформируемые товары, здания, произведения культуры. Неслучайно средства массовой информации демонстрируют многообразие стилей, образов жизни, ценностей, имиджей и т. д. Постоянно возрастающее количество многообразных «сверхвыборов» в рамках определенного стиля или модели приводит к тому, что человек сам начинает конструировать модель собственной жизни, выбирая те или иные сегменты из предлагаемых профессиональных, культурных, субкультурных, политических компонентов [8, с. 94]. Результатом этого процесса становится динамичная мозаичная структура, каждый сегмент которой при необходимости может быть трансформирован, удален или добавлен в зависимости от ситуации. По мере своего бурного развития масс-медиа: телевидение, радио, пресса, – из трибуны просвещения, предлагающей истину в последней инстанции, превращаются в пространство дискуссии, где имеют право на существование любые, даже диаметрально противоположные мнения. Информационно-коммуникативное пространство медиакультуры репрезентует в современных условиях разновекторные дискурсы, влияющие на систему ценностей, эстетические вкусы и представления поколений о мире в целом.

Литература и источники

1. Основы теории коммуникации. Уч. пос. / под ред. М. А. Васирика. – М., 2003.
2. Гуревич, П. С. Культурология / П. С. Гуревич. – М., 2005.
3. Культурология. Уч. пос. / под ред. Ю. Н. Солонина, М. С. Кагана. – М., 2007.
4. Хоркхаймер, М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. – М., 1997.
5. Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М., 1994.
6. Кризис сознания. Сборник работ по философии кризиса. – М., 2009.

7. Слотердайк П. Критика цинического разума / Урал, ун-т Екатеринбург, 2001.
8. Чельшева, И. В. Подходы к медиареальности: общество, культура и человек в XVII–XX вв / И. В. Чельшева. – Saarbrücken, 2012.

АТОМИЗАЦИЯ ПЕРСОНАЛЬНОЙ КОММУНИКАТИВНОЙ СРЕДЫ В КОНТЕКСТЕ ПРОЦЕССОВ ТРАНСФОРМАЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ СЕТЕВОГО ОБЩЕСТВА

Т. А. Ланин

Становление сетевого общества обуславливает построение широких коммуникативных сетей, выходящих за рамки географических контекстов, и создает условия для персонализации сообществ, создания индивидуальных пространств социальной коммуникации. Вместе с тем, процессы стремительной трансформации социальных практик заставляют человека прикладывать все больше усилий для адаптации к изменяющимся условиям социального взаимодействия. «Человек становится генератором сообщений. Чтобы быть включенным в жизнь сетевого общества, он должен занимать правильное место среди потоков сообщений и выстраивать сложные коммуникативно-деятельностные конфигурации» [1, с. 66]. Один из основных подходов к осмыслению этих трансформаций представлен в концепции социальной атомизации. «Атомизация общества является последствием индивидуализации и увеличением степени свободы, как распад традиционных связей в обществе, социальное разобщение, появление изолированных индивидов, социальные связи которых носят безличный характер» [2, с. 195–196].

Контекст сетевого общества обуславливает смещение акцента в понимании исследователем процессов атомизации с разобщенности к оптимизации социальной коммуникации согласно индивидуальным потребностям. Здесь мы можем говорить не столько об изолированности и, как крайний случай, распаде общности, а об индивидуализации коммуникативных обменов, порождающей индивидуализированную общность. Но социум сохраняет свои определяющие характеристики, когда в масштабе социальной сети локальные взаимосвязи индивидов реализуются параллельно с глобальным взаимодействием между группами. Образующие сообщества (кластеры), объединяемые сходством габитуальных (в терминологии П. Бурдьё) структур входящих в них индивидов, связываются между собой посредством коммуникационных магистралей т. е. интенсивными контактами между самими индивидами, объединенными с персональную сеть. Иными словами, существование магистрали обусловлено кумулятивным эффектом информационного обмена между индивидами со множеством точек соприкосновения в своих локальных средах. Будучи атомизированным в процессе

коммуникации как реципиент, индивид становится в центре собственного информационного пространства и выстраивает свою персональную сеть в качестве такого коммуникатора, которого никак нельзя назвать атомизированным в негативном смысле, а скорее человеком, заключенным с собственной персонализированную коммуникативную среду.

Атомизированные информационные пространства, сотканные из персонифицированных коммуникативных сред благодаря экспликации социального взаимодействия с помощью социальных сетей, существуют одновременно и параллельно друг другу. Любой конфликт, кооперация либо конкуренция между ними строится на почве того, какую информацию человек находит релевантной и достоверной, что определяется тем, как он организует свою коммуникативную среду.

Атомизация персонального коммуникативного пространства порождает необходимость переживания индивидом состояния одиночества [4, с. 64]. В «атомарном» мире персональных сетей индивид, не включенный в информационный обмен, в определенном смысле утрачивает характеристики действительного социального субъекта. Отсюда следует два образа социального одиночества индивида. «Позитивное» одиночество, связанное с потенциалом самоактуализации, требует все больших усилий по упорядочиванию собственного информационного пространства. «Негативное» одиночество погружает человека в состояние одновременного «бытия со всеми», т. е. ни с кем.

Суммируя, мы можем выделить два важных аспекта персонализации информационного пространства, существует.

Во-первых, построение стены информационных фильтров [5], когда, с одной стороны, мы сами вынуждены ограждать себя от чрезмерных информационных нагрузок посредством фильтрации информации, оценки качества источников информации. С одной стороны, мы сами создаем релевантное информационное пространство, в котором живем. С другой, информационные системы, которые мы используем (социальные сети, поисковые сервисы и т. д.) построены на алгоритмах оптимизации наших запросов. Они реализуют логику максимизации релевантности, по сути, решая за нас, какая информация будет наполнять наше персональное пространство. Тем самым вокруг пользователя образуется своего рода «информационная оболочка», снаружи поддерживаемый алгоритмами информационных систем, а изнутри – необходимостью снижения информационной нагрузки.

Во-вторых, индивидуальные диспозиции определяют принципы построения коммуникативной среды и информационного пространства. Опыт социального взаимодействия обуславливает существование личностных интенций, которые определяют пространство выбора, направление построения жизненной траектории индивида. Как габитус, являющийся интериоризированной историей, создающей будущее, ограничи-

вающий набор возможных решений в конкретных ситуациях. В ситуации замкнутости пространства выбора можно говорить о «Я-петле» [5, с. 121], когда то, что мы считаем для себя реальным сейчас, определяет то, что будет структурировать нашу реальность в будущем. Мы формируем свое информационное пространство согласно нашим персональным интенциям и предпочтениям, но в результате эта среда определяет границы нашего пространства.

В сетевом обществе возникает возможность оптимизации собственной коммуникативной среды согласно персональным предпочтениям, что имплицитно предполагает создание атомистических информационных сред, а социальное пространство приобретает характеристики многомерности, где размерность тождественна количеству персональных пространств. Факторы «стены фильтров» и «Я-петли» опосредуют кумулятивный эффект и прогрессирование социальной атомизации и структурных изменений на уровне не только отдельных общественных институтов, но и коренных характеристик социальной системы.

Литература и источники

1. Назарчук, А. В. Сетевое общество и его философское осмысление / А. В. Назарчук // Вопросы философии. – 2008. – № 7. – С. 61–75.
2. Новиков, А. С. Атомизация общества и ее роль в становлении «общества масс» / А. С. Новиков // Теория и история. – 2009. – № 2. – С. 192–197.
3. Филиппов, А. «Левиафан» Томаса Гоббса / А. Филиппов // Журнал «Постнаука» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://postnauka.ru/faq/40976>. – Дата доступа: 22.03.2016.
4. Гуцаленко, Л. А. Социальное одиночество как индивидуальное и космическое явление / Л. А. Гуцаленко // Социология. – 2014. – № 1. – С. 61–66.
5. Паризер, Э. За стеной фильтров. Что Интернет скрывает от вас? / Э. Паризер; пер. с англ. А. Ширикова. – М., 2012.

КЛИПОВОЕ МЫШЛЕНИЕ КАК НОВЫЙ МЕТОД ВОСПРИЯТИЯ И АНАЛИЗА ДАННЫХ

А. Г. Савченко

На данный момент преобладает мнение, что люди, обладающие клиповым мышлением, не способны составлять из разрозненной информации целостную картину и, как следствие, анализировать данные. К примеру, А. Б. Фельдман писал, что клиповое мышление – это «приобретенный вид мышления, при котором человек оперирует только смыслами фиксированной длины и не может работать с семиотическими структурами произвольной сложности» [1]. Внешне это проявляется в том, что человек не может длительное время сосредоточиваться на какой-либо информации, и у него снижена способность к анализу. Т. В. Семеновских

пишет: «"Клиповое мышление" – это процесс отражения множества разнообразных свойств объектов, без учета связей между ними, характеризующийся фрагментарностью информационного потока, алогичностью, полной разнородностью поступающей информации, высокой скоростью переключения между фрагментами информации, отсутствием целостной картины восприятия окружающего мира» [2]. В качестве примера часто используется высказывание Л. Розен: «Дети Интернет-поколения одновременно могут слушать музыку, общаться в чате, бродить по сети, редактировать фотки, делая при этом уроки. Но, разумеется, платой за многозадачность становятся рассеянность, гиперактивность, дефицит внимания и предпочтение визуальных символов логике и углублению в текст» [3, с. 11].

Но давайте рассмотрим внимательно этот пример. В течение одного отрезка времени один и тот же ребенок делает домашнее задание, общается с одним или зачастую несколькими знакомыми в чате, что-то смотрит в Интернете и редактирует свои фотографии. Разве он отвечает невпадом друзьям? Разве он не связывает поступающие фразы от своих друзей в единый разговор, разве он не проводит его анализ и не выдает ответы на заданные вопросы? Или его домашнее задание получается бесвязным и совершенно не соответствующим заданной теме? А ведь при этом он еще что-то смотрит в Интернете и редактирует свои фотографии под звучащую музыку, которая приносит ему удовольствие. Следовательно, он слышит ее, анализирует, т. е. пропускает через свое восприятие.

На наш взгляд, этот пример, скорее, демонстрирует многократно усилившиеся возможности анализа. Показывает увеличившиеся возможности поиска связей между объектами и составления общей картины из большого количества разрозненных данных как по своему содержанию, так и даже по времени поступления. Вполне вероятно, что если бы этот ребенок делал каждое из этих действий последовательно, то его память бы более точно запомнила домашнее задание и процесс его выполнения. В общении с друзьями он мог бы генерировать более интересные или глубокие идеи и выводы. Поиск в Интернете и редактирование фотографий могли бы оказаться еще результативнее, а музыка – доставить еще больше удовольствия и понимания. Но это уже условие нашего существования: параллельность выполнения разных дел – зачастую необходимость в нашем мире, а не свободный выбор.

Когда мать отвлекает ребенка мультфильмом и при этом кормит или одевает, она в принципе уже учит его делать сразу несколько дел. Подрастая, ребенок уже сам пытается кушать и смотреть телевизор. Делать уроки, не пропуская любимую передачу. С возрастом добавляется желание не терять процесс общения с друзьями ради других занятий, и ребенок овладевает параллельным общением в чате и другими делами. А далее количество устройств и методов общения и получения информации

только возрастают, вплоть до устройства на работу, где на нас часто сваливается невероятное количество дел, которые необходимо делать параллельно. И мы вырастаем, выучиваемся и справляемся со своими обязанностями. О какой же потере анализа может идти речь? О каком непонимании и потере целостности?

Мы стоим в начале процесса коренного изменения метода получения и обработки информации. Привычный всем линейный метод просто не справляется с требованиями современной жизни. И как у всего нового, у клипового мышления естественно есть как сильные стороны, так и слабые. Нельзя приобрести что-то новое, не потеряв или скорее даже не заменив что-то старое. Но так ли это плохо, как это пытаются представить? Сравнительный анализ показывает: перед нами то, что мы еще до конца не поняли и, как следствие, не научились пользоваться в полной мере.

Литература и источники

1. Фельдман, А. Б. Клиповое мышление / А. Б. Фельдман [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ruskolan.xpomo.com/tolpa/klip.html>. – Дата доступа: 31.03.2016.
2. Семеновских, Т. В. Феномен «клипового мышления» в образовательной вузовской среде [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://naukovedenie.ru/PDF/105PVN514.pdf>. – Дата доступа: 31.03.2016.
3. Rosen, L. D. Me, MySpace, and I. Parenting the Net Generation / Larry D. Rosen. – Palgrave Macmillan, 2007.

ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ ТРАНСФОРМАЦИЙ ЖИЗНЕННОГО МИРА МОЛОДЕЖИ В ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ: СОЦИАЛЬНЫЕ СЕТИ И СЕТЕВЫЕ СООБЩЕСТВА

Л. Е. Лойко

Для современной гуманитаристики характерна тенденция к всестороннему анализу информационного пространства в контексте наиболее острых проблем современного общества, в числе которых вопросы формирования личности в новых культурных и технологических условиях. В учебной и воспитательной работе с молодежью необходимо акцентировать две взаимно дополнительные задачи, связанные с формированием не только навыков работы в информационном пространстве, но и способностей к межличностной и межкультурной коммуникации. Особенности последней определяются как разнообразием внешних воздействий на индивидуальное сознание, так спецификой внутренних факторов. К ним относится отсутствие у молодых людей самодисциплины в пространстве коммуникации.

Термин «самодисциплина» указывает на способности молодежи проецировать полученную информацию о вопросах безопасности на собственный ритм жизни, ее содержание. Особенно это актуально в свете феномена нерелефлексивной коммуникации. Одним из ее аспектов является включение в языковую практику иноязычных терминов, которых особенно много в компьютерном деле. Такие слова вне контекста их идентичного применения приводят к возникновению языковой эклектики. Фактически, язык национальной культуры трансформируется пользователями компьютерных сетей в русле конструирования языковых субкультур.

Иной комплекс проблем раскрывается в ракурсе прочтения этической концепции программной инженерии. У истоков концепции стоял Дж. Мур; ее ключевые аспекты обозначены в работах Ю. Хабермаса. Она опирается, кроме прочего, на понятия человеческого достоинства и демонстративного поведения [1], фиксирующие противоречие между самоценностью человеческого самовосприятия и желанием максимально понравиться партнерам по диалогу посредством визуального, текстового позиционирования, в котором в жертву нередко приносится достоинство, актуализируются ситуации внутренней амбивалентности личности. Данные факторы дают основание для разработки специальной дисциплины – виртуальной психологии, – предмет которой создает доминанту по отношению к этической и правовой проблематике [2].

Актуализации названных проблем в значительной степени способствуют возрастные деформации, связанные с продлением периода социализации современной молодежи до 30–35 лет. На период «взрослой детскости» приходятся годы профессионального обучения, приобретения навыков профессиональной деятельности. Вместе с тем, состояние «взрослой детскости» не позволяет индивидуальному сознанию видеть содержательную глубину практикоориентированных знаний. Это обстоятельство указывает на необходимость повышения в образовательном процессе роли этической тематики.

Динамика современного информационного пространства ставит новые задачи междисциплинарной направленности, связанные этическим и педагогическим обеспечением процессов развития информационных технологий. Речь идет о сохранении цельного мировосприятия молодежи, которому угрожает эклектическое конструирование знаковых систем разговорной речи, искаженное мировосприятие, ценностные конфликты.

Литература и источники

1. Хабермас, Ю. Концепт человеческого достоинства и реалистическая утопия прав человека / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – 2012. – № 2. – С. 66–80.
2. Носов, Н. А. Виртуальная психология / Н. А. Носов. – М., 2000.

БЕЛОРУССКИЙ СЕГМЕНТ TWITTER: СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

К. В. Рыбка

Возникновение глобальной сети Интернет, развитие новых средств коммуникации вынуждает общество осваивать актуальные технологии и приспособляться к изменениям в получении и обмене информацией. Блогосфера, будучи новой и динамичной дискуссионной площадкой, реализует механизм быстрой реакции на происходящие в общественном пространстве события. Стремительное развитие блогосферы привело к появлению «народной» журналистики, для которой характерна оперативная подача информации с использованием различных, в том числе глубоко субъективных ракурсов.

Безусловно, данный феномен Интернет-культуры не может не привлекать внимание социальных исследователей. Белорусская блогосфера, ежегодно увеличивающая свои масштабы и приобретающая широкую популярность, требует основательного и детального изучения для правильного понимания и верной эксплуатации в дальнейшем.

Сверхдинамичный прирост веб-страниц, их многообразие делает затруднительным классифицировать блоги по какому-то одному признаку. Большинство исследователей группируют блоги по критериям авторства, цели создания, типа контента [5]. По первому критерию различают авторские, коллективные (ведутся группой участников по установленным модератором правилам) и корпоративные (принадлежат организации и ведутся ее сотрудниками) блоги. По второму критерию выделяют персональные (рассказывающие о жизни, мнениях, увлечениях автора), тематические (как правило, посвящены одной или нескольким темам: музыка, кино, политика, спорт, здоровье, путешествия и т. д.; корпоративные блоги одновременно являются тематическими), общетематические («обо всем и ни о чем», не имеющие узкой направленности), имиджевые (создающиеся с целью продвижения автора или бренда в сети общественных коммуникаций) и бизнес-блоги (предназначенные, в свою очередь, для продвижения товаров, услуг). Наконец, по третьему критерию – типу контента – можно выделить текстовые блоги (самый распространенный тип блогов, основу которых составляют текстовые сообщения), видеоблоги, или влоги (содержат видео-контент), музыкальные блоги (их основное содержание составляет музыка), подкасты и блогкасты (они предлагают посетителям загружать регулярно обновляемые аудиофайлы), фотоблоги (изображения в данном типе блогов превалируют над текстом); артблоги (содержат рисунки, стихотворения, рассказы и другие продукты авторского творчества), микроблоги (их основное содержание – цифровой контент небольших размеров: текст, изображение, видео, ссылка. Самый известный сервис микроблогов – Twitter), наконец, тлоги

(сервисы, в которых можно публиковать контент разного типа, но в одной записи используется лишь один формат. Tumblr – первый бесплатный тлог-сервис).

По результатам исследования Adobe Social, пятое место в мировом рейтинге социальных сетей занимает американский сервис микроблогов «Твиттер». Это универсальная платформа для оперативного обмена дискретными единицами контента (текстовыми сообщениями до 140 символов длиной, фото, видео) [3, с. 77]. Согласно данным странового рейтинга Alexa, сегодня Твиттер входит в топ-15 самых популярных сайтов в Беларуси и занимает 4-ое место в рейтинге социальных сетей, уступив сервисам «ВКонтакте», «Facebook», «Одноклассники». Французская исследовательская компания Semiocast подсчитала, что на 2012 год в белорусском сегменте Твиттер насчитывалось 76 тысяч пользователей, спустя год уже 278 тысяч, то есть количество увеличилось в пятикратном размере.

GemiusAudience опубликовала данные о белорусской Интернет-аудитории ресурса Twitter.com. Это 49,32% женщин и 50,68% мужчин, из них 90,57% имеют ежедневный выход в Интернет. Чуть больше трети аудитории моложе 25 лет (34,29%), пользователей в возрастной категории 25–35 лет – 33,5%, а людей старше 35-ти – 32,32%. Практически половина пользователей Твиттера живут в столице (46,21%), высшее образование имеет 41,1%, неоконченное высшее – 15,66%, при этом на долю студентов приходится 18,4% от всей аудитории. 48,76% не женат и не замужем, при этом 29,95% занимают должность специалиста или главного специалиста [4, с. 24]. Типичный белорусский «твиттерянин» – это «молодой человек, живущий в Минске и обладающий достаточным доходом, чтобы иметь смартфон с подключенным мобильным Интернетом» [1]. По мнению В.А. Степанова, «Твиттер» популярен главным образом среди представителей поколения Y и Z (до 35 лет), и по мере роста «смартфонизации» населения он будет играть все большую роль в жизни белорусов [3, с. 77].

Сложно установить конкретную дату, когда белорусские СМИ стали вести аккаунты в социальных сетях. В своей книге «Современная веб-журналистика Беларуси» А. А. Градюшко указывает на период 2009–2011 годов; также он приводит условную классификацию белорусских СМИ по ведению аккаунтов в Твиттере [2, с. 122–123]. Это:

1) репост заголовков из RSS-ленты сайта – автоматическая публикация твита с ссылкой на статью, как только последняя появляется на сайте. К таким относятся аккаунты газет «Наша ніва», «Народная газета», «Советская Белоруссия», сайт Naviny.by и др.

2) активный твиттер-профиль – аккаунты средств массовой информации, которые в значительной мере уделяют внимание работе в социальных сетях. Как правило, это специально адаптируемый контент, дополнительная информация, грамотно используемые хэштеги, периодиче-

ские твиттер-трансляции. К активным можно отнести аккаунты газет «Прессбол», «Переходный возраст», сайты byTribuna.com, kyky.org, «Комсомольская правда в Беларуси»;

3) твиттер-аккаунт «с человеческим лицом», в публикациях которого может присутствовать неформальная лексика, жаргонизмы, смайлы и др. Большинство записей имеют эмоциональный оттенок, встречается авторская оценка. Ведется активный диалог с читателями. Примерами служат аккаунты сайтов Tut.by, Onliner.by, 21.by. Они сегодня входят в топ самых популярных, цитируемых и оперативных источников информации на просторах белорусского сегмента Twitter. Грамотное ведение аккаунтов приносит высокую узнаваемость бренда, расширение целевой аудитории, монетизацию.

Таким образом, характеризуя белорусский сегмент Твиттер, можно сказать, что, во-первых, Твиттер – это быстроразвивающийся сервис, который по прогнозам специалистов ежегодно будет увеличивать свою аудиторию на территории Беларуси в несколько раз. Во-вторых, отечественные средства массовой информации уже начали активно использовать Твиттер как инструмент для поиска и распространения информации, а значит, в дальнейшем эта практика станет все более распространенной. Если сегодня Твиттер популярен преимущественно среди молодого населения страны, то, принимая в расчет темпы развития сервиса, увеличение его популярности, можно сделать вывод, что в будущем аудитория Твиттера не будет иметь определенных возрастных границ, так как мобильные технологии, которые ежегодно становятся все более доступными, позволят использовать микроблог практически каждому, а увеличение влияния СМИ в Твиттере, благодаря верификации аккаунтов, привлекут старшую возрастную категорию.

Литература и источники

1. Блогосфера Беларуси [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://twitter.by>. – Дата доступа: 01.05.2015.
2. Градюшко, А. А. Современная веб-журналистика Беларуси / А. А. Градюшко. – Минск: БГУ, 2013. – 329 с.
3. Степанов, В. А. Анализ использования сервиса «Твиттер» в работе белорусских государственных органов / В. А. Степанов // Вестник БГУ. Серия 4. Филология. Журналистика. Педагогика. – 2014. – № 1. – С. 77–80
4. Степанов, В.А. Twitter для журналистов [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://goo.gl/qXVq3Y>. – Дата доступа: 21.04.2015.
5. Федотченко, Ю. В социальных сетях. Twitter: 140 символов самовыражения / Ю. Федотченко, Е. Сорокина; под ред. К. Чабаненко. – СПб, 2011.

ГЛОБАЛЬНЫЕ ВЫЗОВЫ И ДОСТИЖЕНИЕ ЦЕЛЕЙ УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ

А. Д. Урсул, Т. А. Урсул

До конца второго тысячелетия считалось, что для человечества, которое естественным образом возникло и развивалось стихийно, вряд ли подходит понятие цели. Эта точка зрения обосновывалась с позиций философии. Так, например, в свое время О. Шпенглер отмечал, что «у человечества нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана, также как и нет цели у вида бабочек или орхидей» [1, с. 20]. Конечно, приведенное О. Шпенглером сравнение человечества и биологических систем не совсем корректно. Ведь даже биоэволюция, которая не ставила «цели» создания человечества, привела к его возникновению. Но обладающее сознанием человечество может на определенной ступени своего развития ставить все более широкие и отдаленные по времени цели, тем более если от этого зависит его существование и дальнейшее развитие.

Это особенно очевидно сейчас, когда после осознания глобальных вызовов на Конференции ООН по окружающей среде и развитию (ЮН-СЕД) в 1992 г. в Рио-де-Жанейро, поставлена цель перехода к социоприродному устойчивому развитию. И это весьма существенный аргумент против «нецелевого» развития на все последующие времена. Под устойчивым развитием можно мыслить наиболее приемлемый и безопасный тип социоприродной эволюции, направленной на сохранение цивилизации и биосферы, их сосуществование и коэволюцию. При таком понимании устойчивого развития существование человечества может длиться неопределенно долго и не ставит под угрозу его развитие в нерегрессивных формах.

Цель представляет собой осознанный и желаемый результат деятельности человека, социума, а теперь и всей цивилизации, на достижение которого должен быть ориентирован весь процесс управления. Целеполагание выступает как процесс формирования и определения целей, направлений и приоритетов того или иного вида деятельности и представляет базу для ее долгосрочного нормативного прогнозирования и стратегического планирования. Цель играет фундаментальную роль в управлении, определяет характер и ориентацию всех управленческих действий. Особо важную роль она приобретает в новом формирующемся феномене – глобальном управлении. Под ним можно понимать, согласно А. Д. Богатурову, «процесс, в ходе которого, в отсутствие верховной мировой власти, устанавливаются ясно выраженные цели для человечества

в целом, а также происходит наднациональное вмешательство в общественную практику ради достижения этих целей» [2, с. 537].

Для того, чтобы у всего человечества в целом появились цели, оно должно стать в том или ином отношении единым, что в условиях чисто стихийного развития в принципе невозможно, несмотря на то, что все формы существования и проявления человечества подчиняются ряду общих закономерностей эволюции. Уже в прошлый век перед человечеством не только открылись новые горизонты прогресса, но и стали отчетливо видны все усиливающиеся глобальные вызовы и негативные последствия стихийного развития. С одной стороны, это продвижение в области экономического, технологического, социального, духовно-культурного развития, а с другой, уже вполне реальные перспективы гибели человечества (либо большей его части) в результате возможной глобальной катастрофы. Ядерная катастрофа способна погубить человечество в историческое мгновение, в то время как экологическая катастрофа зачастую проявляется незаметно, постепенно, обрекая человечество на деградацию и сравнительно более медленное вымирание.

Именно возможность гибели человечества и деградации биосферы требует отказа от старой модели стихийного цивилизационного развития, которое неумолимо ведет к общепланетарной антропогенной катастрофе. Необходимо формирование стратегии цивилизационного развития, которое в результате должно стать рационально управляемым в планетарном масштабе. Еще в книге «Наше общее будущее» (известной как доклад Г. Х. Брундтланд), посвященной обоснованию необходимости перехода к устойчивому развитию, было дано определение этого понятия, обращенное к будущему: «Устойчивое развитие – это такое развитие, которое удовлетворяет потребности настоящего времени, но не ставит под угрозу способность будущих поколений удовлетворять свои собственные потребности» [3, с. 59].

Если взять за основу социоприродный подход к видению новой парадигмы цивилизационного развития, то понятие устойчивого развития может быть конкретизировано в «целевом» ракурсе с помощью двух своих основных: антропоцентрической и биосфероцентрической, – целей. Это означает, что устойчивое развитие имеет в качестве основных две имманентно взаимосвязанные стратегические подцели – выживание цивилизации и сохранение биосферы, на условиях их взаимной коэволюции. Под антропоцентрической целью в широком смысле понимается выживание человечества и способность его устойчивого непрерывно долгого безопасного существования. Биосфероцентрическая цель связана с сохранением биосферы как естественной основы всей жизни на Земле, поддержанием ее устойчивости и естественной эволюции с тем, чтобы дальнейшее развитие человечества не происходило бы экофобной социоприродной форме. В упомянутой книге «Наше общее будущее» отмечается, что «в своем самом широком смысле стратегия устойчивого разви-

тия направлена на достижение гармонии между людьми и между обществом и природой» [3, с. 68]. Это положение можно охарактеризовать как принцип «устойчивой» коэволюции природы и общества.

На 70-й Генеральной ассамблее ООН в рамках Саммита по устойчивому развитию в сентябре 2015 г. был принят документ «Преобразование нашего мира: Повестка дня в области устойчивого развития на период до 2030 года» [4], в который были включены семнадцать глобальных целей устойчивого развития. Они стали продолжением как целевых ориентиров всех предыдущих документов ООН по устойчивому развитию, так и Целей развития тысячелетия, в которых выделено в качестве приоритетных всего восемь международных целей развития.

Ясно, что без формулировки наиболее важных и приоритетных целей движения по пути устойчивого развития вряд ли имеет смысл говорить о реальности становлении глобального управления, хотя такое управление будет использовано и для иных целей. Цели устойчивого развития должны будут охватывать как минимум три основные его составляющие (экономическую, социальную и экологическую компоненты) и все сферы деятельности цивилизации в их глобальном измерении.

Уместно также обратить внимание на то, что в уже принятой в России концепции перехода Российской Федерации к устойчивому развитию подчеркивается, что «движение человечества к устойчивому развитию, в конечном счете, приведет к формированию предсказанной В. И. Вернадским сферы разума (ноосферы), когда мерилom национального и индивидуального богатства станут духовные ценности и знания Человека, живущего в гармонии с окружающей средой» [5]. Это положение говорит о том, что Россия поставила еще одну – пусть пока и отдаленную, но важную в концептуальном ракурсе стратегическую цель перехода к устойчивому развитию – становление ноосферы. И это весьма существенно для понимания дальнейшего движения по пути УР, который должен привести к разворачиванию глобального процесса – ноосферогенеза.

Выживание цивилизации и сохранение биосферы – необходимое условие становления сферы разума. Еще в первой половине прошлого века В. И. Вернадский и два французских ученых: Э. Леруа и П. Тейяр де Шарден, – выдвинули идею становления ноосферы в качестве главного направления дальнейшего развития человечества, которое должно рационализировать цивилизационный процесс и, тем самым, обеспечить выживание человечества. В.И. Вернадский рассматривает ноосферогенез не только как социальные или духовно-интеллектуальные трансформации, но и как естественное продолжение биосферно-геологической эволюции, в которой крупнейшей геологической силой выступает человечество [6].

Если считать, что конечной целью перехода к устойчивому развитию является становление ноосферы, то необходимо сформировать вначале концептуально-теоретическую модель сферы разума и затем опре-

делить оптимальную траекторию ее достижения. Особенность ноосферно-футурологического подхода к исследованию будущего, в том числе и в плане реализации стратегии устойчивого развития, заключается в выдвигании на приоритетное место в грядущих трансформациях нравственно-справедливого разума и интеллектуально-духовных факторов [7].

Устойчивое развитие в ракурсе «ноосферной цели» оказывается управляемой глобальной эволюцией, ориентированной на созидание сферы разума как нового качественного состояния и результата цивилизационного развития. Именно в ноосфере, формирующейся через переход к устойчивому развитию и становление глобальной информационной цивилизации, развернутся многие позитивные черты, которыми и сейчас обладает человек и все человечество в целом [8].

Литература и источники

1. Шпенглер, О. Закат Европы / О. Шпенглер // Очерки морфологии мировой истории. – М., 1993.
2. Современная мировая политика: Прикладной анализ / Отв. ред. А. Д. Богатуров. – М., 2010.
3. Наше общее будущее. Доклад Международной комиссии по окружающей среде и развитию / Пер. с англ. – М., 1989.
4. Преобразование нашего мира: Повестка дня в области устойчивого развития на период до 2030 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://sustainabledevelopment.un.org/post2015>. – Дата доступа: 21.02.2016.
5. Концепция перехода Российской Федерации к устойчивому развитию // Российская газета. – 1996. – 9 апр.
6. Вернадский, В. И. Научная мысль как планетное явление / В. И. Вернадский. – М., 1991.
7. Урсул, А. Д. Феномен ноосферы: Глобальная эволюция и ноосферогенез / А. Д. Урсул. – М., 2015.
8. Урсул, А. Д. Ноосферогенез как глобально-эволюционный процесс / А. Д. Урсул, Т.А. Урсул // Философская мысль. – 2015. – № 1.

НООСФЕРНОЕ БУДУЩЕЕ В УСЛОВИЯХ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ НЕСТАБИЛЬНОСТИ

П. А. Водопьянов

Достижение безопасного будущего – одна из приоритетных задач современной науки, ориентированной на разработку основных направлений социально-экономического развития стран мирового сообщества. Актуальность этой задачи продиктована необходимостью преодоления реально существующих вызовов и рисков в жизни современного общества. К их числу следует отнести кризисные явления в политической,

экономической, экологической, социальной и духовной сферах жизни современного общества. Особую тревогу вызывает глобальный антропологический кризис, который представляет собой не завтрашний день, как полагают некоторые ученые и политические деятели, а реальность сегодняшнего дня, угрозу для нормальной жизнедеятельности людей.

К сожалению, экологический кризис разворачивается все более быстрыми темпами, что проявляется в возникновении новых заболеваний и их распространении на все более молодых людей; загрязнении воды и воздуха; резком изменении климата; увеличении природных катаклизмов и других неблагоприятных явлений. К рискам глобального характера следует отнести и уничтожение биологического разнообразия, растущий дефицит невозобновимых и недостаток возобновимых природных ресурсов и многое другое.

Основными причинами глобального кризиса, как видится, выступает ускоряющийся рост населения на планете, численность которого достигла уже около 7,5 млрд. при ежегодном приросте около 1%; рост материального потребления людей в развитой части мира при продовольственном дефиците в бедных странах; истощение природных ресурсов (минеральных, энергетических и продовольственных, в особенности водных), нехватка которых уже ощущается для 1/3 населения планеты; нарастающее загрязнение окружающей среды и увеличение объема промышленных отходов. Преодоление этих и других негативных явлений в жизни современного общества вызывает необходимость поиска новых путей развития, ориентированных на сохранение пригодной для обитания окружающей среды и природно-ресурсного потенциала как необходимых условий нормальной жизнедеятельности людей.

Приходится признать, что коллизии во взаимоотношениях человека и природы порождены самим человеком, его стремлением преодолеть зависимость от природы и обеспечить высокий уровень жизни за счет достижений научно-технического прогресса. Такого рода ориентация сопровождается разрушением и деградацией природных экосистем, снижением качества окружающей среды. Именно поэтому в настоящее время столь существенное значение имеет поиск новых путей социально-экономического развития, ориентированных на снижение индустриального давления на биосферу. Крайне актуальной представляется новая модернизация, ориентированная на создание производств, вписывающихся в структуру природных биохимических циклов. Именно поэтому особую значимость приобретают такие направления науки, которые ориентированы на поддержание и сохранение качества окружающей среды, создание благоприятных условий для жизнедеятельности людей. И хотя применение достижений науки и техники имеет существенное значение для преодоления экологических затруднений, оно является лишь одним из необходимых условий стабильного будущего. Помимо этого особое значение имеет принятие политических мер, установление тесного меж-

дународного сотрудничества в области защиты окружающей среды, разработка основных направлений оптимальной экологической политики, ориентированных на утверждение новых мировоззренческих ориентаций во взаимодействии общества и природы.

Утверждение новых ценностных ориентаций тесно связано с формированием ноосферного сознания, направленного на изменение сложившихся, традиционных форм природопользования. К сожалению, ноосферное сознание, как отмечает П. Г. Никитенко, все еще находится за пределами осознанного включения в производственные отношения и не рассматривается в качестве главного экономического фактора. Это не позволяет учитывать роль и влияние разума в процессе общественного воспроизводства, хотя рост наукоемкости ВВП, развитие новых технологических укладов являются сутью ноосферной экономики (см. [1]). Не менее важную роль в достижении названной цели играет и формирование нравственности людей, отвечающей новым требованиям в сфере оптимального природопользования. Складывание нравственности нового типа, основанной на глубоком понимании места человека в биосфере, немыслимо без широкой образованности людей, их отношения к природе как особой ценности, от которой зависит их нормальная жизнедеятельность и здоровье.

Особое значение в достижении безопасного будущего как основополагающей установки стратегии устойчивого развития имеет утверждение биоантропоцентристской ориентации, призванной изменить характер отношения человека к природе, поскольку сугубо количественная ориентация на экономические показатели уже привела к тому, что объемы потребления природных ресурсов уже превысили допустимые нормы и во многих случаях приводят к разрушению и деградации окружающей среды. В целях безопасного развития общества необходимо добиваться того, чтобы объемы использования невозобновимых ресурсов компенсировались их искусственными заменителями. Это касается и возобновимых ресурсов, объемы потребления которых должны компенсироваться их естественным воспроизводством. Разумное самоограничение, самодостаточность – наиболее характерные черты становления нового экологического мышления, основанного на осознании взаимосвязанности и взаимозависимости всех процессов, протекающих в биосфере.

Утверждение экологического мышления тесно связано со становлением нового гуманизма, ориентированного на формирование мировоззрения и образа жизни, которые не только утверждают приоритетную ценность человека, но и диктуют осознание ценности всех живых существ как необходимого условия сохранения природы. Особую роль в решении этой задачи играет высокий уровень образования, который в состоянии устранить угрозу уничтожения человеческого вида. Для предотвращения собственной гибели, – отмечает Э. Тоффлер в книге «Шок будущего», – человечество должно получить ответ на главный вопрос: как

предотвратить глобальные угрозы и риски своего выживания в стремительно изменяющемся мире? [2]. Можно без преувеличения сказать, что годы, прошедшие после выхода книги показали: это не случайная, а вполне реальная угроза для людей.

Литература и источники

1. Никитенко, П. Г. Ноосферная экономика и социальная политика: стратегия инновационного развития / П. Г. Никитенко. – Минск, 2006.
2. Тоффлер, Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. – М, 2002.

ОСНОВНЫЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ВЫЗОВЫ ВРЕМЕНИ: ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД

В. Н. Шаповал

1. Если непредвзято взглянуть на человеческую историю, то обнаружится, что в ней не было такого периода, когда жизнь людей не подвергалась бы смертельной опасности. Люди постоянно воюют с внешним миром и друг с другом, погибая и получая увечья десятками и сотнями тысяч. Сегодня речь идет о возможной гибели не отдельных индивидов или человеческих общностей, а об уничтожения человеческого рода как такового. Более того, деятельность людей приобрела такие масштабы, когда возникла реальная угроза необратимых изменений в живой природе и даже гибели жизни на Земле. Не случайно то состояние, которое переживает современное человеческое общество, называют «обществом риска» (см.: [1]).

2. Одним из основных цивилизационных вызовов нашего времени является экологический кризис, который близок к тому, что перерасти в экологическую катастрофу. На этот факт вначале обратили внимание философы и ученые (см.: [2]). Впоследствии в результате детальных исследований было убедительно доказано, что если люди будут продолжать принятую ими стратегию жизнедеятельности, расплата не заставит себя ожидать (см.: [3]). Информация об экологических проблемах, возникающих в той или иной точке планеты, становится все более угрожающей. Одновременно с этим растет и противодействие. Идеи ученых, касающиеся экологических проблем, находят отклик во многих правительственных и неправительственных организациях, им все большее внимание уделяют СМИ.

3. Сегодня не только среди лидеров наций, но среди широких слоев народа растет понимание остроты ситуации, предпринимаются практические шаги, направленные на смягчение экологических угроз. Однако действия экспертов и обычных людей по защите природы пока дают скромные результаты. Перелома во взаимоотношениях между человеком и природой не происходит. Потребительское отношение к живой и неживой

вой природе продолжает сохраняться. В оправдание приводят самые разные доводы: численность людей, пусть не так стремительно, как раньше, но продолжает увеличиваться; потребности населения количественно и качественно растут; стратегическая установка на то, что люди должны жить дольше и лучше, остается неизменной, а самый быстрый путь к этим целям видится в том, чтобы изымать новые и новые ресурсы у природы. В результате, несмотря на серьезные шаги по совершенствованию техники и технологий, антропогенная нагрузка на природу не ослабевает.

4. Полагаясь на мощь современных технологий, некоторые строят далеко идущие планы: взять под полный контроль регуляцию взаимоотношений в живой природе. Такие намерения глубоко ошибочны и чреватые самыми тяжелыми последствиями. Живая природа планеты (биота) выработала сложнейшие механизмы регуляции взаимоотношений внутри биосферы, а также – между органической и неорганической частями природы. За миллионы лет своего существования биота создала на планете благоприятную для себя среду обитания, где она может существовать и развиваться, последовательно восходя по ступеням эволюции от простейших к все более сложным формам. Большинство параметров жизни: химический состав атмосферы, поддерживаемая в течение сотен миллионов лет относительно постоянная приземная температура, жидкое состояние водной среды, связывание углекислоты в составе органических пород, – созданы и поддерживаются самой биотой (см.: [4]). Жизнь превратила планету Земля в свой родной дом, она выработала механизмы регуляции отношений между живыми организмами и средой, а также восстановления деформаций, вызванных космическими и геологическими катаклизмами. До появления человека эта задача в течение двух миллиардов лет решалась успешно. Приход человека коренным образом изменил ситуацию.

5. Появление человека, формирование и совершенствование его сознания многие считают закономерным этапом развития живой природы, по некоторым соображениям, – высшей ее формой. В соответствии со вторым началом термодинамики, энтропия во Вселенной в глобальном плане возрастает (см.: [5]). Существование жизни на нашей планете, а затем и появление разума представляет собой уникальный процесс, характеризующийся принципиальной антиэнтропийностью. Если во Вселенной процессы идут ко все большему упрощению и хаотизации, то жизнь на нашей планете двигалась в направлении последовательного усложнения и совершенствования. Этот процесс ускорился с появлением человеческой цивилизации. Глядя на тот стремительный рывок, который сделал человек за последние 10 тысяч лет, пройдя путь от каменного топора до полетов на Луну, можно сказать, что, обладая таким драгоценным достоянием как разум, он теоретически способен стать устройтеlem и организатором Солнечной системы, Галактики, а возможно и всей Вселенной. Многие научные и технические достижения последних десятилетий как

будто бы позволяют надеяться на это.

6. Однако одной технической мощи для достижения столь амбициозных целей недостаточно. Необходимо *сформировать новое моральное сознание*, которое соответствовало бы цивилизационным императивам современности (см.: [6]). Плюрализм культур, способов жизни, практик формирует чрезвычайно разнообразную палитру моральных установок, желаний, устремлений, мотивов действий, среди которых присутствуют и самый примитивный, и предельно широкий, космический уровень. Однако практика показывает, что реально сознание большинства наших современников не отличается ни глубокой проницательностью, ни широтой, и, в значительной степени, имеет тенденцию к примитивизации.

7. Особая ситуация складывается в результате перехода на стадию информационного общества. Казалось бы, в век непрерывного потока новаций должно прийти понимание того, что информация, знания являются одним из важнейших ресурсов, который нужно использовать в позитивном направлении. Конструктивность действий может прийти только в результате конструктивности мысли. Современные информационные технологии могли бы сыграть решающую роль в деле формирования нового позитивного мышления. Но на деле все происходит несколько иначе.

8. Скорость и объемы информации, создаваемые современной цивилизацией, неуклонно возрастают. При этом создаваемая людьми искусственная информация носит амбивалентный характер: она выступает и инструментом созидания, и орудием недоверия и вражды. Информационные войны стали печальной реальностью нашего времени. Многие люди, не имеющие серьезного опыта обращения с новейшей информацией (и дезинформацией), легко становятся жертвами манипуляций в руках тех, кто создает и управляет информационными потоками.

9. Далеко не все государства и их лидеры осознают серьезность сложившейся ситуации. Многие ведут себя так, как если бы имели неограниченные ресурсы и время для решения своих проблем. Ситуацию усугубляет то, что существует немало сил националистического и религиозно-фундаменталистского толка, обладающих современными средствами разрушения, но мыслящих на уровне Средних веков. Как итог, значительная часть усилий и ресурсов расходуется не на созидательные цели, а ради узкокорыстных интересов: сохранения власти, влияния, привилегий, богатства.

10. Противоречивое единство конструктивной и деструктивной деятельности человечества продолжает сохраняться. Противоречия выступают движущей силой развития. Важно не допустить, чтобы они перерастали в антагонизмы, когда противостоящие стороны вступают в борьбу на взаимное уничтожение. Ныне ситуация такова, что все мы плывем в одной лодке под названием «планета Земля», и либо все вместе выживем, либо вместе погибнем. Тем жалким остаткам цивилизованного

человечества, которые выживут после планетарной военной или экологической катастрофы (если это произойдет), придется все начинать с самого сначала: с пещер и каменного топора. Если такое случится, это будет величайшим фиаско для человеческого разума, который покажет себя несостоятельным перед цивилизационными вызовами времени.

Литература и источники

1. Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек. – М., 2000.
2. Вернадский, В. И. Научная мысль как планетное явление / В. И. Вернадский. – М., 1991.
3. Медоуз, Д. Пределы роста. Тридцать лет спустя / Д. Медоуз, Й. Рандерс. – М., 2007.
4. Горшков, В. Г. Физические и биологические основы устойчивости жизни / В. Г. Горшков. – М., 1995.
5. Саган, К. Космос. Эволюция Вселенной, жизни и цивилизации / К. Саган. – СПб., 2005.
6. Назаретян, А. П. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории. Синергетика–психология–прогнозирование. Изд. 2-е / А. П. Назаретян. – М., 2004.

ФОРМИРОВАНИЕ ВЫЗОВОВ И ДЕПРЕССИВНОСТЬ В РАЗВИТИИ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

П. М. Бурак

Западная цивилизация, сохраняющая лидерство в современном мире, а под ее влиянием и человечество в целом, проходят стадию критических депрессивных изменений на путях к какому-то иному мироустройству. Это проявляется в накоплении различных дисбалансов во всех сферах жизни общества, которые ограничивают социальный прогресс, рассогласовывают функционально-интегрирующие роли различных его слоев, порождают неконтролируемые процессы в глобальном масштабе. Девальвируются истинные ценности, составляющие духовную матрицу и содержание стратегических ориентаций, направленных на обеспечение стабильного существования человеческих сообществ, включая их государственность.

Распространяется потребительское миропонимание, и происходит вытеснение некоммерческих духовных ценностей на периферию сознания множества людей. Жизнь абсолютного большинства населения планеты оказывается подчинена рыночным колебаниям, и параметры своего благосостояния оно может корректировать лишь в узком спектре рыночных возможностей. Элитарное меньшинство создает механизмы регулирования рыночных отношений, получает дивиденды от конструирования и применения технологий внерыночной регуляции функционирования экономик, увели-

чивает свое состояние, стимулируя и подчиняя рыночную стихию своим интересам.

Подобный принцип сохранения ключевых позиций сверхэлиты общества потребления является залогом ее самовоспроизводства в политической, дипломатической, образовательной и других сферах жизнедеятельности общества. «Поле устойчивости» западной цивилизации, включая транслируемые ею в другие части мира проблемы, противоречия и риски воспроизводства, становятся все более масштабными в сравнении с принадлежащей ей территорией. Реализуется известный в науке принцип выхода самоорганизующейся, саморазвивающейся, растущей и усложняющейся системы за собственные пределы для осуществления изменений во внешней среде, удовлетворения потребностей в производстве вещества, энергии и информации в целях самосохранения. В мировосприятии определенных слоев общества формируется представление о других цивилизациях, странах и народах прежде всего как о внешней среде или источнике жизненных ресурсов в противовес их оценке как самоценных и необходимых партнеров для обеспечения совместной безопасности и устойчивого развития.

Продолжает увеличиваться финансово-экономическое неравенство не только в развитых странах, но и в мире в целом. В глобальном масштабе отсутствует четко выстроенная стратегия и практические меры по регулированию растущего разрыва в уровнях благосостояния различных слоев общества. Спонтанный динамизм экономического неравенства из фактора внутреннего развития общества превращается в механизм умножения рисков разобщенности, источник депрессивности, кризисов и деградации социальных отношений, приобретает черты глобального цивилизационного вызова.

На опасности прогрессирования социальной разобщенности в постиндустриальном обществе обращал внимание Д. Белл [1, с. 20]. Нобелевский лауреат по экономике американский ученый, неокейнсианец Дж. Стиглиц, исследуя причины финансово-экономического кризиса, начавшегося в США в 2008 году и вскоре приобретшего глобальные масштабы, подчеркивает необходимость принятия срочных мер для ответа на этот вызов. Он отмечает ограниченность сугубо рыночного подхода в развитии экономики. В качестве важнейшего средства преодоления кризиса Дж. Стиглиц предлагает методологическое обоснование и практические меры по обеспечению сбалансированности рыночных механизмов и регулирующих, внерыночных, управляющих воздействий на процессы, структуры и отношения в экономической системе, включая и правительственное влияние на формирование ее модели [2].

Один из главных идеологов глобализации, автор трудов о «новом мировом порядке», складывающемся при появлении посткапиталистической системы, Ж. Аттали, придерживается точки зрения, что финансово-экономический кризис 2008–2011 гг. (по сей день оказывающий отрица-

тельное влияние на экономики многих стран) является первым серьезным кризисом глобализации. Его возникновение ученый связывает, в особенности, с отсутствием реальных органов глобального управления. «Сложилась ситуация, – подчеркивает Ж. Аттали, – когда есть глобальный рынок, но не существует глобальных инструментов его регулирования и контроля, стоящих выше парада национальных эгоизмов» [3]. Ж. Аттали убежден в том, что глобальный рынок нужен мировому сообществу, и так же необходимы эффективно действующие институты глобального управления.

Теоретическая разработка проблем глобального управления в контексте различных экономических концепций и с учетом тенденций глобализации не остается без внимания специалистов (напр., [4]). Вместе с тем, актуальность, масштаб и глубина этих проблем настолько значительны, что их вполне можно представить как теоретико-методологический вызов современной философии в объяснении перспектив цивилизации. Этот вызов коррелирует с проявлениями гуманитарной неподготовленности представителей элит современных развитых стран.

На наш взгляд, проблему глобального управления не следует связывать с сугубо рыночными основаниями глобального экономического развития. Такого рода управление необходимо рассматривать как один из механизмов проявления общих, объективных закономерностей самоорганизации человечества в контексте коэволюционной стратегии. Коэволюционный подход может выстраиваться на основе реально складывающихся бинарных оппозиций, выявляющих направления, рациональные границы и возможности продуктивности глобального управления. Вызовы, приобретающие статус глобальных, формируются на основе бинарных оппозиций: «расточительство – нищенство» в системе производства и потребления; «разобщенность – интегрированность» в социальной структуре и отношениях в обществе; «фундаментальность – функциональность» в системе современного образования; «частичность – целостность человека» в культурной практике и подготовке специалистов. Вызовы непроизвольно интегрируются в общий результат – вызов цивилизационной депрессивности или задержанное развитие. Анализ возможностей ответов на данные вызовы благодаря применению коэволюционного подхода создает предпосылки обновления знаний о функциях коэволюции и сообщает новые приемы в систематизации складывающихся вызовов по определенным признакам. Глобальное управление в данном контексте видится как коэволюционное взаимодействие противоположностей при посредничестве специально созданных общественных институтов в интересах согласованного развития всех стран

Литература и источники

1. Белл, Д. Эпоха разобщенности: Размышления о мире XXI века / Д. Белл, В. Л. Иноземцев. – М., 2007.

2. Стиглиц, Дж. Цена неравенства. Чем расслоение общества грозит нашему будущему / Дж. Стиглиц. – М., 2015.
3. Аттали, Ж. Глобальный рынок требует глобального контроля / Ж. Аттали [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.russ.ru/ layout/ set/ print/ Mirovaya-rovestka/ Global-nuj-r...](http://www.russ.ru/layout/set/print/Mirovaya-rovestka/Global-nuj-r...) – Дата доступа: 06.04.2016.
4. Барабанов, О. Н. Глобальное управление (global governance) / О. Н. Барабанов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://politinfo.ucoz.ru/ index/ globalnoe_upravlenie/](http://politinfo.ucoz.ru/index/globalnoe_upravlenie/) 0–15. – Дата доступа: 06.04.2016.

КОНВЕРГЕНЦИЯ ТЕХНОЛОГИЙ: ЭТИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ ВЫЗОВЫ И РИСКИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

В. К. Савченко

Разработка и практическое использование огромного потенциала конвергенции новых нано-, био-, информационных и когнитивных технологий (НБИК) провоцирует большие надежды у одних, а у других – опасения этического или социального характера. Поэтому необходимо взвешенное отношение как к их достоинствам, так и к возможным негативным последствиям их практического применения. Социальное регулирование конвергентных технологий целесообразно по ряду причин. Продукты конвергентных технологий обладают новизной, но их широкое практическое использование в отдаленной перспективе остается недостаточно изученным. Необходимо обеспечить безопасность для производителей нанопродуктов, их потребителей, населения и окружающей среды. Наномашины, устройства и аппараты имеют малые размеры, слабо интегрированы и отличаются высокой автономностью функционирования. Они должны быть безопасными для персонала и пациентов, не должны использоваться в неблагоприятных целях и без соответствующего разрешения [1].

Нацеленность на улучшение способностей и возможностей человека может стать основой для неэтичных действий. Деятельность по уменьшению страданий и лечению болезней должна осуществляться на основе уважения достоинства личности и прав человека. Этически неприемлемыми являются эксперименты с технологическим улучшением возможностей человека, с использованием психологического или социального давления. Последние не могут осуществляться в отношении ментально неполноценных лиц. Такие эксперименты не должны нести неоправданные риски для пациентов и их близких.

Конвергентные технологии приносят в медицину новые методы диагностики, облегчают целевой транспорт лекарств и терапевтических последовательностей ДНК, осуществляют нанометрическую радиотера-

пию рака, производят биосовместимые импланты и наномоторы для медицинских интервенций. Они ускоряют развитие научных исследований в ряде направлений, включая генетическую и тканевую инженерию, биоэлектронику, психофармологию, эндокинологию, неврологию и хирургию. Однако наряду с позитивными эффектами возникают также потенциальные риски и этические дилеммы [2].

В литературе обсуждается фантастическая возможность неконтролируемого проникновения в биосферу из лабораторий самореплицирующихся конгломератов клеток и тканей и их разрушительное распространение. Реальные же угрозы для тела человека и окружающей среды могут исходить из недостаточной изученности влияния искусственной субстанции наночастиц, их размера, химии поверхности, кристаллической структуры, формы, растворимости и долговечности. Поэтому важное значение имеют исследования возникающих рисков и выработка способов защиты от них. Еще на предклинической стадии с помощью исследований и экспериментов на животных и культуре клеток можно выявить риски и начать разрабатывать меры противодействия. При этом всегда следует стремиться сбалансировать риски с ожидаемой пользой от использования новых технологий.

Успехи диагностики и лечения взаимосвязаны, они облегчают страдания пациентов и призваны помочь выздоровлению и улучшить их самочувствие. Однако пока не найдено лечение для некоторых болезней, особенно генетических, таких как болезни Хантингтона или Альцгеймера. Принято считать, что диагностика в таких случаях хотя и не ведет к выздоровлению, но полезна, поскольку позволяет оптимизировать жизненную программу пациента. Конвергентные технологии позволяют улучшить диагностику, особенно на молекулярном уровне, что позволяет выявлять болезни на ранних стадиях или даже предвидеть их наступление с возрастом и принимать в отдельных случаях необходимые превентивные меры, включая коррекцию стиля жизни.

Развитие и использование конвергентных технологий усложнило восприятие тела человека, как целостного природного образования, что ограничено его кожным покровом. Теперь в тело вставляют различные протезы, трансплантируют органы доноров, вживляют кардиостимуляторы или подключают внешние устройства для поддержания жизни, такие как аппараты диализа или искусственные легкие. Граница между природным телом и его искусственным продолжением становится размытой и начинает стираться. Это касается также эстетической и восстановительной хирургии. Становятся распространенными биоэлектронные сенсорные и двигательные детали и устройства, глаза и уши с искусственными частями, причем искусственное зрение может охватывать более широкий диапазон волн и увеличенную шкалу распознавания внешних объектов.

Все большее количество важных функций тела можно контролиро-

вать и управлять технологическими средствами, что сближает восприятие человека с восприятием машины. В добавок к этому тело человека и его клетки, ткани и органы становятся предметом коммерциализации. Генеративные клетки, кровь, волосы, пуповина, плацента, половые органы и др. используются в качестве товара для рынка, включая и такую услугу как вынашивание чужого плода. Трупы используют в качестве источника тканей и органов, подобно старым авто, разбираемым на запчасти. Предпринимаются попытки патентования генов человека и геномов бактерий с коммерческими целями. Меняется статус семьи и родства, начали рождаться дети от трех родителей, и эта практика официально разрешена в Англии.

Само тело человека постепенно становится частью биоэлектронных систем периодических обследований или постоянного мониторинга его состояний. Такие устройства регистрируют и передают данные об изменении функций тела, активируют лечебный процесс и назначение лекарств. Пациенты все больше ориентируются на технологические оценки, чем на собственные ощущения и ответственность. Технологии все лучше и лучше способны оценивать функционирование тела благодаря миниатюризации наноустройств и накопителей информации. Все это приводит к ограничению автономии индивидов, нарушению конфиденциальности их генетических и физиологических данных, личной жизни и даже может препятствовать сохранению их собственной идентичности в рамках социума.

Кибернетизация и информатизация способна повышать когнитивные способности индивида, но одновременно «привязывает» его к машинерии. Для доступа к банкам данных и знаний надо уметь пользоваться клавишами компьютера или планшета. При использовании систем биоэлектроники такую связь можно поддерживать постоянно, а интеграция в такие системы позволяет интенсифицировать межличностные коммуникации. Дальняя связь с помощью телевидения и телефона дополняется прямой связью «мозг-мозг» с помощью систем кибермышления. При этом появляется возможность контролировать и вмешиваться в процесс мышления, деятельности, передвижения, фиксировать события личной жизни индивида. Внешнее влияние на подсознание может оставаться не замеченным субъектом, но такое лицо может потерять свободу личного выбора; появляется возможность модифицировать его личную жизнь в желаемом направлении и постепенно ограничивать его автономию.

Каждый человек рано или поздно старается найти ответ на ряд экзистенциальных вопросов. Зачем появился на свет, кем является, какими качествами и какой ответственностью обладает, какой характер имеет и чем отличается от других? Под влиянием вовлеченности в биоэлектронные системы ему будет все труднее отвечать на такие вопросы, что несет угрозу потери идентичности. Технологическое улучшение когнитивной способности способно ослабить желание совершать интеллектуальные

усилия; человек может начать полагаться на биоэлектронные импланты. При этом он все еще будет считать, что мысли и действия принадлежат ему самому. Если такому влиянию станет подвергаться также и эмоциональная сфера, человеку все труднее будет проявлять свою уникальную индивидуальность. Наличие большого числа общих имплантов для совместного участия в процессе мышления способно привести к деформации и утере восприятия «я», потере возможности отличать свои собственные мысли и свой личный опыт, свое предназначение от других участников сети.

Технологическая возможность улучшения сенсорных, когнитивных и моторных возможностей и даже внешнего вида человека может привести к росту желания использовать их для искусственного изменения с целью повышения общественного статуса и выхода из привычного социального окружения. При возрастании притягательности такого поведения может возникнуть стремление не отстать в «гонке» исправления и улучшения природных данных с тем, чтобы не оказаться в числе менее социально адаптированных лиц. В дальнейшем такое отношение может трансформироваться в тягу к улучшению своих способностей и возможностей не с помощью биоэлектронных имплантов, а путем изменения генома, чтобы это выглядело более естественным. Такое поведение может мотивироваться желанием избавиться от внутренних недостатков и ограниченных природных возможностей человека. А это уже исподволь заявленный путь технологического конструирования человека, который пока обоснованно отвергнут сообществом государств на международном уровне и закреплён в Декларациях ЮНЕСКО.

Процесс технологического сопровождения жизни человека от рождения до смерти продолжает совершенствоваться, как и процесс моделирования и технологии искусственного синтеза биологических систем. На этом пути возникли новые научные и технологические области: индустрия искусственного интеллекта, человекоподобных роботов, искусственных нервных сетей и др. Этот процесс биологизации технологий ведет к подвижности и стиранию граней между биологическим и техническим, как и между явлениями природы и культуры. В конечном счете это может привести к постепенному изменению нынешнего восприятия человека и человечества, а возможно и к ассоциативной эволюции естественной природы человека и его технологической сферы.

Просматриваются три возможных сценария эволюции. Первый закрепляет неприкосновенность генома и биологической природы человека, но разрешает развитие и использование внешних устройств для расширения и совершенствования физических и ментальных возможностей человека. Второй разрешает повышение стандартов биологической нормы и предусматривает освобождение от врожденных болезней и технологическое устранение генетического груза при широком использовании внешних устройств для повышения продуктивности труда и отдыха. Тре-

тий – наиболее радикальный – направлен на технологическое изменение генома, а следовательно, и природы человека, т. е. предлагается сознательный контроль его дальнейшей эволюции с появлением на этом пути транс- и постчеловека.

Какой из этих сценариев будет реализован, покажет время, но выбор пути остается за самим человеком. Он обязан проявить чувство ответственности не только за себя, но и за биологическое и социальное благополучие будущих поколений, оставаться хозяином своей судьбы и не должен терять своей уникальной человечности.

Литература и источники

1. Roco, M. C. Executive Summury / Mihail C. Roco and William Sims Bainbridge // *Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technologies and Cognitive Science (NBIC)*. – Dordrecht, 2003. – P. 1-9.
2. Gordijn, B. Les questions éthiques en nanotechnologies / Bert Gordijn // *Nanotechnologies, éthique et politique*. – Paris, 2008. – P. 109–136.

КОНВЕРГИРУЮЩИЕ NBIC ТЕХНОЛОГИИ И ЖИЗНЕННЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА

Н. Е. Захарова

На современном этапе цивилизации техника и технологии являются феноменом культуры, который находится в многообразных связях с наукой, моралью, экономикой, экологией, политикой, искусством и все более превращаются в антропологические константы.

В то же время мы видим, что техника перестала уже быть средством достижения человеческих целей, она переросла в нечто непредсказуемое и самодостаточное. По мысли Х. Фрайера, техника разрывает старые тела и создает новые, совсем не похожие на тела органические, – она создает тела организованные. Н. Бердяев видел в этом трагедию творения, восставшего на своего Творца. Орудия телерационального действия, которые, по сути, были и остаются утилитарно-репрессивными, необходимо подчинить социальным, культурным ценностям, гуманистическим приоритетам (Х. Ортега-и-Гассет, О. Шпенглер, В. Л. Иноземцев, Н. Н. Моисеев, Э. Мэмфорд).

По выражению Н. А. Бердяева, техника – это последняя любовь человека, и он готов изменить свой образ под влиянием предмета своей любви. Все, что происходит сегодня с миром, питает эту новую веру человека [1, с. 24], поскольку без техники невозможна культура, с нею связано самое возникновение ее. В то же время техника, обеспечивающая возможность вмешательства в наследственную природу, создает угрозу человеческой индивидуальности, достоинству человека и неповторимо-

сти личности, чревата прогрессированием внешней рациональности жизни за счет понижения автономности и глубины человеческого интеллекта, за счет разрыва между рассудком и разумом.

Как следствие этого, нарастает деформация духовной коммуникации, духовных связей: духовные ценности в большей степени превращаются в голую анонимную информацию, рассчитанную на усредненного потребителя и нивелирующую личностно-индивидуальное восприятие.

В то же время отмечается формирование нового типа человека как носителя постиндустриальной культуры – постоянное духовное производство, основным продуктом которого становится «многомерный человек», способный овладеть миром современных проблем [2, с. 53]. В комплексе философских проблем главной можно считать создание новой жизненной среды, в которой новые информационные технологии, а затем так называемые конвергентные технологии NBIC (нано-, био-, информационные и когнитивные) ставят под вопрос многие привычные способы ориентации в мире и традиционные человеческие ценности.

Жизненный мир человека – это историческое и культурное понятие. Он многократно менялся и был разным в разных культурах. При этом он всегда сохранял определенные природно-телесные инварианты. Это касается также и конструирования самого человека: как его психики, так и телесности [3, с. 30]. Один из вызовов человеку, который возникает в связи с планами конструирования человеческой телесности – это «трансгуманизм».

Целью этого международного движения и философской концепции (от лат. *trans* – сквозь, через, за и *homo* – человек) является улучшение умственных и физических возможностей человека с помощью достижений науки и технологии, а также устранение тех аспектов человеческого существования, которые трансгуманисты считают нежелательными – страданий, болезней, старения и даже смерти.

В ряду ученых, занимавшихся проблемой преодоления ограничений человеческого тела были С. Н. Корсаков (1787–1853), Ф. Виллард (1839–1898), Н. Фёдоров (1829–1903), Ф. Ницше. Обращение к этой теме Дж. Хаксли в 1957 г. можно считать датой официального рождения термина «трансгуманизм».

Для достижения цели бесконечного совершенствования человека и его качеств трансгуманизм предлагает всячески поддерживать технический прогресс, одновременно предотвращая гуманитарные опасности и нравственные проблемы, которые могут сопутствовать внедрению этих достижений; расширять свободу каждого отдельно взятого человека, используя научно-технические достижения; дать человеку право самому решать, когда умирать и умирать ли вообще; противостоять учениям и организациям, имеющим цели, противоположные идеям трансгуманизма. Особенно перспективными для этих целей трансгуманисты считают нанотехнологию, информационные технологии, разработку искусствен-

ного интеллекта, конгломерацию памяти человека и компьютерных носителей, крионику.

В настоящее время уже существуют технологии нейропротезирования, выращивания органов, искусственные органы, репродуктивные технологии, ноотропы и крионика, пренатальная диагностика, допинги, пластическая хирургия, экзоскелет и др. На этой основе уже возможно создание в середине XXI века постчеловека, способности которого будут принципиально отличаться от способностей современных людей. Особенно в этом помогут генная инженерия, молекулярная нанотехнология, создание нейропротезов и прямых интерфейсов «компьютер–мозг» (Р. Курцвей). К ожидаемым технологиям трансгуманисты относят появление генной инженерии, загрузку сознания, экзокортекс (внешняя система обработки информации, усиливающая интеллект), изолированный мозг.

Надо сказать, что для большинства трансгуманистов и сочувствующих их убеждения неотличимы от классического гуманизма: там, где приверженцы классического гуманизма видят сложные моральные дилеммы, возникающие в силу ограниченности наших возможностей и доступных ресурсов, сторонники трансгуманистических взглядов предполагают скорый прогресс технологий до уровня, достаточного для разрешения существующих проблем. Таким образом, в большинстве случаев там, где классический гуманизм ставит человека перед моральным выбором, трансгуманизм предлагает всячески способствовать технологическому прогрессу. Расхождения же гуманизма и трансгуманизма существуют и концентрируются вокруг двух проблем:

Поскольку *постчеловек* не является некой законченной формой – под этим термином понимается непрерывно совершенствующееся существо, в которое превратится современный человек – существует реальная возможность добавить к существующим в обществе формам неравенства между людьми новые, не существовавшие ранее.

Трансгуманисты не только допускают возможность создания искусственных существ, превосходящих Человека, но и стремятся к этому.

Наиболее системный критический довод против трансгуманизма заключается в концепции *расчеловечивания* – постепенной утраты человеком своей видовой, сексуальной, социальной и духовной самоидентификации еще до практического вмешательства в природу собственного тела, уже в ходе размышления над самой возможностью этого. Другой широко известный довод против трансгуманизма – что в попытке вступить в бесконечную гонку самоулучшений с недостижимым (по причине постоянной конкуренции со стороны других индивидов) результатом абсолютно непредсказуемы побочные эффекты (Ф. Фукуяма).

Российские философы И. А. Бескова и Е. Н. Князева приходят к выводу, что природа человека целостна, не поделена на «ум» и «тело», «дух», и «плоть», что человек – единое целое в пространстве жизни, и

само это пространство нераздельно [4, с. 309, 312]. Этот вывод согласуется с важным методологическим постулатом, находящим свое выражение в трудах Г. Бейтсона, Н. Винера, М. Мерло-Понти, Ф. Вирела, в соответствии с которым жизнь есть познание. Следовательно, познание – это жизнь. Для того, чтобы передать это недуальное состояние, в котором нет тела и духа человека, нет ума и нет плоти, а есть единое живое и живущее пространство жизни, реализующее себя в данном живом существе, посредством него и через него, используется понятие «интегральная целостность» [4, с. 323].

Субъект формируется и развивается в системе социокультурных отношений. Все телесные функции (кроме наиболее произвольных и неосознаваемых) и тело вообще проходят социализацию, приводящую к формированию новой формы телесности - «культурного тела» [4, с. 330–332]. Из теории самоорганизации сложных систем можно сделать вывод о том, что тело человека является рискованной структурой, т.е. той, которая поддерживает себя на грани хаоса и порядка. Человек непрерывно восстанавливает себя и поддерживает свою идентичность и в биологическом, и в духовном плане. Идет излечение от болезни, затягивание ран, восстановление организма после стресса. Поддерживая тело, человек стимулирует свою духовную активность, свой личностный рост. И наоборот, поддерживая свое душевное и духовное равновесие, находясь в ладу с самим собой, человек поддерживает сбалансированное функционирование своих внутренних органов, свою телесность [4, с. 138].

Вот почему играть со структурой телесности, произвольно переконструировать ее можно лишь в художественных произведениях подобно тому, как это делается в романах М. Булгакова и О. Хаксли (автор антиутопии «О дивный новый мир!» – брат родоначальника трансгуманизма Дж. Хаксли). В реальной жизни это недопустимо. Синергетика подтверждает, что не все можно соединить со всем, не какие угодно структуры построить на среде: у природы есть свои тенденции и склонности, которые противятся произвольным человеческим действиям.

Литература и источники

1. Бердяев, Н. Человек и машина: Проблема социологии и метафизики техники / Н. Бердяев // Вопросы философии. – 1989. – № 2. – С. 23–40.
2. Культурная интроспекция XX столетия и современность. Материалы к спецкурсу / Сост. Н. Р. Суродина. – Волгоград, 2002.
3. Лекторский, В. А. Философия, общество знания и перспективы человека / В. А. Лекторский // Вопросы философии. – 2010. – № 8. – С. 30–35.
4. Бескова, И. А. Природа и образы телесности / И. А. Бескова, Е. Н. Князева, Д. А. Бескова. – М., 2011.

ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК НАПРАВЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ ПРИРОДЫ БУДУЩЕГО

П. С. Карако

В период обострения экологических проблем существенно меняются функции философии природы. В наше время она не может ограничиваться общими рассуждениями об основаниях бытия природы. В работах ряда российских философов (Э. В. Гиурсова, А. А. Горелова) стала отмечаться трудность выражения содержания современных экологических проблем, места и роли человека в природном мире в рамках сложившейся философии природы. Ставится вопрос о необходимости создания новой философии природы, которая должна называться «экологической философией». О важности утверждения такой философии пишут и многие западные исследователи: А. Р. Дренгсон (Канада), А. Нэсс (Норвегия), Р. Нэш (США), Э. Хулль (Польша) и др. К сожалению, ими не фиксируется проблемное поле экологической философии, не формулируется и ее сущность. Все это и определило наше внимание к решению отмеченных вопросов.

Одной из проблем экологической философии следует считать важность ее вовлечения в формирование убежденности людей в значимости благополучия биосферы. Актуальность данной задачи заключается и в том, что сознанию людей навязываются сомнительные идеи относительно будущей среды их жизни, возможности коренного изменения биосферы и т. д. Особенно активно такого рода идеи проводятся сторонниками автотрофного способа жизни и производственной деятельности. С материализацией этих идей Г. В. Стадницкий связывает осуществление перехода биосферы в ноосферу, Н. Н. Мамедов – становление «глобальной автотрофной цивилизации».

На несостоятельность такого рода идей обращал внимание ученик и последователь В. И. Вернадского, выдающийся ученый XX в. Н. В. Тимофеев-Ресовский. В опоре на положения Вернадского о зависимости бытия человека от состояния биосферы им сформулирована основополагающая мысль: «Биосфера Земли формирует все окружение человека. И небрежное отношение к ней, подрыв ее правильной работы будет означать не только подрыв пищевых ресурсов и целого ряда нужного людям промышленного сырья, но подрыв газового и водного окружения. В конечном счете люди без биосферы или с плохо работающей биосферой не смогут вообще существовать на Земле» [1, с. 387]. В суждении Тимофеева-Ресовского выражена не только зависимость бытия человека от сложившихся в ходе эволюции биосферы ее структурных компонентов и параметров функционирования, но и уникальность самой этой системы. Именно ее своеобразие и уникальность позволяют ей быть средой жизни человека. В этом смысле она обладает высочайшей ценностью.

Выявление аксиологических сторон ее отдельных элементов (живых систем, косных и биокосных образований), самой биосферы в целом должно стать предметом осмысления экофилософии.

Ценностное видение биосферы и ее компонентов предполагает необходимость пересмотра прежних ценностных оснований природопользования. С периода зарождения и развития техногенной цивилизации оно было ориентировано на чрезмерное потребление ресурсов природы и такое же производство отходов, порой подрывающее механизмы регенерации биосферы. Это стало одной из причин современного экологического кризиса. Поиски альтернативных стратегий социально-экономического развития общества приводят к мысли о важности учета выводов экологии о необходимости сохранения существующего разнообразия животных и растений, их генетического фонда. Природопользование, при котором учитываются и согласуются экономические и экологические стороны, является рациональным по своей сути. Его осуществление будет способствовать поддержанию устойчивости биосферы и сохранению условий для жизни и деятельности человека, в том числе и в сфере экономики.

Фундаментальной для экофилософии является проблема коэволюции человека и биосферы. В наши дни она становится предметом размышления представителей многих областей научного знания. Будучи по своему существу комплексной, плодотворно она может обсуждаться и решаться прежде всего в рамках экофилософии. Данные современной экологической науки о характере эволюционных процессов в биосфере, влиянии антропогенных факторов на их осуществление, а также философские концепции социального развития могут интегрироваться в единую теорию социоприродного развития. В ней уже фиксируется реальность совместного, сопряженного развития общества и природы, способность человека контролировать и управлять процессами биосферы. Тем самым раскрываются объективные условия для становления ноосферы.

Коэволюционное развитие человека и биосферы – это предпосылка и условие ноосферного развития. На исследование его особенностей и путей осуществления пока ориентируются лишь некоторые представители экофилософии. Они обращают внимание на важность включения идеи коэволюции человека и биосферы в систему мышления и познавательных установок представителей научного знания и философии. Так, И. К. Лисеев пишет, что «если мы не изменим наше мышление, если мы не превратим идею коэволюции в стратегию естественнонаучного и философского подхода к природе, у нас, по-видимому, останется мало надежды продвинуться хоть немного вперед в наших попытках понять взаимосвязь между природой и человеком, между эволюцией психики и поведения животных, с одной стороны, и человека, с другой, между биологической и социокультурной эволюцией» [2, с. 35]. Идею коэволюции Лисеев считает одной из важнейших стратегий в «естественно-научном и

философском постижении природы» и «понимании философии природы» [2, с. 35]. А, например, польский философ З. Хулль в качестве одной из важных проблем экофилософии называет вопросы, «касающиеся места и роли природы в индивидуально переживаемом и ценностном экзистенциальном восприятии мира, проблемы "экологического стиля жизни", анализ собственного способа существования, поведения и отношения к природной среде с точки зрения их влияния на качество жизни, удовлетворение жизнью, здоровье, ощущения счастья и т. п.» [3, с. 154].

В проблемном поле экофилософии существенное место могут занять вопросы ее понятийного аппарата. Понятия прежней философии природы не могут отразить специфику экофилософии. Сегодня становится очевидным, что в экофилософию включаются новые понятия, которые получили свое обоснование в рамках экологии и других биологических дисциплин. Первостепенную значимость среди них имеет понятие «биогеоценоз», введенное в систему научного знания В. Н. Сукачевым. Современное состояние биогеоценозов многих стран мира вызывает опасения за их будущее существование. С процессами, происходящими в них, должен соотносить свою хозяйственную деятельность и человек.

Экологическая философия включается и в дело охраны природы, утверждения рациональных форм природопользования и определение стратегии будущего характера социоприродного взаимодействия, которое будет способствовать переходу биосферы в ноосферу. Экофилософия становится и фактором экологической социализации личности. Уже в наши дни она стала выражать тенденции трансформации философии природы к новому ее состоянию – экологической выраженности. В будущем данная тенденция будет только усиливаться, так как вопросы сохранения биосферы станут еще более значимыми.

Все сказанное позволяет сделать вывод, что в системе современной философии природы формируется новое перспективное направление – экологическая философия. Оно призвано сформировать целостное знание о природе, ее ценностях, формах отношения к ней человека и общества, ориентирующее на разумное потребление природных ресурсов, их сохранение. Экофилософские представления по отмеченным вопросам ориентируют и другие области знания на дальнейшее постижение природы и использование полученных результатов в природоохранной деятельности людей.

Литература и источники

1. Тимофеев–Ресовский, Н. В. Воспоминания / Н. В. Тимофеев–Ресовский. – М., 2000.
2. Лисеев, И. К. Природа в современном философском дискурсе / И. К. Лисеев // Философия природы сегодня. – М., 2009. – С. 29–42.
3. Хулль, Э. Экофилософия природы / Э. Хулль // Философия природы сегодня. – М., 2009. – С. 141–156.

СОЦИАЛЬНО-ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ ДОМИНАНТЫ КАЧЕСТВА ЖИЗНИ

Н. А. Лазаревич

К числу наиболее важных факторов, определяющих процесс перехода к высокому качественному развитию, относятся социально-экологические доминанты. Они, с одной стороны, определяют конструктивной критерии движения к устойчивому развитию. С другой, их можно реально ощущать, как наблюдаемые и измеряемые (оцениваемые) современными методиками.

Социально-экологические доминанты играют роль комплексных индикаторов устойчивости качественного развития, одновременно являясь и объектом социального управления. Наиболее важные для Республики Беларусь социально-экологические доминанты – это охрана и восстановление окружающей природной среды; снятие социально-экологической напряженности; упреждение антропогенных экологических катастроф и их потенциальных последствий; состояние здоровья населения; состояние экологической культуры; экологической этики и морали и др. При этом каждая из доминант обладает своими существенными особенностями.

Изучение всего комплекса вопросов сохранения, восстановления и улучшения среды проживания человека, предотвращения в ней деградирующих изменений приобретает в современных условиях особую значимость и актуальность. От этого зависит выбор оптимальной стратегии и тактики природопользования, путей выживания человечества и сохранения нормального функционирования биосферы. Основные положения такого подхода предполагают максимальную экономию природных ресурсов, преимущественное использование энергии и материалов восстанавливаемого и восстанавливаемого типа, вторичную переработку отходов, учет долговечности изделий с тем, чтобы соотношение затрат на их производство и продолжительность функционирования было оптимальным.

Задача снятия социально-экологической напряженности как доминанта социально-экологического развития отражает результат сложного взаимодействия экологических, социальных и духовных факторов. При этом под социально-экологической напряженностью понимается, в первую очередь, наличие в общественном сознании устойчивых и распространенных оценок, чувств и настроений, связывающих экологическую ситуацию с угрозой или фактическим ущемлением важнейших социальных и духовных потребностей населения. Фактором устойчивости и распространенности данных оценок выступают самые разнообразные формы и механизмы их трансляции в обществе. В качестве примера можно сослаться на «подпитываемое» в общественном сознании отношение к росту вероятности экстремальных гидрометеорологических яв-

лений, в том числе засух, усиление пожароопасности в лесах и т. д. Такие проблемы, как радиационное загрязнение территории, загрязнение водных бассейнов в результате тех или иных аварий, лесные пожары на большой территории, вызывают озабоченность людей.

Антропогенные катастрофы, приводящие к социально-экологической нестабильности, и их последствия, в том числе социальные, в современных условиях оказывают сильнейшее воздействие на окружающую среду и общественное сознание. Еще свежа в памяти Чернобыльская катастрофа, ставшая примером антропогенных экологических бедствий, характеризующихся неожиданностью, глобальностью и длительностью действия, непрогнозируемостью последствий.

Еще одна важная социально-экологическая доминанта качества жизни связана с уровнем основных физико-химических показателей среды обитания человека – чистотой воздуха, питьевой воды, почвы. Накопление и анализ эмпирических фактов влияния окружающей среды на здоровье человека показало, что заболеваемость по экологическим причинам связана, как правило, с плохой приспособляемостью организмов к среде обитания. Установлено, что в районах геохимических аномалий, где содержание некоторых микроэлементов в горных породах, природных водах, в почве и воздухе, а следовательно, и в организмах намного отличается от средних величин, наблюдаются всплески заболевания человека, животных и растений [1, с. 9]. Одной из причин возникновения новообразований (помимо радиационного загрязнения) является жизнедеятельность в условиях пороговых концентраций некоторых микроэлементов. Выявлено, что регионы с относительно большим числом подобных заболеваний отличаются более высоким средним содержанием в почве марганца, свинца и кобальта, а также недостатком содержания меди [2, с. 4–5].

Антропогенное загрязнение биосферного пространства самым тесным образом связано с техногенным развитием общества, что не только отрицательно сказывается на состоянии экосистем, но и на здоровье человека, на качестве его жизни. Статистика говорит о том, что в структуре заболеваемости населения при относительно низкой заболеваемости в сельских районах наибольший прирост дают городские жители. Причем заболеваемость возрастает по мере роста величины города.

Жизнь современного города сопряжена с необходимостью утилизации огромного количества отходов производства, с загрязнением предприятий атмосферы не только города, но и прилегающих к нему территорий. Следует также обратить внимание и на то обстоятельство, что в техногенно-урбанизированном мире «природа как предмет экодискурса утратила онтологическую самодостаточность и превратилась в архив для создания медиаобразов» [3, с. 43]. Говоря другими словами, привычную экологическую составляющую качества жизни следует связывать не только с природой как таковой (ее состоянием и качеством), но и с тех-

ногенезом социума и погружением человека в мир восприятия различных его продуктов (объектов), прежде всего на визуальном уровне, включая уровень визуальных образов. Возрастающий общественный интерес к проблемам визуальной экологии обусловлен необходимостью «выработки новой философии существования человека в урбанизированном мире» [3, с. 44].

Экологические проблемы урбанизированного мира – это не только проблемы поддержания чистого воздуха, преодоления городского шума, плотности населения, обеспечения питьевой водой и т. п., но и проблемы «визуального загрязнения» – изобилия рекламы, некачественной планировки и застройки, эстетических издержек архитектуры. Все эти недостатки визуальной среды обитания человека самым активным образом влияют на его мировосприятие, настроение, систему коммуникаций, образ и качество жизни.

Решение повышения качества жизни должны включать: восстановление природной среды, связей человека с природой на принципах взаимного приспособления (адаптации), здоровый, экологически ориентированный образ жизни населения (физическая культура населения, поддержание необходимого уровня здоровья, профилактика заболеваний, рациональное питание, наличие возможностей для рекреации – чистая территория для отдыха, доступность этой территории для населения), наличие здорового жилья и др.

Направления и масштабы человеческой деятельности не только должны быть ограничены определенными параметрами, поставлены под эффективный экологический контроль, но должны быть изменены цели и стратегические ориентации природопользования в направлении их согласования с естественными закономерностями функционирования и эволюции биосферы. Именно поэтому фундаментальной составляющей становится идея коэволюции общества и природы, формирование экологического мировоззрения для перехода к «устойчивому развитию», основанному на согласовании и гармонизации темпов и направлений социо-природной деятельности. Качество и эффективность социального развития нужно оценивать по практическому критерию (реальному экологическому состоянию того или иного населенного пункта, уровню здоровья граждан) и субъективно-личностному – ориентации и готовности к экологическим действиям, экологичности собственного образа жизни.

Литература и источники

1. Бондарев, Л. Г. Ландшафты, металлы и человек / Л. Г. Бондарев. – М., 1976.
2. Тагдиси, Д. Г. Микроэлементы и здоровье / Д. Г. Тагдиси, С. Д. Алиев и др. – М., 1999.
3. Колесникова, Д. А. Визуальная экология как дисциплина / Д. А. Колесникова, В. В. Савчук // Вопросы философии. – 2015. – №10. – С. 40–56.

ФИЛОСОФСКО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ТРАНСГУМАНИЗМА

В. А. Рыбин

Успехи новейшего биомедицинского знания создают принципиально новую антропологическую ситуацию. Если до сих пор они в основном служили устранению дефектов, вызванных тем или иным патологическим воздействием, то сегодня они открывают перспективу качественного преобразования морфологических и структурно-функциональных составляющих жизнедеятельности человека. Однако, наряду с несомненными положительными эффектами, при этом возникает угроза бесконтрольной модификации человеческого естества. Данная тенденция наиболее ярко проявляется в возникновении такого явления, как движение трансгуманизма, теория и практика которого в качестве и цели, и средства предполагает радикальное преобразование организма индивида.

На первый взгляд, для волнений по поводу возникающих при этом угроз и рисков нет серьезных оснований, поскольку оптимизация возможностей организма – уникальная способность человека разумного, постепенно совершенствуемая им в ходе истории: очки, зубные пломбы, вакцинация, эндопротезы, оперативные вмешательства, трансплантация и т.д. Культурный и научный прогресс всегда был связан с оптимизацией подобного рода. Весь вопрос – в пределах этих воздействий, в четком определении допустимого и недопустимого по отношению к человеку. И как раз с этой точки зрения философско-мировоззренческие основания трансгуманизма требуют пристального рассмотрения и критической оценки.

Судить о них довольно сложно, поскольку его сторонники, излагая свою позицию, делают акцент исключительно на положительных эффектах – таких, как «усиление интеллекта, духа, воли, целеустремленности, ответственности, достижение свободы личности от биологического носителя, повышение степени освоения пространства и уровня управляемости материей и энергией» [1, с. 242]. При этом противоречия и слабые места их позиции остаются, так сказать, «за кадром». Поэтому общую характеристику мировоззренческого содержания трансгуманизма приходится давать косвенно – выявляя те предпосылки, из которых исходят его апологеты, и оценивая те последствия, которые повлечет осуществление их намерений.

Обращает на себя внимание характерный для трансгуманизма сугубо редуccionистский подход и к самому человеку, и к методикам, прилагаемым к нему. Если исходить из признания, что конечная цель трансгуманистов – «полная киборгизация каждой клетки человеческого организма и превращение тела в полностью управляемую материю» [1, с. 215], то остается сделать вывод, что индивид у них без какого-либо

остатка сведен к организму, организм – к совокупности физиологических процессов, физиология – к физике, а физика – к технике.

Несмотря на то, что сторонники трансгуманизма наиболее оживленно обсуждают проблемы, связанные с воздействием на организм отдельного индивида, их усилия отнюдь не в меньшей степени направлены на общество в целом. В частности, Ф. Фукуяма в своей работе с характерным названием «Наше постчеловеческое будущее» открыто заявляет о том, что новейшие биотехнологии «будут иметь существенные политические последствия — они заново откроют возможности социальной инженерии, от которой отказались общества, обладавшие технологиями двадцатого века» [2, с. 30].

Все проекты трансгуманистов по «конструированию человека», по «оптимизации его естественной природы» и пр., активно продвигаемые в средствах массовой информации [3], предполагают в итоге ликвидацию вида «человек разумный», во всяком случае, того его образа и биологического статуса, какой он обрел в процессе антропогенеза по меньшей мере 40–50 тыс. лет назад. Как заявляют наиболее последовательно мыслящие трансгуманисты, «мы должны уже говорить не о человеке, а неких гуманоидах, разных формах и видах гуманоидной жизни, среди которых собственно привычный человек – лишь один из видов, причем уже уходящий. Человек – вид исчезающий... На его место становится биокиборг, кентавр» [4].

Трудно не заметить явный диссонанс между заявлениями сторонников трансгуманизма о праве индивида без каких-либо ограничений использовать достижения биомедицины для модификации своего организма, т. е. о полной свободе выбора, с одной стороны, и об отрицании ими любых альтернатив движению в этом направлении, то есть о фактической ликвидации самой возможности выбора, с другой. Тот же Ф. Фукуяма завершает свою книгу так: «Мы готовы войти в постчеловеческое будущее, в котором технология даст нам возможность постепенно изменить нашу сущность со временем... Может статься, что мы каким-то образом обречены на этот новый вид свободы или что на следующей стадии эволюции, как некоторые предполагают, мы сознательно возьмемся за наше биологическое строение, а не оставим его в руках слепых сил естественного отбора» [2, с. 307]. Выходит, оговоренная трансгуманистами перспектива уже предопределена, никаких иных вариантов не предполагается, и все разговоры о свободе и праве выбора лишь вуалируют предпринимаемые действия по реализации намерения.

Таким образом, трансгуманизм представляет собой не что иное, как воплощенный в практике биомедицины радикальный позитивизм в его жестко-сциентистском варианте, который связан с отказом от каких-либо ограничителей гуманитарного порядка, несет с собой угрозу трансформации человеческого естества, вплоть до полной утраты его специфики, и нацелен на достижение полного контроля над

модифицированным подобным образом большинством населения. Можно выразиться и более лаконично: трансгуманизм — это антропологическая редукция человека до биоробота. Такова оценка философско-мировоззренческих оснований трансгуманизма.

Литература и источники

1. Турчин, А. В. XXI век: бессмертие или глобальная катастрофа? / А. В. Турчин, М. А. Батин. — М., 2013.
2. Фукуяма, Ф. Наше постчеловеческое будущее / Ф. Фукуяма. — М., 2008.
3. Манифест стратегического общественного движения «Россия 2045» [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.2045.ru/news/34083.html>. — Дата доступа: 25.03.2016.
4. Смирнов, С. А. Современная антропология: Аналитический обзор / С. А. Смирнов // Человек. — 2003. — № 5. — С. 86–94.

ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ КОМПЛЕКСНОГО ПОДХОДА К ОЦЕНКЕ КАЧЕСТВА ПРИРОДНОЙ СРЕДЫ В БЕЛАРУСИ

А. С. Червинский

Среди актуальных аспектов белорусской социоэкологической проблематики 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.

В оценке качества природной среды традиционно используются различные оценочные критерии: если в одном случае показателями качества могут служить богатство видового разнообразия, многообразие форм и элементов в трофических цепях, то для оценки качества иных (к примеру, полярных) биоценозов приоритетны показатели экономизации обмена веществ, способности депонировать в организме питательные резервы, и обеспечить необходимый уровень автономизации ритмики жизнедеятельности от колебания внешних условий и др. [9]. Еще более специфична качественная оценка культурных экосистем — агроценозов, которые ограничены в проявлении защитных функций: круговорота питательных веществ, регулирования численности популяций, увеличения видового разнообразия, дублирования системных связей и т. д. Функциональная несовместимость оценочных методик — серьезное препятствие в развитии социальной экологии как научной дисциплины. Активная территориальная экспансия культурных (т. е. социально преобразованных) экологических комплексов является достаточным основанием для

включения в структуру социальной экологии проблемы зависимости качества природной среды обитания от условий реализации социальных природопотребляющих функций и степени структурно-функциональной взаимоадаптированности компонентов системы «человек–природа» [7].

Теоретической базой для разработки адекватных подходов к оценке качества окружающей среды, формированию комплекса оценочных принципов, позволяющих в оценке качества природной среды устранить внутренние противоречия между количественными и качественными проявлениями иерархически взаимозависимых показателей, обеспечить комплексность оценки, адаптировать оценочную структуру к оценке экстремальных регионов, выступает методология философской интерпретации субъектно-объектных отношений [2]. Принципиальной предпосылкой результативности оценки по критериям устойчивости развития является концептуальная структуриализация объекта оценки – биосферного комплекса.

Окружающая природа может быть дифференцирована в следующие структурно-функциональные блоки: биоценозы с еще не сложившейся в ходе эволюционного процесса структурой и ограниченной вещественно-энергетической динамикой, на которые антропогенное влияние оказывается опосредованно, путем изменения температурного баланса среды, процентного содержания CO_2 в атмосфере и т. д.; структурно развитые экологически устойчивые биоценозы с высоким видовым разнообразием, с достаточно совершенными компенсационными механизмами, многообразием трофических элементов, и являющиеся сферой непосредственного антропогенного воздействия в связи с активным социальным потреблением природных ресурсов; биоценозы, в принципе не развивающиеся до уровня саморегулирующихся экосистем, устойчивость которых поддерживается посредством постоянного техногенного воздействия, и для которых социальный фактор является необходимым системным компонентом [1].

Основной критерий уровня социальной детерминированности природных процессов связан с сохранением традиционной структурно-функциональной определенности экологических систем. В каждом отдельном случае этот показатель будет иметь конкретное выражение: сохранение на протяжении длительного периода времени специфического биотопа, сохранение видового разнообразия, способность к выполнению исторически сложившихся функций в системе биосферы, способность к поддержанию и сохранению сложившегося динамического равновесия, обеспечение устойчивости своих компонентов посредством реализации внутренних резервов и др.

Следующий критерий – значимость целенаправленной антропогенной деятельности в поддержании нормального режима существования экологических систем. Социальное воздействие на природные системы

может носить двойственный характер: выступать как внешний, чуждый сложившемуся режиму фактор, или как внутренне необходимое условие. Так по отношению к культурным экосистемам активное целенаправленное участие человека в трансформации вещества и энергии выступает необходимым условием сохранения целостности природных комплексов.

Из этого логично следует еще один оценочный критерий деления природной среды по степени социальной детерминированности – мера антропогенного участия в определении направления развития экосистемы [8].

В соответствии с выдвинутыми критериями окружающая человека природная среда по степени социальной детерминированности происходящих процессов может быть разделена следующим образом.

Во-первых, «естественная» природа, т. е. та часть природной среды, на которой антропогенная деятельность сказывается в незначительной мере. К ней следует отнести системные компоненты природной среды, сохранившие свою структурно-функциональную определенность без существенных изменений на протяжении длительного исторического периода. Такие экосистемы обеспечивают жизненные оптимумы за счет реализации внутренних резервов, а антропогенное воздействие по отношению к ним выступает внешним фактором, нарушающим сложившееся динамическое равновесие.

Во-вторых, природно-промышленная часть природной среды, являющаяся сферой значительного проникновения человека в структуру природы. Антропогенное воздействие, прямое и косвенное, выступает, как правило, внешней негативной причиной изменений, а сохранение структурно-функциональной целостности экологических систем обеспечивается внутренними резервами, включающими в себя высокий уровень видового разнообразия, большую экологическую пластичность отдельных организмов и целых систем, высокую степень устойчивости и так далее.

В-третьих, окультуренная часть природной среды. Активная антропогенная деятельность, выступающая в форме создания и постоянного поддержания режима существования культурных биогеоценозов, является внутренне необходимым условием их существования. Отличительная черта таких биоценозов – искусственные условия жизнедеятельности присущих им живых организмов. Возникновение, существование и, следовательно, оценка культурных экосистем находятся в выраженной зависимости от антропогенного фактора.

Такая дифференциация позволяет обозначить нормативные приоритеты оценочной процедуры, создает возможность комплексной оценки качества природной среды по структурным основаниям, и призвана способствовать формированию комплексного подхода к оценке качества окружающей среды [2].

Философско-методологическая разработка может служить исход-

ным базисом для формирования комплекса эффективных прикладных методик оценки ее качества, в которых будут преодолены традиционные недостатки, что позволит сформировать адекватную реалиям комплексную оценку состояния среды жизнедеятельности человека.

Литература и источники

1. Вернадский, В. И. Химическое строение биосферы Земли и ее окружения / В.И. Вернадский. – М., 1965.
2. Вилли, К. Биология: Биол. процессы и законы / К. Вилли, В. Детье. – М., 2005.
3. Водопьянов, П. А. Устойчивость динамики биосферы / П. А. Водопьянов. – Минск, 1991.
4. Кант, И. Соч.: В 6 т. / И. Кант – М., 1964.
5. Печчеи, А. Человеческие качества / А. Печчеи. – М., 1980.
6. Пэнтл, Р. Методы системного анализа окружающей среды / Р. Пэнтл. – М., 2009.
7. Уиттекер, Р. Сообщества и экосистемы / Р. Уиттекер. – М., 2000.
8. Червинский, А. С. Качество окружающей среды / А. С. Червинский. – Минск, 1997.
9. Элер, Г. Н. Система управления качеством окружающей среды в региональном масштабе / Г. Н. Элер // Всесторонний анализ окружающей среды. – Л., 2006.

ФОРМИРОВАНИЕ НОВОГО ТИПА РУКОВОДИТЕЛЯ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНО-ЭКОЛОГИЧЕСКИХ РЕАЛИЙ

С. П. Чумак

Характерной особенностью грамотно организованного производственного процесса является способность руководителя избирательно воспринимать реалии своего времени, направленно формировать в соответствии с таким восприятием, определенный культурный базис и эффективно использовать его в профессиональной деятельности. Реальный статус человека, вооруженного современными средствами производства, в системе социоприродных отношений характеризуется тем, что он оказывается одной из основных детерминант глобальных изменений. Поэтому экологическая культура, выражающаяся в разработке, обосновании, а главное практическом внедрении оптимальных методов воздействия на природную среду, может служить достаточно наглядным показателем профессиональной зрелости руководителя.

В перспективе экологическая культура должна стать составным элементом общей культуры гурда и найти свое реальное отражение в системе критериев оценки производственных результатов как каждого тру-

дового коллектива, так в особенности и руководителя. В контексте формирующейся экологической парадигмы эффективным представляется введение для руководителя некоего экзамена по экологии, по образцу кандидатского экзамена для научного работника. Программа такого экзамена должна оптимально сочетать информацию о глобальном, планетарном уровне социоприродного противостояния с «местным материалом», отражающим региональные аспекты экологической ситуации. При этом экзаменуемый помимо общей эрудиции должен продемонстрировать достаточную информированность о характере воздействия на качество окружающей среды вверенных его руководству объектов промышленного, сельскохозяйственного, военного и т. д. назначения.

Также важным является знание руководителем рекреационных возможностей различных биоконплексов, расположенных на подведомственных ему территориях. Среди окружающих человека природных комплексов следует выделить наиболее значимые как в хозяйственном отношении экосистемы, так и комплексы необходимые для поддержания нормальных биоэкологических условий жизнедеятельности человека. Критерием такого разделения может служить показатель опосредованности социоприродных связей. Так, например, техногенное загрязнение лесного биотопа, представляющего хозяйственную, экономическую и, возможно, даже эстетическую ценность для человека, не может сравняться по своим социальным последствиям с негативным техногенным воздействием на аквакомплекс, являющимся источником водоснабжения мегаполиса.

Дифференцированный подход к анализу процесса промышленного природопользования, предполагающий избирательность в выборе основных параметров хозяйственного использования природных ресурсов в качестве сырьевых источников, является условием экологически грамотного и, одновременно, социально эффективного руководства предприятием. Такой подход тем более правомерен, что современный производственный процесс необходимо предполагает антропогенное воздействие на природную среду обитания, а выбор приоритетов в социоприродном взаимодействии значительно ограничен рамками хозяйственной целесообразности.

Создание экологически ориентированной моральной атмосферы на производстве должно основываться не на абстрактных представлениях о «среднестатистическом» человеке, нарушителе природной гармонии, а на глубоком понимании особенностей воздействия на окружающую среду того предприятия, членом которого он является. Такое понимание способствует осознанию собственной роли в сложной системе взаимодействия общества и природы, что и составляет искомый вариант формирования экологической культуры руководителя практически любого ранга.

Решению этой задачи должно способствовать осуществление следующих мер: усиление эколого-просветительской работы с привлечением

«местного» материала; разумное сочетание пропагандистской работы с активным административным регулированием производственного воздействия на окружающую среду; включение в оценку результатов производственной деятельности «экологической» компоненты, отражающей социально-экологические последствия деятельности и др.

ПЕРСПЕКТИВЫ И РИСКИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ ТЕХНОЛОГИЙ В ОБЩЕСТВЕ ЗНАНИЯ

Н. С. Ильюшенко

Известно, что некоторые современные авторы указывают на отсутствие реальной необходимости введения понятий «общество знания» или «общество, основанное на знании» в дополнение к таким уже хорошо известным и устоявшимся терминам как «информационное общество» и «постиндустриальное общество», а также не разделяют принципиально сами понятия «знание» и «информация» (о чем, в частности, свидетельствует позиция Г. С. Хромова, полагающего, что общество знания «является не более чем политическим лозунгом, провозглашенным на заседании Совета Европы в Лиссабоне в 2000 г. ... не имеет ни экономической, ни социологической конкретности и провозглашает всего лишь готовность политиков Европейского союза поощрять в меру возможностей образование и науку в целях укрепления глобалистической конкурентоспособности объединенной Европы» [3, с. 180]). Тем не менее, на наш взгляд, введение этих понятий небезосновательно, поскольку фиксирует в себе ряд особенностей, характерных для современного типа социума. Так, между знанием и информацией существуют существенные отличия [1]. Ключевое состоит в том, что знание представляет собой не просто имеющиеся у человека сведения о чем-либо, но всегда включает в себя понимание способов обращения с этими сведениями, путей их применения и интеграции в конкретные виды деятельности. Таким образом, знание — это всегда определенная технология (работы, взаимодействия, коммуникации и др.), которая предполагает наличие у субъекта опыта по оперированию информацией, а значит, не может быть сведена к самой этой информации в «чистом виде». Знание, в отличие от информации, всегда содержит в себе ценностный компонент, который не в последнюю очередь обусловлен социально-культурным контекстом и жизненным опытом его носителя.

Для общества знания особую ценность представляет наличие эффективно функционирующей системы создания и внедрения новых знаний, необходимых для решения стоящих перед обществом задач. Обнаружение и накопление информации в обществе знания играет куда менее важную роль по сравнению с навыком ее продуктивного использования на практике. Именно поэтому в ряду первостепенных требований, от ко-

торых напрямую зависит обеспечение национальной безопасности, находится требование эффективного механизма управления знаниями (knowledge management).

В этой связи особую актуальность представляет изучение перспектив и рисков использования социально-гуманитарных технологий, которые могут быть определены как социально- и человекоориентированные технологии, разрабатываемые для управления как практиками взаимодействия социальных субъектов, так и имеющимися у них знаниями, представлениями, ценностными ориентациями, мотивами поведения и действия. Необходимость оценки положительных и негативных последствий их внедрения обусловлена трансформацией статуса и роли самих социально-гуманитарных наук в современном мире, отсутствием консенсуса научного сообщества по поводу их востребованности и направлений развития в целом. Так, можно констатировать факт наличия множества конкурирующих между собой точек зрения: от утверждений о приоритетности точных и естественных наук в силу их более осязаемого прагматического выхода (в первую очередь имеется в виду вклад в область производства), до заявлений о новом статусе социально-гуманитарных дисциплин как стержневых для экономического, технологического, социального, культурного развития в становящемся «обществе знания».

В качестве примера отсутствия согласия по поводу статуса социально-гуманитарных наук как основы развития новых технологий в современном обществе можно рассматривать образовательную политику ряда стран. Так, в июне 2015 года Министром образования Японии Х. Шимомура было направлено в 86 государственных университетов Японии сообщение, в котором министр призвал руководство образовательных учреждений сконцентрировать внимание на дисциплинах, «лучше отвечающих потребностям общества». Фактически был сформулирован призыв к отмене или же значительному сокращению учебных курсов по гуманитарным и социальным наукам. Издание «Times Higher Education» информирует, что семнадцать учебных заведений в результате объявили о закрытии гуманитарных программ, а еще девять приняли решение об их сокращении. Таким образом, в ряде университетов Японии больше не проводится подготовка по таким направлениям, как юриспруденция, экономика, политология, социология и др. [4].

Однако если обратиться к ежегодно составляемым рейтингами лучших университетов мира, легко обнаружить, что лидирующие позиции в них занимают учебные заведения, традиционно сохраняющие гуманитаристику в качестве приоритетного направления подготовки своих студентов и являющихся одновременно лучшими университетами мира именно по качеству данной подготовки. Так, согласно рейтингу тех же Times Higher Education, вузами-лидерами по состоянию на 30 октября 2016 года выступили: Оксфордский университет, Великобритания – первое место, Стэнфордский университет, США – третье место, Кембридж-

ский университет, Великобритания – четвертое место. Токийский университет представлен в данном рейтинге лишь на 39-м месте, а Университет Киото – на 91-м [2].

Вытекающая из политики японского министра неостребованность гуманитарного образования в современном обществе, на наш взгляд, обусловлена ошибочной трактовкой его современного состояния. В среде динамичных и зачастую непредсказуемых изменений, где особой ценностью обладают виды деятельности, гарантирующие определенный прагматический выход, рассматривать социально-гуманитарные науки в свете традиционных представлений уже нельзя. Факт стремительно развивающихся социально-гуманитарных технологий, разработка и внедрение которых не может осуществляться вне расширения практик преподавания, исследования и наделяния соответствующей финансовой поддержкой социально-гуманитарных дисциплин, делают данные области науки действительно востребованными сегодня.

Необходимость разработки социально-гуманитарных технологий обусловлена рядом стоящих перед современным социумом вызовов. Прежде всего, важно описать положительные перспективы их применения. К таковым можно отнести возможность с помощью социально-гуманитарных технологий определять направления будущих социальных преобразований в ситуации неопределенности и поливариативности сценариев будущего. Не менее значимой целью видится решение задачи управления процессами общественных трансформаций на основе анализа больших объемов данных и при условии наличия множества экспертных оценок. Также социально-гуманитарные технологии открывают широкие возможности консолидации общества для достижения поставленных перед его членами целей (например, для решения экологических, экономических, демографических, политических и других задач). Помимо сказанного, разработка социально-гуманитарных технологий и их корректное внедрение может способствовать выявлению благоприятных перспектив целенаправленной трансформации общественных институтов, различных социальных структур в сторону повышения эффективности управления ими и, как следствие, повышения общей результативности их функционирования.

Однако призыв к всестороннему и системному исследованию природы и закономерностей разработки социально-гуманитарных технологий, кроме необходимости изучения положительных следствий их применения, также обусловлен требованием предотвращения ряда угроз и рисков, поскольку с возрастанием роли и расширением масштаба использования таких технологий в различных сферах жизни открываются перспективы их негативного применения. Нельзя оставить без внимания широкие возможности, предоставляемые социально-гуманитарными технологиями для осуществления манипуляций сознанием (индивидуальным и общественным); угрозу безопасности государств в информацион-

но-коммуникационной сфере; риск снижения социального благополучия граждан и проч.

Особенно важно подчеркнуть актуальность анализа социально-гуманитарных технологий для обеспечения информационной безопасности стран в условиях перехода к обществу знания, где ведущая роль принадлежит информации и способам ее получения, использования и трансляции. Разработка специальных социально- и человекоориентированных систем управления, соответствующих современным социокультурным реалиям, представляется перспективным и необходимым направлением в структуре деятельности по обеспечению информационной безопасности Республики Беларусь, поскольку такая деятельность будет способствовать повышению защищенности жизненно важных интересов страны как от внешних, так и от внутренних угроз. Значимость анализа социально-гуманитарных технологий в условиях становления информационного общества не подлежит сомнению.

Литература и источники

1. Адлер, Ю. П. Знания и информация – это не одно и то же / Ю. П. Адлер, Е. А. Черных [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://emag.iis.ru/ arc/ infosoc/ emag.nsf/ BPA/ 533c6e62d7d361a1c3256d32003eca55](http://emag.iis.ru/arc/infosoc/emag.nsf/BPA/533c6e62d7d361a1c3256d32003eca55). – Дата доступа: 15.04.2016.
2. Рейтинг лучших университетов мира по версии Times higher education – [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://gtmarket.ru/ ratings/ the-world-university-rankings/ info](http://gtmarket.ru/ratings/the-world-university-rankings/info) – Дата доступа: 15.11.2016.
3. Хромов, Г. С. Инновации и вокруг них. / Г. С. Хромов // Научно-исследовательские исследования – 2008: Сб. науч. трудов / РАН. ИНИОН. Центр науч.-информ. исслед. по науке, образованию и технологиям / Отв. ред. А. И. Ракитов. – М., 2008.
4. Social sciences and humanities faculties 'to close' in Japan after ministerial intervention. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: [https://www.timeshighereducation.com/ news/ social- sciences- and- humanities-faculties- close- japan- after- ministerial- intervention](https://www.timeshighereducation.com/news/social-sciences-and-humanities-faculties-close-japan-after-ministerial-intervention) – Дата доступа: 15.04.2016.

ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ И ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Ю. Ф. Никитина

Техника и ее социальные аспекты были предметом осмысления с древних времен. Но, пожалуй, только успехи второй промышленной революции обусловили их целенаправленное исследование. Именно инженерным сообществом того времени, пытающимся осмыслить феномен техники и свое место в социуме, во второй половине XIX в. были заложены основы философии техники. Но как самостоятельное философское

направление она оформилась лишь во второй половине XX в.

Среди вопросов, осмысливаемых инженерами конца XIX – начала XX вв., особое внимание было сфокусировано на проблеме соотношения культуры и техники. Однако негативные последствия научно-технического прогресса, заявившие о себе с новой силой ввиду его ускорения, обусловили расширение проблемной области философии техники. С 60-ых гг. XX в. среди западногерманских и американских философов делается упор на этическую проблематику и вопросы ответственности. Именно в это время происходит оформление сообщества философов техники, исследовательские группы которых консолидируются вокруг философских кафедр ведущих технических университетов или же в рамках инженерных обществ и союзов. Ими анализируются конкретные случаи этического и аморального поведения как отдельно взятых инженеров, так и их сообществ, а также этические кодексы различных инженерных союзов, что в последующем было включено в учебные программы различных высших технических школ и университетов. Получает развитие ряд дисциплин, в которых изучаются и обсуждаются различные аспекты техники: история техники, философские вопросы техники, методология и история проектирования и инженерной деятельности.

В 60-е гг. XX в. в контексте парламентских консультаций, проводившихся в США по вопросам техники, была поднята тема необходимости оценки последствий технического развития, что привело к учреждению при правительствах многих западноевропейских государств организаций, осуществляющих социальную оценку техники. Социальная оценка техники – это поиск знания как основы действия и принятия решений, касающихся техники и ее социального применения, определяющих научно-техническую политику государства [1, с. 6–7].

Теперь к философии техники относят прикладные задачи, которые на заре формирования этой дисциплины (в конце XIX – начале XX в.) не рассматривались: определение основ научно-технической политики, разработка методологии научно-технической экспертизы, методология научно-технического прогнозирования и др.

Новый импульс развитию философии техники задали конвергентные (NBIC) технологии. Они представляют собой процесс и результат взаимопроникновения четырех групп технологий: нано-, био-, инфо- и когнитивных. Нанотехнологии демонстрируют подход к созданию материалов путем атомно-молекулярного конструирования. Биотехнологии реализуют возможности использования живых организмов, их систем, продуктов их жизнедеятельности для решения технологических задач. Широкое распространение получили информационные и когнитивные технологии, ориентирующие на исследование, развитие и технологическое воспроизведение процессов и механизмов человеческого сознания, включая процесс познания [2]. Последовательно разворачивающиеся революции сначала в сфере информационно-коммуникационных техноло-

гий, затем в области био-, нано- и когнитивных технологий, обусловили, в свою очередь, революцию в производственном секторе и сфере подготовки кадров.

Несмотря на то, что ученые практически единогласно признают, что за конвергентными технологиями будущее, системные исследования, выявляющие риски и потенциальные угрозы их внедрения пока не были проведены. Так, с решением ряда важнейших задач здравоохранения (замена органов имплантатами, электронные кардиостимуляторы, расшифровка и манипуляции с геномом), новейшие технологии спровоцировали ряд новых кризисных ситуаций в социально-экологической сфере. Например, успехи пренатальной диагностики в условиях проводимой с 1980-ых гг. в Китае политики «одна семья – один ребенок» привели к половой селекции. Доказано, что наноразмерный алюминий в большой концентрации останавливает рост корней ряда сельскохозяйственных культур; побочные продукты производства одностенных углеродных нанотрубок повышают смертность и задержку развития мелких ракообразных, а наносеребро наносит вред не только вредным, но и полезным микроорганизмам [3, с. 41].

С учетом рисков, сопровождающих развитие конвергентных технологий, отечественными исследователями было выдвинуто предложение о включении в состав NBIC-конвергенции в качестве пятого компонента социальных технологий. Социально-гуманитарные технологии воплощают подход, основанный на закономерностях процессов взаимодействия технической сферы, человеческой личности и общества и вырабатывающий методы и средства влияния на эти процессы.

Литература и источники

1. Грунвальд, А. Техника и общество: западноевропейский опыт исследования социальных последствий научно-технического развития / А. Грунвальд; пер. с нем. – М., 2011.
2. Концепция «Стратегия развития конвергентных технологий» / НИЦ Курчатовский институт [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://sovet-po-nauke.ru/sites/sovet-po-nauke.ru/files/data/converg_concept_project.pdf. – Дата доступа: 10.03.2016.
3. Амадова, Н. Е. Оценка рисков внедрения конвергентных технологий в различные сферы общественной жизни / Н. Е. Амадова // Научный результат. – 2015. – № 1. – С. 39–43.

3.3 Социально-этические аспекты динамики человеческого капитала в глобальном мире

ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА КАК ФАКТОР НАЦИОНАЛЬНО-ГОСУДАРСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ

В. И. Чуешов

Происходящие в наши дни крутые повороты в экономике, политике, духовной сфере выпали на особый период истории человечества. Одна из его примет – сшибка нарастающей остроты глобальных проблем, с одной стороны, и невыявленности оптимальных путей развития национального государства, а также сохранения и приумножения его человеческого потенциала и способности к компетентным ответам на вызовы времени – с другой. Сегодня определение вектора дальнейшего антропологического и культурно-цивилизационного развития большинства национальных государств реализуется в условиях жесткого давления на него разнообразных социально-экономических, экологических, социально-политических, духовных факторов и ограничений.

Для того, чтобы противостоять конкуренции со стороны Западной Европы, Японии, такое мощное национальное государство современности, как США, направляют огромные средства на формирование и развитие собственного человеческого потенциала. Европейский Союз, пытаясь идти в ногу с США, а также Японией, проводит наступательную инновационную политику. Оригинальную национально-государственную стратегию укрепления человеческого и инновационного потенциала реализует в наши дни многомиллиардный Китай.

На постсоветском пространстве также не только идут активные поиски путей устранения трещин и деформаций человеческого бытия, экономической стагнации, но и разрабатываются проекты, ориентированные на точечные инвестиции в человека и инновационные механизмы социального развития. Для того, чтобы отечественные аналоги калифорнийской Силиконовой долины: белорусский Парк высоких технологий, российское Сколково и пр., – были конкурентноспособными и успешно работающими аналогами своих западных прототипов, а не их симулякрами или даже «черными дырами» в бюджете, необходимо всестороннее укрепление отечественного человеческого потенциала как фактора национально-государственного развития.

Свое место в этом процессе призвана сыграть отечественная философия человека, его природы, сущности и перспектив развития. Не претендуя здесь на ее всестороннюю экспозицию, далее попытаемся эскизно очертить только современное своеобразие ее проблемного поля, оставляя

за скобками оценку состояния отечественной философской антропологии.

Современная философия человека и его потенциала имеет преемственную связь с традициями изучения человека в классической философии. Высшие образцы классической философии человека опирались на онтологию тождества мышления и бытия. Последняя позволяла философам-классикам смело вскрывать широко распространенные предрассудки (заблуждения), ошибки опыта и здравого смысла относительно человека, большинство из которых были ориентированы на «извлечение» человека из социальных связей и отношений. Представляется, что установка на растворение бытия в мышлении позволила выработать матрицу конкретно-научного осмысления потенциала человека. Отправной точкой в ее формировании стала категория «*Homo sapiens*», закрепленная в 1758 г. шведским ученым К. Линнеем в десятом издании «Системы природы» в качестве базиса конкретно-научной антропологии.

К. Линней, в отличие от своих знаменитых философских предшественников, корифеев классической философии: Сократа, Платона и др., – трактовал своеобразие *Хомо сапиенс* в тесной связи с иерархией природного мира. Согласно медику и биологу К. Линнею, особенности представителя *Homo sapiens* проявлялись не только в его отличиях от других представителей живой природы, но и от пещерного человека, *троглодита*, испытывавшего проблемы с речью, а также человека будущего, или, по терминологии самого шведского ученого, – *монстра*.

В наши дни в конкретно-научных и художественных рассуждениях: например, о превращениях *Хомо* в *Хамо* сапиенса, или троглодита от современной культуры, трансформациях *Хомо сапиенса* в *Хомо запиенса*, или такого человека-монстра, о котором догадывался еще Линней, но рука которого только во второй половине XX в. стала срастаться с пультом дистанционного управления телевизором, как заметил в 1955 г. Р. Адлер, – постепенно разрушается тождество бытия и мышления, выковывается новая конфигурация проблемного поля философии человека и его потенциала.

Рука современного человека, оказывающаяся уже не столько продуктом эволюционного развития природы, т. е. свидетельством способности человека разумного приспосабливаться к резким изменениям внешней среды, но уже и рукой заппинга (англ. – *zapping*), выражаясь образно, «диванной картофелины, размазни», вдохновляет писателя В. Пелевина в «*Generation П*» на использование выражения «*Homo Zapiens*». Писатель уместно обращает внимание на то, что уже значительная часть современного человека перепрограммирована в пульт переключения – иначе говоря, в такой агрегат, которым, как и телепередачами, можно управлять дистанционно.

Можно предположить, что базовая для классической философской антропологии диада мышления и бытия уже во второй половине прошло-

го века стала глубоко трансформироваться в онтологическую триаду мысли (научной, ненаучной, философской), слова (научного, философского, обыденного) и действия (практического, познавательного, коммуникативного, креативного) как фундамент человеческого потенциала.

Классическая философия свою задачу в деле постижения человека считала реализованной тогда, когда могла убедить универсальную аудиторию в том, что для разных сторон существования человека в целом ей удалось найти собственные имена: «человек – мера всех вещей», «человек – животное политическое», «человек не средство, но цель» и пр. Современная философия человека этим уже ограничиться не может. Будучи уже не просто неклассической, но и постклассической философией человека, она не может не идти дальше и классической, и неклассической философии, т. е., говоря строго, начинаться там, где последние останавливались.

Важнейшей особенностью неклассической философии человека была установка на улучшение практической, познавательной, коммуникативной, креативной жизни людей. Например, в XIX в. в таком ключе развивалась антропология марксизма. Позже в США философию человека, ориентированную на практическое улучшение его познания, Ч. Пирс стал называть «прагматизм». За океаном данную философию трансформировали сначала в мировоззрение пулемета «Максим» (Б. Рассел), а затем и в более строгую общую философию дела-действия человека, или прагматизм. Прагматизм как общая философия человеческого действия был ориентирован на решение уже не только познавательных, но и всего круга практических проблем. Последователи У. Джемса трансформировали прагматизм в универсальный инструментализм, в частности, в технологию реконструкции всего проблемного поля философской антропологии (Дж. Дьюи).

Что касается современной, уже не неклассической, а постнеклассической философии человека, то она начиналась с отважных попыток не столько реконструкции, сколько *деконструкции* (Ж. Деррида) человека, т. е. одновременно его деструкции и конструкции, а также экземплификации и универсализации. Постнеклассическая антропология претендует на такую философскую разборку-сборку человека, в ходе которой в его природе, например, выявляются неизвестные классической философии уровни, для обозначения иерархии которых мы предложили использовать понятие *секстэссенции человека*. В его сущности выявляются новые грани взаимодействия материального и идеального, идеального и виртуального, геномного и социального, душевного и духовного.

Современная философская антропология поэтому не ограничивается разборкой и конструированием нового образа человека, переосмыслением и реконструкцией его предпосылок. Как и классическая философия, она продолжает заниматься концептуализацией: экспликацией и обобщением новых данных конкретных наук и здравого смысла о человеке. Не

отказывается она и от задач неклассической реконструкции старых и новых философских представлений о человеке. Концептуализация и реконструкция человека в постнеклассической философской антропологии, однако, дополняется задачами деконструкции и анализа особенностей включения (исключения) человека из сети коммуникации, разборки-сборки современных понятий о человеке, а также представлений о его действиях в их соотнесенности с целями и задачами национально-государственного и культурно-цивилизационного развития XXI столетия.

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г15Р–025 от 4 мая 2015 г.

РОЛЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО КАПИТАЛА В РАЗВИТИИ ОБЩЕСТВА ЗНАНИЙ

П. Г. Давидов

Основа каждого государства – это люди, которые являются его гражданами, носителями суверенитета. Развитие государства возможно при наличии двух условий: первое – достаточное количество населения, второе – наличие у населения трудоресурсного, интеллектуального, компетентностного, образовательного потенциалов, производственной, духовной, правовой и национальной культур. Второй из названных факторов успеха государства призвано обеспечить именно образование.

Исходя из того, что существенной чертой новой экономики является получение и использование новых знаний, именно образование сегодня выступает не только в качестве «товара», но и является фактором социального развития как отдельной личности, так и общества в целом. Поэтому еще в 80–90-е годы XX века многие американские и европейские исследователи акцентировали внимание на роли и значении не столько информации, сколько знаний. Это привело к новому определению современного общества – «knowledge society» (общество знаний). Однако и сегодня еще не существует достаточно аргументированной теории, которая бы всесторонне обосновала аспекты нового исторического феномена.

Еще в 1972 году ЮНЕСКО была разработана и официально принята концепция непрерывного образования как наиболее адекватный ответ социально-экономическим трансформациям в формирующемся обществе знаний. В исследованиях П. Ленгранда и Р. Даве были сформулированы 25 признаков непрерывности образования. Реализация концепции непрерывного образования, или «образования через всю жизнь», требует глубинного обновления структуры общества: образования, экономики, науки и культуры. Внедрение этой тенденции в жизнь связано с разворачиванием Болонского процесса. Непосредственная связь концепции не-

прерывного образования и Болонского процесса проанализированы в монографии [1]. Следует отметить, что в Пражском коммюнике 2001 года, которое было направлено на реализацию обязательств, принятых в Болонье в 1999 году, на первое место среди основных задач поставлено само обсуждение проблем обучения в течение жизни [2].

Образование выступает фундаментом интеллектуального потенциала каждого общества. В современном обществе формируется необходимость полноправного вхождения системы образования в рыночные отношения, когда образовательные учреждения обеспечивают потребности двух рынков:

1) рынок образования: образовательные услуги потребляются заинтересованными субъектами (учениками школ, студентами, взрослыми согласно концепции непрерывного образования – личностного самосовершенствования: повышения квалификации, или переподготовки специалиста);

2) рынок труда: здесь потребителями образовательно-научной продукции являются предприятия и организации разных форм собственности.

В этих условиях важным в формировании высококвалифицированного кадрового потенциала становится интеллектуальная составляющая. Об этом свидетельствует и мировая практика, инвестиции в человеческий капитал в экономически развитых странах обеспечивает до 75% прироста национального богатства: так, по оценке Всемирного банка, физический капитал формирует 16% богатства каждой страны, естественный – 20%, а человеческий – 64%. В таких странах, как Япония и Германия, судьба человеческого капитала составляет до 80% национального богатства [3, с. 10].

В силу этих причин Европейская стратегия занятости (European employment strategy) [2], согласованная 22 июля 2003 года, определила руководящие принципы политики развития обучения в течении жизни. Они обязывают страны ЕС обратить внимание на дефицит рабочей силы и поощряют их осуществлять всесторонние стратегии обучения в течение жизни, чтобы вооружить граждан навыками, необходимыми в современной экономике. При подсчете индекса человеческого развития учитываются три показателя: ожидаемая продолжительность жизни; уровень грамотности населения страны (среднее количество лет, потраченных на обучение) и ожидаемая продолжительность обучения; уровень жизни, оцененный через валовой национальный доход на душу населения.

Таким образом, ожидаемая продолжительность обучения признается одним из ключевых индикаторов уровня человеческого развития. Важно обратить внимание на то, что с 2010 года учитывается не просто уровень образованности, но и продолжительность обучения. Это свидетельствует об акцентировании внимания на продленном обучении (continuing education), или на учебе в течение жизни (lifelong learning). Цель состоит в

том, чтобы обеспечить людей разного возраста равным и открытым доступом к качественному обучению, формальному или неформальному, для расширения знаний, улучшение навыков и компетентности. Такое обучение не ограничивается только сферой образования, оно также является критическим фактором в сферах занятости и социального обеспечения, экономического роста и конкурентоспособности [2].

В украинском обществе есть понимание того, что сегодня необходимо сделать решительные шаги в направлении формирования общества знаний. Основные акценты сегодня должны быть перенесены на задачи ускорения инновационного развития, перехода к стратегии экономики, базирующейся на знаниях. В ее основе лежат интеллектуальные ресурсы, наука, процессы трансфера результатов творческой деятельности в производстве материальных и духовных благ. Поэтому образовательная стратегия должна быть ориентирована на обеспечение перехода к инновационной модели, которая предусматривает опережающий характер развития системы образования для того, чтобы подготовить человека к жизни в обществе знаний, где определяющую роль играют интеллектуальные ресурсы и инновации.

Необходимо поэтапное реформирование системы образования в единой концепции государственного строительства. Без изменения экономического базиса государства реформирование социальной структуры, в которую входит и образовательная отрасль, построение общества знаний невозможно. Образовательные и научные ресурсы у нас еще есть. Следует не терять времени в производстве реформ.

Литература и источники

1. Степко, М. Ф. Болонський процес і навчання впродовж життя / М. Ф. Степко, Б. В. Клименко, Л. Л. ТОВАЖНЯНСЬКИЙ. – Харків, 2004.
2. Сучасні концепції менеджменту / За ред. д-ра екон. наук. проф. Л. І. Федулової. – Київ, 2007.
3. European Employment Strategy [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ec.europa.eu/social/main.jsp>. – Дата доступа: 07.03.2016.

РОЛЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО КАПИТАЛА В УСТОЙЧИВОМ РАЗВИТИИ КАЗАХСТАНСКОГО ОБЩЕСТВА

М. З. Изотов

Эволюционное устойчивое развитие современного общества, способное продуцировать изменения революционного характера, предполагает ряд непереносимых атрибутов. Одним из них является приоритетное обеспечение роста человеческого капитала.

Индустриально-инновационное развитие любой страны, в том числе и Казахстана, требует колоссальных затрат на рост собственного чело-

веческого капитала. Ведь только высококвалифицированные работники и успешные предприниматели являются гарантом достижения высокой экономической эффективности того или иного социума. Под человеческим капиталом в обществоведческой литературе понимается воплощенный в человеке запас способностей, знаний, навыков, а также *моральных мотивов и установок*. Являясь функциональной составляющей инновационного производства, человеческий капитал обобщает знания, навыки, практический опыт, одухотворенные интеллектуальной активностью. Он выступает формой реализации интеллектуальных, нравственно и культурно-ориентированных способностей человека, ведет человека к созданию нового, ранее не известного знания, обеспечивающего получение интеллектуальной выгоды и преимуществ перед конкурентами.

В условиях сокращения доходов в результате глобального кризиса многие страны вынуждены секвестировать бюджетные расходы за счет образовательных, научных и медицинских программ. Но для Казахстана, реализующего «Стратегию прорыва», такой отказ будет означать немедленное падение темпов развития. Успешная реализация стратегических целей и задач, поставленных президентом Н. А. Назарбаевым в Стратегии «Казахстан – 2050», должна обеспечиваться благодаря главному фактору, каким является инновационный путь развития на основе человеческого капитала. Переход к инновационной фазе является безальтернативным вариантом развития Казахстана в XXI веке.

Как показывает опыт развитых стран мира, благодаря проведению государственной политики реформ и долгосрочных инвестиций в системы образования и здравоохранения, в развитие науки, спорта, в стимулирование занятости и трудовой мобильности населения, возможно достигнуть значительного качественного повышения уровня жизни нации, заложить интеллектуальную (научно-техническую и технологическую) основу промышленного рывка, отвечающего требованиям постиндустриального мира, сформировать новые поколения талантливой и успешной молодежи. При этом благо человека должно быть главной целью социальной политики государства. Оно создает условия для развития интеллектуального потенциала нации на уровне самых современных требований.

Новая парадигма образования как ключевого звена формирования и наращивания человеческого капитала должна привести к становлению нравственной, активной личности, обладающей собственным достоинством, прочными убеждениями, знанием своих прав и умением защитить их, уважением к законам, осознанием своих способностей и основанных на них возможностей, умеющей самостоятельно принимать и убедительно обосновывать свои решения, настойчиво реализовывать их, используя все возможности правовой демократической системы. Именно такая личность, творческая, открытая, многогранная, цельная, гармоничная, с большим внутренним духовным миром, востребована постиндустриаль-

ным, информационным обществом. Вот почему современное образование должно быть ориентировано на «человекосозидание», на человека, обладающего креативным и позитивно-критическим мышлением.

Реализация казахстанской социальной модели базируется на принципах единства и взаимодействия экономических, социальных и экологических проблем. Ее основу составляют устойчивый экономический рост и проведение экономической политики, способствующей созданию информационного, постиндустриального общества в Республике Казахстан. При этом социальные факторы воздействуют на экономические процессы через человеческий капитал. В свою очередь, повышение качества человеческого капитала зависит от состояния и уровня развития отраслей социального комплекса: образования, здравоохранения, науки, культуры, жилищно-коммунального хозяйства. Социально-экономическую основу для устойчивого экономического развития составляют отрасли и сферы образования, науки, здравоохранения, культуры. Поэтому в современном Казахстане функции государства меняются в сторону увеличения расходов и инвестиций, направляемых на образование, науку, здравоохранение, социальное обеспечение, создание новых рабочих мест, жилищную политику.

Инновационная политика Казахстана сейчас и на перспективу должна быть по содержанию и сути именно *творческим проектом*, целью которого должно являться наращивание образовательно-культурного капитала и творческой активности личности и социальных групп, прежде всего семьи, коллективов предприятий, организаций (больших, средних, малых). В этом масштабном процессе для исторической судьбы нашей страны в XXI веке важнейшая роль принадлежит государственной идеологии. Ведь идеология как теоретический уровень общественного сознания формулирует цель развития социума. Новая общественная идеология и, в целом, новое казахстанское общественное сознание должны нацелить каждого человека на то, что главной формой богатства страны становится опережающий уровень интеллектуального и духовного развития населения, обеспечивающий инновационный процесс в каждой сфере социальной деятельности.

МЕЖДУНАРОДНАЯ МИГРАЦИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ РЕСУРСОВ: ОЦЕНКА С ПОЗИЦИЙ ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКИХ И НАЦИОНАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

В. С. Загорец

Миграция населения играла немаловажную роль на различных этапах развития человеческой цивилизации. В далеком прошлом, в период «Великого переселения народов» (IV–VII, или, по мнению некоторых авторов, IV–XIII века), миграция являлась главным фактором формирова-

ния населения отдельных стран и регионов. Современный расовый и этнический состав населения Европы, части Азии и Африки не в последнюю очередь детерминирован миграционными процессами. Миграция повлияла на образование ряда новых этнических общностей: англичан, французов, русских и др.

Существенное влияние миграции сохранялось и в более поздние времена, например, в период, последовавший за эпохой «Великих географических открытий» (XV–XVII века), создавшей предпосылки последующих массовых переселений. Присоединенные открывателями к своим странам территории в дальнейшем осваивались и заселялись. Примером таких миграций является переселение из европейских стран в страны Северной и Южной Америки в XIX – начале XX вв, когда из европейских стран в Америку выехало около 60 миллионов человек [1, с. 25].

Другие значительные миграции первой половины XX века были связаны с двумя мировыми войнами и последовавшими за ними потоками беженцев, депортациями и репатриациями ряда народов. После второй мировой войны количество политических и этнических миграций в Европе в 1945–1949 годы составило несколько десятков миллионов человек [1, с. 28].

Влияние миграций второй половины прошедшего столетия на формирование человеческих ресурсов отдельных стран и частей света было не столь значительным. Главную роль в этом процессе играли естественно-демографические факторы. Но в конце XX – начале XXI вв. значение миграции в демографическом развитии вновь стало возрастать. Резко увеличились объемы миграции, миграционный прирост стал главным компонентом роста населения в ряде стран мира.

При этом тремя основными группами факторов, детерминирующими международное перемещение человеческих ресурсов, являются демографические, экономические и политические. Демографические факторы основаны на значительной дифференциации типа воспроизводства человеческих ресурсов в различных странах и регионах мира. С одной стороны, для более чем 40% стран и территорий мира в настоящее время характерно воспроизводство человеческих ресурсов по простому и суженному типу [2]. Суммарный коэффициент рождаемости, характеризующий тип воспроизводства населения в этих странах, составляет 2,1 и менее. С другой стороны, для многих стран мира, в первую очередь африканских, характерен резко расширенный тип воспроизводства человеческих ресурсов.

Величина суммарного коэффициента рождаемости находится в обратно пропорциональной зависимости от уровня экономического развития страны, то есть демографические факторы во многом связаны с факторами экономическими. Максимальная величина суммарного коэффициента рождаемости в 2013 г. составляла 7,6 в Нигере, 6,3 в Чаде и 6,2 в Анголе. Минимальный суммарный коэффициент рождаемости в том же

году составлял 1,1 в Гонконге, 1,2 в Республике Корея и Макао, 1,3 в Боснии и Герцеговине, 1,4 в Австрии, Японии и Мальте. В целом по странам Африки, расположенным южнее Сахары, он составлял 5,0, а по странам Центральной Европы и Балтии – 1,4 [2]. Соответственно, столь значительная разница в типе воспроизводства населения не могла не вызывать его перемещения из стран с резко расширенным типом в страны с суженным типом воспроизводства.

Еще более интенсифицировал миграционные процессы рост дифференциации в уровне экономического развития между отдельными странами и регионами. В 2014 г. разрыв в размере валового внутреннего продукта на душу населения между странами, имеющими максимальную (Монако – 163 036 дол.) и минимальную (Малави – 253 дол.) величину данного показателя, составлял более 600 раз. В целом, по отдельным регионам эта разница намного меньше, но все равно достаточно велика: от 3 513 долларов на душу населения в африканских странах южнее Сахары до 23 885 долларов на душу населения в странах Центральной Европы и Балтии [3]. Итогом действия этих двух факторов стало значительное положительное сальдо миграции стран мира с высоким уровнем развития, составившее за первое десятилетие XXI века почти 40 млн. человек [4, с. 360–362]. Поставщиками или экспортерами мигрантов были страны с низким и средним уровнем доходов.

Третья группа факторов связана с различными политическими событиями, в первую очередь военными действиями в ряде стран и регионов. Политические факторы вызвали и резкий рост миграции в Европу граждан африканских и азиатских стран, произошедший в 2015 году. Вместе с тем, данный миграционный поток далеко не однороден. Часть мигрантов составили граждане Сирии, Афганистана, Ливии и ряда других стран, в которых происходит гражданская война и действительно нарушается фундаментальное право человека – право на жизнь. Но даже эта часть мигрантов, называющих себя политическими беженцами, ищет убежища не в ближайших безопасных странах и даже не в ближайших странах Евросоюза, а в наиболее развитых из них. Следовательно, и в данном случае присутствует большая доля экономической составляющей в причинах миграции.

Вторая часть мигрантов в Евросоюз представлена гражданами отдельных европейских стран, например, Албании, а также африканских и азиатских стран, в которых внутривнутриполитическая обстановка не представляет угрозы жизни и здоровью мнимых «беженцев». Очевидно, что детерминирующими причинами этого миграционного потока являются чисто экономические факторы, т. е. стремление получить максимальные социальные выплаты и льготы.

Неоднородность миграционных потоков, их противоречивое воздействие на социальную среду не может не вызывать значительных политических разногласий в рассматриваемых странах. С одной стороны,

существуют общечеловеческие ценности, такие как право на защиту всех граждан, находящихся в опасности из-за национальной, религиозной, конфессиональной и иной групповой принадлежности в случае угрозы войн и социальных конфликтов, стихийных и других природных бедствий. С другой стороны, существуют национальные ценности, такие как культура, история, язык, религия, менталитет, защита благосостояния своих граждан, созданного трудом десятков и сотен поколений предков. Различное понимание приоритетности общечеловеческих и национальных ценностей находит свое отражение в политике этих стран по отношению к приему мигрантов. Политические партии и руководители европейских стран, которые декларируют приоритет общечеловеческих ценностей, не могут не учитывать требования собственных граждан, зачастую выражающих озабоченность негативными последствиями резкого роста числа мигрантов.

Основным путем решения конфликта между общечеловеческими и национальными ценностями является, на наш взгляд, дифференцированное отношение к различным группам мигрантов. Беженцы из стран и регионов, где существует действительная угроза жизни, должны получать защиту. Но даже в этом случае защита не может быть бессрочной и должна прекращаться при нормализации ситуации в странах, из которых прибыли политические мигранты. Оптимальным способом оказания такой защиты является размещение беженцев в ближайших безопасных странах, что облегчит последующее их возвращение на родину. Что касается экономических мигрантов, рассчитывающих на социальные льготы и выплаты, то принимать или не принимать их и, если принимать, то в каком количестве и на каких условиях – это абсолютная прерогатива национальных правительств.

Литература и источники

1. Загорец, И. В. Миграции населения и миграционная политика / И. В. Загорец. – Минск, 2000.
2. Total fertility rate // World Bank [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://data.worldbank.org/indicator/SP.DYN.TFRT.IN/countries>. – Дата доступа: 04.02.2016.
3. GDP per capita (current US) // World Bank [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.CD>. – Дата доступа: 04.02.2016.
4. World Development Indicators 2007. – Washington, 2007.

СПЕЦИФИКА НРАВСТВЕННОГО КОНФЛИКТА

В. Ю. Перов

Одной из существенных характеристик современного общества яв-

ляется многообразие исторически и культурно обусловленных жизненных стратегий («жизненных миров») социальных и индивидуальных субъектов, что выражается в плюралистичности мировоззрений, среди которых выделяются как морально отрицательные (осуждаемые / запрещаемые), так и положительные (одобряемые / поощряемые). При этом даже признаваемые морально положительными множественные «жизненные миры» включают вариативные нормы и ценности, которые не приведены (и не могут быть приведены) в логически последовательную и непротиворечивую систему, исключающую возникновение как нормативных конфликтов, так и конфликтов ценностей. Культурные, политические, экономические, социальные и т. п. противоречия в большинстве случаев осознаются в виде нравственных конфликтов, так как, с одной стороны, они воспринимаются субъектами через призму моральных представлений и убеждений, а их осмысление происходит в этических категориях (справедливость, доверие, честность и т. д.), с другой – происходит столкновение собственно моральных норм и ценностей. В связи с этим, выявление специфики нравственного конфликта приобретает важное теоретическое и практическое значение.

В данном случае специфика нравственного конфликта будет ограничена дескриптивным анализом без обращения к нормативно-ценностному содержанию. В предельно общем виде под *нравственным конфликтом* понимается *антагонизм между двумя и более положительными (отрицательными) моральными нормами / ценностями «жизненных миров» действующих субъектов*. Условно говоря, это конфликт «добра» с «добром» («зла» со «злом»), который может возникать как между разными субъектами, так и в поступках одного. Сущностными характеристиками нравственного конфликта являются следующие.

1) Конфликт существует только в сфере нравственных отношений, то есть противоречащие нормы и ценности являются именно моральными; даже в том случае, когда они выступают в качестве выражения политических, экономических, социальных и др. отношений, последние обосновываются в виде морально значимых.

2) Антагонизм носит казуальный характер. Это означает, что моральные нормы / ценности «жизненных миров» и стратегий поведения являются в большинстве случаев совместимыми друг с другом, но вступают в непримиримое противоречие только в особых ситуациях.

3) Конфликтующие моральные нормы / ценности являются соизмеримыми по своей значимости и «удельному весу» для жизни человека и общества, в связи с чем невозможно определить их универсальную (т. е. для всех возможных случаев) приоритетность в конкретных исторических социально-культурных условиях.

4) Нормы / ценности являются морально обоснованными, т. е. не достаточно указания на их существование, а с необходимостью предполагается аргументация (хотя бы потенциальная) их значимости и основа-

ний признания в качестве действенных.

5) Конфликтующие нормы / ценности являются формально и содержательно нередуцируемыми друг к другу или к иным моральным нормам / ценностям. Это положение означает, что обоснование решения нравственных конфликтов не может осуществляться исключительно формально-логическими процедурами.

6) Субъектам конфликта невозможно уклониться от участия в его решении, поскольку любое действие или бездействие есть его практическое разрешение, которое должно иметь моральное обоснование (п. 4), если не «до» и «в ходе» конфликта, то *post factum* («императив моральной отчетности»).

Выявленная специфика нравственного конфликта позволяет отграничить его от морально проблемных ситуаций, которые связаны с моральным выбором, но не обладают признаками и характеристиками собственно нравственных конфликтов. К ним относятся:

а) «*моральные ошибки*», в основе которых лежит «незнание» подлинной нравственности. Так, например, существование моральных разногласий в философии Сократа и Платона объясняется отсутствием подлинного (истинного) знания блага. Обладающий же этим знанием, строго говоря, не знает сомнений и всегда поступает добродетельно по необходимости. Аристотель, отрицающий чистый этический гносеологизм сократовско-платоновской традиции, особое внимание уделяет рассуждениям о поступках «по неведению» и «в неведении», полагая, что добродетельный человек (в отличие от распущенного), даже если совершает порочный поступок, осознает свои ошибки и способен на раскаяние и исправление. Это действительно морально сложные случаи, связанные с сознательным моральным выбором, но они не являются нравственными конфликтами. Здесь нет антагонизма между различными пониманиями «добра» / «зла», так как поступки обусловлены выбором того, что по ошибке принимается за «добро», вне зависимости от причин этой ошибки.

б) «*моральные искушения*», когда возникает ситуация, в которой аморальное поведение сознательно рассматривается в качестве допустимого. Человек знает, как морально правильно поступить в данной ситуации, он признает, что нормы (ценности), которым нужно следовать, являются подлинно нравственными и обязательными к исполнению. Но в силу определенных причин действующий субъект считает возможным поступиться «моральными принципами». Наиболее распространенная ситуация – это оправдание аморальных поступков стремлением достичь благой цели. Оправдание заключается в том, что, во-первых, ситуация интерпретируется как подпадающая под исключение из правил (благая цель, которая должна быть обязательно достигнута), и/или, во-вторых, действующий полагает себя в качестве субъекта, которому в виде исключения позволено нарушить правила в данной ситуации (только он может

ее достичь, и только такими средствами). И если человек совершил аморальный поступок, то этот выбор был сознательным. Так же является сознательным и отказ от подобной идеи исключительности и следование должным моральным нормам (ценностям), т. е. выбор добродетельного поведения. Следовательно, данная ситуация не может рассматриваться как нравственный конфликт, так как это есть выбор между морально положительным и морально отрицательным поведением (т. е. выбор между «добром» и «злом»).

в) *«моральные затруднения»*, которые связаны с теми усилиями, которые требуются для того, чтобы «быть нравственным». Моральные нормы, регулируя поступки и отношения между людьми, что-то требуют, разрешают, запрещают. В случае требования они превращают совершение определенных поступков в моральный долг, от которого нельзя отказаться; запрещающие нормы существенно ограничивают морально оправданный выбор. Моральные ценности определяют наш выбор, мотивируя предпочитать одни желания и отказываться от других. Но возникают ситуации, когда в силу каких-то обстоятельств (целесообразности, удобства, экономии сил и т. д.) происходит отказ от морально-должного поведения. Данный случай также не является ситуацией нравственного конфликта, поскольку в качестве одной из сторон выступают неморальные факторы, которые ведут к аморальному поведению, то есть выбор осуществляется не в сфере нравственности, а в отношении того поступать или не поступать нравственно.

г) *«морально экстремальные ситуации»*, которые представляют собой выбор под внешним давлением. Это может быть угроза жизни (например, знаменитый «выбор Софи»), сложившиеся обстоятельства, которые невозможно изменить (большинство сюжетов «вагонеткологии») и т. д. В подобных безвыходных положениях люди часто действуют наугад, поскольку ни одна из альтернатив не является морально приемлемой. Показательно, что как в теории, так и на практике, наиболее распространенным способом принятия решения в подобных случаях оказывается жребий (например, знаменитый «божественный комитет» в Ситле в 1961 г.). Несмотря на то, что эти ситуации сопряжены с тяжелыми морально-психологическими и экзистенциальными переживаниями, их нельзя отнести к нравственным конфликтам, так как принимаемое решение не является морально обоснованным результатом.

Следует отметить, что перечисленные морально проблемные ситуации, их анализ и поиски способов решения составляют существенную часть как теоретической, так и прикладных этик, оказывают огромное влияние на нравственную жизнь человека и общества, но выделение специфики нравственного конфликта создает возможность осуществлять морально обоснованный выбор в условиях существующего плюрализма альтернативных моральных норм и ценностей.

Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ №16-03-00388а.

ЭТИЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ УСТАНОВКА СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМ: ОТ ИНТЕРПРЕТАТИВНОГО РАЗРЫВА К НЕТЕРПИМОСТИ

Д. А. Щукин

Моральная философия XX века в формате экзистенциализма, феноменологии, постструктурализма, метаэтики или социологии морали заявила о моральной автономии субъекта, опирающейся на фиксированные в той или иной социальной реальности символические маркеры и практики. Упразднение универсальной оценивающей инстанции оказалось принципиальным как для социально-философской теории, так и для ее практической реализации: решение об этическом статусе того, кто противостоял субъекту как выражение добра, если субъект вел аморальную жизнь, и, наоборот, зла, если субъект был морален, вернулось во внутреннее судилище.

Как отмечает Поль Рикёр, мораль базируется на некотором корпусе принципов и предполагает истинную верность нормам, то есть ориентирована на внутренние ценности и определяется на уровне убеждений, желаний, ориентаций [1, с. 38–39]. Описываемая позиция согласуется и с развиваемой Гартманом в рамках критической онтологии традицией восприятия морали как следствия и причины возможности соотношения нескольких индивидов: «моральный поступок предметно направлен на других людей, и именно характер и содержание этой направленности на других составляют нравственную ценность образа мыслей человека и его поступков» [2, с. 79]. В этой связи мы имеем дело с выстраиванием интенции по отношению к другому на основании субъективно значимой нормы, вытекающей из существующей эпистемы. Определение того, каким представляется естественный для данной дискурсивной системы корпус принципов субъекту, может дать ответ на вопрос, как в моральном дискурсе формируется образ Другого.

Вслед за Дюркгеймом [3], в свою очередь опиравшимся на кантианскую традицию, следует сфокусировать внимание на необходимости разделения морали и логики, значимость которого подтверждается, к примеру, опытом различения душевнобольных и преступников. Преступник в полной мере осознает совершенное злодеяние. Осознание подразумевает, что его система категорий соответствует системе, функционирующей в рамках конкретного общества. Его преступление этического толка – оно само по себе осознается как отступление от морали, характерной для данной логики. Иным образом может быть оценено преступление душевнобольного: его ошибка противоположного свойства – характеризуется выпадением из единого поля интерпретации, даже при желании следовать морали, однако за неимением депатогенизированных символических маркеров, подобное следование в рамках данной систе-

мы, как правило, невозможно.

Сложность практического применения этой модели заключается в том, что на эмпирическом уровне субъект, не способный диагностировать источник различия в поведенческих или оценочных практиках, уравнивает логические ошибки и этические нарушения и гиперболизирует категории морального дискурса, что, в свою очередь, приводит к расколу между этическим совершенством субъекта и символизируемым злом. Зло созвучно экзистенциальному отторжению, которое в данном контексте синонимично гегелевскому отчуждению: «Зло, ушедшая в себя и именно поэтому совершенно отчужденная [единичность] – [самость], отказавшаяся от своего наличного бытия, знает другой мир, а не свой собственный» [4, с. 361–362].

Субъект нуждается в особом рода «фетишизации зла», которая позволяет держать зло под контролем, управлять им и предотвращать его вторжение [5]. Субъект проходит путь от недоступности символической реальности Другого, которая неминуемо превращает интерпретативные конфликты в конфликты этические, к фетишизации, а затем на базе полученных ложных предпосылок совершает искусственную рационализацию зла.

Учреждающее стабильность стремление к оправданию приводит к тому, что – в соответствии с теодицеей целостности – любое зло является злом лишь в приближении, в то время как при изменении оптики, в «макрорежиме», зло оказывается неотъемлемой частью всеобщего блага. С точки зрения Рикёра, обусловленное разумом мышление не может объять собой понятие зла, оставляя его за пределами своей епархии [6]. Рацию превращает зло в материал для аналитического разложения, что неизменно приводит к его оправданию. Практически любая теодицея – попытка оправдать зло, в частности, доказав его значение или представленность во зле не зла вовсе, а недостатка добра. В христианской догматике Другой в субъекте – греховная сторона, *alter ego*, непрекращающаяся борьба с которым есть показатель смиренного принятия человеческого пути. Греховность оказывается неизбежным препятствием, которое необходимо, чтобы раскрыть религиозный потенциал и через преодоление этого препятствия прийти к спасению [7, с. 246–269].

Условие акта спасения не ограничено смирением как платой за грех, но дополняется требованием пробуждения непосредственного морального чувства по отношению к злу – к врагу. Любовь к врагу может иметь объяснение, лишённое любого налета религиозного мистицизма. Так, Жижек, анализируя «Деяния любви» Кьеркегора, обращает внимание на фрагмент, в котором описывается идеальный ближний, тот, любовь к которому самоценна, то есть не связана с исключительными характеристиками самого объекта [8, с. 91–92]. Таким может быть лишь мертвый ближний, ведь только в смерти теряются качества, любовь к которым подменяла бы истинную любовь. «Смерть стирает все различия, а

предпочтение всегда связано с различиями», – пишет Кьеркегор [9, с. 75]. В этом смысле следующим этапом интерпретации Кьеркегора является сравнение двух типов любви – любви к ближнему и любви к врагу. Вероятно, истинная любовь к врагу – это любовь к мертвому врагу, который уже выведен за границы субъектно-объектных отношений. Радикализируя Жижека, мы приходим к выводу, что любовь к врагу, то есть уважение к инаковости Другого, предполагает абсолютную нетерпимость. Действительной любовью к врагу должна считаться лишь ненависть, которая демонстрирует тот факт, что Другой в полной мере воспринимается как враг. Основа этической позиции А. Бадью, также лежащей в поле преодоления дистанции, которая порождает деление на своих и чужих, такова: стань таким, как я, и я стану уважать твое отличие [10, с. 44]. Одновременно с известной этической заряженностью эта формула содержит в себе призыв к опосредованному насилию над субъектом, суть которого в искажении его идентичности им самим [11, с. 74–86].

Таким образом, изначальный интерсубъективный интерпретативный разрыв, лежащий в поле этической оценки действий другого, преодолевается с помощью последовательного циклического изменения полюсов отношения – от абсолютизации к фетишизации, от фетишизации к рационализации, от рационализации к оправданию, от оправдания к любви, от любви к нетерпимости, связанной с изначальной невозможностью «терпеть» в Другом все неявленное его символической реальности.

Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 16-03-00388.

Литература и источники

1. Рикёр, П. Мораль, этика, политика / П. Рикёр // Герменевтика. Этика. Политика (Московские лекции и интервью). – М., 1995.
2. Гартман, Н. Этика / Н. Гартман. – СПб., 2002.
3. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Э. Дюркгейм. – М., 1990.
4. Гегель, Г. Иенская реальная философия. 1805–1806 / Г. Гегель // Работы разных лет. Т. 1. – М., 1972.
5. Becker, E. The Denial of Death / E. Becker. – New York, 1973.
6. Ricoeur, P. La symbolique du mal / P. Ricoeur. – Paris, 1960.
7. Абеляр, П. Этика, или Познай самого себя / П. Абеляр // Теологические трактаты. – М., 1995.
8. Жижек, С. 13 тезисов о Ленине / С. Жижек. – М., 2003.
9. Kierkegaard, S. Works of Love / S. Kierkegaard. – New York, 1994.
10. Бадью, А. Этика: Очерк о сознании Зла / А. Бадью. – СПб., 2006.
11. Бадью, А. Единица делится надвое / А. Бадью // Синий диван. – 2004. – № 5.

ПЕРИФЕРИЙНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ ПРОБЛЕМЫ

Л. М. Богатова

Принимая во внимание сложнейшие и противоречивые процессы, которые разворачиваются в пространствах современной культуры, можно утверждать, что *гуманитаризация* учебно-образовательного процесса во всех звеньях высшей школы выступает необходимым условием совершенствования российского общества в целом. Насыщение образовательного процесса дисциплинами философско-гуманитарного цикла – первостепенная и насущная потребность, без удовлетворения которой не представляется возможным вести речь о высшей школе как о дееспособном социальном институте, который включен в процесс формирования личности в соответствии с современными общественными запросами, связанными с утверждением принципов межкультурного и межконфессионального диалога.

Духовное становление личности – это сложный и противоречивый процесс, на который оказывают влияния многие социокультурные факторы. Значительный вклад в этот процесс вузовского преподавания вносят общеобразовательные гуманитарные курсы, в первую очередь «Философия», «Культурология», «Основы религиоведения», «Мировая художественная культура» и др., которые способствуют формированию у личности определенных мировоззренческих представлений и дают совокупность знаний, необходимых для ориентации в реальном жизненном потоке. Знакомство с этими курсами имеет не только теоретико-познавательное значение, но и способствует духовному развитию личности, подталкивает ее к серьезным размышлениям. В современной ситуации данное обстоятельство приобретает особое значение, поскольку многие проблемы современного российского общества проистекают из-за недостатка нравственной и правовой культуры, духовной ущербности. Содержание гуманитарных курсов, которое нацелено в первую очередь на обращение к наиболее злободневным дискуссионным проблемам, на рассмотрение вопросов, имеющих в современных условиях особую актуальность, позволяет студентам значительно восполнить мировоззренческий дефицит и расширить свои представления по наиболее актуальным общемировоззренческим и духовно-нравственным проблемам. Постепенно происходит осознание того неопровержимого факта, что без глубоких и обстоятельных философских знаний невозможно сформировать личность в качестве активного, социально зрелого субъекта толерантного, демократически ориентированного общества.

Большую тревогу и озабоченность вызывает не только сокращение учебных часов, отводимых на предметы философской направленности, низведение их до минимума, но и неоправданное изъятие из учебно-

образовательного процесса многих гуманитарных дисциплин, имеющих колоссальное воспитательное воздействие на процесс мировоззренческого формирования личности. Рассмотрим, к примеру, ситуацию, сложившуюся вокруг курса «Основы этики», который в настоящее время отсутствует почти без исключения во всех учебных планах вузовской подготовки.

Между тем стоит подчеркнуть, что вряд ли оправданно игнорировать роль этических знаний в процессе духовно-нравственного формирования личности или подменять курс «Основы этики» преподаванием других гуманитарных дисциплин, которые по ряду существенных причин не в состоянии заместить и компенсировать дефицит знаний, вызванный отсутствием в практике учебно-образовательного процесса специального курса, нацеленного на знакомство студенческой аудитории с основами нравственной культуры. Следует обратить внимание на то обстоятельство, что курс «Основы этики» не только существенно пополняет объем знаний и значительно расширяет эрудицию и общую мировоззренческую культуру, но и располагает большими воспитательными возможностями, что в современной ситуации, созданной рядом существенных вызовов глобального характера, приобретает немаловажный социокультурный контекст.

Обозначим основные направления, позволяющие раскрыть когнитивно-аксиологический потенциал, которым располагает курс «Основы этики».

Во-первых, знакомство студенческой аудитории с этическими знаниями оказывает существенное влияние на становление нравственной зрелости, воздействует на развитие способностей выносить нравственную оценку своим поступкам, побуждает задуматься над своими взглядами и принципами, провести критический самоанализ и самооценку. Большую роль в формировании нравственной зрелости личности имеет знакомство с философско-этическим анализом содержания таких общечеловеческих ценностей как добро и зло, совесть, долг, моральная ответственность, честь и достоинство, любовь и дружба и т. д.

Во-вторых, социокультурная ситуация в нашем обществе характеризуется возрождением религии, которая переживает своеобразный ренессанс и занимает достойное место в духовной жизни. В курсе «Основы этики» отводится значительное место изучению исторических аспектов становления мировых религий, особенно христианства и ислама, раскрытию во всей сложности и противоречивости процесса генезиса религиозного сознания, знакомству с системой нравственных ценностей, которые утверждает та или иная религия. Изучение нравственных традиций различных религий может способствовать формированию у студентов уважительного отношения к культуре и духовным традициям других народов, способствовать утверждению взаимопонимания и доверия.

В-третьих, в условиях сложной демографической ситуации, а также

под воздействием бурно развернувшейся «сексуальной революции», большое значение приобретает формирование у молодежи ответственного отношения к браку и семье. Знакомство с эволюцией семейно-брачных отношений, исследование дружбы и любви как высших духовных ценностей, анализ материнства как нравственного, культурно-исторического явления может во многом способствовать преодолению примитивных и вульгаризированных представлений по проблеме сексуально-половых отношений и подвести личность к осознанию любви, брака и семьи как высших нравственных ценностей;

В-четвертых, курс «Основы этики» располагает большими возможностями для осуществления межпредметных связей. Обращение к философским, эстетическим, историческим, а также правовым знаниям студентов, помогает сформировать нравственную позицию, основанную на приоритете общечеловеческих ценностей. Знакомство с нравственными традициями различных культур благоприятно отражается на формировании представлений об их уникальности и значимости, способствует развитию национального самосознания, воспитывает чувство гражданственности и патриотизма, которые сопряжены с чувством любви и гордости к своей национальной культуре. Этические знания могут стать своеобразным противовесом против различных проявлений национализма, религиозного экстремизма, терроризма, способствуют формированию уважительного отношения к культурно-историческому опыту других народов, к правам и свободам другого человека.

Невостребованные обширные мировоззренческие возможности лишний раз свидетельствуют о том, что оттеснение на периферийные позиции философских дисциплин, а также сложившийся дефицит предметов гуманитарного цикла неблагоприятно отражается на качестве духовно-нравственного формирования личности. Не будет преувеличением утверждать, что дефицит философского знания негативно отражается на мировоззренческом и духовном становлении личности, порождает ущербность, духовную нищету, ведет к элементарному невежеству. События, происходящие в настоящее время в Украине, лишний раз подтверждают, что рано или поздно искажение и дефицит философского, гуманитарного образования неизбежно оборачиваются политической малограмотностью и идейной зашоренностью. Российское высшее образование должно наконец-то научиться извлекать уроки не только из своего очень трудного прошлого, но и из настоящего. Нельзя игнорировать самоочевидного – если российское общество желает уверенно войти в общеевропейское культурное пространство, на равных включиться в диалог с другими культурными традициями, объективно актуализируется задача формирования личности, в идейном багаже которой самое достойное место занимают философские знания во всей их полноте и многообразии.

МЕХАНИЗМЫ И УСЛОВИЯ ИЗМЕНЕНИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО МНЕНИЯ В ОТНОШЕНИИ РАЗВИВАЮЩИХСЯ БИОМЕДИЦИНСКИХ ТЕХНОЛОГИЙ

О. И. Давыдик

Тенденции в изменении общественного мнения в отношении развития биомедицинских технологий в той или иной степени соотносятся с теми культурными, нравственными и этическими установками, которые сформировались на современном этапе развития. Антропологический поворот в философии XX века не только сообщил новые установки в исследовании человека и его места в универсуме, но и привнес естественнонаучное измерение. Вопросы, связанные со сближением естественнонаучного и гуманитарного знания, осмыслением ценностно-целевых ориентаций, границ и перспектив научного поиска и экспериментального знания, созданием комитетов по этике требуют дополнительной гуманитарной экспертизы, нравственной оценки. «Осознание противоречий "человекоразмерного" мира, а также социальной опасности этически элиминированного, внеценностного знания обуславливает и новые требования на современном этапе к научному поиску. Наука нуждается в социальном контроле, ориентирующем на служение общественному прогрессу. За пределами социально-нравственного использования научное знание теряет культурно-гуманистическое измерение и впадает в фаустовские коллизии, к которым ведет цинизм знания, лишенного моральных горизонтов» [1, с. 118].

Исследования общественного мнения в отношении развития биомедицинских технологий не имеют на данный момент системности. В частности, можно выделить такое направление, как социология тела (Б. Тернер), вносящее вклад изучения динамики общественного мнения и дает отправную точку для формирования представлений о социальных установках в отношении телесности, а также о готовности к т. н. биомедикализации повседневности, включения инвазивных технологий в обыденный опыт. Возможность трансформировать собственное тело затрагивает уровень демографических преобразований: от роста продолжительности жизни до увеличения уровня рождаемости, – а также социально-экономические преобразования. Недостаточность информирования, отсутствие объективных данных, недоверие к инновационным методам тормозят восприятие биомедицинских новаций обществом.

Установлено, что проблема исследований в области биомедицины, внедрения новых подходов диагностики и лечения (клинические исследования), а также тех экспериментов, которые преследуют исключительно научные цели (неклинические исследования), сложна тем, что ее основания находятся сразу в двух плоскостях: этической и юридической. Необходима как морально-нравственная оценка того или иного экспери-

мента, проводимого на людях или животных, так и нормативно-правовая регламентация, предусматривающая порядок его проведения, условия ответственности и защищенности прав его субъектов. Соответственно, имеет место и обратная сторона таких регуляций, безусловно затрагивающая и возможности ученых в проведении исследований.

Современная биомедицинская наука ставит перед обществом принципиально новые задачи в сфере осмысления таких категорий, как «целостность личности», «всеобщее благо» и др. Сам по себе потенциал личности к самотрансформации (реализации «проекта себя»), знаменует особого рода проблему для социальной системы в целом. Например, Ю. Хабермас в книге «Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике» отмечает, что «прогресс биологических наук и развитие биотехнологий не только расширяют известные возможности действовать, но и позволяют осуществлять новый тип вмешательства в человеческую жизнь [2]. То, что прежде было «дано» как органическая природа, и, в крайнем случае, можно было «вырастить», сегодня превратилось в сферу целенаправленного вмешательства. Следуя логике философа, целостность нашего «я» является, во-первых, обусловленной как историческим опытом проживания, так и биологической «архитектурой», а, во-вторых, может явиться результатом иного способа вмешательства, целенаправленной корректировки того, что ранее представлялось незыблемым. Причем это вмешательство может производиться без нашего ведома.

Согласно С. Кьеркегору, благо для личности заключается в избрании такого пути, на котором она может обрести саму себя, т. е. совпасть с самой собой. Это та наивысшая степень свободы, при которой личность является задачей для самой себя, осознает себя как проект, ограничением для преобразования которой является Абсолютный Другой, что исключает произвольность выбора. Это позиция обоснования такого положения вещей, при котором Другой выступает в качестве трансубъекта, а не абсолютного измерения. Закономерна постановка вопроса о возможности мировоззренческого плюрализма как новой этической программы, а также о моральных принципах и нормах регулирования (не-) вмешательства в биологическую программу индивида. Эти вопросы имеют жизненно важное значение для социума, который во главу угла всегда ставит возможность благого пути для всех, а также справедливости как нормативного регулятора общественных процессов (см.: [3]).

Обобщая сказанное, отметим, что проблема генной инженерии и биомедицинских технологий ставит под вопрос моральные основы и принципы общественной жизни. Возможность вносить коррективы в биологическую программу индивида стирает границы между собственно природным и культурным, т. к. влияет на наше понимание произведенного (искусственного) и естественного. С другой стороны, для общественной системы важно заново осмыслить и очертить понятия автономии и

свободы личности, ее достоинства и права на авторство собственной истории. Во-вторых, биомедицинские технологии расширяют и усложняют понимание категории идентичности личности как совокупности культурных и природных факторов, составляющих ее онтологическую основу. В-третьих, современные принципы биомедицинской деонтологии предполагает выработку новых межличностных отношений: переход от патернализма к автономии личности пациента (см.: [4]). В-четвертых, происходит реструктуризация этического знания в соответствии с принципом ситуативности. Все это актуализирует необходимость гуманитарной экспертизы тех теоретических и практических разработок, которые ведут к неумолимому прогрессу в области медицины и определения горизонта медицинского эксперимента.

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований (договор № Г15Р–030).

Литература и источники

1. Плохинова, М. Б. Аксиологические и нравственные измерения современной науки / М. Б. Плохинова, В. В. Глотова // Вестник ВГТУ. – 2011. – № 4. – С. 118–120.
2. Хабермас, Ю. Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас; пер. с нем. – М., 2002 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.rulit.me/books/budushchee-chelovecheskoj-prirody-read-239933-4.html>. – Дата доступа: 01.05.2016.
3. Кьеркегор, С. Или-или / С. Кьеркегор. – СПб., 2011.
4. Рабочие тетради по биоэтике. Вып. 12 : Биоэтическое обеспечение инновационного развития биомедицинских технологий: сб. науч. статей / П. Д. Тищенко. – М., 2011.

РАЗДЕЛ 4 ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО И КУЛЬТУРА В ЗЕРКАЛЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

4.1 Диалог культур и культурная идентичность в предметном поле философского знания

ОСУЩЕСТВИМ ЛИ СЕГОДНЯ ИСЛАМСКИЙ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПРОЕКТ?

А. В. Смирнов

Данное рассуждение будет построено вокруг четырех вопросов:

- Почему стоит говорить об «исламском цивилизационном проекте»?
- Хочет ли ислам сегодня предложить свой цивилизационный проект?
- Существовал ли исламский цивилизационный проект исторически и был ли он привлекательным?
- Чего не хватает современным исламистским теориям, чтобы стать цивилизационным проектом?

Вопрос первый: почему стоит говорить об «исламском цивилизационном проекте»?

Ответ. Глобализация – эпоха массивированного наступления западного цивилизационного проекта, грозящего культурным нивелированием. Как массово исчезают языки, так же массово начинают исчезать и культуры. Это очевидный факт; и достаточно вспомнить о Хайдеггере и его «Черных тетрадах», чтобы подтвердить: об этом давно говорили философы. Исчезновение культуры – не обязательно ее уничтожение; исчезновение может проходить и в форме внешнего сохранения. Важно, что культура маргинализируется: она начинает пониматься исключительно как бытовое своеобразие, но не как стержень мировоззрения, определяющий самопонимание человека и его отношение к другому человеку, обществу и миру. Культура превращается в музей особых форм приготовления пищи, одежды, музицирования (уже в ходу термины: этно-кухня, этно-музыка и т.п.; интересно, что феномены европейской культуры обычно лишены приставки «этно», видимо, им уготована участь общечеловеческой культуры: еще один способ маргинализации незападных культур), она перестает быть тем, что формирует человека в его целостности.

В эпоху глобализации устоять может только та культура, которая опирается на собственный цивилизационный проект. Но чтобы она могла

именно *устоять*, сопротивляться исчезновению и маргинализации, проект должен быть привлекательным. Разговор об исламе интересен тем, что в его случае можно ставить вопрос о собственном цивилизационном проекте.

Вопрос второй: хочет ли ислам предложить такой цивилизационный проект?

Ответ. В этом трудно сомневаться. Через несколько лет Иран будет отмечать 40-ю годовщину исламской революции. Эта революция знаменовала, как теперь уже можно с большой долей уверенности говорить, новую эпоху в истории современных исламских стран. Это – эпоха попыток практического осуществления исламского цивилизационного проекта.

В суннитском мире можно говорить о двух основных векторах таких попыток. Во-первых, это традиционные исламские режимы Аравийского полуострова, которые сегодня проводят определенные реформы и стремятся показать миру привлекательное лицо исламского цивилизационного проекта. Ни для кого не секрет, что эти страны стремятся распространить свое влияние далеко за пределы Аравийского полуострова с тем, чтобы и на других территориях осуществить на практике свое видение цивилизационного устройства.

Во-вторых, это пресловутое «Исламское государство». Безумные деяния ИГ известны всем, и для всех совершенно очевидно, что они ни в каком смысле не вписываются не только в рамки цивилизованности, но и в рамки варварства. Эти деяния, растиражированные СМИ, похоже, выпадают из всех классификаций, которые придуманы человечеством для систематизации добрых и злых, и даже преступных, деяний.

В этом нет сомнения. Но проблема в том, что феномен ИГ невозможно свести только лишь к такого рода вещам. ИГ не только давно потеряло бы массовую поддержку, но и вряд ли возникло бы в том виде, в котором возникло, если бы не эксплуатировало самым беспощадным и беспардонным образом то массовое психологическое состояние, которое, с моей точки зрения, характеризует исламские общества начиная со второй половины XX века. Я имею в виду феномен, который в литературе обычно обозначают термином «исламское сознание» (*сахва исламиййа*).

Что такое это «исламское сознание»? Этот перевод не вполне улавливает смысловое наполнение арабского термина. Лучше было бы передать его словами вроде «чуткость», «способность обостренно воспринимать» и т. п. Это – массовый психологический феномен, своего рода «коллективное бессознательное», характерное для исламских стран. «Исламское сознание» выражается прежде всего во внешних проявлениях – желании носить исламскую одежду, поддерживать исламский внешний вид, следовать исламским нормам в быту, в повседневном общении и т. д. Но не только. «Исламское сознание» предполагает не только копирование внешних форм организации жизни классического исламского

общества, оно нацелено на большее – на осуществление всей системы классического исламского жизнеустройства.

Откуда это массовое психологическое стремление? Думаю, ответ на этот вопрос ясен и не составляет секрета. Вся система исламского вероучения и мировоззрения создает у мусульманина стойкое убеждение, что ислам обеспечивает наилучшее, более успешное, нежели у соседей-единоверцев, устройство как этой, дольней жизни, так и жизни будущей. Что касается потусторонней жизни, то пусть конкурентные преимущества ислама обсуждают те, кому это положено по статусу и профессии. Но что касается успехов ислама в устройстве земной жизни, то есть именно исламского цивилизационного проекта, то в наших, человеческих силах судить о том, был ли он исторически предложен исламом, был ли он привлекателен для своих последователей и был ли он успешен.

Вопрос третий: существовал ли исламский цивилизационный проект исторически и был ли он привлекательным?

Ответ. Безусловно, классический ислам предложил комплексный цивилизационный проект, основанный на разработанной идеологической системе, определяющей во всех значимых деталях мировидение и мироощущение мусульманина. Этот проект включал разработанную этику, подчеркивающую необходимость продуманного и сугубо индивидуального решения мусульманина, которое служит движущей силой фактически любого его поступка. Такое понимание резко противопоставляло исламский цивилизационный проект в части этики джахилийному (доисламскому) коллективистскому проекту. Исламская этика детально разработана как систематизация предписаний, регулирующих отношения человека с другим человеком и человека с Богом. Этическая система напрямую сращена с исламским правом, хотя далеко не тождественна ему. Исламское право представляло собой важнейший регулятор жизни классического исламского общества. Социальные взаимоотношения, экономика и особые экономические формы, характерные для ислама, наконец, политика и формы политического устройства, – все это было детально разработано в классических исламских науках и находило свое воплощение в практике жизни исламского государства и общества.

Был ли исламский цивилизационный проект привлекательным? Приведу только одну цитату. Это высказывание принадлежит известному христианскому автору 9 века, жившему в Кордове, Альвару Павлу: «Многие из моих единоверцев читают стихи и сказки арабов, изучают сочинения мусульманских философов и богословов не для того, чтобы их опровергать, а чтобы научиться, как следует выражаться на арабском языке с большей правильностью и изяществом. Где теперь найдется хоть один, кто умел бы читать латинские комментарии на Священное Писание? Кто среди них изучает Евангелия, Пророков и Апостолов? Увы! Все христианские юноши, которые выделяются своими способностями, знают только язык и литературу арабов, читают и ревностно изучают араб-

ские книги, тратят громадные суммы, чтобы составить себе большие библиотеки, и во весь голос провозглашают, какого удивления достойна эта литература. Если им говорить о христианских книгах, они с презрением отвечают, что эти книги не заслуживают никакого внимания. О горе! Христиане даже забыли свой язык, и едва найдется один на тысячу, который сумел бы написать приятелю сносное латинское письмо. Наоборот, бесчисленны те, которые умеют выражаться по-арабски в высшей степени солидно и сочиняют стихи на этом языке с большей красотой и искусством, чем сами арабы».

Ислам осуществлял свои обещания в части успешности цивилизационного проекта и позже, когда вплоть до эпохи европейского Возрождения оставалось очевидным культурное и экономическое превосходство исламских стран над Европой. И хотя мусульмане знали о тех удивительных открытиях и достижениях европейской мысли, которыми европейская культура была обязана эпохе Возрождения и последовавшему за ней научному и техническому взлету, в целом на уровне массовой психологии прежняя уверенность в успешности исламского цивилизационного проекта, порождая своего рода успокоенность исламских интеллектуальных кругов, сохранялась по инерции еще многие века. Своеобразный перелом наступил, как на это часто указывают исламские авторы, после экспедиции Бонапарта в Египет (1798–1801). Когда европейцы по своему усмотрению принялись хозяйничать на исламских землях, сохранять прежнюю спокойную уверенность в собственной успешности стало фактически невозможным. XIX и XX век – это эпоха отрезвления, когда исламский интеллектуальный мир начинает искать ответ на вопросы «кто виноват в нашей цивилизационной отсталости?» и «что делать, чтобы эту отсталость преодолеть?».

Освобождавшиеся от колониальной и полуколониальной зависимости арабские и исламские страны в XX веке опробовали различные модели государственного устройства и социально-экономического развития. Однако в любом случае это были модели, привнесенные извне, – различные варианты европейского цивилизационного проекта, будь то вестернизация или социалистическая ориентация. Упразднение халифата в результате кемалистской революции в Турции в начале XX века стало серьезным шоком для традиционного исламского сознания. Хотя в реальности халифат как единственно верное политическое устройство исламской мировой уммы, если и существовал, то разве что в эпоху первых четырех праведных халифов, однако для исламского сознания он всегда продолжал играть роль идеала, без которого немыслима вся система исламского мироощущения. Да, халифат еще в классические времена превратился скорее в символ; но для культуры и для массового сознания символы порой обладают большей реальностью и большей мощностью, нежели фактически существующее. Реакция на упразднение халифата последовала незамедлительно. Абд ар-Разик и ряд его последователей

выступили с теорией светского характера ислама как сугубо духовного феномена, утверждая, что политическая и социальная жизнь должна быть организована без всякой оглядки на ислам как систему идеологии. Однако их было не так много. Значительная часть исламских интеллектуалов ответила на упразднение халифата целым спектром теорий, которые сегодня принято обозначать общим термином «политический ислам». Их суть сводится к тому, что ислам – это комплексный феномен, в котором социально-экономическая и политическая стороны неотъемлемы от мировоззренческой и духовной. В этом утверждении, следует признать, авторы таких теорий вряд ли ошибаются. Эти построения я бы рассматривал в целом как попытку исламских интеллектуалов что-то противопоставить ускользающему бытию исламского жизнеустройства, попытку закрепить хотя бы в теории то, что уже не существует на практике.

Таким образом, массовый рост исламского сознания, который прослеживается на уровне общественной психологии, коллективного бессознательного, подкрепленный идеологическим обеспечением в виде целого спектра исламских политических теорий, утверждающих комплексный характер ислама как системы цивилизационного устройства, – это реальность второй половины 20 века и начала века текущего. Именно этот массовый феномен и эксплуатируют идеологи и заправилы ИГ. Однако, если мы хотим правильно оценить характер процессов, которые привели к появлению ИГ, мы должны учитывать этот колоссальный массовый психологический процесс, который шел на протяжении 20 века в исламских странах и который был вызван экзистенциальной тоской по собственному, исламскому цивилизационному проекту.

Вопрос четвертый: чего не хватает современным исламистским теориям, чтобы стать цивилизационным проектом?

Думаю, что не хватает двух фундаментальных вещей: экзистенциальной составляющей и проработки вопроса о рациональности.

Современные теории исламского жизнеустройства не случайно именуют политическим исламом. Их авторы ограничивают себя едва ли не целиком обсуждением вопроса о том, какие именно формы исламского политического правления должны быть реализованы в жизни сегодняшних государств. По сути это – лишь попытка реанимировать старые формы политического устройства, не обращая внимания на их подлинное цивилизационное содержание. И совсем не случайно, что там, где в суннитских странах проповедники этих теорий получали возможность осуществить их на практике, они терпели фиаско или, по меньшей мере, вызвали массовое неприятие со стороны большей части исламского мира, будь то недолгое правление исламистов в Египте после отстранения от власти Х. Мубарака или Исламское государство в ряде современных арабских стран. Уродливость попыток осуществить исламский цивилизационный проект в тех формах, в каких мы эти попытки наблюдаем, вытекает именно из данного обстоятельства – выхолощенности цивилиза-

ционного содержания.

Что можно понимать под экзистенциальной составляющей гипотетического исламского цивилизационного проекта? Вот что говорит Фадва ал-Гуинди в одной из своих книг: «One can locate the rhythmicity of interweaving spatiality and temporality of Islam in scripture. When combined with Muslim life, as described in the various chapters, a Muslim web of life is revealed that has been developing out of a creative idea since the seventh century. Moving in and out of the five daily prayers (salat) establishes a particular quality to the pattern of the day. It creates a distinctive Muslim rhythm, which is established by this interweaving of daily prayers in daily life. More than any other daily practice or task, intermittently praying throughout the day weaves a rhythm of fluid, interwoven temporality and spatiality that makes daily life of and for a Muslim distinctive and unique» [1, p. 137]. «There is no doubt that a Muslim feels and lives Islam and experiences time and space in interweaving rhythm. This is what immigrants in an adopted homeland must miss – Islam's rhythm. They might be missing it despite regular praying at home and in mosque, fasting, participating in Islamic community life» [1, p. 123].

Чем создается, согласно ал-Гуинди, этот пространственно-временной ритм, составляющий экзистенциальную ткань исламской жизни? Отметим, что дело не в совершении ритуальных обязанностей: иммигранты-мусульмане следуют всем ритуальным предписаниям в тех странах, куда они перебрались. Дело в чем-то другом, трудно артикулируемом – и тем не менее властном, что ощущается мусульманином как подлинная реальность.

Что можно понимать под рациональностью, которая должна подкреплять исламский цивилизационный проект? Это – особый разговор. Сошлюсь лишь на два примера. Современный марокканский философ Мухаммад Абид ал-Джабири в своем известном четырехтомнике «Критика арабского разума» (1982–2001) развивает теорию «арабского разума», сопоставляя его с «западным (греческим) разумом» и противопоставляя их. Сошлюсь также на М. Аркуна, который развивает теорию «исламского разума» (подробнее об ал-Джабири и Аркуне и их теоретических построениях см.: [2]).

Если исламский цивилизационный проект и может быть успешным сегодня, то это может быть достигнуто только при условии опоры на эти две составляющие, экзистенциальную и рационалистическую. Пока что мы не имеем такой проработки исламского цивилизационного проекта, которая учитывала бы это обстоятельство и которая имела бы шансы быть успешно осуществленной на практике. Будет ли это сделано в будущем? Посмотрим.

Литература и источники

1. El Guindi, F. *By Noon Prayer: the Rhythm of Islam* / F. El Guindi. – Oxford: New York: Berg, 2008.

ТРАНСКУЛЬТУРАЦИЯ КАК НОВАЯ МОДЕЛЬ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

О. В. Курбачёва

Сегодня в условиях исторической нестабильности мировая социальная и гуманитарная мысль направлена на поиск нового образа мира и возможностей социокультурного диалога. Для осуществления поставленных задач требуется переосмысление существующих принципов и моделей реальности, а также выработки новой эпистемы и новой эстетики глобализирующегося мира. Специфика множественной, изменчивой идентичности современного человека и общества в целом наиболее иллюстративно проявляется в рамках новой концепции осмысления мира – транскультурации. В рамках мировой социокультурной рефлексии транскультурация представляет собой одно из ключевых понятий и моделей, посредством которой ведется полемика с понятием мультикультурализма.

Важно отметить, что транскультурация – термин достаточно новый для русскоязычной гуманитарной мысли, хотя в западноевропейской интеллектуальной среде он получил широкое применение и известность, постепенно вытесняя такое понятие, как интеркультура. Отцом понятия транскультурация считается британский антрополог польского происхождения Б. Малиновский [1], использовавший, в свою очередь, концепцию и понятие транскультурации кубинского антрополога Ф. Отиса, который ввел данный термин еще в 1940 году [2]. В этимологии термина «транскультурация» раскрывается ее основной посыл: приставка «транс» означает «над», «сверху», «через», «по ту сторону», отражает интенцию на включение не одной, а нескольких культурных точек, их пересечение. Потусторонность как семантическое поле культуры, которая одновременно и *там*, и *здесь*. Важно отметить, что транскультурация является результатом процесса аккультурации, это взаимодействие группы индивидов из разных культур, вступивших в непосредственный и продолжительный контакт, последствиями которого являются изменения элементов оригинальной культуры одной или обеих групп. Речь идет не о линейном процессе взаимодействия культур, а о многоуровневом, в котором меняются автохтонные черты и строится новый тип социальной реальности и культурного символического пространства.

Транскультура предполагает два этапа формирования: декультурацию (потерю культуры) и неокультурацию (обретение новой). Так преодолевается и навязанная европоцентристской моделью однородность культур и их внешний, поверхностный диалог в рамках идеи мультикультурализма. Процесс деконструкции и создания абсолютно новой

транскультуры становится онтологическим и экзистенциальным основанием для многомерной идентичности современной глобальной культуры. Исходя из данных представлений, можно заключить, что транскультурный диалог – это сложный, динамичный, неоднородный процесс взаимонаправленного культурного взаимодействия, при котором доминирующая культура перманентно испытывает воздействие подавляемых ею культур, в результате чего рождаются новые культурные смыслы и коды [3, с. 133].

Сегодня можно говорить о транскультурации как о неоспоримом принципе функционирования культуры и новой эпистемологической модели социальной реальности. В условиях глобализации актуализировался процесс взаимопроникновения и взаимовлияния культур. Мы говорим о принципиальной невозможности существования «чистых» культур и мифическом конструкте «чистой» этнонациональной идентичности. Транскультурация проявляется на уровне и межэтнических браков, и этноконвергентных процессов. При этом, важно отметить, что идея транскультуры не противоречит желанию сохранить или актуализировать культурную самобытность того или иного общества, акцент ставится именно на отказе от моноцентрического понимания культуры, не испытывающей явное или пассивное влияние со стороны других культурных сообществ.

Однако транскультурацию нельзя просто свести к локальным процессам коммуникации между двумя субъектами культуры. Это более широкий и системный процесс, в рамках которого «Чужое» (иная культура) не представляет собой пассивного реципиента или препятствие, которое нужно преодолеть и подвести под общий знаменатель, сделать «Своим», а выступает автономным субъектом с собственными диспозициями. Полное присвоение Другого не является целью транскультурного процесса, для которого важны подлинно паритетные условия диалога. Но в отличие от мультикультурной модели диалога, в рамках транскультурации подчеркивается асимметричность, неоднородность и разнообразие в межкультурном взаимодействии. «Транскультурационная модель призывает не просто увидеть иное и понять, что оно не равно в правах, но и попытаться восстановить эти права, дать ему голос. Услышать его, сформировать альтернативный мир, в котором возможно множество миров» [3, с. 137].

Само культурное многообразие, полиязычие предполагает наличие транскультурных тенденций, в рамках которых преодолевается унифицированное восприятие культуры. Транскультурный полилог – это не синтез, слияние или подчинение культур, а пространство, где встречаются культуры, взаимодействуют, сохраняя свое право на «непрозрачность». Модель транскультурации – это своего рода право на различие. Следует отказаться от типологизированного образа взаимодействия культур как простого добавления иных культурных черт, отказаться от принципов колониального различия, культуризируемого в рамках западной модерности. Процесс асси-

миляции и аккультурация не являются однонаправленными или внешними результатами механического синтеза. Это всегда процесс динамический, неоднородный, взаимообусловленный, своего рода «перекрестный», так как охватывает всех субъектов, однако в разной степени, не зависящей от геополитического статуса субъекта. Например, процессы пересечения доминирующей немецкой культуры с культурой турецких мигрантов оказал колоссальное влияние на обоих субъектов и трансформировал типичные образы национальной идентичности немцев.

Другим ярким примером служит феномен «французского ислама», появившегося в результате транскультурации, диалога французской и мусульманской культур. Рождается абсолютно новый эклектичный тип социальной реальности и идентичности с ярко выраженной асимметрией: более гибкой и открытой к трансформациям становится культура принимающая, нежели культура мигрантов. Однако любая корреляция сегодня не может оцениваться и регулироваться с позиции лишь одних норм и образом мира. Необходимо учитывать неравносность господствующих и подавляемых культур: влияние испытывает не только мигрант, но и принимающая сторона, в результате порождается новая картина мира и новые образы культуры, которые в определенной степени можно идентифицировать как пограничные. Отсюда и возникновение концепции о множественной культурной идентичности, основывающейся на пересечении культурных кодов.

Подводя итог, следует отметить, что степень культурного влияния, интериоризации иного культурного кода в свое знаково-символическое пространство определяется символическими границами культурных традиций, степенью открытости к Другому, толерантности и уровнем собственной культурной идентичности. Однако транскультурное общество – это многомерный и незавершенный проект, в котором перманентно актуализируются различные аспекты взаимодействующих культур, оттеняя один культурный опыт и редуцируя другой. Сегодня мы переживаем именно то время, в ближайшей перспективе которого формируется лицо нашей будущей культуры и контуры новой множественной идентичности. Поэтому следует отличать транскультурацию как неоспоримый процесс взаимовлияния и взаимопроникновения культур во всех сферах общественной жизни и транскультурацию как новый способ видения мира. Если перспектива процесса транскультурации – это формирование новой транзитивной культуры, актуализирующей инаковость, открытость, консолидацию разнообразных культурных образов непопулярных культур, дискредитированных в колониальном дискурсе политики европоцентризма, то установка на транскультурацию, как на новую эпистему, настраивает нас на критический космополитизм, преодолевающий идеализированный образ универсальной культуры, нацеленный на формирование плюриверсальности и достойного образа инаковости.

Литература и источники

1. Малиновский, Б. Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана / Б. Малиновский. – М., 2004.
2. Ortiz, F. Cuban Sjunterpoint: Tobacco and Sugar / F. Ortiz. – Durham, 1995.
3. Тлостанова, М. В. Транскультурация как модель социокультурной динамики и проблема множественной идентификации / М. В. Тлостанова // Вопросы социальной теории. – Т. 1. – 2011. – С. 126–149.

ФРАГМЕНТАРНЫЙ И ИНТЕГРАТИВНЫЙ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ

Н. И. Губанов, Н. Н. Губанов

В настоящее время в связи с усиливающейся в результате глобализации миграцией населения в исследовательской литературе интенсивно обсуждается проблема мультикультурализма. Раньше в эмигрантских странах (Канаде, Австралии, США) при обсуждении вопросов о взаимодействии различных этносов господствовала идеология «плавильного котла» и ассимиляции, направленная на стирание культурных различий во имя общих ценностей. Эта идеология была подвергнута справедливой критике. Так, французский ученый М. Вевёрка полагает, что в условиях XXI века ассимиляция может рассматриваться как разновидность нового расизма. По его мнению, «сообщить группе, что ее идентичность должна исчезнуть и раствориться, равносильно ее дискредитированию, отрицанию и презрению, рассмотрению ее как опасности» [1, с. 20–21].

Под влиянием критики на смену концепции ассимиляции пришла концепция мультикультурализма – «признания и поддержания культурной отличительности и многообразия в рамках единого национального государства» [2, с. 81]. Вначале сформировалась модель «мозаичного», «фрагментарного», радикального мультикультурализма, рассматривающего общество как совокупность автономных и конкурирующих культурных сообществ. Американский теоретик мультикультурализма С. Бенхабиб отмечает: «Под радикальным или мозаичным мультикультурализмом я понимаю точку зрения, согласно которой группы людей и культуры представляют собой четко разделенные и идентифицируемые общности, которые сосуществуют друг с другом подобно компонентам мозаики, сохраняя жесткие границы» [3, с. 9].

Данная модель также была подвергнута критике, в которой, в частности, отмечалось, что она создает угрозу единству страны и нарушает либеральный принцип приоритета прав индивида в пользу коллективных прав (замыкая индивида в группе и не давая ему культурного выбора). Практическая неприемлемость модели фрагментарного мультикультурализма особенно наглядно проявилась в массовых волнениях и беспоряд-

ках, произведенных иммигрантами во Франции, Великобритании и в других странах Западной Европы. Этнические «топосы самобытности в недрах современного толерантного общества зачастую оказываются центрами сосредоточения нетерпимости, агрессивности, ненависти» [4, с. 29]. В связи с этим начали говорить, что проект мультикультурализма провалился, как провалился перед этим проект ассимиляции. Казалось бы, возник тупик. Но это совсем не так.

С. Бенхабиб отмечает, что «отрицание мультикультурных соображений – это плохая социология», а «пренебрежение мультикультурализмом выдает недостаток социологического понимания тех перемен, с которыми сталкиваются наши общества» [3, с. 135–136]. Она предполагает, что мозаичный мультикультурализм должен сменить совещательно-дискурсивный демократический мультикультурализм. Канадский специалист по проблеме мультикультурализма У. Кимлика тоже утверждает, что сегодня на повестке дня стоит вопрос не о применимости мультикультурализма, а о его конкретной форме, или модели [5]. Украинский философ В. А. Малахов справедливо отмечает, что «осмысленной реакцией на сложившееся положение вещей представляется не отказ от мультикультуралистской стратегии в принципе (заявления о крахе мультикультурализма ныне, как известно, не редкость), а ценностное небезразличие общества, более высокая степень активности в отстаивании – поверх всех культурных и т. п. различий – некоторой объединительной системы ценностей» [4, с. 29].

Можно говорить о возникновении новой модели – модели интегративного, демократического мультикультурализма. Суть этого нового варианта, как показывает М. Вевёрка – «признание... культурных прав для меньшинств при условии принятия общих ценностей и законов» [1, с. 21]. В отношении России Л. Р. Низамова отмечает: «Выявлены преимущества стратегии культурного плюрализма по сравнению с иными вариантами политики в отношении мигрантов... Плюралистическая интеграция сводит к минимуму маргинализацию и геттоизацию иммигрантских сообществ, противодействует распространению ксенофобии, расизма и негативных анти-иммигрантских стереотипов» [2, с. 84]. Интегративный мультикультурализм, по ее мнению, может органично сочетать и примирять групповые и общегражданские интересы.

Ранее нами был обоснован закон меры различия и сходства менталитетов социальных групп и цивилизаций как условие прогресса [6]. Ментальные различия должны обеспечить конструктивную напряженность и созидание культурных новаций в ходе диалога, а ментальное сходство должно обеспечивать социальную солидарность и исключать конфронтацию и насилие. Несоблюдение этой меры может порождать либо застой, либо конфронтацию, переходящую в гражданскую войну. С позиций данной концепции, идеология ассимиляции не соответствует положению о мере необходимого для прогресса различия менталитетов

цивилизаций, модель «мозаичного» мультикультурализма, напротив, игнорирует положение о мере нужного ментального схождения. Такой вариант интегративного мультикультурализма соответствует закону меры ментального различия и схождения социальных групп как условию прогресса. Он и должен быть положен в основу этнической политики России и других стран. Задача философских и социологических исследований заключается в установлении конкретных границ меры схождения и меры различия менталитетов различных этносов и других социальных общностей.

Интересный опыт в изучении взаимовлияния менталитетов имеют забайкальские ученые К. К. Васильева и С. А. Мельницкая. Они описывают менталитет населения Забайкальского края, в котором на протяжении 350 лет мирно проживают представители более 120 этносов. Одинаковые климатические условия проживания, характеризующиеся крайней суровостью, порождали и общие свойства менталитета, формируя совместную самоидентификацию «мы» [7]. При формировании забайкальского менталитета русские впитали в себя некоторые ментальные особенности коренных народов и обусловленные этими особенностями модели жизни. В свою очередь, коренное население приняло определенные ментальные особенности русских. На основе взаимной восприимчивости установилась зона совместного перекрытия и возникла контактная ментальность. Она включает в себя такой комплекс черт, как неприхотливость к условиям жизни, сострадание и веротерпимость, расовая и этническая толерантность, выносливость и упорство, осмотрительность и созерцательность.

Контактная ментальность позволяет мирно жить с теми, кто принадлежит к другой культуре или другому этносу. Она признает достоинство других людей, их право быть самими собой. Разумеется, этносы Забайкалья имеют не только общие для региона, но и свои особенные ментальные признаки. Однако в отношении этих различающихся признаков они проявляют толерантность. В условиях разворачивающейся глобализации весь мир становится контактной цивилизацией. К. К. Васильева и С. А. Мельницкая полагают, что Забайкалье могло бы стать для России и всего мира моделью формирования толерантных взаимоотношений между людьми различных конфессий и национальностей. Опыт Забайкалья позволяет сформулировать следующую закономерность мирного сосуществования различных этносов: наличие для взаимодействующих этносов конструктивных ментальных схождений и толерантность по отношению к различиям.

Литература и источники

1. Вевёрка, М. Формирование различий / М. Вевёрка // Социологические исследования. – 2005. – №8. – С. 18–24.

2. Низамова, Л. Р. Российские и западные трактовки мультикультурализма / Л. Р. Низамова // Социологические исследования. – 2009. – №10. – С. 80–89.
3. Бенхабиб, С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру / С. Бенхабиб. – М, 2003.
4. Малахов, В. А. Единство мира и многообразие культур (материалы «круглого стола» украинских и российских философов) / В. А. Малахов // Вопросы философии. – 2011. – №9. – С. 28–30.
5. Kymlicka, W. Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship / W. Kymlicka. – Oxford, 2001.
6. Губанов, Н. И. Менталитет: сущность и функционирование в обществе / Н. И. Губанов, Н. Н. Губанов // Вопросы философии. – 2013. – №2. – С. 22–32.
7. Васильева, К. К. Менталитет социокультурных обществ Забайкальского края / К. К. Васильева, С. А. Мельницкая. – Чита, 2008.

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ СРЕДА И РЕГИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

Э. И. Рудковский

Социокультурная среда имеет внешний и внутренний аспекты. В первом случае социокультурная среда – это совокупность различных (макро- и микро-) условий жизнедеятельности людей; среда, в которой функционируют социальные институты, материальные структуры, обеспечивающие необходимые для общества предпосылки социокультурного развития. Внутри нее формируются, взаимодействуют и взаимообогащаются духовные ценности. С внутренней (сущностной) стороны социокультурная среда – совокупность сложившихся, типичных для данного ареала духовных ценностей, обычаев, традиций, менталитета людей, проявляющихся в устойчивых формах их жизнедеятельности, взятых в единстве с социальными условиями бытия. Речь идет о социокультурном срезе общественного бытия, когда культура и социальность проникают друг в друга.

Социокультурная среда определяет образ страны или отдельного региона. Образ страны нельзя ограничивать лишь географическим содержанием данного понятия [1]. Обычно различают субъективный образ страны, существующий в сознании ее населения, и объективный образ, складывающийся в общественном мнении внешних партнеров государства. На наш взгляд, более корректно в данном случае вести речь о внутреннем и внешнем образах страны. Это не противоречит сути самих терминов «субъективный» и «объективный». Если речь идет о внутреннем образе страны, то чаще всего характеристики образа соответствуют реальному положению дел (хотя и не всегда). К примеру, националистические предрассудки, которые могут иметь значительное распространение

в той или иной стране в конкретной исторической ситуации. Когда же речь идет о внешнем образе страны, то следует учитывать, что он включает стереотипы, предрассудки, которые стихийно складываются, формируются СМИ и не всегда адекватно отражают все многообразие жизни той или иной страны. Известно, что субъективный и объективный образы далеко не всегда соответствуют реальному положению дел и объективным показателям развития страны.

Следует различать образ и имидж страны. Образ – это целостная система взглядов, представлений, мнений населения о стране. Имидж – понятие более узкое, оно носит инструментальный характер как средство конструирования социальной реальности.

Региональное сотрудничество во многом определяется образом страны, если речь идет о регионах в широком смысле слова (к примеру, региональные объединения государств) или образом региона, если речь идет о субрегионализации. Образ региона неразрывно связан с региональной идентичностью. В литературе встречаются самые различные подходы к определению данного понятия. Е. В. Ерёмина определяет региональную идентичность как «объективное состояние, основывающееся на рефлексивном чувстве личной самотождественности и целостности, непрерывности во времени и пространстве... Данное состояние предполагает гармоничное сочетание индивидуальной самости и включенности индивида в региональный социум» [2]. Автор, как видим, приоритет отдает личности как субъекту региональной идентичности. Однако субъектом данного феномена являются и социальные группы. Региональная идентичность отражает преемственность их самосознания, выражается в совокупности самообразов. Она выступает как комплексное явление, ее нельзя сводить к территориальному, географическому содержанию. К примеру, Р. В. Пеньковцев и Н. А. Шибанова отмечают, что «региональная идентичность есть осознание принадлежности к общности региональных Своих, ограниченной от Чужих определенными территориально-административными границами» [3, с. 177].

Данный феномен имеет различные грани. Если речь идет об осознании индивидом образа региона как культурного пространства, то на первый план выдвигаются историческая память, традиции, нормы, ценности, символы, присущие данному региону. Когда же речь идет о регионе как субъекте многопланового сотрудничества с другими регионами, то акценты смещаются в сторону формирования позитивного имиджа региона. Региональная идентичность зависит от многих факторов: истории региона, географической среды, устойчивости административно-территориального деления, престижности ареала, уровня его экономического и социокультурного развития, характера и эффективности управления, взаимодействия с соседними регионами. Региональная идентичность не статична. Ее содержание и уровень меняются с трансформацией общественного строя, распадом государственных образований, развити-

ем интеграционных процессов и т. п.

Содержание региональной идентичности включает различные элементы. К важнейшим из них можно отнести следующие.

- Территориальные рамки, устойчивые пространственные представления, привязанность к определенной территории.

- Совокупность знаний населения региона о своих особенностях, а также оценки места и роли данной территории как субъекта различных форм сотрудничества.

- Общность исторических судеб, историческая память населения региона. Это один из важнейших каналов передачи социального опыта, а также важнейший фактор самоидентификации индивида и социальной группы. Непреходящее значение имеет история региона, с которой связаны люди. П. Томпсон справедливо отмечает, что в «местной истории деревня или город ищет смысл перемен, которые переживает, а вновь прибывшему исторические знания помогают укорениться в новой среде» [4, с. 15].

- Характер духовных ценностей, особенности культуры. Важную роль здесь играют традиции, обычаи, особенности быта, система символов, символическое освоение и репрезентация пространства. К примеру, символическое значение могут иметь памятники истории и культуры, образ жизни, праздники, знаменитые личности-уроженцы региона и т. п.

- Доминирующий уклад хозяйственной жизни, структура экономики региона (сельскохозяйственный, промышленный, ресурсодобывающий и т. п.).

Безусловно, важно учитывать такую компоненту региональной идентичности, как референтность. Идентичность всегда предполагает сравнение с другими регионами, осознание своего отличия от них.

В современных условиях возрастает роль регионов в многоплановом экономическом, политическом и социокультурном сотрудничестве. Глобализация, безусловно, во многом ведет к кризису, размыванию идентичности. Ей противостоит регионализация, «идентичность места». Ни глобализация, ни регионализация никогда не будут полностью завершенными процессами. С одной стороны, региональные объединения государств – это важный фактор защиты их суверенитета в условиях нарастающего вала глобализации. С другой – трудно представить себе гомогенное человечество, лишенное каких-либо национальных социокультурных различий. В данном случае мы имеем дело с единством и борьбой противоположностей. Возрастающая унификация экономического и социокультурного пространства (глобализация) сопровождается их дифференциацией (регионализация).

Опыт ряда стран показывает, что региональная идентичность в руках политических манипуляторов может стать фактором раскола общества, нарастания сепаратистских тенденций. Вместе с тем она обладает позитивным свойством объединять людей различных социальных стату-

сов, профессий, вероисповеданий и т. п. Региональное сотрудничество является «игрой с положительной суммой». Оно выгодно всем ее субъектам. Названные выше элементы региональной идентичности важно эффективно использовать в управленческой деятельности властным структурам с целью повышения привлекательности регионов (инвестиционной, туристической).

Социокультурная среда, ценности культуры определяют идентичность отдельных регионов, социальных групп, индивидов, формируют отношение к исполнению социальных ролей, обществу и другим людям. Следует максимально использовать то, что веками создавали дух, талант и интеллект поколений, для повышения эффективности регионального сотрудничества во всех сферах общественной жизни.

Литература и источники

1. Замятин, Д. И. Образ станы: структура и динамика / Д. И. Замятин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://piterned.ru/articles/other/obraz_strani.htm. – Дата доступа: 03.04.2013.
2. Ерёмина, Е. В. Региональная идентичность в контексте социологического анализа / Е. В. Ерёмина [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://regionsar.ru/node/781>. – Дата доступа: 16.02.2016.
3. Пеньковцев, Р. В. Компаративный анализ феномена «Региональной идентичности» (Россия – ЕС – США) / Р. В. Пеньковцев, Н. А. Шибанова // Ученые записки Казанского госуниверситета. Кн. 3, Гуманитарные науки. – 2007. – Т. 149. – С. 175–190.
4. Томпсон, П. Голос прошлого. Устная история / П. Томпсон. – М., 2003.

НАЦИОНАЛИЗМ И ПАТРИОТИЗМ: К ВОПРОСУ О ГРАНИЦАХ, ПРИЧИНАХ И СЛЕДСТВИЯХ

Е. В. Белогубова, В. А. Зверева, Б. Н. Черкашин

Не секрет, что небезызвестные события двухлетней давности в корне изменили мир, привычный для многих. Не самым безболезненным из этих изменений стала трансформация геополитической и идеологической обстановки. Целые области, которые, будучи по факту другим государством, естественным образом воспринимались как продолжение единой культурной целостности, внезапно отошли в разряд оппонентов, и едва ли не открытых врагов. Как результат, система взаимоотношений, сложившаяся в течение последних двух десятилетий, оказалась разрушена в корне.

Разумеется, истоки подобного процесса следует искать именно в этих десятилетиях. Лишившись центральной консолидирующей силы, когда-то нерушимое политическое и идеологическое целое распалось достаточно быстро. Это послужило «спусковым механизмом» для целого

ряда разноуровневых конфликтов между когда-то родственными политическими субъектами. И, как показало время, наиболее опасными из них стали межэтнические и межкультурные столкновения, тем более неуправляемые, те, что уходят корнями в сферу общественной психологии и коллективного бессознательного – то есть, в такие области, которые с большим трудом поддаются рациональному контролю. До известного момента применительно к так называемым «славянским» государствам эта проблема казалась лишённой смысла: они принадлежат к одной этнической семье. Тем не менее, реальность опровергла – и очень жестоко – эти здравые доводы.

Как правило, националистические тенденции легче распространяются в тех государствах, которые ощущают себя под угрозой либо ущемлёнными в международных правах. Причины этого скрыты в первобытных, архаичных пластах коллективно-мифологического сознания, там, где оно напрямую соприкасается с бессознательным. Национализм в своей сущности и является атавистической формой одной из древнейших структур общественного сознания – комплекса «свои-чужие», первоначально играющего главную роль в процессе этнической самоидентификации и формирования «мы-сознания». Позднее он трансформируется в комплекс этноцентризма, сочетающий в себе автостереотип – представление о себе (обычно завышенное) и гетеростереотип – представление о других (обычно заниженное). В силу этой своей природы этническое самосознание – или менталитет – никогда не бывает объективным. Эмоциональное восприятие – его сущность. Оно основано на эмоциях и в первую очередь им адресовано.

В спящем состоянии комплекс этноцентризма довольно безобиден. Но если обстановка в данном этносе дестабилизируется – происходит слом исторической парадигмы (в локальном или общецивилизационном масштабе), он стремительно пробуждается. И в дальнейшем алгоритм его действия будет зависеть от того, какой из путей он выберет – агрессивный или творческий.

Главная сложность ситуации заключается в том, что выбор алгоритма не определяется рациональными мотивами. Нет, разумеется, внешняя обстановка в государстве играет здесь не последнюю роль... но и не первую. Одним из немаловажных факторов выбора является состояние культуры, а именно – ее ценностно-смыслового ядра. Это, если можно так выразиться, энергетический центр культуры, источник ее жизненных сил. И напрямую он совершенно не зависит от конкретных политических и экономических обстоятельств. Наоборот, он может находиться в состоянии взлета при кризисном состоянии последних. Но если истощено само ценностное ядро, то никакие внешние меры не будут достаточно действенными, чтобы исправить ситуацию. Ценности культуры определяют отношение к событиям истории и их интерпретацию, конструируют реакцию на них и, в конце концов, помогают преодолеть кризисные си-

туации, когда они возникают.

Пока базовые смыслы и ценности воспринимаются как значимые, этнос ощущает себя достаточно сильным и независимым, поскольку они выступают своеобразным абсолютным ориентиром, незыблемой опорой в бурные и непредсказуемые моменты истории. Но если стремительно нарастают признаки аномии, то в кризисной ситуации культура оказывается неспособной выполнять функцию поддержки. Она не может генерировать позитивные эмоции и служить координатной сетью для активных и успешных действий. Единственный доступный алгоритм для нее в этом случае – это опора на негативные эмоции. Воля не учитывает полярность эмоций, для нее важна лишь степень ее интенсивности. А негативные эмоции зачастую даже более интенсивны, чем позитивные. Вернее всего в этом случае действует древнейшая психологическая ассоциация: неизвестность – страх – гнев.

В подобной ситуации в качестве источника опасности, как правило, рассматриваются этносы-соседи. Чем более они близки по родственным связям, тем выше степень напряженности между ними. Алгоритм «поиска врага» – то есть поиска причин кризиса извне, а не там, где они обычно находятся, – действует, как правило, безотказно. Ненависть выступает в данном случае столь же эффективной консолидирующей силой, как и патриотизм. С одной лишь разницей – это чувство не созидательное, а разрушительное. Причем разрушение начинается с самой культуры-носителя. В некотором смысле, национализм становится для нее пороховой бочкой, и это утверждение, к сожалению, сейчас уже не нуждается в доказательствах. Таким образом, националистические настроения оказываются вызваны не столько дестабилизацией в политической и экономической сферах, сколько кризисом мировоззрения, утратой четкого ориентира в ценностно-смысловой среде, влекущего за собой метания между различными идеологиями – и, в конечном счете, выбор наиболее экстремистской из них.

Проблема в том, что национальная идея – не национальная идеология, ее нельзя просто теоретически сформулировать, выверить на предмет психологического воздействия и «запустить» в массы. Даже искусственно сформулированная идеология успешна лишь в том случае, если она будет соответствовать основному настрою общественной психологии. А национальная идея – нечто совершенно иное. Ее сущность заключается в том трудно поддающемся рациональной рефлексии явлении, которое О. Шпенглер определяет как «душа культуры». Это органичный синтез нормативно-ценностных, когнитивных и психоэмоциональных установок, который в совокупности образует смысловое ядро культуры, ее «энергетический центр», достаточно стабильный для того, чтобы поддерживать ее целостность, и достаточно динамичный для того, чтобы служить источником развития. Для формирования такой «национальной идеи» необходим долгий срок и непростой исторический путь. В контек-

сте же современной ситуации в России проблема поиска национальной идеи обостряется еще и длительным периодом идеологических бурь, сотрясавших страну на протяжении всего прошлого века, где революционно-материалистический нигилизм, разрушивший устойчивую систему традиционного религиозного мировоззрения, усугубился не менее нигилистическими по своей сути настроениями посткоммунистической эпохи.

Подобный двойной уровень нигилизма оказал русской культуре плохую услугу. Полное отрицание традиционных ценностей в начале XX века уже само по себе было серьезной ошибкой, ведущей к историческому тупику, но еще более пагубным оказались последствия смыслового вакуума девяностых, полностью разрушившего единую систему ценностей, без которой ни одно общество существовать не может. В результате мировоззрение современной России представляет собой своеобразный коктейль из европейского прагматизма, славянского неоязычества и адаптированного восточного мистицизма. Эта эклектичная смесь сочетается со свойственной капиталистическому обществу одномерно-материальной системой ценностей. О. Шпенглер называет ее «способностью к интегральной интерпретации происходящего во Вселенной» (цит. по: [1]).

Последствиями подобных процессов в мировоззрении являются, во-первых, исчезновение трансцендентного духовного измерения культуры, а во-вторых – стирание национального своеобразия нашей страны. Как отмечал в свое время еще Н. Я. Данилевский, «русский, перестав быть русским, обращается в ничто» (цит. по: [2]).

Закономерным в данной ситуации является и вопрос: где следует искать выход? Мы позволим себе здесь высказать несколько замечаний.

Первое. По выражению Бенедикта Спинозы, один аффект можно погасить только другим аффектом. Это означает, что механизмы формирования национального самосознания, в корне своем базирующиеся на эмоциональном восприятии, требуют соответствующих мер воздействия. Рациональное убеждение само по себе здесь не сработает. Один миф можно заменить лишь другим мифом (а в ракурсе идеологии, заметим, демократия – такой же миф, как и, скажем, божественное происхождение японской императорской семьи. Здесь действует символ, а не понятие, вера, а не доказательство).

Второе. В явном или неявном противостоянии между двумя ценностно-смысловыми системами обычно в долгосрочной перспективе побеждает та, которая способна дать более содержательный, эмоционально убедительный и эмоционально положительный ответ на основные смысловожизненные вопросы. Ответ, который будет реально работать в кризисной ситуации.

И третье. В условиях ценностной аномии, какая в различных степенях наблюдается сейчас во многих странах постсоветского пространства

(Россия не исключение), не следует забывать, что культура, которая пытается приложить к себе мерку иной культуры, встает на путь саморазрушения. Здесь показателен опыт цивилизаций Востока, которые просуществовали столь долгое время именно потому, что умели встраивать все добровольные и насильственные заимствования в собственную смысловую систему, тем самым сохраняя свою идентичность на протяжении тысячелетий. Мы полагаем, что имеет смысл присмотреться к этому опыту.

Литература и источники

1. Шпенглер, О. Закат Европы / О. Шпенглер. – Ростов-на-Дону, 1998.
2. Данилевский, Н. Я. Россия и Европа / Н. Я. Данилевский. – М., 1991.

НАЦИОНАЛЬНОЕ И НАДНАЦИОНАЛЬНОЕ В СОВРЕМЕННЫХ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ПРОЦЕССАХ: ТЕНДЕНЦИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ

О. Р. Чугрина

В современном мире происходит множество взаимосвязанных процессов, которые существенно влияют на этническую сферу. Среди них процессы глобализации и модернизации, интеграции и дезинтеграции. Рубеж XX–XXI вв. с его геополитическими и духовными изменениями обусловил и качественно новую стадию взаимозависимости, а также новую геостратегическую ситуацию, в которой развиваются интеграционные процессы. Характерным признаком нашего времени является синтез двух феноменов: необычного роста процессов интернационализации и интеграции, а также рост национализма.

Осмысление сочетания принципа национализма с интернационализацией связано с переоценкой фактора территориальности. В Европейском Союзе процесс «расщепления» территориальности получил наибольшее развитие. Новый подход к территориальности способен изменить логику политики государств и понимание суверенитета. Определенная эволюция концепции суверенитета на основе признания его делимости и нетерриториальных форм уже налицо. Перспектива соединения национального и интеграционного открывает возможности для удовлетворения требований этнических движений и решения общей проблемы несовпадения этнических, культурных, национальных и государственных границ.

Значительная часть исследователей отдают предпочтение пониманию нации как согражданства и поликультурности и доказывают, что национальная государственная модель не обязательно должна сочетаться с повышением статуса этнической культуры большинства и с ассимиляционным направлением политики. Однако национальная идея не может

просто избавиться от политического содержания и отстаивать только культурные различия, как это предусмотрено многими концепциями преодоления национализма. Опыт и Запада, и Востока показывает, что признание культурной самобытности и обеспечение соответствующих прав различных этносов в пределах одного государства не только не гарантирует воздержания от политизации этих требований, но и нередко ей способствует. Кроме того, в условиях демократии только наличие особого идентитета может служить стабильным критерием для разграничения самоопределяющихся единиц. Например, в своем культурном самоутверждении меньшинства объективно оказываются в ситуации острого соперничества с более сильной культурой, которая опирается на идею единой суверенной нации. Это закономерно ведет к политизации их программ, побуждает их требовать политического признания в форме автономии или суверенитета.

Следует отметить, что важным феноменом является устойчивость не только культурных идентитетов, но и национального сознания. Духовная сфера национальной жизни воплощается не только в людях, которые составляют нацию на данный момент, но и во всем наследии, представляет собой относительно самостоятельную реальность, которая заключается в реинтерпретации. Этим обеспечивается принятие и устойчивость национальных идентитетов, которые, по мнению Э. Смита, способны «пережить отступление или апатию большого числа отдельных членов коллектива» [1, с. 59]. Сейчас многие государства являются не только гарантами сохранения культуры этнического большинства, но и оказывают существенную поддержку меньшинствам. Приближение к идеалу равенства сейчас ассоциируется не с игнорированием этнических различий, а с их положительным восприятием. В 80–90-е гг. XX в. Европа перешла к осуществлению масштабного исторического проекта – политической, экономической и социальной интеграции. Для Европы сейчас является важным создание атмосферы взаимопонимания и сотрудничества между всеми лицами, проживающими на территории государств. Требуется гармоничная модель этнонационального и социокультурного развития. И здесь речь не должна идти о совпадении границ этнического, культурного, национального и государственного единства.

Для того, чтобы выработать стратегию управления этническими отношениями, нужно на всем полиэтническом пространстве найти общие взаимоприемлемые ценности и нормы. Необходимо выработать общие правила, которые, с одной стороны, были бы универсальны, а с другой – не ущемляли бы традиций, ценностей и интересов этносов, входящих в полиэтнические сообщества. Поэтому необходимостью является заключение так называемого «общественного договора» между государством и всеми этносами, входящими в него. И хотя такой договор не может регламентировать все детали межэтнического взаимодействия, он должен содержать основополагающие нормы и принципы: гарантии безопасно-

сти личности и этноса, равенство, запрет на насилие при возникновении противоречий, разрешение конфликтов мирными средствами и т. д.

Что касается дальнейшего развития европейского континента, то здесь существует несколько противоположных прогнозов. Большинство ученых сходятся на том, что историческое развитие в XXI в. будет происходить скачкообразно, соотношение инерционности и динамизма в нем трудно поддается прогнозированию. В частности, П. Парте считает, что «перекрестное влияние двух тенденций – разрушительной и созидающей – является тем фактором, который определял европейское XX столетие, и, возможно, будет обуславливать большую часть века следующего (если не всего целиком)» [2, с. 13]. Осуществление этого процесса идет через новые унифицированные элементы: ценности, которые формировали европейскую идентичность, взаимовлияние культур, революцию в сфере информации и возникновение глобального рынка. Как противодействие этому возникла реакция на унифицирующие элементы: регионализм, национализм, ксенофобия.

Профессор Женевского университета Д. Сиджански видит будущее Европы и всего человечества в федерализме и считает, что это единственная форма общественной организации, которая способна гарантировать национальную и региональную идентичность в гармонии с требованиями взаимозависимости и глобализации. Опираясь на принципы европейского федерализма, можно противостоять дезинтеграционным процессам и предоставить новые импульсы европейской интеграции, новое качество европейского развития в целом. Основу создания федерального союза составляет единство европейской культуры, поэтому существует глубинная связь между культурным плюрализмом и федерализмом. Д. Сиджански считает, что только на основе европейского единства, плюралистической культуры можно создать федеральный союз [3, с. 10–11, 214].

В целом, западные исследователи считают, что Европейский Союз является образованием с неизвестным и ненадежным будущим. Некоторые надеются на глубокую интеграцию, устранение внутренних границ и препятствий, развитие еще более плотного союза и сильной федерации. Другие видят более традиционный тип межправительственной кооперации, рынка без государства. Некоторые предполагают развитие дезинтеграционных процессов на Западе. Исходя из сегодняшних реалий и прогнозов на будущее, целесообразной является разработка теории и практики Гуманитарной (гуманистической) Большой Европы, назначение которой в обеспечении гармонии и единства народов. Ее цель – формирование ни универсальной, а равновесной социокультурной модели отношений различных цивилизаций, их взаимопонимание и взаимодействие [4, с. 110].

Итак, феномены этнического возрождения, национального строительства, регионализации и глобализации диалектически взаимосвязаны.

Опыт развитых стран подтверждает, что процессы унификации и интеграции вызвали в качестве обратной реакции попытки к возрождению локального культурного партикуляризма, этнической идентичности. Такая реакция вполне логична, если рассматривать ее как ответ на стандартизацию социальных норм, ценностей, политических институтов и распространения массовой культуры. Национализм должен дополняться определением универсального измерения в развитии человечества, прав личности, нравственных законов, наднациональных и трансгосударственными форм общности. Сочетание философии национализма и элементов наднационального мышления стало наиболее типичным для общественного мнения и для государственной идеологии современности.

Литература и источники

1. Сміт, Е. Національна ідентичність: Пер. з англ. / Е. Сміт. – Київ, 1994.
2. Парте, П. Европа на пороге XXI века / П. Парте // Европа на пороге XXI века: Ренессанс или упадок? – М., 1998. – С. 12–29.
3. Сиджански, Д. Федералистское будущее Европы: От Европейского сообщества до Европейского Союза / Д. Сиджански. – М., 1998.
4. Глухарев, М. И. Расширение Европейского Союза на рубеже XX–XXI вв. и проблемы формирования Гуманитарной Большой Европы / М. И. Глухарев // Развитие интеграционных процессов в Европе и Россия: Пробл.-темат. сб. – М., 1997. – С. 86–111.

БЕЛАРУСЬ В XXI ВЕКЕ: НАСЛЕДНИЦА ВЕЛИКОЙ КУЛЬТУРЫ ИЛИ ЕВРОПЕЙСКИЙ МАРГИНАЛ?

В. К. Игнатов

Мир стремительно приближается к завершению второго десятилетия своего существования в XXI веке. Еще совсем недавно, празднуя Миллениум, человечество пристально всматривалось в облик рождающегося столетия, надеясь рассмотреть в нем черты новой планетарной цивилизации, лишенной пороков и изъянов минувшего. Но уже на рубеже тысячелетий раздавались голоса, предупреждавшие планету о новых испытаниях и угрозах, ожидающих мир в грядущую эпоху.

Время, прожитое человечеством в XXI веке, не только не ослабило тревогу и беспокойство за будущее, но и добавило немало мрачных и пессимистических красок в рассуждения современных мыслителей о настоящем.

Особенно остро проблемы наших дней переживаются на европейском континенте. С эпохи христианства Европа воплощала собой творческое начало человечества, была вдохновительницей исторического развития мира, являлась символом устремленности людей к неизведанному, неповторимому и невозможному. На протяжении столетий европейские

мыслители воспевали творческую мощь Бога, тем самым призывая созданного «по образу и подобию» Божьему человека к восхождению в царство высшей реальности, к подражанию процессу Божественного творчества, к формированию новых, идеальных личностей, обществ, цивилизаций.

В истории Старого Света европейский дух еще никогда не был столь близок к воплощению своей многовековой мечты о совершенном земном бытии, как в конце прошлого столетия. Однако и либеральной идее суждено было разделить судьбу великих утопий прошлого.

Европейский интеллектуал XXI века более всего напоминает посетителя глобального исторического музея. На полках, в витринах, в обширных залах этого гигантского творения человеческого духа расположилось невероятное количество религиозных учений, философских идей, научных теорий, памятников архитектуры, литературных сочинений, музыкальных произведений, свершений театрального творчества и достижений искусства кино. Знакомство с экспонатами музея мировой культуры невольно порождает искушение объявить все тайны мироздания давным-давно разгаданными, а ключ от разрешения «вечных проблем» человеческого бытия – отысканным людьми еще в незапамятные времена.

Открывая для себя новый духовный мир, современный человек на какое-то время словно погружается в сладостный сон интеллектуальных грез, обретая уверенность в том, что в результате длительных умственных размышлений и духовных поисков он наконец-то привел свою жизненную ладью в гавань истины, добра и красоты.

Но итогом человеческих устремлений все чаще становится глубокое разочарование современной личности в плодах своей земной деятельности, ощущение ею невозможности достижения идеального в посюсторонности, потеря индивидом устойчивых мировоззренческих координат.

Для Европы утрата смысла истории сопряжена с угрозой ее культурной и социальной гибели. Идея истории – душа и сердце европейской цивилизации. Время от времени ментальность Европы рождала концепции движения человеческого общества по замкнутому кругу. Но духовный взор ее гения всегда был обращен в будущее, всегда готов был совершить восхождение к горным высотам, всегда желал совершить прорыв в надежде обрести «новое небо» и «новую землю».

Эпоха постмодерна впервые за всю европейскую историю возвестила об окончательном крахе великих теорий будущего мировой цивилизации, созданных пророками, предсказателями, прорицателями, учеными и футурологами как прошлого, так и настоящего. Центральной темой размышлений европейских интеллектуалов конца XX столетия становится утрата перспективы, потеря человеком собственного «Я», исчезновение, размывание, отсутствие смыслов, ценностей,

нравственных критериев.

Приход постмодерна в Беларусь ознаменовался пробуждением интереса к белорусской национальной идее. Сегодня отечественная мысль полна глубоких раздумий об исторической судьбе Беларуси, о мировой миссии белорусского народа, о перспективах национальной духовности и культуры.

Современные искания породили две главные темы. Первая проникнута гордостью за богатейшее историческое наследие Отечества, уважением к народной мудрости, терпимости и рассудительности, пафосом веры в Беларусь и надеждой на ее грядущее процветание. Вторая пронизана острым переживанием драматической судьбы белорусского народа, мотивом «последнего возрождения», ощущением угрозы окончательной утраты жизненных и духовных сил нации под бременем выпавших на ее долю небывалых социальных, этнических, культурных и экологических катастроф.

Вслушиваясь в пророческие голоса деятелей белорусского возрождения начала XX века, мы обнаруживаем чувства и мысли, удивительно близкие умонастроениям наших дней: величественные картины социального и духовного воскресения народа, проповедь свободы, «неустанного творчества» (Абдиралович), призыв к созиданию «своего космоса, своей собственной "системы влияний"» (Сулима), и – тревожные раздумья о трагедии народа, «уже позабывшего время, когда был победителем в жизненной борьбе... народа, который от рабской привычки, от постоянного унижения, от разлагающего влияния победителей утратил в значительной степени свою живую энергию, живую безгрешность своих инстинктов, ослабил упругую силу своего жизненного "тона", да еще лишился житнетворческой благодати религиозно-радостного мировосприятия, жизнерадостного самоутверждения своего Я, как личного, так и национального» [1, с. 160].

Разгадку тайн народной души мыслители возрожденческого движения усматривали в антиномизме исторического бытия Беларуси. Извечное «колебание между Востоком и Западом» (Абдиралович), неустойчивое положение «на рубеже двух миров, двух культур» (В. Ластовский) породили раздвоенность творчества белорусского духа, незавершенность и невыразительность социальных и культурных форм. Однако эпоха великого мировоззренческого кризиса, фундаментальной «переоценки всех ценностей» и «конца Европы» выводит белорусский народ, сохранивший незамутненность лица и самобытность, на авансцену мировой истории, зовет «идти наравне с другими на построение нового общечеловеческого идеала» [2, с. 164].

Почти через столетие историческое и культурное наследие белорусского народа вновь становится основой взлета национального самосознания. Пафос созидания современной белорусской идеи питается раздумьями о неповторимом своеобразии исторического развития националь-

ного духа, обладавшего удивительной способностью в эпохи трагического переживания христианской цивилизацией вспышек несогласия мироощущений Запада и Востока Европы гармонизировать диссонирующее звучание необычайно разнообразных форм жизни и культуры на европейском континенте.

Сегодня многовековой духовный опыт Беларуси способен возвести нашу страну в ранг мирового миссионера. Для становления нового общепланетарного мироощущения, призванного дать человечеству шанс избежать Апокалипсиса, культурно-историческое наследие народа, создававшего свою картину мира на основе принципов альтернативности, полифонии идей, умонастроений и мировоззренческих ориентаций, становится поистине бесценным достоянием. Мировой «оркестр» только тогда и будет звучать гармонично и слаженно, когда каждый его участник сохранит своеобразие культурного облика и уникальность духовных традиций.

Для судеб всего мира очень важно, сумеет ли Беларусь в XXI веке утвердиться как один из ведущих творцов не только Большой Европы «от Лиссабона до Владивостока», но и постмодернистского общепланетарного «дома», либо на долгие годы сохранит статус европейского маргинала, вольно или невольно ставшего виновником сохранения контуров Европы «от Бреста до Бреста» и крушения надежд на прорыв человечества к новому миропониманию, новой нравственности, новой духовности.

Успех в возникновении новой всечеловеческой цивилизации сегодня уже не зависит всецело от действий правительств, межгосударственных содружеств и международных организаций – он немислим без активного участия в ее созидании каждого жителя нашей планеты.

Белорусский пророк начала нашего столетия, взывая к воскрешению народа и культуры, писал: «Сущностью истинного Слова-Логоса, Разумного Сознания, Разума Божьего в человеке является "чистая деятельность", чистая Духовная Активность. Только тем, кто верит в этого истинного Бога, только этим "новым христианам" принадлежит будущее, – только они наследуют жизнь вечную.

Молиться этому Богу, уподобляясь Ему живой моральной активностью, мы призываем белоруса.

Только сим победиши!..» [1, с. 162].

Услышат ли потомки голос своего духовного апостола? Или же и вправду – «несть пророка в отечестве своем»?

Литература и источники

1. Сулима. «Сим победиши!...»: Очерк критического оптимизма / Сулима // Неман. – 1992. – № 1. – С. 158–187.
2. Абдиралович, И. Извечный путь: Опыты белорусского мировоззрения / И. Абдиралович // Неман. – 1990. – № 11. – С. 162–179.

КОЭВОЛЮЦИЯ БЕЛОРУССКОЙ И ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУР: ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

И. Б. Михеева

Благоприятными факторами интеграции Беларуси в международное культурное пространство являются выгодное географическое расположение на перекрестке политических, экономических и культурных коммуникаций; позитивный международный имидж, ассоциирующийся с политикой добрососедства, нейтралитета и безъядерности; практика культурной дипломатии как один из важных элементов внешней политики; довольно развитый культурный потенциал, особенно в сфере народного творчества; развитие связей республики с белорусской диаспорой, носящих в основном культурный характер. Большой культурный потенциал Беларуси может быть использован как действенный инструмент по сохранению национальной идентичности белорусов, улучшению отношений с зарубежными государствами и укреплению белорусского присутствия в мире. В этом контексте пристальное внимание следует уделять вопросам международного культурного сотрудничества Беларуси с европейскими странами.

Взаимовыгодное сосуществование белорусской и западноевропейской культур в современных геополитических и социально-экономических реалиях своим необходимым условием предполагает комплексную философско-теоретическую экспертизу, включающую в качестве своих компонентов, во-первых, методологически корректное и объективное исследование национального культурного наследия в общеевропейском ареале и, во-вторых, критический анализ основных подходов, моделирующих механизмы и перспективы социокультурной коэволюции Беларуси со своими европейскими соседями.

Системную историко-теоретическую реконструкцию места и роли Беларуси в европейском культурном ареале целесообразно осуществлять через философско-культурологический анализ феномена культурной пограничности, или транскультурности. С этих позиций детально и во многом по-новому проясняются важные проблемы, которые инициировались и решались в белорусской культуре на протяжении ряда веков, а именно: о значимости национального языка для формирования национальной идентичности и укрепления государственного суверенитета, о ценностях религиозной терпимости и толерантности для поддержания социальной гармонии и процветания, о необходимости светского правового государства, об амбивалентности поликультурного характера национального искусства и др.

В условиях глобализирующегося мира усиление исследовательского интереса к феномену культурного пограничья вполне понятно и неизбежно. Появление все новых транскультурных образований актуализиру-

ет для науки поиск выработанных и апробированных в ходе исторического развития образцов и сценариев сосуществования в едином культурном поле различных традиций и менталитетов. К числу пограничных и транскультурных образований, безусловно, может быть отнесена и белорусская традиция. Именно здесь, на пограничье Востока и Запада, православно-византийского и католическо-романского мировоззрений, во многом решались и решаются судьбы всей Европы. В этом смысле польско-украинско-белорусско-литовское пограничье вполне можно назвать «пограничьем шанса и опасности» в силу его одновременно потенциально конфликтогенного и реально диалогичного характера [1, с. 123]. Сформировавшись как принципиально пограничная, белорусская культура характеризуется тем обстоятельством, что, в отличие от «классических» цивилизаций, стратегическая роль в ней принадлежит не культурному синтезу, а культурному симбиозу, явившемуся ее основным культурообразующим механизмом. Симбиотические взаимосвязи различных интегрирующих элементов, образующих основу социокультурного пограничного образования, обеспечивают, в свою очередь, его *неустойчивую стабильность* [2, с. 181].

Переходя к анализу подходов к определению современных путей эффективного вхождения Беларуси в общеевропейский контекст, целесообразно исходить из сопоставления репрезентативных исторических и актуальных моделей, причем, как с выявлением в них инвариантных и апробированных идей, так и с конструктивной критикой положений, не соответствующих фактическому положению дел или национальным интересам страны.

Находясь на протяжении всей своей истории в поисках динамического равновесия с соседними народами и культурами, Беларусь всегда нащупывала оптимальные точки соприкосновения с ними, вырабатывая механизмы мирного сосуществования и взаимовыгодного развития. Это может быть продемонстрировано на примере двух мировоззренческих и социокультурных подходов — концепции «кривичского возрождения» В. Ластовского (1883–1938) и идеи Интермариума (междуморья), активно разрабатываемой современными белорусскими интеллектуалами. Оба подхода объединяет установка на конструирование и укрепление «белорусского исторического континуума» как линии многовекового исторического самопонимания и развития, опорными точками которой являются Полоцкое княжество, Киевская Русь, Великое княжество Литовское, Речь Посполитая, т. е. сложный конгломерат славянских и балтских корней.

Концепция «кривичского возрождения» В. Ластовского выступает одним из первых в новейшей белорусской истории проектов культурно-политического сосуществования Беларуси, Польши и Литвы. Анализ этой концепции можно провести в рамках двух концептуальных проблемно-тематических блоков: модель национальной истории и проект

национального возрождения. Программа национального возрождения Ластовского включает в себя, по меньшей мере, следующие пункты-этапы: во-первых, налаживание процесса самоидентификации белорусов через возвращение народу исторического имени и доказательство его, народа, «балтских корней»; во-вторых, обоснование сущности «национального посланничества» кривской культуры человечеству; в-третьих, создание национальной религиозно-церковной организации. Особенности этого национально-возрожденческого проекта обретают свое концентрированное выражение в центрирующем образе-символе «Крывіі», для которого характерна специфическая «перспективно-ретроспективная» векторность ожидаемой социодинамики, основанной на общинно-коллективистской и патриархально-дохристианской доминантах. «Крывіа» предполагается как автономно-национальное социокультурное и политико-экономическое образование, функционирующее на основе либерально-демократических ценностей в общеевропейском геополитическом пространстве в качестве независимого и равного с остальными моногосударства. Перспектива «Крывіі» задает, в первую очередь, собственно национальные и локально-исторические ориентиры процессам самоидентификации белорусов.

Среди современных проектов национального возрождения и социально-экономического процветания Беларуси в контексте ее включенности в региональные связи и отношения наиболее ярко выделяется идея Интермариума, или «междуморья», как культурно-ценностного и политико-идеологического ядра национальной стратегии. Ключевыми целями долгосрочного развития страны в рамках обозначенного подхода выступают десять приоритетов, среди которых создание сетевого общества и сетевого государства, формирование постиндустриальной экономики и глобального урбанизированного кластера, завершение конструирования гражданской нации и национального бренда и проч. [3]. С экономической и геополитической точки зрения, Интермариум рассматривается как новый потенциальный мировой регион роста, экономика и население которого находятся примерно на одном уровне с такими крупными игроками, как Россия и Бразилия. Беларусь должна сформировать свое собственное представление о будущем, в котором она находилась бы на лидирующих позициях в европейской цивилизации, а сам Интермариум становился бы новым источником эволюции всего западного мира.

Значение широко понимаемого белорусского культурного опыта для настоящих и будущих социальных процессов общеевропейского масштаба нельзя недооценивать. Сегодня, при нарастающем космополитизме культур – противоречивом, но неизбежном – этот опыт может оказаться востребованным и весьма поучительным. Наличие в белорусской исторической традиции ряда специфических базовых характеристик – симбиотичности, неустойчивой стабильности, проблематичности национальной самоидентификации, консервативности духовных и социальных

практик – вовсе не умаляет достоинств отечественной культуры, а также ее значения для настоящих и будущих социальных процессов общеевропейского масштаба. То, что в эпоху локально-национальных культур квалифицируется как определенный недостаток и ущербность, в современных условиях стирания всяческих границ и рубиконов неожиданно проявляет свои позитивные и креативные стороны. Возможно, «белорусская культурная модель» как модель пограничного культурного сосуществования окажется одной из самых продуктивных и эвристически значимых для глобализирующегося мира.

Литература и источники

1. Беларусіка=Albaruthenica: Нацыянальныя і рэгіянальныя культуры, іх узаемадзеянне. – Кн. 3 / Рэд. А. Мальдзіс і інш. – Мінск, 1994.
2. Суслowa, Т. И. Общечеловеческое и национальное в культуре: вызов глобализации / Т. И. Суслowa // Общечеловеческое и национальное в философии: II международная научно-практическая конференция КРСУ (27–28 мая 2004 г.) / Под общ. ред. И. И. Ивановой. – Бишкек, 2004. - С. 177–183.
3. Что мы строим? 10 тезисов о национальной стратегии Беларуси / BramaBY.com [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bramaby.com /ls/blog/analytics/1276.html>. – Дата доступа: 12.02.2016.

«МЭНГЕЛЕК ЕЛ» КАК КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ ОСНОВА КАЗАХСТАНСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

М. Ш. Хасанов, В. Ф. Петрова

Озвучивая ежегодное послание народу Казахстана «Казахстанский путь-2050 – единая цель, единые интересы, единое будущее», Н. Назарбаев подчеркнул, что общенациональное движение «Казахстан-2050» должно организовать разработку к принятию патриотического акта «Мэнгелек ел». Глава государства призвал все политические партии, общественные объединения и всех граждан страны принять активное участие в достижении цели стратегии «Казахстан-2050».

Глава государства считает, что при оперативном решении этих вопросов XXI век будет для Казахстана «золотым веком», так как поставлена амбициозная цель – превратить независимую страну в вечное государство. По его словам, ценностями государства должны стать его независимость и новая столица, которая поражает своей красотой и казахстанцев, и гостей. Кроме того, такими ценностями являются национальное единство, мир и согласие, а также светское общество и высокая духовность, экономический рост и индустриализация, общество всеобщего труда. Также Н. Назарбаев отнес к ценностям общность истории, культуры и языка, а также национальную безопасность и участие страны в решении общемировых и региональных проблем. «Благодаря этим ценно-

стям мы всегда побеждали, множили наши великие успехи», – сказал глава государства. «Мэнгелек ел – это вечный ел, это национальная идея нашего общеказахстанского дома. Мечта всех наших предков. За годы суверенного развития созданы главные ценности, которые объединяют всех казахстанцев, составляют фундамент будущего нашей страны: стабильность, толерантность, равенство всех, несмотря ни на что: религиозные пристрастия, национальность и так далее», – сказал президент Н. Назарбаев [1].

Глобальные вызовы современности чрезвычайно актуализировали проблему национальной идентичности. Перед казахстанским обществом, вступившим на путь капиталистического развития и демократизации в условиях повсеместного экономического спада, социальной напряженности, поляризации интересов, крушения прежней системы ценностей, встала задача самоидентификации каждого его члена и государства в целом, выбора дальнейшей программы действий. Этот круг вопросов входит в содержание понятия идентичности, если под ней в самом общем виде понимать некую устойчивость индивидуальных, социокультурных, национальных или цивилизационных параметров, их самоидентифицированность, позволяющую ответить на вопросы: кто я и кто мы. Российский ученый И. В. Лысак полагает, что «проблема идентичности в эпоху глобализации включает, прежде всего, персональную идентичность – то есть формирование у человека устойчивых представлений о себе самом как члене общества, и культурную идентичность, способную вызвать ощущение самоидентифицированности у народа, позволяющего ему определить свое место в транснациональном пространстве» [2, с. 91–95].

Более-менее получив за прошедшие десятилетия ответы на извечные «проклятые» вопросы «Кто виноват?» и «Что делать?», «Кто я и кто мы?», общественное сознание сосредоточено на вопросах «Как выжить?» и «С чего начать?». На вопрос «Как выжить?» каждому в отдельности индивиду в реальной жизни приходится искать ответ самостоятельно. «С чего начать?» нуждается в теоретическом обосновании, потому что политики активно разрабатывают методологию модернизационного процесса [3, с. 5–10]. Выбираться из «теоретико-методологического» тупика нам приходится, опираясь на собственный и мировой исторический опыт. В трансформационном пылу нелегко соблюсти меру. Расточительно было бы не использовать предшествующий опыт стран-лидеров, и в то же время опасно отрываться от собственных корней, так как велик соблазн пойти традиционным путем и получить ответ, поставив во главу угла национальную идею, приспособив ее к новым условиям.

Национальные идеи и проблемы стары, как мир. И то, что современные исследователи на новом уровне продолжают эту традицию, выдвигая идею интегративной идеологии в противовес узконациональной, подчеркивает преемственность их стремлений отыскать в политической жизни страны объективные ориентиры, которые будут способствовать

единению общества, волей судьбы, оказавшегося на стыке двух культур – восточной и западной. Идея интеграции, взаимопроникновения, взаимного уважения традиций, верований, культуры многонационального общества в сложный переходный период является ведущей, соответствует менталитету народов постсоветских республик, выражает их чаяния и органично дополняет систему демократических ценностей, ни в коей мере не умаляя национальную самобытность каждого отдельно взятого народа.

Рискнем высказать предположение, что посредством демократизации всех сфер общественной жизни на жизненном пространстве СНГ происходит сближение двух мировых систем ценностей – европейской и восточной, т. е. евразийской. И в этом заключается, пожалуй, наиболее важное, хотя и не проявившееся еще в полной мере предназначение демократии. Национальное, разделяющее мышление на современном этапе становления общества, сменяется континентальным, интеграционным – объединяющим, которое наиболее адекватно соответствует поликультурному, полиэтническому менталитету евразийцев. Этим самым преодолевается синкретичность, разорванность сугубо национального сознания, характерная для периодов борьбы за национальную самобытность. Хотя такое преодоление возможно после завершения осознания национальной, культурной идентичности.

Казахстан, относящийся к странам евразийского типа, испытал за последние двести лет сильное влияние российской культуры. Несмотря на различные вероисповедания, оба народа близки по духу друг другу. Главенствующей в их менталитете является миротворческая миссия. В настоящее время евразийцам предстоит выработать собственную современную систему ценностей. Известный немецкий ученый В. Шубарт, изучая проблему западно-восточного конфликта как проблему культуры, подчеркивает, что Восток и Запад – не только географические, но и душевные понятия. Пересеченная, узкая, разъединенная Европа подчинена иному духу ландшафта, нежели Азия с ее просторами безграничных равнин. Благодаря своим условиям и силам Европа стремится к иному человеческому типу, нежели Восток [4, с. 18].

Начиная с XVIII века, целостный характер культуры евразийского общества подвергается интенсивной модификации и сильному влиянию западного мира. С учетом целого ряда факторов, действие которых проявилось в последние десятилетия (рост промышленного производства, обретение независимости республики, введение частной собственности, демократических институтов и т. д.), эта тенденция становится преобладающей. Это предвещает разрушение фиксированных систем межличностных связей и отношений, изменение обычаев и правил поведения людей, резкое социальное расслоение, появление новых социальных групп (стратов) и другие социальные сдвиги.

На данном этапе Казахстан не нуждается в единственной, жестко

детерминированной идеологии и даже в государственной идее. В то же время он нуждается, с одной стороны, в самоидентификации (в историко-культурно-экономическом плане) – одной из основополагающих предпосылок становления государственности, с другой, в тщательно разработанной социальной стратегии («какая цель, что строим?»). И конечно же, в экономической стратегии выхода из кризиса, без которой ни одна идеология не будет иметь смысла.

Итак, первостепенной задачей, стоящей перед казахстанскими учеными на современном этапе становления молодой демократии, является поэтапное формирование норм и ценностей, способных консолидировать общество, и обоснование способов их реализации в жизнь. Ибо процесс изменения социальной структуры общества еще не завершен. На месте прежних микросоциальных связей не сложились новые. Ничто не приобрело еще окончательного, завершенного характера. Все силы людей поглощены поиском и освоением новых ниш экономического и социального выживания. На стыке эпох, в переломные, кризисные моменты общая идея, как правило, многоуровневая, вбирающая в себя программу действия на ближайшие десятилетия, корректируемая практикой общественного строительства спланивала общество, интегрировала его силы и способствовала «рывку через пропасть».

Литература и источники

1. Послание Президента Республики Казахстан Н. А. Назарбаева народу Казахстана «Нұрлы жол – путь в будущее» // Закон kz. – 2014.
2. Лысак, И. В. Проблема сохранения культурной идентичности в условиях глобализации / И. В. Лысак // Гуманитарные и социально-экономические науки. – 2010. – № 4.
3. Лапин, Н. И. Актуальные теоретико-методологические аспекты исследований российской модернизации / Н. И. Лапин // Социологические исследования. – 2015. – №1.
4. Шубарт, В. Европа и душа Востока / В. Шубарт. – М., 2000.

МАССОВАЯ КУЛЬТУРА В ПОЛИТИКЕ: ВЫЗОВ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

В. С. Михайловский

Современный социальный процесс функционирует на разных уровнях – от локального до глобального. При всей специфике протекания в рамках национальных государств есть общие факторы, которые оказывают воздействие на социальность. К таким факторам относится развитие массовой культуры, которая создает особое социальное пространство современности.

Согласно американскому социологу Д. Беллу, массовая культура –

это своего рода организация обыденного сознания в информационном обществе, особая знаковая система или особый язык, на котором члены информационного общества достигают взаимопонимания [1, с. 647]. Массовая культура является особым способом (предпосылкой) быстрого налаживания взаимопонимания как между отдельными личностями, так и между нациями и этносами. Это возможно в силу общности потребностей и ценностей, общности «культурного кода» современного человека на глобальном уровне.

Современная массовая культура – это феномен распространения принципов массового потребления. Ценность потребления является основой глобального культурного сближения. При этом речь идет о стандартизации не культурных идентичностей, а «модуса» культурной идентификации. Потребление – это объективное явление, характерное для разных культур. Человечество потребляло всегда. Отличие сегодняшней ситуации в том, что не потребление является аспектом культуры, а культура выступает как аспект потребления. Массовая культура есть способ включения государства в глобальную систему потребления, а, следовательно, в глобальный капиталистический порядок. Это экономическая цель в рамках функционирования глобального капитализма и расширения рынков сбыта. Сегодняшняя мировая ситуация отличается тем, что потребление, как отмечал французский философ Ж. Бодрийяр, не является результатом свободного выбора, а формируется внешним принуждением [2, с. 101–102]. На смену диалогу культур приходит глобальная синхронность потребления культур. Культуры сохраняют свою уникальность, самобытность и даже несовместимость и конфликтность, но становятся товарами идентификационной необходимости. Люди сближаются не потому что потребляют одно и то же, а потому что просто потребляют.

Массовая культура потребления есть необходимый фактор сглаживания классовых противоречий при глобальном воспроизводстве капитализма, дающий возможность реализовать в постколониальном мире «центро-периферийную» модель международных отношений. Изменения в политике капиталистической экспансии после распада колониальных государств требовали и изменения в основаниях массовой поддержки капиталистического воспроизводства. Культура массового потребления как основа идеологии капиталистического универсализма воспринималась населением стран периферии и позволяла ненасильственно установить необходимый для капитала порядок в этих государствах. Однако параллельно необходимо было внедрять в массовое сознание обещания скорого повышения уровня и качества жизни. На практике это не могло быть соотнесено с утилитарной целью капиталистической экспансии. Капитал был заинтересован в периферии как источнике дешевой рабочей силы. Достижение предела возможностей постколониальной экспансии привело к глобальной мобильности масс. Возникла необходимость создать ме-

ханизм, позволяющий поддерживать капиталистическое воспроизводство в новых условиях. Это было достигнуто посредством неорасистской политики.

Французским социологом Э. Балибаром была поставлена проблема встречи «в едином государственном пространстве» развитых государств различных «форм эксплуатации»: через заработную плату (коренное население) и через расовую дискриминацию (приезжие). Эту проблему Э. Балибар сформулировал как образование «дуального общества» [3, с. 202–203]. В целом концепция «неорасизма» сводится к идеологическому оформлению «расизма без рас» [4, с. 31–33]. Идеологизация расовой иерархии происходит не на основе принципов классического расизма, а обосновывается как «результат социальных обстоятельств», как «случайные результаты социальной истории» [5, с. 182–184, 190]. Подобная ситуация не противоречие, а целенаправленная политика, которая обеспечивает «неравенство равных» и способствует капиталистической экономической эффективности.

В условиях глобальной мобильности данная политика позволила капитализму воспроизвести отношения «центр-периферия» отдельно в рамках государств. В таком понимании позитивная функция массовой культуры потребления оборачивается способом поддержания гражданского согласия. Массовое потребление создает иллюзию включения в общий культурный порядок всех категорий эксплуатируемых, что нивелирует социальную напряженность в «дуальном обществе».

Таким образом, внешнее разнообразие и гибридность общества не есть помеха для его эффективного воспроизводства в интересах капитала. Однако стабильность общественной системы оборачивается фактором ее уязвимости, потому что порождает дискурс альтернативных путей развития. Поэтому определенные конфликты и противоречия внутри «дуального общества» необходимы, они играют роль «выхлопных клапанов» системы. Данная ситуация была определена Э. Балибаром как «двойной зажим» [3, с. 205]. В ситуации «двойного зажима» борьба масс приобретает специфический характер. Борьба с системой внутри системы приводит к тому, что «прогресс осуществляется путем совершенствования цепей» [6, с. 99]. Возникает гиперреальность, где капиталистические отношения становятся «второй природой».

Проблема борьбы с капиталистическим порядком подводи́ла многих теоретиков (Ж. Бодрийяр, С. Жижек, Г. Маркузе) к скептической оценке современных форм политической борьбы. Насилие господствующей системы существует на символическом уровне, поэтому насильственных действий недостаточно для того, чтобы преобразовать капиталистическую систему. Единственным выходом является действие внесистемными методами, т.е. «бросить системе такой вызов, на который она не сможет ответить» [7, с. 99]. К сожалению, в настоящее время таким внесистемным потенциалом обладает только терроризм. Международ-

ный терроризм – это политическая реакция на глобальный капиталистический порядок. Однако сам террористический акт может быть рассмотрен как феномен культурного «разрыва» капиталистической гиперреальности. Парадоксальность террористического акта в том, что он не вписывается в логику потребления, будучи ее полной противоположностью. Безвозмездное «одаривание» общества своей жизнью и «выход» из пространства потребления через «дверь» смерти есть плачевный результат культуры позднего капитализма.

Вместе с тем массовая культура демонстрирует свою эффективность для трансляции иных норм общественного участия. Решающую роль в такой позитивной трансформации массовой культуры может сыграть привлечение критического потенциала в общественный дискурс.

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г16КАО/А-006 от 1 марта 2016 г.

Литература и источники

1. Белл, Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл. – М., 1999.
2. Бодрийяр, Ж. К критике политической экономии знака / пер с фр. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. – М., 2007.
3. Балибар, Э. От классовой борьбы к бесклассовой борьбе? / Э. Балибар, И. Валлерстайн; под ред. Д. Скопина, Б. Кагарлицкого, Б. Скуратова // Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. – М., 2003. – Гл. 10. – С. 177–210.
4. Балибар, Э. Существует ли «нео-расизм»? / Э. Балибар, И. Валлерстайн; под ред. Д. Скопина, Б. Кагарлицкого, Б. Скуратова // Раса, нация, класс. Двусмысленные идентичности. – М., 2003. – Гл. 1. – С. 27–39.
5. Хардт, М. Империя / М. Хардт, А. Негри; под ред. Г. В. Каменской, М. С. Фетисова. – М., 2004.
6. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация / пер. с англ. А. А. Юдина. – М., 2003.
7. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / пер. с фр. С. Н. Зенкина. – М., 2009.

КОНФЛИКТ ЦЕННОСТЕЙ В МЕЖКУЛЬТУРНЫХ И МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЯХ: ПРОБЛЕМА КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ПОНЯТИЯ

А. Н. Сунами

Ценности являются значительным для философии концептом, тем не менее, их роль в срезе отдельных социальных явлений и процессов все еще не до конца выяснена. К явлениям, где ценности выступают в качестве важной детали, относится, в частности, и социальный конфликт, особенно в ситуациях, когда такой тип взаимодействия реализуется

участниками межконфессиональных и межкультурных отношений.

Как только противоречия различной природы поражают отношения между сторонами с явно выраженной разницей в групповой идентичности, термин «конфликт ценностей» практически всегда используется сторонним экспертом для определения вида разворачивающегося противоборства. В то же время употребление данного термина в научной литературе часто имеет априорный, а точнее, даже механический характер, без определения существенных отличий таких конфликтов от остальных, что не позволяет в полной мере предложить комплекс действий, который мог бы послужить профилактике, институционализации и разрешению подобных негативных ситуаций. Все это остро ставит вопрос о более четкой концептуализации понятия конфликта ценностей и о месте ценности в структуре конфликтного взаимодействия.

Ценности как элемент теории конфликта в значительном объеме присутствуют во многих классических и современных социально-философских и конфликтологических концепциях. В их прикладном для конфликта значении ценности можно истолковать как глубоко укорененные побуждения («deeply rooted motivations»), которые направляют, оправдывают или объясняют установки, нормы, убеждения и действия социальных субъектов [1, с. 261]. При этом влияние этих глубоко укорененных побуждений на конфликтное взаимодействие амбивалентно. В широко известной работе Т. Парсонса «Система современных обществ» ценности представлены в своем интегративном воплощении [2]. Будучи частью культурной подсистемы, они как бы стягивают индивидов в общее пространство правил и установлений, благодаря которому социальная система может сохраняться и воспроизводить себя. Ценности становятся элементом социального порядка, способом предотвращения конфликта, который для Т. Парсонса является индикатором дисфункции социальной системы.

В таком прочтении в здоровой общественной среде нет места конфликту ценностей, ибо плюрализм, разность ценностей, их относительность для каждого социального субъекта, без чего нельзя представить себе столкновение по их поводу, скорее демонстрирует болезнь такого общества – социальную аномию. Но уже ученик Т. Парсонса Р. Мертон ставит под сомнение такую однозначность толкования ценностей, полагая, что культурная подсистема столь же подвержена противоречиям, как и любая другая [3]. В классической для современной теории конфликта работе Л. Козера «Функции социального конфликта» ценности играют противоположную роль. Согласно Л. Козеру система ценностей может выступать как механизм трансформации межличностного взаимодействия в наиндивидуальное, даже если количественный состав непосредственных участников не меняется, что является фактором эскалации конфликта для сторон. «Сознание того, что они выступают от имени сверхиндивидуального «права» или системы ценностей, делает каждую

из сторон непреклонной в своих стремлениях и мобилизует недостижимую в борьбе за личные интересы и цели» [4, с. 139].

Восприятие роли ценностей как фактора дерационализации конфликта является доминирующим в современной теории конфликта. Особенно это касается межкультурных и межконфессиональных отношений, где мнимая или реальная разность ценностей изначально положена. Действительно, стороны в таком взаимодействии воспринимают себя как представителей больших общностей: этносов, наций, конфессий, классов и проч., даже если эти общности не делегировали им никаких полномочий. Это приводит к неэластичной позиции в конфликтном взаимодействии, а в конечном счете к антагонистическому характеру спорного вопроса, ибо выразители культурных или конфессиональных интересов не считают себя достаточно свободными в том, что касается уступок и компромиссов. В общей теории конфликта сильная степень групповой принадлежности и гомогенность сторон являются фактором эскалации конфликта [5, с. 153–191]. А именно: ценности и выступают в качестве фактора подпитывающего групповую сплоченность, а зачастую, и как необходимое условие ее возникновения.

Общая теория конфликта фиксирует элементы, на которые необходимо препарировать конкретный конфликт в том случае, когда нам необходимо произвести его экспертизу. К таким элементам обычно относят субъектов конфликта, их качественные и количественные характеристики, а также характер их взаимоотношений и взаимозависимости, объект и предмет конфликта, внешнюю по отношению к нему социальную среду. Очевидно, что ценностный срез мы можем получить в отношении каждого из этих элементов. Наиболее ясным видится присутствие ценностей в той совокупности элементов, которую можно обозначить как причину конфликта, то есть его объект, предмет, события, которые послужили запалом произошедшего и т. д. Так Е. И. Степанов к основным объектам возникающих конфликтов, наряду с ресурсами и статусом, относит ценности. Он замечает, что в отличие от ресурсов или статуса, которые выступают как средство достижения целей социальным субъектом, ценности служат для него «самоцелью, выражением его понимания самого себя, своей собственной сути, с потерей которой исчезает и он сам как нечто самостоятельное, самоопределяющееся, достойное признания и уважения со стороны других субъектов» [6, с. 56].

Ценности как объект конфликта, по сути, предопределяют характер конфликтного взаимодействия. Вместе с тем, ценностные ориентации могут быть задействованы в качестве иных элементов конфликта. Они могут влиять на манифестацию позиции в конфликте, особенно если интерес и потребность, которые заставили стороны обратиться к конфликтному способу взаимодействия, сами начинают приобретать черты ценности, хотя первоначально носили материальный характер. Ценности имеют значение и для динамики конфликта: не только в названном нами

влиянии на фазы эскалации и деэскалации, но и в процессе трансформации квазигрупп на стадии конфликтной ситуации в реальные группы интересов с программой действий. Здесь они выполняют функцию ориентации и мобилизации участников.

Однако столь разнообразное присутствие ценностей в конфликтном взаимодействии значительно усложняет концептуализацию понятия «конфликт ценностей». Ответить на вопрос: какие степень и качество включенности ценностей в структуру конфликта позволяют назвать такой конфликт ценностным, а в каком случае ценность является лишь фактором конфликта какого-то иного типа, – довольно проблематично. Проще всего сказать, что конфликтом ценностей является лишь тот, где ценность представлена в качестве объекта. Контраргументом служит наличие большого числа конфликтов, где ценность, являясь как будто бы лишь фактором, столь сильно детерминирует его, что вне ценностного контекста данный конфликт теряет свои сущностные черты.

Таким образом, можно сделать вывод, что концептуализация конфликта ценностей, несмотря на широкое применение в науке данного термина, остается проблемой современной философии, особенно в условиях сегодняшней актуализации межконфессиональных и межкультурных противоречий.

Исследование выполнено в рамках гранта РГНФ №16-03-00388а.

Литература и источники

1. Schwartz, S. H. A proposal for measuring value orientations across nations // Questionnaire Development Report of the European Social Survey / S. H. Schwartz [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.europeansocialsurvey.org/docs/methodology/core_ess_questionnaire/ESS_core_questionnaire_human_values.pdf. – Дата доступа: 21.03.2016.
2. Парсонс, Т. Система современных обществ / Т. Парсонс. – М., 2007.
3. Мертон, Р. К. Социальная теория и социальная структура / Р. К. Мертон // Социологические исследования. – 1992. – № 2–4.
4. Козер, Л. А. Функции социального конфликта / Л. А. Козер. – М., 2000.
5. Kriesberg, L. Sociology of Social Conflict / L. Kriesberg. – New Jersey, 1973.
6. Конфликты в современной России (проблема анализа и регулирования) / Под ред. Е. И. Степанова. – М., 1999.

ПРИНЦИП НЕНАСИЛЬСТВЕННОГО РАЗРЕШЕНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ КОНФЛИКТОВ: ОТ ХОРОШЕЙ ИДЕИ К ЭФФЕКТИВНОЙ ПРАКТИКЕ

Е. В. Держивицкий, А. С. Бескровная

Идея неприятия насилия в социальном взаимодействии и, уже, не-

насильственного разрешения социальных конфликтов, широко представлена в общемировой философской и религиозной мысли. Возникнув приблизительно в VI–IV вв. до н. э. в рамках философии джайнизма и буддизма, она затем была заново «открыта» христианским мировоззрением, а также суфийским течением ислама. Несмотря на то, что эти религии основывались на различных принципах, исходным в данном вопросе у них было одно – представление о ценности жизни и неприятие того, что может нанести ей ущерб.

Вместе с тем, история человечества – это история жестоких и кровопролитных войн и революций, когда стороны, прибегавшие к насилию, оправдывали его как с моральной, так и с правовой точек зрения. Разрушительные последствия этих конфликтов содействовали развитию норм международного права в сторону его гуманизации и ограничения насилия, что, однако, нивелировалось прогрессом в области военных технологий и слабо отображалось в практиках ненасильственного разрешения конфликтов внутри социумов.

Тем не менее, отказ от насилия, переход к иной парадигме разрешения социальных конфликтов становится идеей, количество приверженцев которой позволяет говорить о появлении принципиально иной стратегии социального взаимодействия. Идеи Л. Н. Толстого, М. Ганди, а затем М. Л. Кинга основывались на том, что именно ненасилие позволит прочнее и эффективнее добиться своих целей, оно – «ключ ко всем социальным проблемам» [1, с. 142]. Предпочтительность ненасильственных действий – это не пассивная, а напротив, активная форма социальной коммуникации, когда отдельный индивид или социальная группа выходят на новый уровень взаимоотношений, высшей ценностью которых является жизнь. Ненасильственный метод разрешения социальных конфликтов исключает отношение вовлеченных в него сторон как неравных друг другу. Это именно то, что оказывается невозможным при насильственном способе. Сознательная дегуманизация целых народов или социальных групп, представление о них как о неполноценных, не заслуживающих даже самого права на существование послужили своего рода «моральным оправданием» для геноцида в Третьем Рейхе, Камбодже и Руанде.

Вторая половина XX века открыла новую эпоху в истории человечества, показавшую, что насилию есть разумная и оптимальная альтернатива. Обретение Индией независимости, доступ к равным гражданским правам чернокожих американцев, отказ многих государств от применения смертной казни стали практическим воплощением того, что критики идей ненасилия называли в свое время утопическими фантазиями. На рубеже 1980-х – 1990-х гг. демонтаж социалистической системы в ряде стран Восточной Европы, сопровождавшийся поиском компромисса в рамках «круглых столов» между правящей элитой и оппозицией, обеспечил социальный мир, и, напротив, там, где конфликты сопровождалась

взаимным использованием силы, переход привел к трагическим последствиям. Примерами последнего служат конфликты на территории бывших СССР и Югославии.

Ненасилие в разрешении конфликтов – это стратегия не только наилучшая, но и трудная, требующая большой силы воли от того, кто ее придерживается. Намного проще, как говорил еще М. Ганди, предпочесть насильственный путь, тем более что события в современном мире повсеместно показывают обращение к нему неизмеримо чаще, чем отказ от него. Однако накопленный опыт ненасильственного разрешения конфликтов демонстрирует его жизнеспособность и практическую результативность. Первой ступенью – при всей фантастичности таких предположений – в снижении уровня насилия в мировом масштабе могли бы послужить эффективные методики разрешения именно социальных конфликтов. Общество, члены и группы которого способны отказаться от насилия в отношении друг друга, с высокой долей вероятности будет готово перенести этот опыт на отношения с представителями других культур.

При этом важно отметить, что только лишь правовое урегулирование социальных конфликтов зачастую оказывается недостаточным для их полного разрешения хотя бы в силу того, что, по крайней мере, одна сторона-участница опирается на авторитет государства, признаком которого является право на применение санкций, легитимного насилия. Поэтому полноценный способ ненасильственного разрешения социальных конфликтов необходимо должен включать в себя также и не нормативные методики, принципы и тактика которых могут быть разработаны на стыке социогуманитарных наук, таких как социальная философия, прикладная этика и конфликтология.

Работа подготовлена при поддержке РГНФ, грант № 16-03-00388а.

Литература и источники

1. Pyarelal, N. Mahatma Gandhi. The Fast Phase. Vol. II / N. Pyarelal. – Allahabad, 1958.

4.2 Личность в современном обществе: философско-антропологический и социально-психологический портрет

ЧЕЛОВЕК В НОВОМ ТЫСЯЧЕЛЕТИИ: ОТ МИКРОКОСМА К ОДНОМЕРНОМУ ИНДИВИДУ

А. В. Филиппович

Начиная с XIX века в философии и социальных науках особое ме-

сто занимает тема критики современности, «мира Модерна», возникшего в эпоху революций и идеологий Нового времени. Эта критика на протяжении долгого времени концентрировалась на западной цивилизации, которая и была локомотивом современности, за короткий исторический период изменившим весь мир. На сегодняшний день вестернизации в различной степени подверглась вся планета. Современный мир с его однообразными формами социальной, экономической и политической организации, преобладанием массового индивида и массовой культуры, дает куда больше поводов для критики, нежели в прошлом веке.

Ситуация Постмодерна позволила скрыть многие негативные тенденции и заранее дискредитировать любые попытки масштабной философской критики современных обществ. С точки зрения интеллектуальных течений Постмодерна, философия, вместе с социально-гуманитарными науками, больше не может претендовать на построение целостной картины мира. Кроме того, философским идеям остается все меньше места в массовой потребительской культуре «мира Макдональдса». Свою роль сыграла и современная западная философия, которая даже в критической форме выполняла функции идеологического оправдания существующего порядка. Критика современности на протяжении всего XX века была узурпирована либеральными и умеренно левыми течениями, которые объясняли причины «кризиса европейского человечества» на основе вольных интерпретаций нюансов понимания философии и науки в античности или политкорректно и вяло указывали на некоторые противоречия потребительского общества и технической цивилизации. Тоталитарные тенденции развития современных обществ расценивались как случайные исторические отклонения, связанные с отдельными идеологиями. В результате создалось ложное впечатление, что все беды человечества исчезли вместе с фашизмом и коммунизмом, которые стали удобными способами искусственной изоляции тенденций деградации в прошлом.

Если попытаться обобщить основные аргументы критиков современного мира, то можно заметить значительное сходство, несмотря на явное различие идеологических и философских позиций. Наиболее явные признаки упадка связаны с трансформацией человека. Кризис современности – это результат особого состояния человека, которое накладывает отпечаток на все остальные измерения реальности. Вместе с современными обществами во второй половине XX века распространился единый универсальный человеческий тип, заменивший многообразие кастовых и сословных обществ. Насаждение единого образа жизни стало возможным только в условиях расцвета технической цивилизации, которая предоставила широкие возможности для унификации индивидов. В мире, где производство и техника возведены в ранг высших ценностей, человек и сам рассматривается как машина или ее придаток. Современное общество, устроенное как большой механизм, требует превращения человека в

легко заменяемую деталь, напоминающую стандартные запчасти к машинам или микросхемы. Рассмотрение мира сквозь призму технической рациональности привело к формированию того, что Р. Генон назвал «царством количества», в котором все оценивается с точки зрения количественных показателей, чисел и статистики.

Статистика создает образ среднестатистического человека, который не так уж далек от реальности. Средний класс, средняя зарплата, средние политические взгляды и посредственное мировосприятие, которое целиком определяется потреблением. Г. Маркузе назвал такую модель среднего индивида «одномерным человеком» [1, с. 275]. Название является весьма точным, так как отмечает исчезновение глубины внутреннего мира и высших волевых и интеллектуальных качеств. В метафизических концепциях символом человека является микрокосм, содержащий такие же бесконечные возможности, как и Вселенная. Эти возможности отражены как в телесной форме, так и в структуре сознания. К. Уилбер, обобщая восточные и западные метафизические доктрины, выделяет не менее десяти иерархических уровней сознания, высшие из которых остаются скрытыми от подавляющего большинства людей [2, р. 140]. Для метафизики, которой почти не осталось места в современной философии, человек многомерен и не поддается количественному измерению. В метафизических доктринах от античности до ренессанса человек даже ставится выше богов и ангелов, так как имеет доступ ко всему спектру не только высших, но и низших состояний.

Современный человек представлен наукой, давно превратившейся в дополнение к промышленности, как чисто физическое существо, которое трудно отличить от животного. Общая для большинства метафизических учений иерархия (материя, тело, разум, душа и дух), подчеркивавшая многомерность человека, заменена сегодня сугубо материалистической и физиологической точкой зрения. Еда, сон, здоровье, работа, дом – вот те сферы, которые очерчивают жизненное пространство одномерного человека. Такой образ человека, как отмечает Ю. Эвола, соответствует «животному идеалу», который обозначает «идеал биологического благосостояния, comfort'a, оптимистической эйфории, где первоочередное значение уделяется всему, связанному со здоровьем, молодостью, физической силой, материальным успехом и безопасностью, примитивным удовлетворением сексуальных потребностей и потребностей желудка, со спортивной жизнью и т. п.» [3, с. 244].

Одномерность проявляет себя в привязанности к чувственному восприятию мира, которое сопровождается недооценкой или отрицанием любых форм сознания, не имеющих отношения к физическим предметам. Чувственный, эмпирический и материальный мир признается единственным существующим, при этом отрицаются более глубокие возможности, высокие стадии развития сознания и наличие какого-либо трансцендентного измерения [4, р. 11–12]. Способности к трансцендированию, посто-

явному выходу за собственные пределы, которые отличают человека от животного, становятся чем-то аномальным и незаконным. Все, что не укладывается в рамки одномерного поведения, расценивается как психическая или социальная патология.

Возникновение одномерного человека не является случайностью. Вся современная система социальной организации целенаправленно работает над производством предельно примитивного человеческого типа, озабоченного потреблением, простейшими мыслями, желаниями и эмоциями. С точки зрения Г. Маркузе, одномерный человек соответствует эпохе новой разновидности тоталитаризма, построенной на экономическом принуждении и манипуляции сознанием. Вместо «царства разума и свободы», которое подразумевалось либерализмом как главной идеологией Модерна, настала эпоха еще большей эксплуатации, подавления личности и бессмысленного тягостного труда.

На социальном уровне одномерность поддерживается широким распространением профессий, не требующих интеллектуального развития и препятствующих человеческой реализации. Г. Маркузе возлагает ответственность за порождение одномерного человека на техническую цивилизацию и порожденные ей экономические, социальные и политические отношения. С точки зрения Р. Генона кризис человека связан с инволюционным ходом истории, вступившей в период, известный в античности как «железный век». Теория прогресса, согласно Р. Генону, представляет собой миф, выдуманный в узких кругах представителей философии Просвещения [5, с. 38–39]. Исторический регресс, который скрывается за мифом прогресса, набрал силу и скорость в эпоху Нового времени, подталкивая скатывание человека к низшим состояниям. «Темные века» означают, прежде всего, исчезновение высших измерений человеческой жизни, которое влечет за собой распространение антигуманных форм социальной организации и господство технического рационализма. Постмодерн представляет собой наиболее глубокую стадию «интеллектуальной ночи» буржуазного мира, который наконец-то выступил в чистом виде после провала проектов Модерна и ныне насаждает «животный идеал» потребительского общества. За сияющим фасадом созданного техникой и капитализмом цивилизованного мира скрывается плоская и унылая реальность, которая является отражением одномерности самого современного человека. Критическое осмысление этой тенденции можно рассматривать как одну из главных задач современной философии.

Литература и источники

1. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М., 2003.
2. Wilber, K. The Eye of Spirit / K. Wilber. – Boston, 1997.
3. Эвола, Ю. Оседлать тигра / Ю. Эвола. – СПб., 2005.
4. Wilber, K. A Brief History of Everything / K. Wilber. – Dublin, 1996.

PHILOSOPHY OF HISTORY AND PSYCHOLOGY: OLD PROBLEMS, NEW APPROACHES

S. Juknevicius

The various concepts of history are more than just a theoretical issue: they have great practical significance, too. The fact of the matter is that history is created in the same way as it is explained. Perhaps the most notable example of this is provided by the heroically desperate efforts to use the Marxist understanding of history to create a communist society in the former Soviet Union. Furthermore, this can be applied to all other theories, including the theory of modernization. The USA and other Western countries base their support for democratic movements around the world on the assumption that liberal democracy – the supreme achievement of political thought – sooner or later will take root all over the world [1, p. 39–54]. All this forces us to return to the fundamental problems of the philosophy of history and to rethink the essence, direction, and driving forces of history.

It is clear that the process of history is determined by many causes, and each historian and each school of history perceives and interprets them in their own way. To interpret history means to create a hierarchy of causes that determine the historical process. This article analyses the place and role of archetypes in history. This role manifests itself by creating, according to Carl Gustav Jung, myths, religious, and philosophies that influence and characterize whole nations and epochs of history [2, p. 68]. Wherever and whenever they live, people always imagine something better, more interesting, or at least different, than what is. Archetypes are the most significant and consequential content of imagination, and this is why in archetypal psychology they are referred to as *the fundamental structures of the imagination* [3, p. 15].

Although archetypes emerge within the imaginations of individual people, they start to play a greater or lesser role in the life of society only when they become part of the collective imagination. A group of people influenced by the same archetypes may be called an imagined community. According to Benedict Anderson, an imagined community is a group of people that imagines itself to be a community [4, p. 21]. However, members of many communities not only imagine themselves to be someone or something but also create certain images of themselves, other people, and the world; therefore, the term *imagining community* can be used concurrently with the term *imagined community*. Sometimes the same community can for some time be an imagined and at other times – an imagining community. For example, the inhabitants of some town may imagine themselves to be Catholic but live fully secular lives that are in no way related to religion; however, at some point they may start attending Mass, taking part in charitable activities, reading and discussing reli-

gious literature and become an imagining community, i.e. a community participating in the creation of an imagined Catholic world.

Imagined worlds are crucially important for the development of any society. The relationship between the imagined and the sensate world can be compared to that between a design for a building and its realisation. The design does not participate in construction, but it is the cause of the activity of all the people engaged in a building's construction. In a similar way, imagined religious, moral, social, and political worlds exist only in the imagination, even though they dictate the actions of the people creating such worlds. Imagined worlds create tension between what is and what should or could be and are the main source of human activity.

As Jung put it, «there are as many archetypes as there are typical situations in life. Endless repetitions has engraved these experience into our psychic constitution, not in the form of images filled with content, but at first only as *forms without content*, representing merely the possibility of a certain type of perception and action. When a situation occurs which corresponds to a given archetype, that archetype becomes activated and a compulsiveness appears, which, like an instinctual drive, gains its way against all reason and will, or else produces a conflict of pathological dimensions, that is to say, a neurosis» [5, p. 48].

Thus, a person's choices are limited by behaviour in typical situations just as instincts limit the choices of animals. Every animal can choose in which direction to go when searching for food or under which tree to lie down to rest, but in a typical situation, when a male sees a female in heat or nearby prey, instincts kick in, and an animal behaves only in a certain way. Similarly, in most cases man is free to choose how to behave, but when he finds himself in a typical situation, he must behave only in a certain way, and this is why by classifying and analysing the typical situations existing in a society we can gauge the importance of these archetypes in the life of the members of this society.

Initiation, marriage, and death are by far the most common and best studied typical situations. In fact, every society and every culture has its own set of typical situations in which members of imagining communities experience or are taught to experience the same emotions or perform the same acts. The most popular typical situations in contemporary Western societies are sports competitions, concerts, political rallies, public holidays, and elections. Those who do not take part in mass events have their own typical situations and customs. Those who disregard them experience spiritual discomfort, which may even develop into neurosis. For example, a man who spends a couple of hours in front of a TV with a bottle of beer every night will be very unhappy if, for any reason, he is not able to do so.

An archetype forms only if the actions performed in typical situations do not deviate from a certain example or are performed in accordance with certain rules. The texts in which these rules are laid down can be referred to as standard texts. In addition to standard texts, role models worthy of imitation, i.e.

standard personalities, play an important role in the formation of archetypes. The word «true» is often used to describe such people: a true soldier, a true gentleman, a true Catholic, etc. The existence of standard personalities and/ or standard texts in society is a prerequisite for the formation of an archetype. Archetypes are formed through multiple repetitions but only on the condition that none of these repetitions deviate from a certain model or standard. A standard personality is the visible or virtual embodiment of such a model.

History consists of changes in imagined and imagining communities, typical situations, standard texts and standard personalities [6, p. 69–80]. Once the old typical situations are destroyed – as was the case after the Great French Revolution or the Bolshevik coup in Russia – feverish efforts to create new situations begin because societies based only on physical persecution are not sustainable. Since archetypes are important for the integration of society, research into their formation and distribution is the main goal of the archetypal history.

References

1. Fukayama, F. The End of History and the Last Man / F. Fukayama. – New York, 2006.
2. Jung, C. G. Approaching the Unconscious / C. G. Jung // Man and His Symbols / Carl Gustav Jung, M.-L. von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jakobi, Aniela Jaffe (eds.). – London, 1964.
3. Hillman, J. Archetypal Psychology: A Brief Account / J. Hillman, with a Bibliography of Archetypal Psychology compiled by Tom Cheetham. – Putnam, CT, 2004. – Vol. 1.
4. Anderson, B. Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism / B. Anderson. – London, 1991.
5. Jung, C. G. The concept of the Collective Unconscious // W. McGuire (Exec. Ed.), Sir H. Read, M. Fordham, G. Adler (Eds.). Collected works of C. G. Jung. Volume 9: The archetypes and the collective unconscious. – R. F. C. Hull, Trans., 1969. – P. 42–53.
6. Juknevičius, S. Imagining Communities and Imagined Worlds: Archetypal Concept of History / S. Juknevičius // Sovijus: Interdisciplinary studies of Culture. – 2015. – Volume 3, Issue 1. – P. 67–80.

ПОНЯТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ТЕЛЕСНОСТИ В ИССЛЕДОВАНИЯХ ФИЗИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ И СПОРТА

Т. Н. Буйко

В понятии человеческой телесности соединилось множество смыслов: телесность – это и социокультурное тело человека; это и феноменальное тело, постоянно стремящееся к выходу за пределы природного бытия, экзистенциал; это и отражение потребностей тела в культуре и

социальной действительности; в конце концов, это и способ вписывания человека в мир, или, в терминологии конструктивизма, создание собственного мира. Все эти оттенки понятия телесности получили отражение в обширной философской литературе последних десятилетий, которая представляет различные философские направления – от экзистенциализма, до постструктурализма и радикального конструктивизма.

На фоне новой развертывающейся волны научно-технологического развития человечества, влекущей за собой вторжение в природу человека, проблема телесности приобрела новую актуальность. Новое видение человека, его сущности привносит проблему «постчеловеческого будущего». Она состоит в том, что развитие наномедицинских, молекулярно-биологических, геномных, нейронных, компьютерно-сетевых, информационно-медийных и других свёрхтехнологий в будущем сможет преобразовать человека в постчеловека, который стремится усовершенствовать себя, начиная с генного уровня. Таким образом, теоретические разработки понятия телесности оказались сегодня в эпицентре вековой дискуссии о «природе человека» и обрели практический, идеологический смысл: с одной стороны, старая философская антропология и биоэтика, с другой стороны, трансгуманизм, иммортализм, концепция технологической сингулярности и др.

Констатируя актуальность понятия человеческой телесности в дискуссиях о будущем человечества, считаю необходимым зафиксировать важность этого понятия в преодолении европейского дуализма тела и духа в настоящем, в частности, в методологии социогуманитарного научного познания. По мнению многих специалистов, это может сыграть ключевую роль в синтезе естественнонаучного и гуманитарного знания в исследованиях человека и общества. Этот синтез, теоретически вполне обоснованный в философской антропологии и постмодернистской философии, предстает как практическая проблема в педагогических исследованиях физической культуры и спорта.

Физическая культура – это не просто часть культуры, как иногда ее определяют, пытаясь обосновать значимость физического воспитания. Но это лишь поверхностное объяснение глубинной связи физической культуры и культуры в целом. В объяснении этой связи необходимо исходить из того, что в своих глубинных основаниях культура связана с человеческим телом и первичным эмоциональным строем человеческой психики. Поэтому биологические предпосылки – это не просто нейтральный фон человеческого социокультурного бытия, а та почва, на которой вырастала человеческая культура и вне которой невозможны состояния человеческой духовности. Современная концепция «аутопоззиса» достаточно полно позволяет обосновать положение о культуре как отражении физического, телесного бытия человека [1].

Накопление «опыта бытия телом», смыслов, закрепленных в социокультурных знаках, приводит к закреплению устойчивых символиче-

ских конструкций, которые, в свою очередь, определяют взаимодействие индивида с миром на уровне первичных телесных практик. Каждый индивид не начинает свое взаимодействие с миром «с нуля» – он начинает с раскодирования культуры, понимания смыслов на уровне телесных практик (понять – значит принять телом смысл знака, созданного Другим). Социокультурные смыслы вписаны в тело и проявляются в манере, стиле, привычке говорить, держаться, двигаться, подчиняясь определенным требованиям: инкорпорированные ценности – это ценности, ставшие телом. Воспроизводство социальных (внешних) структур под видом внутренних структур личности на основе телесных практик – это понятие габитуса П. Бурдьё. Вводя понятие габитуса, П. Бурдьё стремился снять традиционное противопоставление социальной структуры и личностных практик индивида. Однако для нас такая постановка проблемы означает принципиально иное понимание роли и значения *физической культуры* как совокупности телесных практик и программ деятельности по формированию тела (*физическое воспитание*), нагруженного, «обремененного», социокультурными смыслами.

С точки зрения обозначенной проблемы еще важнее, что понятие телесности в постмодернистской философии разрабатывается не столько как выражение социокультурного преобразования человеческого тела в процессе антропогенеза и истории, сколько для отражения детерминирующей роли тела в формировании разумной (шире – духовной) составляющей человеческого индивидуального бытия и социокультурной действительности в целом. Радикальным выражением этой линии в разработке понятия телесности является концепция П. Слотердайка, который рассматривает человека через призму его телесности, идя «до конца»: опираясь на хайдеггеровскую критику человека как *animal rationale*, он развивает концепт телесности в критике идей Ж. Лакана, упрекая последнего метафизичности. В частности П. Слотердаик, характеризуя состояние новорожденного как утерю Другого (материнской плаценты!), утверждает, что «современный одинокий субъект есть не результат собственного выбора, а продукт не зависящего от него разделения новорожденного и последа» [2, с. 483]. Не останавливаясь на критическом осмыслении указанной концепции, подчеркнем методологическую значимость данного подхода, позволяющего соединить, казалось, несоединимое – экзистенциализм и структурализм как разные исследовательские программы в социогуманитарном познании.

Для спортивной педагогики данная методологическая позиция имеет особую значимость, поскольку утверждает принципиальное единство разума и тела, нерасчлененность субъекта и объекта в экзистенциальном бытии человека, понимание тела как условия и необходимой составляющей этого бытия, а телесности как экзистенциала. Человеческая телесность исходит из своих биологических реалий, но не является гарантом присутствия человеческого в человеке. Она становится подлинно челове-

ческой лишь в условиях успешной попытки выхода за пределы биологического телесного опыта. С такой точки зрения *спортивная деятельность* предстает в совершенно иной ипостаси – как реализация человеко-созидающей функции культуры.

Проблема телесности является одной из фундаментальных в современной гуманитарной науке, и ее рассмотрение дало большое количество концептуальных разработок, которые крайне актуальны для наук о физической культуре и спорте. Однако этот методологический потенциал практически не используется в исследовательских программах, применяемых в указанной сфере. Науки о физической культуре и спорте в отечественной традиции представлены такими дисциплинами, как теория физического воспитания, спортивная педагогика, спортивная психология, социология физической культуры и спорта, история физической культуры и спорта и др. Эти дисциплины, различаясь по предмету, используют различные сложившиеся в науке естественнонаучные и социогуманитарные методы исследования. Проблема заключается в том, что, именно в педагогических дисциплинах при исследовании телесного бытия человека практически игнорируется его социокультурная составляющая. Вместе с тем, необходимо отметить, что некоторые подвижки в переосмыслении методологии спортивной педагогики происходят: специалисты этой отрасли видят «большие резервы для исследования учеными, занимающимися вопросами физической культуры» [3, с. 36] в теоретических построениях философов, касающихся человеческой телесности.

Литература и источники

1. Матурана, У. Древо познания. Биологические корни человеческого понимания / У. Матурана, Ф. Варела. – М., 2001.
2. Слотердаик, П. Микросферология: В 3 т. – Т. 1. Пузыри / П. Слотердаик. – СПб., 2005.
3. Бянкина, Л. В. Физическая культура: чтение смысла / Л. В. Бянкина // Научно-теоретический журнал «Ученые записки». – 2011. – №7 (77). – С. 36–39.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ СОВРЕМЕННОГО ГЛОБАЛЬНОГО СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ТРАНЗИТА И ЗАДАЧИ ОБРАЗОВАНИЯ

С. Г. Новиков

В начале третьего тысячелетия во всей полноте раскрылись последствия глобальной трансформации, впервые проявившей себя еще на рубеже 60–70-х гг. XX века. Сделанный тогда «передовым отрядом» человечества первый шаг на постпроизводительную стадию развития положил начало не только социально-экономической и технологической, но и антропологической революции. Ведь вытеснение человека из процесса

производства, замена его искусственной биоавтоматической системой открыли перед ним невиданную ранее перспективу. А именно – возможность *свободно* выбирать сферу собственной деятельности, руководствуясь не внешним (экономическим), а внутренним мотивом. Однако наращивание человеком своего главного богатства – свободного времени (К. Маркс) – отворило перед ним и «дверь» в иной канал эволюции, уводящий род Номо далеко в сторону от радужного будущего. То есть глобальная трансформация грозит обернуться «антропологической контрреволюцией».

Поясним сказанное. Выход на первый план нового ресурса общественного воспроизводства – знания – создает возможность для появления «высокоталантливого, образованного, компетентного субъекта, способного объединяться в подвижные молекулярные структуры с подобными ему людьми, получившими доступ к остро отточенным инструментам цивилизации» [1]. От него требуется уже не умение «крутиться» ради зарабатывания денег, не способность «учуять» материальную выгоду, не готовность обойти конкурента на «повороте», но обретение качеств новатора, открытого «неотчужденному диалогу и кооперации с другими людьми и подлинной культурой» [2]. Однако указанные свойства не возникнут вдруг, по мановению волшебной палочки, поскольку тяга к творчеству не заложена в генотипе человека. Она *воспитывается*, привносится в сознание индивида «второй природой», *искусственной* программой жизнедеятельности – культурой. Если формирование этой *надбиологической* программы не станет предметом усилий как формально, так и неформально организованного образования, то будущее человека может выглядеть печальным. Свободное время обернется не «временем свободы для...», а «временем свободы от...» – от возвышающей личность деятельности, от самостроительства в соответствии с сознательно избранным идеалом. В результате мы получим новый вид Номо – «человека жующего», «социозверька» (С. Е. Кургинян), «хомо шкурника» (А. И. Фурсов). Его не будет интересовать ничего кроме «булки», которую ему передадут, чтобы «пипл хавал» и «не лез не в свое дело», кроме ухода в виртуальную реальность (в мир компьютерных игр, заменяющих реальное свободное самосозидание).

Альтернативой «человеку жующему» может и должен стать «человек творческий» (Номо creator). Именно он окажется «Настоящим человеком», поскольку качество, отличающее Номо от всех других живых существ, – потребность в «поиске образа» – сделается его конститутивным качеством (см. об этом: [3, с. 32–35]). Иными словами, у него животная инстинктивная программа жизнедеятельности будет подчинена *надприродной* программе, что приведет человека к подлинной эмансипации. Кстати, это будет означать и освобождение Номо creator'а от идолов, созданных человеком своими руками – вещей, – перед которыми последний тысячами преклонял колени [4]. Тем самым он избавится

от рассмотрения человеческих отношений сквозь призму «чистогана», оценивания их «в торговых терминах, в экономических понятиях» [5, с. 497]. Он перестанет быть «одномерным человеком» (Г. Маркузе), страдать от «профессионального идиотизма» (К. Маркс). Выражаясь словами Э. Фромма, он предпочтет «быть», а не «иметь» (то есть ориентироваться не на обладание собственностью, но на проявление своих способностей, внутреннего потенциала, «без оглядки» на материальную выгоду) [6].

Повторим, постиндустриальная транзикация создает лишь предпосылку для появления Homo creator'a. Но перевод возможности в плоскость реальности осуществим исключительно благодаря воспитанию, прививающему подрастающим поколениям соответствующие ценности (структурируемые в систему *постматериалистической* мотивацией) (см. об этом: [7]). Последняя не просто будет даровать индивидам радость, получаемую «от служения людям, а не от стяжательства и эксплуатации», «понимание, что священна жизнь и все, что способствует ее расцвету, а не вещи, не власть и не все то, что мертво», но и приведет к освобождению «от нарциссизма», к принятию «всех трагических ограничений, которые внутренне присущи человеческому существованию», к пониманию того, что свобода не тождественна произволу, а является возможностью «быть самим собой» [6]. Иными словами, она блокирует распространение по планете специфического субъекта эпохи постмодерна – субъекта, которого А. И. Неклесса определил так: «свободно действующая личность, *отсеченная от прежних культурных корней* (выделено нами – С. Н.)». Постматериалистическая мотивация не позволит стать массовым социальным типом человеку, ощущающему «себя элитой нового мира» и потому способному «безжалостно распорядиться своей и чужой свободой», готовому вести диалог с подобными личностями и пассионарными группами «*через головы других людей*, воспринимаемых как *безликий хор статистов* (курсив наш – С. Н.)» [8, с. 43].

Однако не будем идеализировать бытие этого «нового человека». Как прозорливо заметил К. М. Кантор, на «смену трагедиям рабства и тирании разных степеней и форм придут новые трагедии – трагедии свободно развитых индивидов» [9, с. 886]. Ведь в мире Homo creator'ов будет достигнута сама цель, к которой некогда были направлены их устремления, – свобода каждого. А это неизбежно приведет к невероятным духовным изменениям, разнонаправленным и самодовлеющим [9, с. 887].

Впрочем, указанная перспектива – дело относительно далекого будущего. Сейчас же всем акторам образования, заинтересованным в освобождении человека от власти отчужденных сил, в свободном развитии человечества и превращении его в «Мир миров» (М. Я. Гефтер), в сообщество, чьим девизом станет «Единство в многообразии», следует задаться целью настройки института образования на взращивание не «кон-

курентоспособного специалиста», но личности, убежденной в том, что «никто и ничто вне нас самих не может придать смысл нашей жизни и что только полная независимость и отказ от вещиизма могут стать условием для самой плодотворной деятельности, направленной на служение своему ближнему» [6].

Литература и источники

1. Неклесса, А. И. Сложный человек в сложном мире / А. И. Неклесса [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.maib.ru/bookspublication/memberspublications/2011/03/30/memberspublications_308.html. – Дата доступа: 11.10.2011.
2. Бузгалин, А. В. Свободное развитие личности или плен вещной и личной зависимости (Россия в глобальной экономике знаний: контексты и альтернативы) / А. В. Бузгалин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.alternativy.ru/ru/node/599>. – Дата доступа: 01.05.2008.
3. Вильчек, В. М. Прощание с Марксом (Алгоритмы истории) / В. М. Вильчек. – М., 1993.
4. Фромм, Э. Марксова концепция человека / Э. Фромм [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://scepsis.ru/library/id_642.html. – Дата доступа: 11.10.2011.
5. Маркс, К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е издание. – М., 1954–1981.
6. Фромм, Э. Иметь или быть / Э. Фромм // Величие и ограниченность теории Фрейда. – М., 2000.
7. Иноземцев, В. Л. Наука, личность и общество в постиндустриальной действительности / В. Л. Иноземцев // Российский химический журнал. – Т. XLIII. – 1999. – № 6. – С. 13–32.
8. Неклесса, А. И. Битва за будущее. Современная книга перемен / А. И. Неклесса. – М., 2007.
9. Кантор, К. М. Двойная спираль истории: Историософия проектизма. Т.1.: Общие проблемы / К. М. Кантор. – М., 2002.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ МОДУС ПРОЕКТОВ ПОСТСОВРЕМЕННОСТИ

Н. Н. Шевченко

Теоретико-методологическими принципами социально-философской мысли и постнеклассической рациональности, обусловленные отказом от универсализма и редукционизма классических моделей познания, ориентированы на разработку исследовательских программ, обогащенных антропологическим содержанием. Осваивая новые способы интерпретации социальной реальности с точки зрения принципа перформативности, порывающего с метафорой «зеркала», философская эпистемология коренным образом меняет представление о субъекте познания, приобретаю-

щем в ее рамках диффузный, распределенный в социальном и материальном мире характер, позволяющий не просто отражать социальную реальность, но и соучаствовать в ее создании. Активное освоение постнеклассической методологией антропологически фундированных исследовательских методов, фокусирующих теоретический интерес на человеке и условиях его жизни, способствует интерпретации общества как антропосоциетальной системы, соединяющей субъективное и объективное, существующей благодаря взаимодействиям людей и способной изменяться в ответ на угрозы рисков [1].

Развитие современных обществ неразрывно связано с глобальным контекстом и перспективами, обусловленными переходом к «рефлексивной модернизации» (Э. Гидденс), или «второй модерности» (У. Бек), или «текучей современности» (З. Бауман), которая представляет собой доминирующую модель современного социально-философского анализа и общий социетальный фон, акцентирующий особую роль субъектности, интеллектуального потенциала и инициативы социального актора. Осмысление взаимосоотнесенности общества и личности в теориях «второй модерности» выражается в признании детерминированности общественного развития не технологическими факторами, а развитием человеческого потенциала, формированием творческой личности как основы формирующегося «класса интеллектуалов», или «креативного класса» [2].

Переход от «первой» модернизации ко «второй» – «рефлексивной» – осмысливается как процесс разрушения базовых принципов модерна и структурных метаизменений, трансформирующих систему ценностей «общества знания», производимого и воспроизводимого активными участниками социального события как своего рода «социальными теоретиками». Приоритет в процессах глобальных трансформаций отдается социальным инновациям, опережающим технологические, главной из которых является развитие «нового индивидуализма», формирование «общественного» Я, сопряженного с историей социальных структур, отражающего опыт социальной принадлежности.

Современная (постнеклассическая) социальная теория, формирующая концептуальные основания анализа объектов реальности, стремится к преодолению дуализма индивида и общества и устранению дихотомии «антропоцентризм – социологизм», присущей классической социальной теории, что позволяет утверждать, что в ней вновь возникает под знаком вопроса антропологическая проблематика. Утвержденная классической философией субъектная, трансценденталистская репрезентация человека в форме когитальной сущности исчерпала свой эвристический потенциал, что констатируется известным тезисом «смерть субъекта». Поиск новой самоидентификации человека разворачивается в сфере отношений «человек и социальный мир», – это фокус основного напряжения постсовременной культуры, выражающегося в противостоянии глобальности

мира и локальности единичных судеб, что подталкивает субъекта к поиску новых, противоположных модернистской логике стандарта форм витальности, воплощающих, с одной стороны, идею привлекательности индивидуальной судьбы и ценности биографического проекта, а с другой, преодолевающих дуализм индивида и общества.

Основные принципы антропоцентризма в наиболее артикулированном виде представлены в кантовском проекте, исключаящем любые представления об «общественном Я», основанном на концепте «посесивного индивидуализма», и определяющем сущность индивида его качеством естественного собственника своей личности, способностей и свобод. Для обозначения типа личности, сформированного в эпоху модерна, Н. Луман вводит понятие «эксклюзивная индивидуальность», противопоставляя ее домодернистской инклюзионной индивидуальности. Эксклюзивную индивидуальность Н. Луман определяет, как уникальную, независимую от социальной структуры, являющуюся не следствием включенности в общество, а его предпосылкой [3, с. 28–41, 71].

Раскрытие эксклюзивной индивидуальности является характеристикой исследовательского поля, в рамках которого были сформулированы основные постулаты антропоцентризма. Будучи теоретическим конструктом, антропоцентризм в истории европейской мысли представлен совокупностью тем, приобретающих на разных этапах специфическое содержание и обоснование. Принципы антропоцентризма эпохи модерна декларируют приоритет личности перед социальными структурами и «законами исторической необходимости», вынося за скобки социальные аспекты жизнедеятельности индивида. Антропоцентризм эпохи модерна, сформировавшийся на основе образа социального бытия, утратившего «человеческое измерение», являющийся альтернативой социологизму, оформлен как представление об автономной индивидуальности, воспринимаемой как абсолютная ценность, но не как средство интеграции в социальную систему.

Социологизм, также возникший в социальном дискурсе эпохи модерна, методологически обусловлен принципом дихотомии индивида и общества и принципиальным отказом рассматривать «внутреннее Я» как источник побуждения к действию. Как известно, **каноническая формулировка принципов социологизма и их аргументированное обоснование принадлежит Э. Дюркгейму**. Социологизм в онтологическом модуле означает утверждение примата социальной реальности по отношению к индивидуальной, признание ее исключительного значения в детерминации человеческого сознания и поведения, «подчинение железным законам общества» [4, с. 312]. Несмотря на существенные различия классических традиций социального теоретизирования и интерпретаций общества, социологизм является исходной методологической позицией, позволяющей рассматривать их как варианты общего – современного видения социума, как особую модель репрезентации социальной жизни, домини-

ровавшую до второй половины XX века.

Постнеклассическая социальная теория отказывается от антропологического и социологического детерминизма, ориентируется на обращение к тезисам, изоморфным антропоцентризму и социологизму в их новом измерении. Антропологический проект в современном социально-философском дискурсе строится на понятии человекоразмерности, приобретающем фундаментальный характер. Он постулирует антропологическую реальность в качестве основания всех когнитивных феноменов, а не только философского знания. Человекоразмерность является понятием, «указывающим на мир, в котором центральное место отведено человеку, и все эпифеномены этого мира связаны с ориентирами, потребностями и идеалами человеческой жизнедеятельности»; она «вбирает в себя императивы коэволюционной стратегии, соразмерность с допусками природы», – полагает Т. Г. Лешкевич [5, с. 139]. Принцип человекоразмерности в теориях рефлексивной модернизации реализуется в тезисах, подчеркивающих взаимосоотнесенность общества и личности, в признании личности условием экономического роста. Именно в ракурсе этого принципа впервые, по оценке Э. Гидденса, общество и индивид предстают как связанные между собой в глобальном масштабе.

Литература и источники

1. Лапин, Н. И. Антропосоциетальный подход / Н. И. Лапин // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2011. – №3.
2. Флорида, Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее / Р. Флорида. – М., 2007.
3. Луман, Н. Дифференциация / Н. Луман. – М., 2006.
4. Може, Ж. Социологическая ангажированность / Ж. Може // Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской академии наук. – М.; СПб., 1999.
5. Лешкевич, Т. Г. Развитие современной науки сквозь призму проблемы субъектности / Т. Г. Лешкевич // Историко-философские исследования М. К. Петрова в горизонте проблем современности. – Ростов-на-Дону, 2012.

ПРИРОДА СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА КАК ПРОДУКТ ТРАНСФОРМАЦИИ АНТИЧНОЙ И ХРИСТИАНСКОЙ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА

В. Н. Усоский

Языческая античность и христианство в сравнении со светской культурой Нового времени демонстрируют ряд общих черт. Античный и средневековый Космос – это онтологическая целостность живого организма, источником которого является трансцендентальный Абсолют. Новоевропейский человек отрицает бытие трансцендентального Абсолюта.

Многие учения философии Нового времени построены вокруг гносеологического субъекта рассудочного мышления, который конструирует бытие внешнего объекта на основе гипостазированного представления о собственной природе.

Античный и христианский Космос объективно заданы человеку как органическое живое бытие, в которое он погружен как его неотъемлемая часть. Человек, будучи частью живого органического бытия, переживает его как божественное бытие. В античной традиции происходит отождествление субъекта и объекта в акте созерцания человеком вечных божественных идей горнего мира. Через религиозную практику душа человека погружается в непосредственное бытие небесного мира, смыкая временность существования человека с вечностью бытия. В христианстве отождествление субъекта и объекта осуществляется в смирении, покаянии человека, аскезе очищения от грехов и переживается в христианских таинствах (литургии). Христианин переживает погруженность в имманентное небытие своих злокозненных страстей и, осознавая временность своего греховного существования, очищаясь от них в аскетическом духовном подвиге, стремится войти в вечное трансцендентное Бытие Бога-Творца.

В мышлении автономного человека Нового времени возникла дуалистическая умозрительная конструкция субъект-объектного отношения, интенции которого стали рассудочными, отвергающими вечное Бытие. Познавательное отношение активного субъекта по отношению к пассивному объекту привела к тому, что объективная реальность представляется субъекту как субъективная проекция его гипостазированных понятий.

С точки зрения признания объективности бытия внутренние интенции язычника и христианина едины, т. к. они стремятся уподобиться объективным порядкам Абсолюта. Античный язычник и средневековый христианин находятся внутри объективного живого органического бытия, т. е. законосообразных порядков и иерархии неизменных сущностей. Они включены в иерархию Космоса-Абсолюта и Бога-Творца соответственно. Язычник и христианин не помышляют о противостоянии Абсолюту. Например, истинное бытие для стоика – это познание разумных порядков космической необходимости и практическое следование в своей жизни их законам. Космос, несмотря на всю его разумность, пронизан стихиями Рока. Разум Космоса встроен в необходимые порядки Судьбы, поэтому стоик формулирует свое жизненное кредо как «Amor fati» («Любовь к Року»).

Новоевропейский человек отверг языческий и христианский Абсолюты. В своем автономном сознании он инициировал ментальную процедуру превращения своей индивидуальности в имманентное безличное божество. Это вытекает из перенесения человеком внутрь самосознания критериев истинного и мнимого, что всегда было фундаментальными качествами Абсолюта. Имманентизация себя в подобие языческого божества

ства значительно ближе автономному индивиду, нежели ментальная процедура уподобления трансцендентному Богу-Творцу. Новоевропейский человек сформировал деонтологизированные установки «свободного» мышления, подменяя христианские духовные ценности их модернизированными светскими эквивалентами, создавая так называемые *общечеловеческие ценности*. Религиозные термины, используемые рассудочной философией Нового времени утратили свои сокровенные смыслы. Тотальное обмирщение личности привело к «распространению профанной сакральности в обществе» [1, с. 98].

С XVII в. светская культура твердо встала на путь утраты своих тысячелетних онтологических основ. Новоевропейский человек утратил потребность в вере в Абсолют, он отрицает вечность своей души, осознавая ее как временный набор чувств и инстинктов, которые уходят вместе со смертью тела. Утратив в своей душе Вечность нетленного Абсолюта, человек упустил трансцендентные цели и смысл жизни, отрезав себя от вертикальных отношений божественной иерархии, заменяя ее имманентными горизонтальными отношениями с подобными себе существами. «Со "смертью Бога" произошло глубокое перераспределение священного. Внутренние пространства общества трансформировались в маленькие и средние трансцендентности. Вместе с сакрализацией индивида, с освящением семьи, распространением профанированной сакральности изменяются также образы и формы священного» [1, с. 99]. Например, слово «икона» стал применяться к образу погибшей английской принцессы Дианы, современный художник-авангардист может назвать свои картины «иконами» и т. д. Происходит глобальная трансформация сокровенных смыслов.

Природа современного человека, утратив прежнюю христианскую определенность, стала толковаться размыто (деперсонифицированно). Человек, взяв на себя неподъемную задачу поиска внутри своего автономного самосознания критериев для оценки объективной реальности, оказался в труднейшей ситуации. Новоевропейская культура построена на принципе активного конструирования человеком внешнего объекта (природы, человека и общества) посредством своих субъективных страстей. Конструирование реальности имеет своим следствием реализацию принципа *субъективной кажимости*. Новоевропейский человек радикально переосмыслил природу человека, из которой рассудочно вывел его негативное ядро – совокупность страстей. Более того, возникла опасная тенденция их культивирования. Современная цивилизация внутренне изживает осознание человеческого греха. Грех – это зона небытия, в понимание которого человек не желает погружать свое самосознание, хотя формально признается принцип «познай самого себя». Неадекватное представление о природе греха является граничным пределом для светской новоевропейской культуры, вызывая реставрацию языческой телесности и культа наслаждений.

Литература и источники

1. Вульф, К. Антропология: История, культура, философия / К. Вульф. – СПб., 2007.

ПОЧЕМУ КОММУНИЗМ НЕВОЗМОЖЕН: СОВРЕМЕННАЯ ПСИХОЛОГИЯ ПРОТИВ ПОЛОЖЕНИЙ МАРКСИЗМА

Л. З. Левит

В настоящей статье мы хотели бы показать невозможность практического осуществления основного марксистского лозунга «От каждого по способностям, каждому по потребностям» в свете последних достижений психологической науки. Проведенный анализ делает утопической идею построения коммунистического общества, в котором указанный лозунг играет центральную роль.

В 1875 году, когда основоположник научного коммунизма создавал «Критику Готской программы», психологическая наука делала первые неуверенные шаги. Поэтому К. Маркс не мог учитывать ее достижения в своих теоретических построениях. Теперь, спустя полтора столетия, можно сопоставить накопленные теоретической и экспериментальной психологией знания относительно человеческой природы с главным коммунистическим лозунгом «От каждого по способностям, каждому по потребностям». По мнению К. Маркса, на высшей стадии коммунизма труд станет основной потребностью человека [5]. Это произойдет в результате высокого развития производительных сил и наступившего товарного изобилия, вследствие чего каждый индивид получит возможность развивать свой *собственный талант* – трудиться по призванию. При этом свободный труд каждого человека будет направлен на благо всего коммунистического общества.

В обсуждаемом лозунге прямое отношение к сфере современной психологии имеют понятия «способность» и «потребность». Начнем с последнего. Потребность в труде нигде не упоминается в числе «главных», «фундаментальных», с которыми новорожденный появляется на свет – в отличие, например, от пищевой потребности. Наоборот, легко привести доказательства, согласно которым, труд является не «конечной» ценностью, существующей для самой себя, а «инструментальной» активностью, осуществляемой индивидом ради достижения других «конечных» целей (самосохранения, субъективного благополучия и т. д.). Возникает *первое возражение*: каким образом может стать главной для каждого человека потребность, не принадлежащая к числу фундаментальных и даже врожденных?

В настоящее время известно, что первичная (конечная) мотивация человека, тесно связанная с его фундаментальными потребностями, явля-

ется большей частью или даже полностью эгоистической – направленной на обеспечение выживания и повышение собственного благополучия. Конечной (эгоистической) цели могут соответствовать как эгоистические, так и альтруистические действия, совершаемые индивидом [3]. Признание эгоистической природы первичной мотивации, а также направленности всех действий человека в конечном итоге на заботу о собственных интересах заставляет выдвинуть *второе возражение*: каким образом эгоистически устроенный индивид свободно пожелает отдавать свой труд на благо всего общества, а не на собственное благо?

Теперь обсудим понятие «способность». Современные исследования (как и наблюдаемая реальность) показывают, что уникальными врожденными способностями (потенциалом, талантом) обладает лишь небольшой процент людей. Остальные, по всей вероятности, остаются от рождения «с пустыми руками». Неравенство врожденных способностей подтверждается и современной генетикой. Простейшим примером является высокая наследуемость уровня интеллекта [9]. Отсюда *третье возражение*: о каком труде «по способностям» может идти речь, если большинство населения никаких особенных способностей не имеет? Исследования показывают, что люди, способные к самоактуализации, составляют менее одного процента населения [6]. Доверительный интервал, вычисленный нами на основе статистики проведения тренингов самореализации с последующим наблюдением [4], простирается от десятых долей процента (минимум) до 19 процентов (максимум) для всего населения. То есть, в самом благоприятном случае, трудиться «по способностям» сможет лишь каждый пятый человек. Каким тогда будет коммунизм для остального большинства с точки зрения «свободного развития таланта»?

Также известно, что обладающие необходимым потенциалом и материальным достатком люди далеко не всегда склонны к практической реализации своих достоинств – причем как раз из-за необходимости постоянного и упорного труда по развитию и воплощению своих способностей. Например, среди студентов известного психолога А. Маслоу к стадии самоактуализации никто так и не перешел [8]. Указанная закономерность снова заставляет вспомнить наше первое возражение К. Марксу, а также выдвинуть *четвертое возражение*: способно ли изобилие товаров при коммунизме побудить индивида к свободному труду, когда в наличии имеется более простая альтернатива – избегать труда и при этом свободно удовлетворять свои фундаментальные (материально ориентированные) потребности? Иными словами, быть паразитом. Современные исследования демонстрируют рост гедонистических тенденций (стремления к удовольствию) среди людей по мере роста материального благополучия [10]. В то же время нигде не отмечается, что труд из тягостной необходимости превращается в главную жизненную потребность. Наше *пятое возражение* заключается в следующем: может ли свободно выби-

раемый, высокоиндивидуализированный труд субъекта обслуживать стандартные, гедонистически ориентированные потребности социума в целом? Очевидно, нет.

Отметим еще одну несообразность во взглядах К. Маркса. Обретение трудом статуса главной потребности подразумевает, что она превазойдет не только желание потребления (последнее, согласно данной логике, должно уменьшиться), но и потребность индивида в самосохранении, выживании. Картина, при которой человек много работает, мало потребляет, да еще и умирает в результате такого труда, больше напоминает нацистский концлагерь с его одиозным лозунгом «Труд делает свободным».

Все же некоторые идеи К. Маркса успешно воплощаются в жизнь – правда, лишь небольшим числом индивидов. Речь идет об эвдемонизме (и эвдемонии как способе существования) – философской традиции, ведущей начало от Сократа и Аристотеля. Индивид трактует свой внутренний потенциал как главную жизненную ценность, реализация которой приносит и наивысшее счастье [1]. Эвдемонический образ жизни действительно связан с высоким уровнем сложности свободно выбираемой деятельности, умеренным материальным потреблением и просоциальным поведением в целом [10]. В этом случае трудовая активность действительно имеет «конечный», аутоэлитический характер – осуществляется ради самой себя [7]. Труд для таких людей превращается в наиболее значимую потребность.

И, тем не менее, эвдемонизм сильно отличается от коммунизма. Во-первых, речь идет о лишь немногих, одаренных от природы индивидах, не избегающих тяжелого труда в целях развития и реализации своего уникального дарования. Во-вторых, (и это самое главное), основной целью их активности является не благосостояние всего общества, а лишь собственное счастье. Польза социуму выступает лишь в качестве сопутствующего результата их творческой деятельности. Указанные признаки позволили нам связать закономерности эвдемонии с понятием «эгоизм», развившемуся к своему высшему уровню – зрелому индивидуализму [2].

Закономерности человеческой природы, выявленные в современной психологии и смежных науках, доказывают неосуществимость марксистских взглядов на переустройство общества и заставляют считать коммунистические идеи очередной утопией.

Литература и источники

1. Левит, Л. З. Эвдемония: жизнь для героя / Л. З. Левит // Современная зарубежная психология. – 2013. – №1. – С. 69–77.
2. Левит, Л. З. Индивидуальный потенциал и его реализация: двусистемная концепция в 2-х ч. / Л. З. Левит. – Минск, 2014. – Ч. 1.

3. Левит, Л. З. Эгоистическая мотивация: экспериментальные результаты и теоретический дискурс / Л. З. Левит // Психология обучения. – 2016. – № 1. – С. 4–17.
4. Левит, Л. З. Внутренний идеал: альтернатива современным утопиям / Л. З. Левит // Проблемы управления. – 2016. – № 1 (58). – Серии А и В. – С. 90–100.
5. Маркс, К. Критика Готской программы / К. Маркс. – М., 1979.
6. Маслоу, А. Мотивация и личность / А. Маслоу. – СПб., 2009.
7. Чиксентмихайи, М. Поток: психология оптимального переживания / М. Чиксентмихайи. – М., 2011.
8. Frick, W. B. Remembering Maslow: Reflections on a 1968 interview / W. B. Frick // Journal of Humanistic Psychology. – 2000. – Vol. 40. no. 2. – P. 128–147.
9. Lynn, R. The chosen people / R. Lynn. – Wasington Summit Publishers, 2011.
10. Ryan, R. M. Living well: A self-determination theory perspective on eudaimonia / R. M. Ryan, V. Huta, E. L. Deci // Journal of Happiness Studies. – 2008. – Vol. 9. – P. 139–170.

ЖИЗНЕННЫЕ СМЫСЛЫ КАК ИНСТРУМЕНТ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ СОЦИАЛЬНОГО ВРЕМЕНИ

Л. С. Яковлев

Физическое время для личности и общества имеет лишь опосредованный смысл: как измерение бытия наших проблем, возможностей, действий. Уже в восприятии оно социализировано; по мере усложнения технологий, социального устройства представление о времени менялось. В традиционных культурах время измеряется более крупными отрезками; на их «часах» излишними оказались бы не только секундные, но и минутные деления. В современных обществах ценность времени для различных социальных групп и контекстов различна.

В пространстве европейской культуры овладение временем предполагает его линейную организацию. Время нормативно упорядочено в движении от прошлого через настоящее в будущее. Анахронизмы воспринимаются как маркирующие принадлежность текущей реальности к хаосу. Фильмы типа «Загадочная история Бенджамина Баттона» производят столь сильное впечатление на зрителя именно потому, что диссоциируют с привычным представлением о времени. Люди скорее готовы принять как совместимое с нормой перемещение героев фильма во времени, участие наших современников в событиях прошлого или визиты в наше время из прошлого, но не нарушение логики развертывания индивидуального бытия. В фильмах типа «Мы из будущего», «Янки при дворе короля Артура», «Парк Юрского периода» герои всего лишь оказывают-

ся в обстоятельствах, отличающихся от привычных. Бенджамен Баттон (возможно, лучшая роль Брэда Питта), герои фильмов «Исходный код», «Жена путешественника во времени», «Дом у озера», «Эффект бабочки», «Шоссе в никуда» живут в мирах, словно построенных по чертежам М. Эшера. Осмысление эффектов этих искажений геометрии времени заставляет еще раз задуматься о глубине укорененности образа времени в социокультурное пространство. Фундаментальным основанием культуры индустриального общества выступает линейная модель времени, предполагающая проектное видение будущего.

Э. Гидденс ввел свою классическую формулу «колонизация будущего» в контексте адаптации к рискам. При этом подчеркивается, что внимание, уделяемое рискам в современной социальной жизни, никак не связано с нарастанием угроз; жизнь стала существенно безопаснее, чем столетие назад [1]. Изменились ценностные установки, уровень претензий к качеству жизни, включая, кстати, ее продолжительность. Поэтому понятие колонизации будущего лишь кажется банальным: оно предполагает восприятие мира, для людей, принадлежащих к традиционным культурам, невозможное.

Если говорить о культурах европейского типа, еще 250–300 лет назад планирование будущего для большинства людей отнюдь не было естественной операцией: будущее определялось для них Божьей волей, вторгаться в которую не казалось законным. Просвещение внедрило в сознание образованной части общества идею мира как проекта, и эта доктрина, с не слишком существенными видоизменениями, доминировала в социумах европейского типа до середины XX века. Угроза ядерной войны, с одной стороны, и становление концепций управления человеческими ресурсами, с другой, поколебали это доминирование. Люди стали утрачивать уверенность в планируемом общем будущем и придавать все больше значения формированию индивидуальных карьерных стратегий. Важно подчеркнуть, что в предшествующие эпохи для абсолютного большинства людей (даже для тех, кто сумел «пробиться из низов» во властные элиты) доминирующим мироощущением был фатализм: они не воспринимали свои успехи как результат последовательной реализации жизненных планов. Этого и не могло быть, потому что такое миропонимание в корне расходилось бы с мейнстримом представлений о человеке и обществе.

Сегодня понятия самореализации, власти над временем утрачивают жесткую, примитивную социетальность, свойственную им еще несколько десятилетий назад. Это обусловлено, с одной стороны, переходом от жестких к мягким формам социального контроля, с другой – масштабным ростом числа людей, в принципе ориентированных на ценности такого рода. Иначе говоря, претензии индивида на время как ресурс для профилактики рисков, самореализации, удовлетворения потребностей до недавнего времени могли быть реализованы только через публичную

сферу. Исключения означали очевидный выход за пределы типовой социальности, «робинзонаду», «отшельничество».

Сегодня человек может, не уходя в глухую изоляцию, не разрывая демонстративно всех общественных связей, распоряжаться своим временем: для этого довольно выбрать одну из сфер деятельности, предполагающих высокий уровень автономности. В интервью ноября 2000 года В. Гавел очень предметно сравнил свое положение во власти с пребыванием в тюрьме с точки зрения несвободы распоряжаться временем [2]. В устах реального политического деятеля эти слова имели совершенно иной смысл, чем в устах шекспировских героев. Это не экзистенциальная тоска «прикованного к своим обязанностям властителя», в духе Г. фон Берлихингена от Ж. П. Сартра: «Полководец одинок, а я хочу людей повсюду – вокруг себя и над собой. Пусть люди скроют от меня небо!» [3]. Это трезвая, меркантильная даже, оценка человека, просто посчитавшего, сколько часов и минут есть у него для занятий тем, что действительно дорого.

Но переход к мягкому социальному контролю не означает отсутствия контроля вовсе. А ожидания возросли, и многие люди воспринимают как посягательство на их право распоряжаться временем те ограничения, которые не показались бы ни в малейшей степени обременительными еще 2–3 поколения назад. В то же время мы имеем возможность стать свидетелями того, как рождаются принципиально новые форматы отношений по поводу управления временем.

Показателен в этом плане, один из моментов, связанных с эволюцией сетевой культуры. За последние полтора десятилетия развитие мобильных сетей сделало возможным постоянное пребывание в онлайн, характерное, прежде, лишь для отдельных гиков. Далеко не всякий может сидеть круглые сутки у компьютера, но носить с собой смартфон может каждый. Примечательно, что с середины нулевых годов все более популярным требованием к операционным системам смартфонов становится многозадачность. К чему привело выполнение этого требования, мы видим сегодня. Способное к многозадачности устройство максимально успешно интегрирует вас как пользователя в организованную не вами систему, подчиняя при этом ваши практики организации времени внешнему контролю. Ваш аппарат запускает с минимальными временными интервалами десятки сервисов только ради того, чтобы, прервав то, чем вы сейчас занимаетесь, сообщить вам, что кто-то из ваших знакомых только что изменил профиль в фейсбуке или выложил на стену ВКонтакте новое фото. И если вы полагаете, что могли бы получить эту «бесценную» информацию в свое время, когда вам лично захочется заглянуть в ту или иную социальную сеть, то окажетесь «белой вороной».

В сети не заглядывают, в них «сидят». Это очень точное понятие, отражающее природу явления – одно из проявлений той самой мягкой диктатуры, о которой писал Т. Х. Эриксен [4]. «Сидят» в тюрьме; для

В. Гавела тюрьма была местом без права на одиночество, на автономность личности. Однако виртуальная тюрьма существенно отличается от реальной тем, что ее каждый строит себе сам. Конечно, можно рассуждать о том, что «смартфонозависимость» или потребность находиться в социальных сетях – объективные закономерности эпохи. Мы, конечно, далеко не полностью свободны в управлении социальным временем, но ограничения лежат совсем в иных областях, нежели это часто представляется. Что касается информационного и коммуникативного пространств, наша возможность организовать свое время в них полностью определяется нашими собственными изначальными установками. Мы становимся зависимыми, если, приходя в сеть, начинаем вопрошать: чем здесь обычно занимаются. И свободны, если знаем, что пришли исключительно для самореализации и развития.

Литература и источники

1. Гидденс, Э. Судьба, риск и безопасность / Э. Гидденс // Thesis. – 1994. – № 5.
2. Гавел, В. «В жизни очень важно сохранить состояние постоянного удивления...» [литературная версия] / В. Гавел // ТАСС. Архив [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://tass.ru/arhiv/554852>. – Дата доступа: 16.11.2000.
3. Сартр, Ж.-П. Дьявол и Господь Бог. Картина 11. Явление 2 / Ж.-П. Сартр // Мертвые без погребения. Дьявол и Господь Бог. – М., 2015.
4. Эриксен, Т. Х. Тирания момента. Время в эпоху информации / Т. Х. Эриксен. — М., 2003.

СОВРЕМЕННЫЕ ГЕНДЕРНЫЕ ПРОБЛЕМЫ В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Д. В. Столяров

До недавнего времени культурные сообщества имели относительно закрытый характер. Конечно, и прежде были как более мобильные культуры, активно взаимодействующие с миром, так и предельно замкнутые, концентрирующиеся на сугубо своих внутренних ценностях. Тем не менее, такой размытости культурных границ, как в последние годы, еще никогда не наблюдалось. В первую очередь этому способствует стремительное увеличение скорости сообщений, формирование глобального информационно-коммуникационного поля.

Гендерные концепции также перестали развиваться сугубо в рамках своих культур, находя определенное воплощение по всему миру. Тем не менее, было бы ошибочным утверждать, что благодаря высоким скоростям передачи данных они легко интегрируются в чужеродное пространство. Напротив, нередки случаи неприятия, а то и прямых агрессивных протестов направленных на предотвращение влияния иных культур.

Несмотря на это, между радикальными областями восприятия и отрицания всегда существуют лояльные пограничные области, включающие в себя гетерогенные элементы.

Формирование гендерной идентичности личности происходит в процессе гендерной социализации — усвоения содержания культурных гендерных схем. Процесс гендерной социализации может осуществляться на протяжении всей жизни личности, поскольку она сталкивается с необходимостью постоянно определять себя в пространстве трех координат сексуальности, в котором могут образовываться различные гендерные группы [1, с. 38].

Западноевропейская и североамериканская эмансипация дала возможность свободного выхода женщин на рынки труда, что конечно же является существенной, полезной для общества победой. Но представляется, что североамериканской, и тем более западноевропейской культуре не удалось удержать баланс в плане организации гендерных отношений. Перекосы в нормативной базе, регулирующей эту сферу отношений, серьезно подорвали имидж феминизма как идеологического течения. Случаи откровенной дискриминации мужского населения стали явлением отнюдь не редким. И это, увы, не единственная из вновь актуализировавшихся проблем в сфере гендерных отношений.

Разные общества существенно отличаются в зависимости от того, какие типы гендерного неравенства в нем присутствуют, каков его уровень, а также как измеряется уровень насилия (подразумеваемого или реального), используемого для поддержания систем различия и господства. Но остается лишь констатировать, что практически каждое известное нам общество выстроено на идеях гендерного различия и политике гендерного неравенства [2, с. 11]. Так, многие восточные общества активно отстаивают прежний, консервативный гендерный уклад. Примером является исламский мир, который, несмотря на определенные внутренние разногласия, выступает с целостной концепцией патриархатного устройства.

Западная Европа в целом миновала стадию патриархата, но правящие элиты не сумели в нужный момент сформировать и утвердить конструктивный комплекс гендерных ценностей, что привело к существенным перекосам, радикализму и обострению внутренних противоречий. Как известно, ничто так не ослабляет и не делает систему уязвимой, как внутренние конфликты. Складывается впечатление, что гендерная культура Западной Европы не движется по пути позитивного развития, а лишь «плывет по течению», сохраняя свои базовые гендерные стереотипы. Негативные последствия таких стереотипов были продемонстрированы в исследовании К. До и Дж. Тэйноу. В проводимом ими эксперименте испытуемые прослушивали запись собеседования со студентами обоего пола на получение престижной стипендии. При этом, успешно отвечавшего мужчину испытуемые оценивали как более компетентного, нежели женщину, отвечавшую так же. Однако мужчину, который давал

слабые ответы, та же группа оценила более низко в сравнении с такой же слабой по ответам претенденткой. Фактически исследование показало, что негативное воздействие гендерных стереотипов затрагивает оценку как женских, так и мужских способностей. Среди одинаково успешных представителей обоего пола компетентность признается у мужчин, а успех женщины связывается с высоким уровнем мотивации или просто с везением, но не с ее способностями. Но если неудачу терпит женщина, к ней относятся более снисходительно, чем к мужчине, не достигшему успеха. Жесткость гендерных стереотипов предъявляет к мужчинам требование быть успешным, тогда как для женщины деловой успех вовсе не обязателен [3, с. 41].

Параллельно с этим возникает закономерная обеспокоенность, а не вызвана ли мужская дискриминация и сопутствующие ей явления, дестабилизирующие обстановку, политическими мотивами? Ведь для прихода к власти лидеров определенного типа, порой, необходимо создать условия по принципу «чем хуже – тем лучше». Истощенное в моральном плане, возмущенное несправедливостью население, как правило, с радостью верит речам, спекулирующим простыми, очевидными, но необходимыми ценностями.

Литература и источники

1. Воронцов, Д. В. Гендерная психология общения / Д. В. Воронцов. – Ростов-на-Дону, 2008.
2. Киммел, М. Гендерное общество / М. Киммел. — М, 2006.
3. Ким, Л. Гендерные стереотипы / Л. Ким // Введение в теорию и практику гендерных отношений / Л. Ким. – Ташкент, 2007.

НЕОБХОДИМОСТЬ ГЕНДЕРНОГО ИЗМЕРЕНИЯ ИНТЕРНЕТА КАК ВЫЗОВ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

Н. П. Хозяева

Мы живем в эпоху становления информационного общества, что обуславливает преодоление многих социокультурных вызовов, связанных с интеграцией и адаптацией человека в глобальном информационно-коммуникативном мире – сети Интернет. Поскольку предметом философской рефлексии в социальной философии является общие проблемы общественной жизни – факторы ее развития, общая структура общества, закономерности социально-исторического развития, анализ современного общества сквозь призму гендера является востребованной и актуальной задачей. «Гендер» обозначает совокупность социальных и культурных норм и ролей мужчин и женщин, которые определяют их поведение, а также социальные взаимоотношения между ними. По сути, это – аналитический инструмент для понимания социальных процессов. По мнению

Е. И. Горошко, гендер, будучи структурирующей категорией социума, воздействует практически на все, что делают люди, включая Интернет [1]. Гендерный срез исследования пространства Интернет-коммуникаций диктуется потребностью современного миропонимания. Именно поэтому необходимость гендерного измерения Интернета воспринимается как вызов цивилизационного развития.

Существует ряд факторов, сдерживающих участие женщин в информационно-компьютерных преобразованиях общества. К таким детерминантам относят ограниченный доступ женщин к управлению ресурсами, институциональные барьеры, малое представительство в структурах власти, гендерную сегрегацию в сфере занятости, трудности в создании и продвижении женского бизнеса, гендерную неграмотность, несогласованность в деятельности женских организаций, социокультурные стереотипы и многие другие [2]. Все эти факторы образуют круг ограничений, который объединяется понятием «гендерной цифровой пропасти» («gender digital gap»). Под этим термином понимается наличие огромного разрыва между настоящим состоянием гендерного неравенства, существующего в области участия женщин в информационном обществе, и теми фантастическими возможностями, которые предоставляют современные информационно-коммуникационные технологии (ИКТ), в особенности Интернет, для творческого развития личности.

Многие страны Центральной и Восточной Европы либо уже приняли, либо разрабатывают национальные Планы мероприятий по информационной политике, которые являются базовыми документами в развитии национальных информационно-коммуникационных технологий. Однако в широком смысле данные национальные Планы мероприятий исключают гендерную перспективу. Женщины в регионе Центральной и Восточной Европы, а также в странах СНГ в большей степени оказались заняты решением традиционных проблем, таких как бытовое насилие, торговля людьми, законодательство в поддержку гендерного равенства, репродуктивное здоровье и др. Их представления об информационной политике или взаимосвязи гендерных проблем и вопросов ИКТ остаются весьма ограниченными и по сравнению с другими регионами сторонники ИКТ из стран Восточной Европы и СНГ оказались незадействованными во всемирной информационной сети по гендеру и ИКТ. Как следствие, стремление заинтересовать ответственных за проведение в жизнь политического курса страны вопросами интеграции гендерных аспектов в общую политику развития ИКТ сталкивается со значительными трудностями [3]. Необходимость поиска теоретических оснований для развития и использования современных информационно-коммуникационных технологий для женщин является очевидной. Подобным основанием может служить комплексный гендерный подход, когда гендерные индикаторы «захватывают» позиции не только в государственных документах, но и во всех социальных программах и проектах, инициируемых третьим сек-

тором, т. е. неправительственными организациями.

Формирование национальной информационной политики на основе комплексного гендерного подхода является чрезвычайно актуальным для Беларуси. По данным Национального обзора реализации положений Пекинской декларации и Платформы действий 1995 г. по вопросам гендерного равенства и расширения прав и возможностей женщин, в Беларуси наблюдается наличие стойких гендерных стереотипов в обществе [4]. Особенно распространены гендерные стереотипы в средствах массовой информации, в том числе и в электронных. Наличие сексистской рекламы в СМИ констатирует И. Альховка. Согласно результатам ее анализа цифровой рекламной продукции, яркие рекламные образы, транслируемые в Интернет-СМИ, в большинстве случаев подтверждают гендерные стереотипы. Через такую рекламу дети с самого рождения впитывают в себя стереотипные модели поведения, которые жестко связаны с их биологическим полом, а не с индивидуальными возможностями для реализации [5].

Хорошим заделом для формирования гендерно-ориентированной информационной политики в сфере ИКТ в Беларуси послужило празднование Всемирного дня электросвязи и информационного общества в 2012 г., главной темой которого была тема «Женщины и девушки в ИКТ». Решением Международного союза электросвязи было принято решение о вручении ежегодной награды по случаю Всемирного дня электросвязи и информационного общества выдающимся людям, которые способствовали привлечению внимания к положению женщин и девушек в мире и использовали силу ИКТ, для того чтобы расширить их возможности как равноправных членов общества [6]. Республика Беларусь откликнулась на призыв Международного союза электросвязи, и в рамках XIX Международной выставки и конгресса по телекоммуникациям, информационным и банковским технологиям «ТИБО-2012» был проведен конкурс идей и инновационных проектов, подготовленных женщинами-исследователями в сфере ИКТ. Круглый стол «О роли женщин-специалистов в развитии сектора ИКТ Республики Беларусь» положил начало дискуссиям о вкладе женщин и девушек в развитие информационно-коммуникативного общества.

Таким образом, в целях интеграции гендерного измерения в развитие информационного общества в Республике Беларусь необходимо продолжить усилия по формированию национальной программы расширения информационного пространства для женщин Беларуси. Крайне важным является содействие использованию комплексного гендерного подхода при решении вопросов социальной и информационной политики в сфере ИКТ. Необходим также учет гендерных аспектов при разработке последующих национальных планов по обеспечению гендерного равенства, а также в качестве отдельного раздела в программу «Электронная Беларусь», определяющую основные направления развития информаци-

онного общества в Беларуси.

Литература и источники

1. Горошко, Е. И. Информационно-коммуникативное общество в гендерном измерении / Е. И. Горошко. – Харьков, 2009.
2. Примо, Н. Гендерные проблемы в информационном обществе = Gender issues in the information society / Н. Примо. – СПб., 2004.
3. Преодоление «цифровой пропасти» между женщинами и мужчинами: докл. по гендеру и информ.-коммуникац. технологиям в Центр. и Вост. Европе и Содружестве независимых государств // Программа развития ООН Беларуси [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://un.by/pdf/GenderICT2004rus.pdf>. – Дата доступа: 21.03.2016.
4. Национальный обзор реализации положений Пекинской декларации и Платформы действий 1995 года по вопросам гендерного равенства и расширения прав и возможностей женщин. Республика Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.unece.org/fileadmin/DAM/Gender/publication/Belarus_Beiging_review_annex_1_2_3_4.pdf. – Дата доступа: 20.03.2016.
5. Альховка, И. Сексизм в белорусской рекламе / И. Альховка // Международное общественное объединение «Гендерные перспективы». – 2011–2016 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://genderperspectives.by/pryamaya-rech/297-irina-alkhovka-seksizm-v-belorusskoj-reklame>. – Дата доступа: 25.03.2016.
6. Призыв Генерального секретаря МСЭ к действиям. Всемирный день электросвязи и информационного общества 2012 год / ТИБО–2012; ЗАО «Техника и коммуникации» // Междунар. выставки в Беларуси 2006–2016 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.tc.by/exhibitions/tibo/news/1264.html>. – Дата доступа: 17.03.2016.

4.3 Актуальные проблемы политической философии и философии права

О ЛОГИЧЕСКИХ АСПЕКТАХ ПОСТРОЕНИЯ ЭЛЕКТРОННОЙ ЭКСПЕРТНОЙ СИСТЕМЫ СУДЕБНОЙ АРГУМЕНТАЦИИ

А. Н. Шуман

Обычно правовая аргументация рассматривается в рамках так называемой неформальной логики. Становление неформальной логики происходило в русле общей тенденции антиаприоризма в современной философии. В соответствии с данным подходом *аргументация* (в частности, правовая аргументация) есть прежде всего речевая деятельность, ко-

торая протекает в естественном языке и может быть дополнена различными невербальными средствами – мимикой, жестами и т. д. Кроме того, она является социальной, поскольку предполагает рационально мотивированное согласие и интенциональные эффекты, которые в большинстве случаев квалифицируются как социальное поведение. Аргументация есть также рациональное действие, т. к. аргументатором может считаться только тот человек, который способен давать рациональные подтверждения своей точке зрения.

Отправным пунктом аргументативного процесса является некоторое *выраженное мнение* – точка зрения относительно определенного предмета. В правовой аргументации выраженное мнение формулируется, прежде всего, в виде искового заявления. Возникает же аргументация при наличии разницы мнений, т. е. только в том случае, когда существует слушатель, высказывающий сомнение по поводу выраженного мнения или настаивающий на своем собственном. Целью аргументации и ее итогом является увеличение или уменьшение *правомерности спорного мнения в глазах аудитории*. В правовой аргументации в качестве аудитории выступает судья. Соответственно успешность аргументативного процесса зависит не только от логической убедительности аргументов, но и от оценивающей их аудитории (например, судебной практики), которая выполняет критическую функцию проверки силы аргументов. Обращение же к разумности аудитории придает последней статус рационального судьи.

Однако в последнее время актуальны попытки логической формализации судебного процесса с целью:

1) возможности *электронного документооборота* (электронной подачи искового заявления, автоматической проверки комплектации документов, автоматического расчета возможностей исхода судебного дела);

2) возможности построения *экспертной системы электронного адвоката*, которая осуществляет процесс автоматического принятия решений на основе существующих фактов и правовых документов.

В семантике правовой аргументации большую роль играет не понятие значения (*meaning*), а понятие референции или отсылки (*reference*). Эта отсылка дается к соответствующей статье соответствующего правового документа. Заметим, что теория прямой референции (*direct reference theory*) стала доминировать в философии языка в 1970-е годы. Независимо друг от друга ее разработали С. Крипке и Р. Б. Маркус. Согласно этой теории, некоторые слова не имеют смысла (*meaning*), но используются как «признаки», *tags* (термин Маркуса) или «постоянные указатели», *rigid designators* (термин Крипке) для вещей, которые они называют. Они служат устойчивой референцией. Иными словами, такие «постоянные указатели» не зависят от конкретных судебных случаев, но непосредственно отсылают к статье ко-

декса. Например, «отягощающее обстоятельство» является одним из таких «признаков».

Соотнесение «постоянных указателей» с фактической базой судебных материалов может осуществляться в рамках *ситуационной теории* (*situation theory and situation semantics*). Возникла эта теория в 1980-е годы как результат совместного исследования, осуществленного математиком Дж. Барвайсом и философом Дж. Перри. Ситуации – это *части* мира и информации, которыми агент располагает. В любой момент будет только *часть* всей информации, которая теоретически для него доступна. 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.

В рамках ситуационной теории можно логически формализовать семантику правовой аргументации с акцентуацией на конкретную судебную практику («ситуации»). В такой семантике удастся анализировать автореферентные суждения и феномен самоприменимости, а также формализовывать правовую аргументацию в нефундированной теории доказательства (например, в рамках теории циклических доказательств).

Ситуационная семантика позволяет создать формальную базу данных возможного судебного дела с конкретной «ситуацией» и конкретной «референцией». В этой базе данных мы можем создавать библиотеку судебного дела и предлагать модель принятия решения.

В качестве логики принятия решения можно предложить так называемые *коалгебраические методы*. В последнее время было обнаружено, что в принятии решений мы не можем избежать коалгебраических понятий, таких как динамика процесса, поведенческая неустойчивость, самореференция или заикливание. Так, существует множество случаев неравновесия в экономике, поэтому экономические решения чаще базируются на коданых (данных, структурируемых коалгебраически). Например, повторные игры могут быть определены только коалгебраически, эпистемические игры и функторы веры также определяются как коалгебры.

Коалгебраические методы позволяют нам шире трактовать рациональность агентов. Так, в экспериментальной экономике, имеющей дело с экономическим поведением различных агентов, было собрано много примеров, противоречащих предположениям рациональности о стандартной социально-экономической модели. В этой модели, названной *конструктивизмом*, предполагается, что принятие решения алгоритмически прозрачно и может быть представлено как автомат («черный ящик»), где входы алгоритмически преобразованы в выходы.

Например, мы предполагаем в этой модели рациональности, что можем всегда найти равновесие Нэша, если допускаем, что агенты рациональны, то есть они обладают полной информацией, основываются на логических правилах принятия решения, и обращаются к общепринятым истинам в значении теоремы соглашения Омана («все знают, что все знают, что у них есть эта информация»). У рациональных агентов есть общие математические ожидания равновесия Нэша, и поэтому оно возможно в их поведении. Таким образом равновесие Нэша – определенный алгоритм, который преобразовывает входы (потребности агентов) в выходы (решения агентов). Итак, принятие решения становится автоматическим.

Но это только конструктивистский подход, согласно которому каждый агент рационален. Однако в экспериментальной экономике выявили, что люди обычно не следуют конструктивистской рациональности и могут быть лучше или хуже в достижении целей, чем это предсказано в смысле классической рациональности. Так, есть случаи, где базы данных для нашего принятия решения содержат некоторые неразрешимые проблемы, которые препятствуют построению индуктивных деревьев: например, в базах данных есть противоречие, которое делает их плохо структурируемыми: например, у нашей системы должно быть свойство A , чтобы выполнить полезную функцию, и у нее должно быть свойство $\neg A$, чтобы избежать вредной функции, и мы не в состоянии выбрать или A , или $\neg A$. В свою очередь, мы не можем здесь использовать обычный поиск данных вообще.

Тем не менее, часто мы оказываемся перед ситуацией постоянно меняющихся и потенциально бесконечных баз данных. Для таких баз данных мы не можем успешно использовать обычный поиск данных на основании алгоритмов. Однако, мы можем использовать так называемые *коалгоритмы* (процесс решения задач, определяемый коалгебраически). Если обычные алгоритмы рассматривают решения как индуктивные деревья, то коалгоритмы могут прибегать к поиску решений на бесконечных деревьях или деревьях с циклами.

Итак, для логической формализации правовой аргументации мы можем использовать не модели аргументации неформальной логики, как это делается обычно, а модель аргументации, в которой выводы строятся не с использованием алгоритмов, а с использованием коалгоритмов. В этом случае мы можем предложить автоматическое принятие правовых решений в контексте меняющихся условий («ситуаций»). База данных будет представлена как кобаза.

1. Традиционно правовая аргументация рассматривается как риторический процесс, который невозможно формализовать средствами символической логики. В итоге правовой аргументацией занимается *неформальная логика*. Однако неформальные модели правовой аргументации нельзя использовать в экспертных системах для автоматизации или полуавтоматизации

правовых решений. Таким образом, мы вынуждены все же отыскивать средства для логической формализации правовой аргументации.

2. Для построения правовых каталогов и создания базы данных для автоматизации или полуавтоматизации правовых решений можно использовать *ситуационную семантику*, которая будет учитывать для каждой правовой статьи еще и судебную практику ее применения с набором типовых «ситуаций».

3. Вместо алгоритмов и принятием решений на индуктивных деревьях в качестве логической модели правовой аргументации можно использовать более эффективные средства, которые позволяют учитывать все многообразие судебной практики и реальных контекстов дела. Этими средствами выступают *коалгоритмы и принятия творческих решений* на бесконечных деревьях (например, на деревьях с циклами).

Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г15Р–025 от 4 мая 2015 г.

АРГУМЕНТАЦИЯ И СУДЕБНОЕ РЕШЕНИЕ, ИЛИ КАК ЖЕНЩИНЫ В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ ОБРЕЛИ ПРАВО НА СУД ПРИСЯЖНЫХ

Е. Н. Лисанюк

Принятие судебных решений подразумевает три различных вида аргументирования: обоснование, убеждение и практическую аргументацию, – каждый из которых соответствует определенному аспекту поиска и обоснования решения. Для судебных решений характерны три способа логического моделирования формальных отношений между нормами права и принимаемыми на их основе решениями:

- 1) деонтическая логика, или логический анализ предложений о существовании норм;
- 2) логическая теория нормативных систем;
- 3) логика действий рациональных агентов в условиях существования нормативных ограничений.

Процесс принятия судебного решения подразделяется на три стадии, выражающие различные предметы того, что находится в фокусе обсуждения. Установление предмета обсуждения и критики, выступающее целью для введения этого разграничения, позволит выстраивать эффективные траектории аргументирования. Выделяемые три стадии не следует путать с этапами судебного процесса. Поскольку цель, ради которой мы разграничиваем эти три стадии, и сами задачи аргументирования на каждой из них отличаются от того, по каким основаниям в процессуальном законодательстве различают этапы судебного процесса, постольку

связь между этими двумя классификациями носит эмпирический характер.

Исследование свойств рассматриваемого дела и установление необходимых связей между его существенными обстоятельствами и содержанием релевантных ему норм в праве носит название категоризации, а с точки зрения аргументации является обоснованием. В ходе этой стадии процесса принятия решения происходит создание нормативных множеств, состоящих из определенных свойств рассматриваемого случая и норм, относящихся к нему, для чего обосновывается фактическое наличие этих свойств, а также релевантность данному случаю норм, привлекаемых для формулирования его решения. Эвристическим «поводом» обоснования и категоризации служит реальный случай, а не нормативная система: эту особенность мы продемонстрируем на примере конкретной правовой коллизии.

Выведение следствий из порождаемых подобным образом нормативных множеств составляет задачу убеждающей стадии принятия решения. Целью этой стадии является выведение заключений из полученных в ходе первой стадии посылок при помощи логических правил, и отбор из них тех заключений, которые защищены от контраргументации наилучшим образом. На примере правовой коллизии мы покажем, что необходимость (или уникальность) заключения – это абстрактный случай, и на практике для случая имеется несколько корректно полученных заключений, пригодных на роль содержания судебного решения. Отобрать наиболее приемлемые из них на основе внятных критериев – задача убеждающей стадии, где контраргументация и критика играют важную роль.

Третья стадия принятия решения – это практическая аргументация. Эта стадия представляет собой аргументацию касательно двух групп действий: действий суда по избранию наиболее подходящего, по мнению суда, заключения из числа тех, что были получены и отобраны на убеждающей стадии решения, и действий, составляющих содержание решения, т.е. действий сторон конфликта, которые после принятия решения станут обязательными, запрещенными или дозволенными. Таким образом, три вида аргументации – обоснование, убеждение и практическая аргументация воплощены в процесс аргументирования в ходе трех стадий принятия судебных решений.

Пример правовой коллизии связан с резонансной дискуссией в российской прессе и социальных сетях, развернувшейся по вопросу о том, что, согласно действующему законодательству, в России женщины не имеют права на то, чтобы их дело было рассмотрено судом присяжных. Поводом для этого послужила жалоба гражданки Российской Федерации А. С. Лымарь в Конституционный суд Российской Федерации, где она указала на то, что Конституции Российской Федерации, устанавливающей равноправие мужчин и женщин (ст. 19), не соответствует ряд поло-

жений законодательства, препятствующих тому, чтобы ее дело было рассмотрено судом присяжных (ст. 47, 55, 123). В своей жалобе А. С. Лымарь также оспорила соответствие Конституции Российской Федерации судебных решений, основанных на этих положениях, согласно которым в таком рассмотрении ей было отказано. Конституционный суд Российской Федерации поддержал позицию А. С. Лымарь и рекомендовал федеральному законодателю внести в Уголовно-процессуальный кодекс Российской Федерации изменения, «обеспечивающие женщинам реализацию права на рассмотрение их уголовных дел судом с участием присяжных заседателей, как это право определено Конституцией Российской Федерации, на основе принципов юридического равенства и равноправия и без какой бы то ни было дискриминации», а также постановил пересмотреть ранее принятые по делу А. С. Лымарь правоприменительные решения с учетом своего Постановления (Постановление № 224417 от 25.02.2016).

Юридическая коллизия в связи с этой жалобой заключается в следующем. В законодательстве Российской Федерации в эксплицитной форме нет норм, препятствующих тому, чтобы рассматривать в суде присяжных дела, в которых в преступлениях обвиняются женщины, однако имеются нормы, согласно которым судебные решения, отказавшие А. С. Лымарь в этом, являются законными. А. С. Лымарь обвиняли в убийстве, а такие преступления (и некоторые другие, например, терроризм или захват заложников), согласно, Уголовному кодексу Российской Федерации, являются тяжкими. За тяжкие преступления в качестве наказания может быть назначено пожизненное заключение (или смертная казнь, на которую в настоящее время в Российской Федерации действует мораторий) (ст. 30–31 УПК РФ). Обвиняемые в тяжких преступлениях, по которым предусмотрены подобные наказания, имеют право на рассмотрение их дел судом присяжных. Вместе с тем по закону такие меры наказания, как смертная казнь и пожизненное заключение женщинам не могут быть назначены (ст. 57, 59 УК РФ). Таким образом, согласно одной группе норм, содержащихся в Уголовном кодексе Российской Федерации, убийство относится к тяжким преступлениям, за которые может быть назначено наказание в форме пожизненного заключения, и поскольку это тяжкое преступление, и за него предусмотрено такого рода наказание, постольку подобное дело может быть рассмотрено судом присяжных. Однако, согласно другой группе норм, содержащихся в Уголовно-процессуальном кодексе Российской Федерации, в силу того, что А.С. Лымарь как женщине не может быть назначено наказание в форме пожизненного заключения, такое преступление должен рассматривать не суд присяжных, а суд в составе трех профессиональных судей. В итоге получается, что с точки зрения уголовного права, а также согласно Конституции Российской Федерации, где закреплён принцип равноправия мужчин и женщин и право граждан на суд присяжных, А.С. Лымарь име-

ет право на рассмотрение ее дела судом присяжных. Однако если вывести заключение по данному вопросу из упомянутых выше норм УК, взятых вместе с релевантными ее делу нормами из УПК, что и делали суды соответствующих инстанций, то она не имеет такого права.

Мы рассмотрим эту коллизию в трех ракурсах: правового порядка и изменения нормативных систем, повлекших модификации соответствующих нормативных множеств; позиции А. С. Лымарь; принятия судебных решений в отношении данного случая. В первом ракурсе мы исследуем логические связи внутри трех нормативных множеств: до изъятия определенных составов преступлений из рассмотрения судом присяжных, после этого и современное нормативное множество после Постановления Конституционного суда по жалобе А. С. Лымарь. В ракурсе изучения позиции А. С. Лымарь мы будем опираться на древовидные структуры моделирования деятельности рациональных агентов в условиях нормативных ограничений и, уточнив суть этих ограничений, выявим логические связи между ними. При помощи этого в ракурсе принятия решения мы покажем, каким образом правовая коллизия в этом случае делает невозможным принятие хорошо обоснованного решения на третьей стадии (практической аргументации). Это происходит по причине «равенства» аргументов: каждое из двух заключений – рассмотреть дело судом присяжных или отказать в этом – в свою поддержку имеет равное количество аргументов приблизительно равной силы и они одновременно отклоняют контраргументацию. Поэтому без Постановления Конституционного суда, выступающего дополнительным аргументом в пользу одного из заключений, невозможно определить, какое из заключений, как лучше обоснованное по сравнению с другим, следует положить в основу судебного решения. В этом аспекте правовая коллизия в связи с делом А. С. Лымарь напоминает известный спор Протагора с Еватлом в суде по поводу платы за обучение.

Исследование проводится при поддержке РГНФ, проект № 15-03-01002.

JUDICIAL REFORM AND ITS EFFECT ON THE ECONOMY. THE CASE OF BULGARIA

Neli Borisova Ivanova

Literature on judicial reforms is of extreme importance due to the key impact judicial systems have on economic growth [1]. This paper presents an empirical study of the efficiency of the judicial system in Bulgaria and its correlation with economic activity. It provides new evidence of this relationship using data concerning the reforms in the judiciary in Bulgaria both before and after its accession to the EU.

Since the beginning of the 1990's the link between judicial reform and

economic growth has been explored in the literature [2] [3] claims that economic development can only be achieved with a strong legal system. According to Posner [4], for a country to enjoy economic prosperity it has to have a legal system that protects property and contract rights. Furthermore, a reform towards such a legal infrastructure can increase economic growth and generate resources for other reforms with bigger impact. Messick [5] holds that a well-functioning judicial system supports economic development by checking government abuse, by protecting the rule of law and by facilitating the exchange of goods and services between private individuals. Other studies explore the correlation between the rule of law and economic growth, democratic governance and investment.

This paper focuses on the case of Bulgaria. This is an interesting case as Bulgaria is a post-socialist country and one of the newest member states of the EU. Having gone through many changes in its economic and political development has made judicial performance crucial for the reputation of the country. Bulgaria is still in a position where a sound judicial system can help it attract investment and improve many economic indicators. And the reform is a proof of work in that direction. However, questions such as how successful the reform has been and whether it has had an actual impact on the economy, remain.

Even though work towards a more efficient judicial system has been done for years in Bulgaria, upon its accession to the EU on 1 January 2007, it still had various weaknesses in its judicial system that needed to be addressed. Accordingly, the European Commission undertook a Cooperation and Verification Mechanism in order to be able to verify the progress made against six benchmarks set for this purpose. However, the results of the reform in the Bulgarian Judicial system are neither fully obvious nor easily quantified.

It is considered that the judicial reform in Bulgaria has had the greatest impact on District Courts. This is due to the fact that District Courts (First Instance Courts) in Bulgaria are considered to be the most active and dynamic part of the judicial system. Apart from descriptive statistics and progress reports, to the best of our knowledge, there are no empirical works on the actual impact of the reform on the efficiency of the District courts in Bulgaria. This study focuses on court efficiency as one of many aspects of court performance. Efficiency refers to when maximum output is produced with a certain given combination of inputs or when a given output is produced with minimum input. It answers two questions: 1) whether the efficiency of the judicial system in Bulgaria has improved after entering the EU; and 2) whether the efficiency of the judicial system has had an effect on economic growth. The study covers 112 District courts for a period of 8 years, covering a period before and after Bulgaria's accession to the EU. It uses a Data Envelopment Analysis to measure court efficiency. It then compares the technical efficiency before and after Bulgaria became a member of the European Union.

The structure of the Bulgarian Judiciary includes the Supreme Court of

Cassation (SCC), the Supreme Administrative Court (SAC), Courts of Appeal, Provincial Courts and District Courts. Independent from the judiciary body is the Constitutional Court in Bulgaria, which derives its powers directly from the constitution [6]. The Bulgarian judiciary is governed by the Supreme Judicial Council (SJC) which is chaired by the Ministry of Justice. The Bulgarian judiciary as all judicial systems strives for efficiency, independence, better accountability, accessibility and effectiveness. It has been subject to a reform for many years. Some authors claim that reforms have to have both a cultural aspect and a systematic aspect in the delivery of justice and thus countries are better off implementing a reform as a process of multiple stages [7].

The judicial reform is one of the main challenges that Bulgaria has been facing since its democratization in 1989. Before its accession to the European Union constitutional, legislative and procedural changes were introduced. The aim of these changes was to achieve higher efficiency, independence and accountability of the Bulgarian judiciary. Work was done in favor of improving the quality of the staff through organized training of magistrates. Furthermore, the quality of the selection and the ethical qualities of the magistrates were targeted through centralized recruitment competitions. Constitutional amendments resulted in restriction of the immunity of the magistrates. Indices were established to measure the work of the magistrates in terms of quality and quantity and were used for establishing the need for new magistrates in each court. Moreover, steps were taken towards fighting organized crime with a new Penal Procedure Code which improved the efficiency of the judicial system by targeting overlaps of functions and shortening the pre-trial phase of criminal cases.

After the accession of Bulgaria to the EU, it was still considered that there were many issues in the Bulgarian judicial system. Due to the insufficient progress in the pre-accession preparations of Bulgaria, the European Commission officially introduced a Verification and Cooperation Mechanism as a post-accession monitoring tool. According to this mechanism, six benchmarks have to be addressed by Bulgaria. These benchmarks include changes such as the adoption of constitutional amendments that remove the ambiguity regarding the independence and accountability of the judicial system; changes that ensure transparency and efficiency of the judicial process; further improvement of the professionalism, accountability and efficiency of the judiciary; measures that tackle corruption, fight organized crime, money laundering and high-level corruption.

One of the main goals of the reform of the judicial system after entering the EU continued to be the improvement of the efficiency of the judicial system and of the perception that the judicial system creates. Measures were taken to improve the management of the judiciary, to match the European Union standards for quality of justice, to ensure the quality of the institutions and of the judicial staff. A more efficient, independent and accountable organization of the judiciary was targeted through the adoption of a new Law on the Judici-

ary. A Supreme Judicial Council was created that was accompanied by an Inspectorate. The inspectorate and the administrative heads of courts have been very successful in detecting disciplinary violations and weaknesses of the judicial practice. In order to monitor the progress of the judicial reform and to motivate a more dynamic progress, a schedule with deadlines for specific targets, policy changes and parties involved has been put in place. Additionally, each change that has been introduced as of the reform is being assessed for potential impact, public approval and institutional support. Significant success was achieved with addressing procedural obstacles.

Even though the reform has led to many improvements in the judicial system, there are still numerous pending issues. One of them is the low confidence of the public in the judiciary. A study by Open Society Institute Sofia (2012) shows that only 16 percent of Bulgarians trust the Bulgarian Judicial System. Furthermore, the independence of the judicial system still causes many doubts. According to the World Economic Forum in 2013 Bulgaria ranks in the bottom three Member States in terms of perception of the independence of the judicial system.

Political influences are one of the sources of concern. A lot of political pressure is still felt in elections within the judicial system. For example, no direct elections by judges were allowed in the election of the judicial quota. This has left too much power in the hands of the existing leadership of the courts as opposed to representing a possibility for a new start. A further issue is the fight with corruption and organized crime. Bulgaria ranks second highest among the European Union Member States in 2013 according to a corruption perceptions index by Transparency International. This has negative implications not only on the efficiency of the judicial system but also on the level of investment in Bulgaria. The fact that some of the wage rates of magistrates match that of other EU countries does not seem to have a significant positive effect on corruption.

Different techniques are used to estimate judicial efficiency. Some of these methods include OLS, instrumental variable approaches, Data Envelopment Analysis (DEA), Stochastic Frontier Analysis (SFA). As this list is not exhaustive, this section mentions some of the studies that measure judicial efficiency.

A technique applied by Lewin et al [8] to estimate efficiency courts is Data Envelopment Analysis. The analysis is done using data of 100 criminal superior courts in North Carolina in order to evaluate courts in terms of administrative efficiency. Garcia-Rubio and Rosales-Lopez [9] also use DEA to estimate the technical efficiency of First Instance Courts of Andalusia and so does a study by Elbialy and Garcia-Rubio [2] on Egyptian First Instance Courts. De Sousa and Schwengber's study of Brasil courts [10] estimates efficiency scores using two techniques: Free Disposal Hull (FDH) approach and the order-M frontier. It concludes that production of judicial services is becoming an area of concern in particular for small courts as they cannot exploit

economies of scale in the production of services and become a source of waste of resources. Both approaches determine a non-parametric efficiency frontier but the authors put more emphasis on the results obtained using order- α frontier as it removes the issue of dimensionality. Tulkens [11], on the other hand, focuses on an FDH approach to compare productive efficiency results. He tests whether increasing efficiency scores can have an effect on decreasing the existing backlog.

When talking about efficiency of production units three types of efficiency are to be considered. Technical efficiency requires that there is no wasting of inputs when producing outputs relative to most efficient units in a particular sample of Decision Making Units (DMUs). The minimization of costs of production is a problem that allocative efficiency deals with. Allocative efficiency ensures inputs are used where they are of highest value to society. A producing unit can be cost efficient only if both technical efficiency and allocative efficiency are achieved. Cost efficiency is the product of technical and allocative efficiency scores [12]. The efficient frontier plots the best possible use of resources to produce the output quantity. If a DMU is producing at a point on the efficiency frontier it is considered technically efficient. The budget line depicts the combinations of inputs (labor and capital) that have the same cost. Both technical and allocative efficiency are achieved at the point where the budget line is tangent to the efficient frontier [12].

In order to measure efficiency of the District Courts in Bulgaria this study uses Data Envelopment Analysis (DEA). Due to its less restrictive assumptions DEA accommodates better the above-mentioned uncertainty related to the judicial system production technology. The technique has been introduced by Charnes et al [13] and represents a non-parametric approach to estimate efficiency. DEA is a useful tool for measuring the relative performance of DMUs especially in cases where there are multiple inputs or outputs, which makes comparisons complicated. In its essence it is a linear programming based technique. It compares the behavior of DMUs with best observed practices. In this way it is possible to distinguish the efficient units (the ones lying on the technological frontier) from the inefficient ones (the ones lying outside of the frontier). In particular, according to this method, a DMU is inefficient if by comparison with the other units, it could produce higher output with the same amount of inputs or produce the current output with less inputs or if it could reduce the number of inputs and increase the produced output.

The analysis of the efficiency of District Courts in Bulgaria before entering the EU shows that from the 112 analyzed courts, 5 are efficient. The courts Chepelare, Pemik, Plovdiv, Razlog and Sofia are considered fully efficient as they satisfy both the condition of an efficiency score of one and the condition of all input and output slacks being equal to zero. The rest of the courts are described as inefficient. Thus, as this is an output-oriented DEA they can increase their efficiencies by augmenting their output. The more the efficiency score is different from one, the more inefficient the unit is. In this case the

least efficient courts are Ivailovgrad, Topolovgrad and Pomorie. They are all quite small in size. This may lead to a consideration of the role of the size of the court for efficiency. The environment being less competitive could lead to less than best qualified staff.

In 2012 – six years after the accession of Bulgaria to the EU – the number of efficient District Courts is four. The efficient courts in this year are Drqnovno, Pernik, Sofia and Varna. However, it should be noted that Plovdiv is very close to be considered as an efficient court. The least efficient courts are Malko Tamovo, Ivailovgrad and Ardino. The least efficient courts in 2012 face similar problems in their operation. As an example District Court Ardino has expressed the need for better facilities and better technological equipment. Another problem in 2012 of the same court is the fact the allocated budget does not allow to cover its expenses.

Comparing the results for 2006 and 2012, one can conclude that the efficiency results of District Courts in 2012 are more assembled around their average. Essentially, this means that they are more closely distributed around the efficiency frontier. Nevertheless, the mean efficiency of the District Courts in Bulgaria in 2012 is still 52,32% which leaves significant room for improvement.

As a step forward and in order to be able to use the efficiency scores for the second part of this analysis, a Data Envelopment Analysis is performed for the period 2005–2012 using the whole sample of 112 District Courts. Year 2007 registered the largest number of efficient courts. The lowest efficiency score is attributed to Ilailovgrad District Court in 2008.

The analysis of the efficiency of the judicial system in Bulgaria showed that there has been an increase in its efficiency after Bulgaria has become a Member State. However, it also showed that the average efficiency of District Courts as of 2012 is still quite low. This could be explained with the pending issues that the reform still has to deal with.

A study on the functioning of judicial systems in the EU (2014) concludes that the clearance rate and the dispositioning time in First Instance Courts in Bulgaria are satisfactory. Nonetheless, it also suggests that no system for regular evaluation of the activity of each court exists. In addition, there are no quantitative targets for each court and no quantitative performance targets for each judge. An interesting fact is that Bulgaria allocates substantial resources to its judicial system. It ranks in top three of the EU Member States in terms of share of GDP allocated for justice and even though in actual terms Bulgaria cannot rank high, the sums it allocates are higher than of some countries which have higher GDP. This addresses a paradox linked to public financing of courts and judicial institutions. Namely, in judicial reforms, the lack of efficiency may attract higher economic investments in inefficient judicial structures. Therefore, the weaker and less motivated courts and other institutions might get more financing than those who have organized their work effectively. In short, the question of how helpful and targeted the financing has

been for improving the efficiency of the Bulgarian judicial system arises. Moreover, addressing the low average efficiency of courts in Bulgaria is a discussion on the need for further simplification of procedures in order to deal with corruption. An open question also remains around the possibility to establish quality targets for the performance of the judicial system.

The analysis of DEA shows that even after Bulgaria has been implementing a reform as a member of the EU for more than 6 years, courts achieve on average around 52 percent of technical efficiency. This has significant policy implications and shows that even though the reform has improved the efficiency of the judiciary in Bulgaria, more changes need to be introduced. Further work could establish the drivers of these inefficiencies. However, based on the recommendations from the European Commission and on discussions on the topic, improvements need to be done in the areas of transparency, corruption and accountability of the judicial system. What is more, in order to improve the efficiency better workload management and distribution techniques should be applied. The uneven distribution of number of cases among courts should be addressed. A particular point of concern for the judiciary of Bulgaria is the public trust in the judicial system.

The findings of this paper have policy implications for Bulgaria as they suggest that the country should put extra effort in solving the remaining issues of its judicial system and through that it will achieve progress not only in the judiciary but in the economy overall. Priority should be given to improving the efficiency of the judicial system, its predictability and independence as also suggested by the European Commission. However, we should not forget that both the economy and the judicial system in Bulgaria are very specific in their nature.

I would like to express my heartfelt gratitude to Prof. Stefan Voigt for his valuable guidance and support. Special thanks to Mrs Sonia Naydenova, Representative of the Supreme Judicial Council in Bulgaria.

Bibliography

1. Schumpeter, J.A. The Theory of Economic Development / J.A. Schumpeter. Cambridge: Harvard University Press, 1934.
2. Elbially N. Assessing Judicial efficiency of Egyptian First Instance courts / N. Elbially, M.A. Garcia-Rubio // MAGKS Joint Discussion Paper Series in Economics. – 2011. – Nr. 19.
3. Weder, B. Legal Systems and Economic Performance: The Empirical Evidence / B. Weder // World Bank, Judicial Reform in Latin America and the Caribbean / The International Bank for Reconstruction and Development. – Washington DC, 1995. – Technical Nr. 280.
4. Posner, R. Creating a Legal Framework for Economic Development / R. Posner // World Bank Research Observer. – 1998. – Vol. 13 (1).
5. Courts Messick, R. Judicial Reform and Economic Development: A survey of the Issues / R. Courts Messick // World Bank Research Observer. – 1999. – Vol. 14 (1).

6. Judicial systems in Member States – Bulgaria [Electronic resource]. – Mode of access: https://ejustice.europa.eu/content_judicial_systems_in_member_states-16-bg-en.dopmember-1. – Date of access: 10.03.2014.
7. Dakolias, M. Judicial Reform: A Process of Change Through Pilot Courts / M. Dakolias, J. Said // World Bank Legal and Judicial Reform Series. – Washington, D.C.: The World Bank, 1999.
8. Lewin, A.Y. Evaluating the Administrative Efficiency of Courts / A.Y. Lewin, R.C. Morey, T.J. Cook // Omega. – 1982. – Vol. 10 (4).
9. Garcia-Rubio, M.A. Justice & Economy: Evaluating Judicial Efficiency in Andalusia / M.A. Garcia-Rubio, V. Rosales-Lopez [Electronic resource]. – Mode of access: <http://papers.ssm.com/sol3/papers.cfm?abstractid=1738227>. – Date of access: 12.06.2014.
10. De Sousa, M.C. S. Efficiency Estimates for Judicial Services in Brazil: Nonparametric FDH (Free Disposal Hull) and the Expected Order-M Efficiency Scores for Rio Grande Do Sul Courts / M.C. S. De Sousa, S.B. Schwengber [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.anpec.org.br/encontro2005/artigos/A05A053.pdf>. – Date of access: 18.07.2014.
11. Tulkens, H. On FDH Efficiency Analysis: Some Methodological Issues and Applications to Retail Banking Courts and Urban Transit / H. Tulkens // The Journal of Productivity Analysis. – 1993. – Vol. 4.
12. Bhat, R. Hospital Efficiency and Data Envelopment Analysis (DEA) / R. Bhat, B.V. Bharat, E. Reuben // Indian Institute of Management, 2001.
13. Chames A. Measuring the efficiency of decision making units / A. Chames, W.W. Cooper, E. Rhodes // European Journal of Operational Research. – 1978. – Vol. 2 (6).

ПРАВО В ДИСКУРСЕ СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛЕГИТИМАЦИИ

И. Б. Микиртумов

Как концепт политико-правовой теории легитимность имеет социально-антропологическое измерение. Для сторонников либеральной политико-правовой теории легитимность становится одним из инструментов идеологии, с помощью которой проводится в жизнь идея ограничения власти. Появляясь со стороны морали, требование легитимации как оправдания господства дополняет функционалистское понимание государства, согласно которому оно есть не более чем сервис по обеспечению общества благами эффективного управления.

Современные пути легитимации сформировались в ходе борьбы широких масс за эмансипацию, происходившей со второй половины XIX в. по первую половину XX в. Вопрос о моральной оправданности власти, который ставился еще Платоном и Аристотелем, а за ними теоретиками республиканизма, общественного договора и демократии, к кон-

цу этого периода был дополнен вопросом об эффективности управления. «Эпоха масс» не сняла моральную проблематику полностью, просто с формированием сложных обществ риски неэффективности уравнивались с рисками аморальности, что вызвало к жизни модель легитимации, в которой эти характеристики в значительной степени увязываются друг с другом. Если не брать редкие крайности, т. е. сферхэффективную, но нелегитимную власть с одной стороны, и неэффективную, но сверхлегитимную – с другой, то принято считать, что в плебисцитарной демократии эффективность в качестве своего условия предполагает рационально-легальную легитимацию в ходе осуществления демократических процедур, а сама эта легитимация возобновляется как следствие эффективности.

Идеальная модель такого рода предполагает воображаемые древние Афины, республиканский Рим, города-республики Ренессанса и Нового времени. Условный «народ» – в реальности привилегированное меньшинство – осознает, из чего возникает легитимность, и вследствие этого в полном объеме подчиняется легитимной власти. При этом «народ» следит за сохранением легитимности и меняет власть, если ее легитимность ослабевает. Демократические механизмы и системы контроля исключительно эффективны, так что «власть» не может действовать помимо одобрения «народа»; «власть» легко сменяема. Легитимная «власть» действует как идеальная бюрократия, не имеет возможности повлиять на «народ» с целью изменить концепт легитимности, или имитировать требуемые признаки легитимности.

Для реализации этой модели должны выполняться требования, которые не могли быть выполнены в плебисцитарных демократиях XIX и XX веков. Здесь классовая борьба сформировала неоднородную политическую культуру, в сферу политики были перенесены столкновения фундаментально различных идеологий. В экономически развитых обществах XX века классовая борьба превращается в борьбу групп за перераспределение общественных ресурсов, в форме конкуренции элит. Всеобщее избирательное право делает сообщество граждан «слишком обширным», участие отдельного человека начинает представляться как малозначимое, бюрократия же становится влиятельной корпорацией, которая берет на себя универсальные функции управления, оставаясь вездесущей, но малоэффективной.

В ряде своих работ 1970–80-х годов Ю. Хабермас поставил вопрос о дискурсивной природе легитимации власти в современном обществе. Рационально-легальное принятие власти в соответствии с классической моделью М. Вебера претерпевает кризис в силу новых масштабов общества и изменившейся схемы политического участия, в то время как функционалистское требование эффективности опережает способность государств эту эффективность обеспечить. В этой ситуации особенно важным становится формирование пространства дискурсивной легитимации, в

котором разнообразные общественно значимые вопросы получали бы публичную репрезентацию и компетентное обсуждение. В различных сферах и случаях переход таких обсуждений из общественного пространства в сферу принятия решений государственных органов призван сохранять ступень публичности, полученную на этапе общественного обсуждения. Результатом должно стать если не повышение эффективности функционирования государства, то, по меньшей мере, уверенность граждан в том, что принимаемые на всех этажах власти решения могут получить внятное обоснование, будучи выведены на свет. Это снимает, если не озабоченность низкой эффективностью бюрократии, то сомнения в целесообразности существующего устройства общества. Делегитимация в одном отношении сопровождается здесь появлением новой легитимации.

За последние 30 лет описанная картина претерпела существенные изменения. Сегодня можно видеть, что традиционная структура власти в значительной степени уступает место ризоматической, центр распределен или отсутствует, значимость горизонтальных связей оказывается большей, чем вертикальных, общество как система отношений все больше утрачивает централизованную управляемость, а порой и управляемость вообще: количество деятелей, задач и мотивов столь велико, что ни причины, ни следствия не видны.

Центральными и универсальными в этой ситуации становятся не «приводные ремни», а «механизмы торможения». Люди действуют как экономические агенты, стараясь извлечь максимум полезного из той ситуации, которая имеет место, а также из того, что во что можно превратить эту ситуацию при минимуме усилий. При этом не утрачивается ни представление об общем благе, ни модели социальной солидарности. Их реализация предполагается естественным следствием самоорганизации на горизонтальном уровне. С. Жижек спрашивает о том, жив ли политический субъект – субъект легитимации. С его точки зрения современность есть время «постполитики»: государство как технологичный сервис по решению тех или иных проблем деградирует как государство, поскольку исчезает пространство политического, распадается и дискурс, проект Ю. Хабермаса неосуществим, поскольку для него нет повестки дня.

Однако такая оценка поспешна. Распад традиционных сюжетов политического и связанной с ними легитимации сопровождается возникновением нового круга вопросов политики, стоящих уже по эту сторону признания власти. Здесь первейшим оказывается вопрос о правах как развертывание осмысления человеческой сущности в сфере практического применения философии. Дискурсивная легитимация Ю. Хабермаса, при которой «последний» мотив готовности подчиняться – это убеждение, что в случае сомнения меня можно будет убедить при помощи речи, приводит к культивированию рациональности и морального сознания,

прежде всего в сфере права. Именно здесь находятся «контрольные точки» публично реализуемой легитимности, которые составляют конститутивный элемент ее возобновления. Примеры внимания общества к общим и частным правовым вопросам, интерес, который вызывают те или иные коллизии, продолжительные споры по их поводу, выходящие за пределы академического и профессионального сообществ, не дают усомниться в том, что правовые отношения и процессы находятся в центре дискурса легитимации.

Работа подготовлена в рамках проекта БРФФИ–РГНФ «Формальные модели и когнитивные механизмы аргументации в праве», 15-23-01002.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ХХІ ВЕКЕ: КРИЗИС ТРАДИЦИОННОГО ПРОТИВОСТОЯНИЯ ИДЕОЛОГИЙ

Вл. Н. Семёнова

Политическая философия к началу ХХІ века отошла от традиционных идейно-политических классификаций (консерватизм, либерализм, коммунизм, социал-демократия) и классических противопоставлений («левые» contra «правые»). Несмотря на использование в политическом дискурсе классической дихотомии «правые–левые», сегодня все сложнее разобраться в том, на каких идейных позициях находятся реальные политические силы (прежде всего, конкретные политические партии), чьи интересы в действительности представляют сегодня так называемые консерваторы, либералы, коммунисты и социал-демократы. В последней трети ХХ века в политических идеологиях наблюдается броуновское движение, взаимопроникновение принципов с явной тенденцией на «левение» всего идейно-политического спектра современности.

Например, философские основания и политические методы радикального троцкизма в равной степени оказали влияние как на идеологию «новых левых» и современных левацких течений, в частности, Революционной коммунистической лиги и Новой антикапиталистической партии (А. Кривин, Д. Бенсайд), так и на идеологию неоконсерватизма (С. Хук, У. Кристоу, Р. Каган). За внешним политическим противостоянием континентальных (европейских) «левых» и атлантистских (американских) «правых» находится сложное единство их изначально общей метафизической программы, выстраивающейся на антихристианских «гностических» принципах.

Для формирования новых идейных течений середина 70-х гг. ХХ века является знаковой (одновременно радикальные изменения происходят и в духовной сфере: в литературе, музыке, искусстве, кинематографе). В политике происходит реализация неоконсервативной программы («революция Рейгана» 1981–1989 гг.), в экономике – отказ от кейнсианства и переход к неолиберализму (в частности, в США – формирование

рейганомии на принципах замедления роста правительственных расходов; сокращения налогов; сокращения вмешательства государства в экономику (*laissez-faire*); снижения инфляции путем сокращения денежной массы).

Философским фундаментом политического неоконсерватизма и экономического неолиберализма становятся новые направления: сначала философский объективизм (А. Рэнд), затем постмодернизм, трансгуманизм. Несмотря на конкурентный характер данных философских направлений, их роднит явная антихристианская направленность, а также проповедь индивидуализма и эвдемонизма.

Основательница философского объективизма А. Рэнд одновременно стоит у истоков формирования таких современных идеологий, как либертарианство и анархо-капитализм, либерально-анархистские положения которых успешно используют в своих интересах неоконсерваторы, политические и экономические школы, обосновывающие интересы крупного бизнеса и транснациональных корпораций, а также леворадикальные круги, противопоставляющие гениального творца (революционера, героя-одиночку) и бездушную толпу («одномерный человек», «одинокая толпа»). Ее, ставшие сегодня культовыми, произведения «Атлант расправил плечи» (1957), «Добродетель эгоизма» (1964), «Капитализм: неизвестный идеал» (1966) написаны с антисоциалистических и антихристианских позиций: рациональный индивидуализм не только противостоит коллективизму, но в духе возрожденческого титанизма презирает серую людскую массу и обожествляет человека-творца (А. Рэнд восхищается античными людьми и героями, бросившими вызов богам: Фаетоном, Икаром, Прометеем, Арахной). А. Рэнд выступает апологетом индивидуального титанизма и капитализма, причем, последний рассматривается ею только лишь в его фордистской версии. Этапы «первоначального накопления капитала», «дикого капитализма», или современного транснационального финансового капитализма, начало формирования которого Рэнд могла наблюдать в начале 80-х, писательницей даже не упоминаются.

Понятие «общественные интересы» Рэнд называет «стандартом врага» и призывает творческих личностей («атлантов»), на плечах которых, как она полагает, держится общество, к забастовке: необходимо прекратить содержать огромную серую массу обездоленных и вызвать обвал государственной бюрократической системы. Причем, Рэнд исходит из недоказанного положения, что «атланты» выстраивают свою деятельность на принципах разумного эгоизма. Альтруизм, лежащий в основе христианской этики, Рэнд называет «отвратительной идеей», «чудовищным понятием», «моралью пожирающих друг друга каннибалов». В одном из своих последних выступлений в 1981 г. она отмечает, что «альтруизм несовместим с капитализмом – и с бизнесменами. Бизнесмены – это энергичный, добродетельный, оптимистический, преимущественно

американский феномен. Суть их занятия – в постоянной борьбе за улучшение человеческой жизни...» [1]. Пояснения того, в чем же заключается эта борьба за «улучшение человеческой жизни», демонстрирует достаточно плоское позитивистское видение и смысла человеческой жизни, и понимания человеческого счастья: «они получают прибыль, они становятся богатыми, они получают вознаграждение, как это и должно быть» [1]. Хотя А. Рэнд всячески отрицает свою причастность к либертарианству, отметим сходство идейных позиций объективизма и либертарианства.

Либертарианцы выступают за рациональный индивидуализм в противовес коллективизму; за добродетель разумного эгоизма; противопоставление человека-творца и массы обычных людей; неограниченный капитализм; минимальное государство. Возводя принцип ничем не ограниченной свободы личности в абсолют, либертарианцы рассматривают запрет на «агрессивное насилие» со стороны государства в качестве первопринципа социального общежития. Поэтому такие формы государственного вмешательства, как налогообложение, антимонопольное регулирование, социальная политика рассматриваются как «воровство и грабеж» и поэтому должны быть упразднены. Добродетель «разумного эгоизма», принимаемая в качестве исходного (но не доказанного!) положения, предполагает практически полное устранение государства из общественной сферы: функции защиты граждан от насилия могут взять на себя частные структуры, а помощь неимущим слоям населения будет носить характер частной благотворительности.

В свою очередь, идеология либертарианства достаточно близка также модному сегодня анархо-капитализму (М. Ротбард), анархо-индивидуалистической политической и социальной философии, выступающей за ликвидацию государства в пользу индивидуального суверенитета в условиях свободной политической и экономической конкуренции. Анархо-капитализм (он же «либертарианский анархизм», «рыночный анархизм», «анархизм свободного рынка», «анархизм частной собственности») можно считать последней и высшей фазой либерализма (сверхлиберализм, ультралиберализм). В противовес идеологиям, господствующим в XIX и XX веках и сохраняющим патерналистские черты в отношении государства (социал-демократии, консерватизма и неоконсерватизма, правого либерализма и даже коммунизма), анархо-капитализм, набирающий силу в начале XXI столетия, отрицает государство как несправедливого монополиста, выступает против всех форм его поддержки, за его фактическую ликвидацию.

Показательно, что первый существенный интерес к творчеству А. Рэнд наблюдается с середины 70-х гг., что совпадает с неоконсервативной политической реакцией в США и формированием финансового капитализма. Однако подлинное признание ее нравственная проповедь капитализма получает в начале XXI века, хотя именно в это время фор-

дистский идеал экономики и фигуры бизнесмена полностью прекращает свое существование, а также терпят крах социологические теории «рациональных ожиданий» и этические концепции «разумного эгоизма». Показателен всплеск интереса к достаточно посредственным и с художественной, и с философской точки зрения произведениям писательницы. В 2011 году Голливуд экранизировал «Атлант расправил плечи». Сам роман после кризиса 2008 года несколько лет находился в списке бестселлеров; «Институт Айн Рэнд», пропагандируя ее идеи, ежегодно распространяет 400 тысяч его бесплатных экземпляров. Личность А. Рэнд и ее идеи пользуются нарастающей популярностью не только в США, но и на постсоветском пространстве: в России в 2011 году одна за другой выходят работы А. Рэнд, в 2015 – появляется первая русскоязычная биография А. Рэнд.

Таким образом, идеи писательницы, лежащие в основе современных неоконсервативных и неолиберальных течений, во многом смыкаются и с диаметрально противоположными трансгуманизмом и постмодернизмом, создавая романтический образ сверхчеловека, нравственной целью которого является собственное счастье, а бесспорным абсолют – разум. Этот новый герой в современном мировоззренческом хаосе парадоксальным образом превращается в упрощенную фигуру нищезанского «танцующего Диониса», для которого характерны: себялюбие («эгоизм – это гуманизм», «быть другом самому себе», акцент на «качество жизни» и ценности современной жизни: молодость, красота, здоровье); креативность и одновременно функциональность и эффективность (отказ от «общечеловеческих» ценностей, корпоративная этика, коучинг вместо психотерапии, идеология успешности: «подтолкни падающего»); автономность, мобильность и динамичность (космополитизм вместо национализма, «кочевничество» вместо традиционной оседлости, постмодернистское «скольжение по поверхности»).

Литература и источники

1. Рэнд, А. Санкция жертвы / А. Рэнд [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://antisocialist.ru/papers/rend.ayn.sanktsiya.zhertvy.htm>. – Дата доступа: 29.03.2016.

METHODOLOGICAL DIMENSION OF POLITICAL OPPOSITION

I. K. Rusandu

The opposition is the word most often pronounced by political scientists, citizens are at present. At the same time as the opposition or any other Institute within the political system is a product of development over time and will gain many years before full maturity. The opposition is in the ability for impact the socio-political processes in walking and in the same time is influenced by

events that take place in society.

In this context, the analysis and theoretical and methodological research of political opposition are to answer questions relating to the phenomenon of political opposition itself, which is the mechanism of the interaction with the power from the perspective of communication, control nowadays. The relations between government and opposition are very complex, multidimensional and is subject to changes. In the Republic of Moldova the research of the problem of relations between government and opposition are only at the beginning stage. Through it one can explain the necessity of studying the material eupiric that accumulate from the date of obtaining independence.

In contemporary literature, especially local, phenomenon «political opposition» is given in our opinion, a minor consideration. Some aspects of this phenomenon are tangential at the studies devoted to the analysis of power, political parties etc. Often the political opposition is reflected in the media. Largely lack a scientific approach on this very important subject for political theory is due to the fact that at present the phenomenon of «political opposition» does not have a legal validation.

In the Republic of Moldova democracy and political pluralism, freedom of opinion and expression are declared [1, pp. 4, 9]. In the context of the development of democracy and political pluralism, opposing interests of the citizens and the State has emerged. Political-moral consequences related to the tragic event in «Padurea Domneasca» (2013) and amplification of the protests have highlighted a new major problem: the degree of stability of political situation in Moldova. Civic activism for dignity and truth and opinion polls have shown that people can unite around issues which have a direct impact upon their lives.

Through the ages of political history the opposition have set up various forms and varieties, such as parliamentary and non-parliamentary opposition, fair and unfair, constructive and destructive opposition, etc. Anyway, the presence of opposition means that society has a different opinion than that of the state which needs to be taken into account. Political power is forced to take into account the opinion of the opposition, if it is constructive and in line with the basic strategies of governance.

Currently, the opposition prefers traditional street forms, the most popular being the rallies. The organization of these events is tailored to current informational and technical progress. Thus, opposition parties use social networks, intensifying their presence in internet. The aim of the actions carried out are diverse, but the main goal is to build confidence in the political status and attract new supporters, which will lead to an intensification of the influence and pressure on government.

The process of democratization in the Republic of Moldova is a complicated one and is related to the maturity of the political elite of both the government and the opposition. The political opposition in the Republic of Moldova is a complex and multicomponent institution, which has gone through es-

sential transformations in the aftermath of independence. From 1988 to 1996 the opposition in our country has been the driving force, and the most important factor in the making of a democratic society. The emergence of opposition and the progressive activity must be qualified as one of the general characteristics of democratization. At the same time, together with political pluralism and multi-party system political crises emerged, the struggle between power and opposition was initiated.

It should be noted that the process of formation of the political opposition in Moldova has not been concluded, stems to be uneven and inconsistent. Among the factors that prevent the proper activity of the opposition political organizations, are:

- the indeterminate legal status;
- the low level of political and legal culture both in the opposition and among the representatives of government and of course of the citizens;
- the delayed reforms in legal and administrative domain, the high level of corruption;
- the existence of various cleavages: East / West, rich / poor and those related to national identities;
- corruption as a major impediment in resolving problems of the rule of law and the establishment of a fully fledged market economy.

Becoming part of the political system, opposition manifests itself an effective mean of civilized decisions, medium of negotiations between different social groups at the political level. English researcher E. Kolinsky mentions that the opposition is a term that refers to the right of the minority to perform critical control and seek popular support for defending alternative opinions [2].

Disenchantment of the population leads to political nihilism and absenteeism. On the one hand, the absence from the ballot boxes indicates that the individual has the right to choose the type of behaviour which corresponds to their own interests. On the other hand, electoral absenteeism is obviously evidence of people's indifference to political leaders, election and other social-political events [3]. In our opinion, civil society should have the mission to reduce absenteeism, increase political and social awareness of the need to facilitate the participation in the policy-making. An electoral campaign itself represents different vectors and values of development. Civil society has become important for overrun of every kind of social crisis, contributing to the modernization of the Republic of Moldova from the perspective of general human and European values.

The evolution of the last political events in Moldova (in the 2–3 years' perspective) shows that the political opposition becomes more mature (through forms of manifestation and the requirements). Being a legitimate peer within the political system, the political opposition is a tool for solving problems that occur in society. Therefore, political opposition is a necessity for a proper democracy. At the same time it is necessary for the opposition to improve its imminent functions.

References

1. Constituția Republicii Moldova. – Chișinău, 2013.
2. Opposition in Western Europe / Ed. by E. Kolinsky. – London – Sidney, 1987.
5. Snow, D. Alignment Processes, Micromobilation and Movement Participation/ D. Snow, E. B. Rochord, S. Worden, B. R. Benford // American Sociological Review. – 1986. – Vol.51, Nr. 4.

СОЦИАЛЬНАЯ ЗНАЧИМОСТЬ ЭКСПЕРТНОГО ЗНАНИЯ В ОБЛАСТИ ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК

Н. А. Антанович

Противоречия составляют глубинную суть природного и социального бытия. В социальной сфере противоречия представлены многообразными конфликтами, которые протекают на разных уровнях социальной организации в широком спектре форм: от антагонистических противоречий до проявления конкурентности и соревновательности. Глобализация мира обостряет конкуренцию между различными странами не только за экономические ресурсы, но и за проекты цивилизационного развития. Интеллектуальная конкуренция и даже борьба за наиболее привлекательный и адекватный гуманистической сути человека проект будущего уже в древности воплощалась в философских концепциях, а позднее – в социально-политических исследованиях, имеющих эмпирическую составляющую. Это дает основание для развития и укрепления экспертного знания. Чем более сложным является устройство социума и чем быстрее протекают социальные процессы, тем более востребовано экспертное знание, тем более когда оно дифференцировано по конкретным областям.

Экспертное знание в области политических наук воплощается в прикладном политическом анализе. Политический анализ пронизывает все стадии политического процесса и имеет следующую структуру: мониторинг и ситуационный анализ → разработка сценариев развития ситуации → прогноз последствий → принятие решений / выработка рекомендаций → оценка эффективности рекомендации / принятого решения / разработанной и примененной политической технологии.

В силу специфики взаимодействия субъекта и объекта познания возникает несколько вариантов аналитики:

- 1) аналитик исследует социальную действительность как объективно, независимо от него существующую;
- 2) аналитик работает «под заказ», при этом может возникнуть дилемма «объективность – лояльность»;
- 3) аналитик исследует социальность как текст, совокупность значений (изучает не «означаемое», а «означающее»). Объект анализа может

оказывать воздействие на исследователя.

Практикующие политические аналитики работают в различных организационных структурах, включая органы власти, исследовательские институты, консультативные фирмы, выполняя там роли помощников, советников, консультантов, политтехнологов (см. работы А. Балужева). Помощник погружен в текущие проблемы политика, осведомлен о текущих делах. Советник является высококвалифицированным специалистом в какой-то из сфер текущей политики. Консультант – профессионал, работающий на договорной основе.

Между аналитиками и заказчиками возможны конфликты. Используя знаменитую триаду «протест (голос), уход (отставка), нелояльность» А. Хиршмана, можно описать ключевые варианты развития конфликтной ситуации. В ситуации несогласия с заказчиком аналитик может публично заявить свою позицию («протест / голос»). Эскалация конфликта может привести к уходу аналитика из проекта. Хотя уход имеет смысл, если значимость аналитика такова, что без него проект не будет должным образом реализован. Крайняя позиция в конфликте – нелояльность, когда аналитик закладывает в проект нереализуемые параметры, распространяет конфиденциальную информацию в СМИ и т. п. Нелояльность чаще всего связана с нарушением моральных и правовых договорных норм взаимоотношений аналитика и заказчика.

В прикладном политическом анализе возникает вопрос о разнице аналитики и шпионажа. Аналитик собирает факты, информацию. В случае со шпионажем также собирается информация, но главное – ведется оперативная работа по вербовке информаторов, их рекрутирование для работы на иностранное государство (либо конкурирующую организацию). Четкое осознание задач своей деятельности, понимание ответственности за сделанные выводы и за последствия их публичного распространения – основание профессиональной этики политического аналитика. Вопросы профессиональной этики тесно увязывают профессионализм, культуру научного (в том числе и конфликтного) дискурса, личную ответственность политического аналитика за результаты своей работы.

Вопрос о роли и статусе политического аналитика связан с более широким вопросом о взаимоотношениях интеллектуалов и власти и обсуждался рядом мыслителей. Н. Боббио писал, что есть «интеллектуалы, заботящиеся о консенсусе (идеологи), так же, как есть интеллектуалы, отстаивающие инакомыслие». Проблему взаимодействия интеллектуалов и власти ставил М. Фуко. М. Вебер указывал, что политики сталкиваются с «дьявольскими силами, которые подкарауливают их на каждом шагу» при каждом решении о применении насилия. Владение политологическими знаниями, а тем более навыками применения политических технологий – большая сила, которая может быть обращена в социальное благо или зло.

Ученые, исследующие социум, работают на разных уровнях абстрактности: от универсальных концептуализаций к теориям среднего уровня и конкретным случаям («кейсам»). Как отмечал Дж. Сартори, умение передвигаться по указанной «лестнице абстракций» – одна из важных составляющих экспертного знания. История социальных наук показывает, что в условиях плюрализации и демократизации политического пространства прирастает эмпирический массив знаний. Эмпирические факты, свидетельствующие о состоянии социума, позволяют разрабатывать инструменты и рекомендации, адекватные возникающим социальным проблемам. Однако глубинные сущностные вопросы о смысле и направленности социальных трансформаций возвращают исследования на уровень универсальных концептуализаций и обобщений философского уровня.

СИСТЕМА УНИВЕРСАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ ДОКТРИНЫ МЕЖДУНАРОДНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И. КАНТА

О. Л. Познякова

1. Обоснованный И. Кантом трансцендентальный характер природы человека раскрывает возможность существования *универсальной морали*, базирующейся на формальном принципе категорического императива, который, как известно, был предложен немецким философом в трех различных вариантах.

«Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» [1, с. 195]. Таким может стать один из фундаментальных принципов доктрины международного сотрудничества в XXI веке, нацеленный на предотвращение имперской захватнической политики некоторых современных государств, подающих дурной пример своим потомкам.

В своем XVIII веке И. Кант уже предвидел серьезность экологических проблем, ожидающих человечество. Поскольку творимый индивидом природный мир не может быть совершенным в силу относительности нашего знания, конфликт человека с природой может время от времени приводить к кризисам. Поэтому И. Кант предусмотрительно сформулировал так называемый экологический категорический императив, правило нашего отношения к природе в контексте современной доктрины международного сотрудничества: «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом *природы*» [1, с. 196].

«Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству» [1, с. 205]. Такая формулировка катего-

рического императива призывает к отказу от утилитарного отношения к человеку в контексте современной международной политики.

2. Принципиальную роль в достижении мирного состояния в планетарном масштабе, по И. Канту, играет *Просвещение*. Под ним мыслитель понимал перманентный процесс, направленный на выработку у индивида способности руководствоваться идеями чистого разума в своей повседневной практике. Обладать разумом еще не достаточно для того, чтобы совершать моральные поступки. В этом смысле каждый человек нуждается в наставлении («просвещении»), задача которого – научить человека мыслить самостоятельно, быть «мужественным в использовании собственного разума» [2, с. 29], руководствоваться в своем поведении категорическим императивом.

Сегодня разумность часто отождествляется с рациональностью, и в конечном счете, с прагматизмом и утилитаризмом. Экономическая выгода и эффективность поступка подчас перекрывает норму разумности, а апогеем рациональности в политике выступает теория «справедливой войны».

3. Идея *достоинства человека*, последовательно обоснованная И. Кантом в его философско-исторической концепции, также может выступить в качестве фундаментальной ценности современной доктрины международного сотрудничества. По И. Канту, «только нравственность и человечество, поскольку оно к ней способно, обладает достоинством» [3, с. 212], поэтому человек, как моральный субъект, *выше всякой цены*. Такие факторы этического рассуждения, как представления о счастье, греховности и т. п., не существенны для признания безусловной ценности достоинства человека. Люди, как разумные существа, сами формулируют иерархию ценностей, которые при желании можно заменить, продать или купить, поскольку они все обладают эквивалентом. Сама же личность по своей природе бесценна, ее нельзя отнять у человека и она не зависит от того, к какой социальной группе принадлежит человек, является ли он грешником или праведником, верующим или неверующим.

Характерно, что если в философии истории И. Канта достоинство человека постулируется как морально соразмерное, то в современном мире понятие достоинства человека выступает уже в роли не только этического принципа, но и как правовая категория.

4. Идея «*правового всемирно-гражданского состояния*» также приобретает универсальную ценность в контексте кантовской философии истории, и соответственно, может выступать в качестве одного из принципиальных ориентиров доктрины международного сотрудничества. Гражданское состояние – такое состояние индивидов в отношении друг к другу в составе народа, которое имеет своим фундаментом верховенство права, создающее правовое состояние и гарантирующее свободу от естественного состояния. Дело в том, что И. Кант всю жизнь был озабочен поиском «механизма» реализации нравственного закона в обществе. В

конце концов он пришел к осознанию того, что именно право способно прекратить естественное состояние, причем не только на уровне отдельно взятого государства, но и «во всемирно-гражданском плане». Правовое состояние общества ограждает свободу отдельно взятого индивида, тем самым создавая условия для человека действовать сообразно морально-категорическому императиву, не испытывая при этом давления со стороны других людей, обладающих равной свободой по отношению друг к другу. Более того, исходя из универсальности морали, немецкий мыслитель стремился преодолеть узкое определение свободы границами национального государства. Во избежание насильственных войн и с целью прекращения естественного состояния среди суверенных государств И. Кант предлагает переход к правовому «всемирно-гражданскому состоянию» [4, с. 16], в котором человек, преодолевая свою «злобную недоверчивость», свое стремление к господству и наживе, принимает статус «гражданина мира».

5. Проект «*вечного мира*», разработанный И. Кантом в XVIII веке, как никогда ранее актуализировал свое звучание на рубеже XX и XXI веков и с необходимостью должен выступить неотъемлемой содержательной компонентой доктрины международного сотрудничества современности. В трактате «К вечному миру» [5] немецкий мыслитель анализирует основополагающие принципы ведения войны, которые, впоследствии должны привести к прекращению вооруженных столкновений и кровопролитий на земле. Характерно, что И. Кант, в отличие от современников, берет за отправную точку своих размышлений самую худшую из возможных перспектив и рисует войну предельно мрачными красками. Такая война станет реальной только в XX веке, когда люди изобретут ядерное оружие. Более того, философ был далек от воссоздания в своей концепции социально совершенного устройства. Для него важно было артикулировать тот механизм, посредством которого возможно упорядочение сталкивающихся человеческих интересов и притязаний. В качестве такого средства он выдвигает право. Оно-то и должно послужить, с одной стороны, фактором «обуздания» дикой природы человека, а с другой стороны, обеспечить условия, при которых возможно становление «всемирно-гражданского состояния», а значит и развитие моральных задатков в человеке.

6. Ориентация на *космополитическое мироустройство* также может выступать в качестве основополагающего принципа доктрины международного сотрудничества в XXI веке. В контексте кантовой философско-исторической модели космополитизм является неотъемлемой ступенью на пути реализации проекта «вечного мира» и правового «всемирно-гражданского состояния». В случае адекватной интеграции идей космополитического мироустройства общество должно приобрести международную ответственность – каждое нарушение закона должно будет отзываться во всем обществе одновременно.

Литература и источники

1. Кант, И. Основоположения метафизики нравов / И. Кант // Собр. соч.: в 8 т.: пер. с нем. – М., 1994. – Т. 4: Прологомены; Основоположения метафизики нравов; Метафизические начала естествознания; Критика практического разума. – С. 153–247.
2. Кант, И. Ответ на вопрос: Что такое просвещение? / И. Кант // Собр. соч.: в 8 т.: пер. с нем. – М., 1994. – Т. 8: Статьи. Лекции. Избранные письма. Из рукописного наследия. – С. 29–38.
3. Кант, И. Основоположения метафизики нравов / И. Кант // Собр. соч.: в 8 т.: пер. с нем. – М., 1994. – Т. 4: Прологомены; Основоположения метафизики нравов; Метафизические начала естествознания; Критика практического разума. – С. 153–247.
4. Кант, И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / И. Кант // Собр. соч.: в 8 т.: пер. с нем. – М., 1994. – Т. 8: Статьи. Лекции. Избранные письма. Из рукописного наследия. – С. 12–29.
5. Кант, И. К вечному миру / И. Кант // Собр. соч.: в 8 т.: пер. с нем. – М., 1994. – Т. 7: К вечному миру; Спор факультетов; Антропология; Успехи метафизики. – С. 5–57.

INFLUENȚE ALE GÂNDIRII ECONOMICE CONTEMPORANE ASUPRA INTEGRĂRII EUROPENE

Marina Badileanu

Probleme precum eficiența comparativă a monopolurilor naturale proprietate publică și a celor private, beneficiile sistemelor concurențiale în contrapartidă cu economiile unor sisteme integrate pe verticală coordonate, suscită în prezent numeroase controverse. Joskow [1, p. 2] conchide că, în practică, beneficiile fiecărei reforme trebuie să compenseze cel puțin creșterea costurilor tranzacționale ale separării pe verticală a sistemelor.

Schneider și Jäger [2, p. 5] identifică trei categorii de teorii referitoare la retragerea statului din industriile de infrastructură, și anume: a) teoriile dinamice ale difuziei și contagiunii – care pun accentul pe interdependențele și evoluțiile concomitente ale economiilor; b) teoriile structuraliste și funcționaliste – care subliniază inevitabilitatea retragerii statului ca urmare a schimbărilor structurale din economie și a progresului tehnologic și c) teoriile centrate pe agentul economic și instituționaliste ale scopului politic al acțiunii – opuse noțiunii convergenței inevitabile ale țărilor, care pun accentul pe fezabilitatea unor modele multiple de dezvoltare specifice fiecărei națiuni.

A. Ott și K. Hartley [3] pun bazele unei abordări interdisciplinare care leagă dimensiunile economică și organizațională ale procesului de privatizare. Pentru a vedea în ce măsură privatizarea influențează performanțele companiilor, autorii folosesc structura tridimensională a cubului. Suprafețele acestuia reflectă structura pieței, controlul/ reglementările și obiectivele. Sunt

identificate două poziții: cea de maxim, cu cele mai bune rezultate – eficiență a alocării resurselor și bunăstare maxime; cea de minim care reflectă punctul de plecare pentru ambele obiective menționate anterior. Celelalte suprafețe ale cubului reflectă pozițiile intermediare ale companiilor în funcție de modul în care procesul de privatizare influențează situația acestora pe piață. Sunt, de asemenea, abordate probleme legate de oportunitatea vânzării întreprinderilor publice. Autorii conchid că evaluarea activelor energetice trebuie să reflecte obiective politice mai extinse cum ar fi cele de echitate și redistribuire a veniturilor, și nu numai. Aceasta ridică întrebarea dacă privatizarea este de dorit din punct de vedere social prin efectele sale asupra bunăstării. Autorii încearcă de asemenea să răspundă la întrebarea: cum poate statul să obțină prețul maxim pentru companiile pe care le are în proprietate? Autorii ajung la concluzia că privatizarea este un concept aparent simplu dar care aduce după sine o serie întreagă de probleme deosebit de complexe cum ar fi funcționarea piețelor în general și a celei de capital în special, rolul agențiilor de reglementare îndeosebi când este vorba de monopoli, puterea grupurilor de interes etc.

Experiența Marii Britanii, a Franței și a S.U.A. fac obiectul unei lucrări remarcabile de istorie a politicii economice în domeniul energetic din cele trei state, elaborată de M. Chick [4]. Autorul face referință la lucrările lui Alfred Kahn privind extinderea și incidența monopolului natural și cele ale lui Baumol și Sharkey privind definirea frontierelor monopolului natural și stabilirea prețurilor utilităților, lucrări care au pus fundamentele teoretice ale separării componentelor de monopol natural sau necesar (transport, distribuție, operare a sistemului) de cele concurențiale (producție și furnizare).

Stefan Buzar [5] susține că privatizarea a indus presiuni continue din partea organismelor financiare internaționale pentru creșterea tarifelor utilităților, iar consumatorii din țările blocului socialist au răspuns sceptic susținând că acestea sunt deja prea ridicate. În acest sens îl citează și pe Mark Velody et. al [6, p. 24]. Spre deosebire de Ungaria, unele țări precum Cehia și Slovacia au fost mai puțin dornice să renunțe la controlul centralizat al statului asupra sectorului energetic. Anderson (2001), citat de Buzar, spune: «Cehia și Slovacia au rămas în urma vecinilor lor în domeniul privatizării sectorului energetic din cauza unor interese oneroase, îngrijorări naționaliste referitoare la industriile de importanță strategică, și impactul potențial al unor facturi mai mari» [7, p. 54]. De asemenea, țările precum Lituania, Letonia, Bulgaria și România au fost mai degrabă reținute în luarea unor măsuri radicale de reformă energetică. Această atitudine a fost luată în pofida presiunilor puternice venite din exterior, în special din partea Uniunii Europene menționează Balmaceda.

Studiile econometrice din literatura de specialitate pot fi împărțite în două categorii: a) cele care se axează pe factorii determinanți ai reformei și pe etapele parcurse în realizarea acesteia și b) cele care se concentrează pe efectele etapelor parcurse asupra indicatorilor de performanță.

M. Pollitt [8, p. 240] consideră că eficiența economică a marilor companii energetice nu înregistrează diferențe semnificative în funcție de tipul de proprietate. Acesta analizează de asemenea efectele concurenței, economiilor de scară, structurii pe verticală și ale reglementărilor asupra eficienței sistemelor energetice. Evidențele sugerează că toți acești factori influențează costurile în aceeași măsură, indiferent de structura de proprietate. Aceasta înseamnă că tipul de proprietate nu este singurul și nici măcar cel mai important factor de determinare a eficienței unei anumite capacități energetice. Concluzia autorului este că literatura de specialitate nu reușește să demonstreze că transferul de proprietate *per se* conduce la scăderea costurilor. Analiza comparativă a 95 de centrale termoelectrice din opt țări diferite nu a scos în evidență diferențe semnificative de eficiență între centralele privatizate și cele aflate în proprietatea statului. Rezultatele studiului arată că privatizarea poate reduce cheltuielile de exploatare pe termen lung în funcție de deciziile investiționale dar, pe termen scurt, dată fiind o anumită dotare tehnologică, privatizarea nu poate conduce la reducerea cheltuielilor de producere a energiei electrice. În ceea ce privește transportul și distribuția nu există evidențe nici pe termen lung, nici pe termen scurt de reducere a costurilor în condițiile trecerii la proprietate privată. În sectorul energiei electrice în general, cele mai importante creșteri ale eficienței pot rezulta din procesul de restructurare și un mai bun management al capacităților aflate în proprietate de stat.

Literatură și surse

1. Joskow, P. L. Electricity Sector Restructuring and Competition: A transaction-cost Perspective / P. L. Joskow, T. Jamasab, R. Mota, D. Newbery, M. Pollitt // Electricity sector reform in developing countries: a survey of empirical evidence on determinants and performance. – World Bank Policy Research. – Working Paper 3549, 2005.
2. Schneider, V. The privatization of infrastructures in the theory of the state: an empirical overview and a discussion of competing theoretical explanations / V. Schneider, A. Jäger // Electricity sector reform in developing countries: a survey of empirical evidence on determinants and performance. – World Bank Policy Research. – Working Paper 3549, 2005.
3. Ott, A. F. Privatization and Economic Efficiency – A Comparative Analysis of developed and Developing Countries / A. F. Ott, K. Hartley – Edward Elgar Publishing Limited, 1991.
4. Chick, M. Electricity and energy Policy in Britain, France and the United States since 1945 / M. Chick. – Edward Elgar Publishing Limited, 2009.
5. Buzar, S. Energy Poverty in Eastern Europe: hidden geographies of deprivation / S. Buzar. – Ashgate Publishing Company, 2007.
6. Velody, M. A regional Review of Social Safety Net Approaches in Support of Energy Sector Reform / M. Velody et al. – Washington, D.C., 2003.
7. Anderson, R. Privatization clock ticking / R. Anderson // Financial Times Energy and Utilities Review. Central Europe. – August 2001. – P. 15–54.

8. Pollitt, M. Ownership and Performance in Electric utilities: The International evidence on Privatization and Efficiency / M. Pollitt. – Oxford University Press, 1995.

4.4 Религиозное сознание и конфессиональная жизнь как мотив философского творчества

КООПЕРАЦИОННАЯ МОДЕЛЬ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ГЛОБАЛЬНОМ И НАЦИОНАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ

В. В. Старостенко

В современном мире, прежде всего в странах европейской цивилизации, наряду с признанием общих норм международного права о «свободе мысли, совести, религии и убеждений» практикуются различные версии реализации принципа свободы совести в области государственно-конфессиональных отношений. При всем их многообразии выделяются три основные модели: 1) государственной церкви (идентификационная модель), 2) отделения церкви от государства (сепарационная модель) и 3) сотрудничества (кооперационная модель). Кооперационная модель может рассматриваться и как частный случай модели отделения церкви от государства, и как компромиссный, промежуточный вариант идентификационного и сепарационного подходов к регулированию государственно-конфессиональных отношений [1, с. 78–89].

Модель сотрудничества предполагает кооперацию в государственно-конфессиональных отношениях. В ее основе лежит дифференциация религиозных объединений, которые наделяются разным объемом полномочий и с которыми устанавливаются особые отношения. Практика отношений сотрудничества государств с религиозными объединениями складывается в Европе в XX веке, придя на смену модели государственной церкви. Кооперационная модель вариативна, реализуется посредством заключения договоров (двусторонних соглашений), введения статуса официально признанных (традиционных) конфессий и др. При этом законодательные акты могут декларировать отделение (автономию) церкви от государства. Как правило, конституционно провозглашаются свобода совести (свобода вероисповедания) и запрет на дискриминацию граждан в зависимости от их отношения к религии. Данная модель имеет место в Австрии, Бельгии, Германии, Испании, Италии, Литве, Люксембурге, Польше, Португалии, ряде других стран. Так, в Германии «специальный статус» имеет римо-католицизм и лютеранство, в Австрии «признаны законом» римо-католицизм, лютеранство, кальвинизм, православие, иудаизм, ислам. В Испании специальные соглашения заключены с рим-

ско-католической церковью, Федерацией евангелических общин, Федерацией израильских общин и Исламской Комиссией. Италия имеет конкордат с Римско-Католической церковью, соглашения – с Союзом еврейских общин, лютеранской церковью и др. В Люксембурге «признанными религиозными организациями» являются римско-католическая церковь, лютеранская церковь, кальвинистская церковь, иудаизм и православная церковь. В Португалии «традиционная религия португальской нации» – римокатолицизм [2] [3, с. 129–141]. В Бельгии традиционными официально признаны шесть конфессий: католицизм, англиканство, протестантизм (другие протестантские течения), православие (греческая и русская православные церкви), иудаизм и ислам [3, с. 136–137]. Польша имеет конкордат с Ватиканом, и др. Наибольшее развитие кооперационная модель получила в Германии [4, с. 27–77].

Из стран бывшего СССР единственным примером государства, где кооперационная модель получила последовательное конституционное оформление, является Грузия. Конституционное соглашение между государством и Грузинской православной церковью было подписано в октябре 2002 г. Этот Конкордат предусматривает признание государством церковного брака, создание института военных священников в армии, института капелланов в тюрьмах, частичное возмещение нанесенного церкви в XIX–XX вв. экономического ущерба, объявление выходными днями великих церковных праздников, взаимное признание дипломов об образовании, степенях и званиях, и др. Примером постсоветского государства, где законодательно закреплён статус «традиционных религий», является Литовская Республика. Согласно закону «О религиозных общинах и сообществах» (1995), в Литве нет государственной религии, но статья «Традиционные религиозные общины и сообщества Литвы» определяет, что «государство признает девять традиционно существующих в Литве религиозных общин и сообществ, составляющих часть исторического, духовного и социального наследия Литвы: римско-католические, греко-католические, евангелическо-лютеранские, евангелическо-реформатские, ортодоксальные (православные), старообрядческие, иудейские, мусульманско-суннитские и караимские». Другие религиозные сообщества могут быть признаны частью «исторического, духовного и социального наследия Литвы» по решению Сейма при соответствующем заключении Министерства юстиции Литовской Республики, и спустя не менее 25 лет после их первичной регистрации в Литве.

Мировая практика показывает, что заключаемые между государствами и конфессиональными объединениями договора вариативны, могут включать, в частности, юридическое признание церковного брака, получение бюджетных дотаций, право на получение «церковного налога», преподавание религии в образовательных учреждениях определенных типов, присутствие священников соответствующих конфессий в пенитенциарной системе, вооруженных силах, лечебных учреждениях.

Статус традиционной религии может обеспечивать упрощенную процедуру приобретения прав юридического лица, получение субсидий для культового строительства и др. Важно также заметить, что отношение той или страны к определенной модели государственно-конфессиональных отношений может носить условный характер: в реальной практике наблюдается симбиоз элементов правового регулирования разных моделей. Степень фактического обеспечения свободы совести не всегда совпадает с принятой в стране правовой парадигмой. В качестве эталона свободы совести может рассматриваться, в частности, Норвегия, имеющая государственную церковь, тогда как в ряде стран с законодательно декларируемым отделением церкви от государства (постсоветское пространство и др.) может иметь место так или иначе выраженная дискриминация по признаку отношения к религии.

История правовой реализации свободы совести развивалась от признания государственности определенных церквей к отделению церкви от государства. Сохранение влияния определенных религий, воспринимаемых как часть национальной традиции, продуцирует компромиссные формы государственно-конфессиональных отношений. В этих условиях особое значение приобретает последовательная реализация принципа свободы совести, не допускающая нарушений правовых норм равенства прав граждан и религий перед законом.

Современное законодательство Республики Беларусь о свободе совести и религиозных организациях является модернизацией правовой системы первой половины 1990-х гг., эволюционирует от либеральной, юридически последовательной сепарационной модели к более востребованной политической элитой и идеологически мотивированной кооперационной модели государственно-конфессиональных отношений. Законодательное утверждение принципа свободы совести сосуществует с признанием влияния определенных конфессий (православие, католицизм, лютеранство, иудаизм, ислам) на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа, что подразумевает возможность построения взаимоотношений с религиозными объединениями путем заключения с ними соглашений в соответствии с гражданским законодательством Республики Беларусь. На основе нормы, содержащейся в статье 8 Закона «О свободе совести и религиозных организациях», 12 июня 2003 г. было подписано «Соглашение о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской Православной церковью». Оно носит рамочный характер, определяет принципы и основные направления сотрудничества в широком спектре областей общественной жизни.

С конца первого десятилетия 2000-х гг. в условиях развития «многовекторности» белорусской внешней политики разрабатывается новое соглашение о сотрудничестве – Конкордат между Республикой Беларусь и Ватиканом. То, что «в настоящее время продолжается работа над Соглашением о сотрудничестве между Беларусью и Святым Престолом,

проект которого проходит завершающую стадию согласования», в апреле 2013 г. сообщала пресс-служба Президента Республики Беларусь [5]. Подписание такого соглашения способно не только вывести взаимоотношения с Ватиканом на новый, качественно более высокий уровень, но и создать для РКЦ эксклюзивный режим правоотношений с Республикой Беларусь. В отличие от Соглашения 2003 г. с БПЦ, потенциальный Конкордат относится к категории договоров международного характера, положения которых приоритетны по отношению к законодательным актам Республики.

Литература и источники

1. Старостенко, В. В. Религия и свобода совести в Беларуси: очерки истории: монография / В. В. Старостенко. – Могилев, 2011.
2. Болоховский, Н. Религия в государствах Евросоюза / Н. Болоховский // Теократия. – 2005. – № 1. – С. 50–75.
3. Толерантность / Общ. ред. М. П. Мчедлова. – М., 2004.
4. Мирошникова, Е. М. Кооперационная модель государственно-церковных отношений: опыт и проблемы: Моногр / Е. М. Мирошникова. – М., 2007.
5. Александр Лукашенко посетил Архикафедральный костел имени Пресвятой Девы Марии // Официальный портал Президента Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://president.gov.by/ru/news_ru/view/rimsko-katolicheskaja-tserkov-imeet-ochen-vazhnoe-znachenie-v-belarusi-i-ee-vlijanie-v-belorusskom-obschestve-2193. – Дата доступа: 01.04.2015.

ВЫЗОВЫ В РЕЛИГИОЗНОЙ СФЕРЕ СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

В. А. Одиноченко

В настоящее время в отечественной философской мысли происходит смена парадигмы осмысления общественных процессов. Раньше они описывались преимущественно в терминах марксистской доктрины. Сейчас же для них предлагаются самые разные теоретические схемы, и актуальным становится понимание происхождения и направленности последних.

Если мы говорим о вызовах, которые стоят перед современной Беларусью, то их выделение, как правило, связано с принятием определенной трактовки движущих сил истории и определенной цивилизационной парадигмы.

Концепция «вызова-и-ответа» как механизма общественного развития принадлежит известному английскому историку А. Тойнби. Он критиковал трактовку мировой истории как единого процесса и порожденное этим представление о ее прямолинейной направленности. Тойнби стремился применить «понятия эволюции к человеческой истории. Было

показано, как представители одного и того же вида обществ, оказавшись в одинаковых условиях, совершенно по-разному реагируют на испытания – так называемый вызов истории. Одни сразу же погибают; другие выживают, но такой ценой, что после этого уже ни на что не способны; третьи столь удачно противостоят вызову, что выходят не только не ослабленными, но даже создав более благоприятные условия для преодоления грядущих испытаний; есть и такие, что следуют за первопроходцами, как овцы следуют за своим вожаком» [1, с. 85].

Кроме того, А. Тойнби является одним из создателей теории локальных цивилизаций. В последнее время в том или ином виде она является одной из наиболее часто применяемых при объяснении специфики процессов, которые происходят в мире в целом и на постсоветском пространстве в частности. В разработку данной теории также внесли свой вклад такие известные авторы как Н. Данилевский, М. Вебер, Э. Дюркгейм, О. Шпенглер, П. Сорокин, Ф. Бродель, И. Валлерстайн и С. Хантингтон. На наш взгляд, она может послужить одной из отправных точек для интерпретации ситуации в современной Беларуси.

Локальная цивилизация описывается как «страна, группа стран или народов, а) ограниченная определенным регионом (общность территории), б) связанная длительным существованием в рамках одной или близких политических систем, участием в одних и тех же политических событиях – войнах, миграциях (общность исторической судьбы), в) обладающая единством культурного наследия (общность духовного мира), г) исповедующая единую религию (общность мировоззрения)» [2, с. 3]. В теории локальных цивилизаций религия рассматривается как компонент, задающий фундаментальные мировоззренческие ориентиры. Поэтому разницу между цивилизациями зачастую обозначают через их религиозную принадлежность. Например, А. Тойнби наряду с западной выделял православную цивилизацию, С. Хантингтон писал о том, что «Европа заканчивается там, где заканчивается западное христианство, и начинаются ислам и православие» [3, с. 244].

Такой подход ведет к принятию конфронтационной модели взаимоотношений между цивилизациями. Широко известна работа С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций» (1996), но и у А. Тойнби в работе «Цивилизация перед судом истории» (1948) есть глава с тем же названием.

Традиционная поликонфессиональность Беларуси порождает дополнительные вызовы. На начало 2016 года в Беларуси зарегистрировано 3337 религиозных общин, принадлежащих к 26 конфессиям и направлениям, из них 1659 православных общин и 493 римско-католических. Ни одно из религиозных направлений не является у нас преобладающим. Это обусловлено исторически. Территория Беларуси входила в состав нескольких государственных образований, в которых менялось правовое положение различных конфессий, то периодически порождало межрели-

гиозную напряженность, однако она не вела к вооруженным столкновениям. Проблема цивилизационных вызовов, обусловленных различиями между религиями, утратила смысл в период атеистических гонений. Однако в современной Беларуси она вновь обрела актуальность. При ее анализе следует учитывать не только количество зарегистрированных религиозных организаций, но и характер религиозности их приверженцев.

В Беларуси в последние годы проведен ряд основательных социологических исследований, в которых анализируются проблемы религиозности в стране. На основе полученных данных делается вывод, что религиозность большей части населения Беларуси имеет декларативный характер и не соотносится с их реальным поведением. В качестве примера сошлемся на исследование, проведенное Информационно-аналитическим центром при Администрации Президента Республики Беларусь в 2014 году. В нем, как и в других подобных исследованиях, отмечается высокая степень религиозной идентификации: «Результаты опроса свидетельствуют, что абсолютное большинство населения (94,5%) относят себя к различным конфессиям: православию (84%), католицизму (8,5%), другим (2%). Не считают себя приверженцами религиозных конфессий 5,5% граждан». При этом «отметили, что верят в Бога, 65% респондентов, в сверхъестественные силы – 3%. Не смогли однозначно определить свое отношение к вере 23% опрошенных, а 9% указали, что не являются верующими». Отмечается, что «активное культовое поведение характерно только для 7% респондентов: постоянное участие в богослужениях, отправление всех обрядов и таинств» [4, с. 100–101].

Возможно, различие между декларируемой и реальной религиозностью можно выразить в понятиях культурной и религиозной идентификаций. Большинство респондентов относит себя к той или иной культурной традиции, элементом которой считает определенную религию. Например, в повседневном сознании традиционно сохраняется схема «православие – русская религия, католичество – польская». Мы считаем, что данная ситуация – результат переходного характера развития нашего общества. За годы Советской власти основной частью населения было утрачено само понимание того, что такое религия. Очень часто она сводилась к чисто внешнему поведению: сходить в церковь, поставить свечку, освятить еду и т. д.

Исследование выявило различие в культовом поведении представителей различных конфессий. Опрос показал, что постоянно участвуют в богослужении 3% православных и 12% католиков. Для нас это важно, поскольку в настоящее время распространена трактовка Беларуси как территории «между Востоком и Западом», а православие и католичество рассматриваются соответственно как их элементы.

Таким образом, можно сделать вывод о различном характере религиозности представителей двух основных христианских конфессий. Так-

же для них характерна различная цивилизационная ориентация, что порождает вызовы в религиозной сфере. Ответом на них может стать последовательное осуществление принципа равенства религий, который закреплён в белорусском законодательстве, а также налаживание межрелигиозного диалога.

В нашей стране межрелигиозный диалог ведется на самых разных уровнях. Например, по инициативе Белорусской Православной Церкви прошли три международных конференции, посвященные этой проблеме: «Диалог христианства и ислама в условиях глобализации» (2007), «Христианско-иудейский диалог: религиозные ценности как основа взаимопонимания в гражданском обществе» (2009), «Православно-католический диалог: христианские этические ценности как вклад в социальную жизнь Европы» (2011).

При философском осмыслении цивилизационных вызовов в религиозной сфере современной Беларуси, на наш взгляд, необходимо исходить из того, что современность имеет для нас качественно новый характер по сравнению с предшествующим состоянием, когда Беларусь была частью Советского Союза. Этим определяется место религии в нашей общественной жизни.

Литература и источники

1. Тойнби, А. Дж. Постигание истории / А. Дж. Тойнби. – М., 1991.
2. Российская многонациональная цивилизация: Единство и противоречия / Отв. ред. В. В. Трепавлов; Ин-т рос. истории. – М., 2003.
3. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – Москва, 2003.
4. Республика Беларусь в зеркале социологии: сборник материалов социологических исследований за 2014 год. – Минск, 2014.

COGNITIVE SCIENCE OF RELIGION AND RELIGIOUS BELIEFS AS A PRAGMATIC KNOWLEDGE

Konrad Szocik

Cognitive Science of Religion (CSR) assumes a fundamental importance of cognitive mechanisms and processes for the acquisition and transmission of religious beliefs. Its new quality in the study of religion is the exploration of the cognitive roots of religious beliefs. CSR assumes the immutability and homogeneity of cognitive mechanisms which are independent of cultural diversity [6, p. 554]. CSR explains religious beliefs, ideas, and behaviors by looking for their cognitive roots [2, p. 382; 1, p. 173]. We can say that CSR naturalizes religious beliefs [5, p. 344]. Religious beliefs are interpreted as a natural phenomenon which is a result of cognitive biases [9, p. 55]. They are interpreted as a more natural phenomenon than science is [7]. Religious beliefs are not a special kind of beliefs in the terms of quality. They are treated as

special ones in the sense of their ease of acquisition. This alleged cognitive effortlessness is associated with natural human cognitive mechanisms which strictly correlate with specific religious or overall supernatural contents.

However, it seems that the role played by cognition in the process of acquisition of religious beliefs is not able to explain their origin and transmission. It appears that acquisition of religious beliefs is a domain of the impact of cultural inputs and particular pragmatic usefulness of religious beliefs. Natural cognitive mechanisms may generate theistic and atheistic beliefs dependently on the cultural environment. In this context we can assume that a rational background may be more important than an intuitive one for the development of religious beliefs. Rationality here means a process of deliberation which is treated in opposition to intuitiveness understood as spontaneous and a fast way of acquisition of beliefs. Here I would like to show that religious beliefs are a domain of the rational route to action and the impact of culture more than a domain of intuitiveness. I would like to underline that cognition itself does not support formation of religious beliefs. I prefer to treat religious beliefs as a result of specific connection of evidentialism with pragmatism. This connection requires some kind of rationality and reasoning.

We can treat religious beliefs as a pragmatic knowledge. This knowledge refers to the external world, it can interpret and explain it and it motivates to change it. In this sense, acquisition and possession of religious beliefs requires the rational cost to benefit ratio of decisions and actions under pressure of religious beliefs. Cognitive approach to the study of religion can help us to understand the global human tendency to accept and to believe in religious contents. However, to better understand a deep existential sense and usefulness of religion and religious beliefs it is worth to combine CSR with other research approaches in the study of religion which refers to the broader context of religious pragmatism.

We can say like Laura Buchak that beliefs are «context-dependent and come in degrees» [3]. This variability and context-dependence seems to be connected more with reasoning than with intuitions. Religious beliefs do not work under «perception action mechanism» like spontaneous and intuitive beliefs. They are the result of perception aimed at truth. We can assume that their aim is interpretation, understanding and explanation of the world. All human beliefs are truth-oriented. Religious beliefs are truth-oriented because they evoke another type of parallel reality. Religious figures interact with the reality of believer. This is why these beliefs have to be connected with actions. Religious beliefs and experiences can be treated as «the result of the interaction between expectation, cultural invitation, spiritual practice, and bodily responsiveness» [4]. This notice goes beyond a strictly cognitive approach towards religious beliefs because religious beliefs were and are always something more than only blind effect of human cognition.

CSR underlines the leading role of intuitive mechanisms and tools. Consequently, religious beliefs are identified rather with intuitive and spontaneous,

not with rational and reflective beliefs. However, it seems that rationality is especially required for the long-term planning which seems an important part of religious beliefs in the context of the concepts of the future life or predestination. Acquisition of religious beliefs may be a result of their psychological, ethical or social utility influenced by rational decision. An important role is still played by tradition and education. In this sense we can assume that humans treat religious beliefs rather as a domain of reasoning than blind gene-like automatic processes. Religious beliefs in some sense evoke the question of decision about participation in short or long term actions. The CSR approach reduces religious beliefs which usually have a particular meaning important for individuals. Believers can actively participate in the process of acquisition and possession of religious beliefs. However, it is important to bear in mind that these processes and mechanisms do not work in reference to all religious beliefs because some beliefs, in some contexts do not evoke the question of decisions about actions. Religious beliefs usually should be treated in the light of possible actions because religious concept of another parallel reality requires a believer to follow religious rules. In the practice of a religious life, it means that religious beliefs determine a particular way of decision making and behaviors.

Religious beliefs may generate a disposition to act which is based on a faith that these beliefs manage in a correct way a personal life. This faith linked to action seems to be rational because a person can stop behaving according to religious beliefs. The phenomenon of theological incorrectness is an example of this ability. Believer within one act of faith can act in different ways in different contexts. For example, someone who still believes in God can decide which decisions and behaviors should be interpreted as acts which are in line with the will of God. We can find this mechanism in situation where a believer has at least two possible ways of actions. In this context we can say that faith is a conviction that one way of action is better than an alternative one.

The rational route to decision and action under religious beliefs may dominate the intuitive one. Religious beliefs can be treated as a domain of long term planning which works under a rational framework. They are used as a tool of particular life strategies. This planning requires knowledge about past events and comparison of past and current factors. In this sense it seems more appropriate to speak of the rational background of religious beliefs than about their intuitive nature.

The reasoning route to action operates in situations beyond direct emotional responses. The concept of punishment, reward and the concept of supernatural judge are based on reasoning. Computational mechanism «if...then» which supports these concepts is not intuitive, but is a rational tool for planning. A believer who acts under religious beliefs is waiting for or hopes for future events. His decision-making processes are influenced by rational analysis of the cost to benefit ratio of a decision under religious beliefs. Hyperactive

agency detection device may require the support of rational activity which can verify incorrect intuitive, automatic decisions. Religious beliefs may exist beside the incorrect inputs of agency detection. This dynamic correlation between automatic inputs and behavioral outputs show that the intuitiveness nature of religious beliefs can be neutralized by rational analysis and verification.

Here we can refer to the difference between evidentialism and pragmatism. Pragmatism claims that no evidential reasons for beliefs are required. Pragmatism assumes that beliefs should have some practical benefits which are sufficient reason for the acceptance of beliefs in some sense independently, on their epistemic value [8, p. 30–31]. We can assume that religious beliefs connect evidentialism with pragmatism. The believer has evidence for his beliefs. He also accepts beliefs by their pragmatic function, at least psychological or psychoterapeutical usefulness. This assumption is not true of all religious beliefs or all believers. Some religious believers would certainly claim that they don't accept their beliefs due to their pragmatic function, even if they do have a pragmatic function. And some would say that some of their religious beliefs don't have a pragmatic function. Of course, many others non-religious beliefs works only according to evidential or pragmatic patterns. We can have evidential reasons for some beliefs which are not useful. We possess many pragmatic beliefs without any evidence.

Natural cognitive processes seem to be blind and they can be fulfilled by religious or secular contents. We can assume that religious beliefs require much more reference to rationality and long term planning than the standard model of CSR suggests. In this sense, correlation between cognition, action and religious beliefs does not work in line with CSR hypotheses. Rational cognitive processes are used to predict and plan future decisions and actions. In this context, religious beliefs are not a result of blind, intuitive mechanisms but rather they are influenced by a rational route to action. This rational route to action under religious beliefs defines which type of religious beliefs could be implemented in particular contexts. CSR develops a cognitive approach to the study of religion but it seems that cognitive mechanisms which are the direct causes of religious beliefs do not explain their origin in the sense of ultimate explanation.

References

1. Atran, S. In Gods We trust: The evolutionary Landscape of Religion / S. Atran. – New York-Oxford, 2002.
2. Benson, J. E. The «New Cognitive Science of Religion» and Religious Pluralism. Dialog: A Journal of Theology / J. E. Benson. – 2007. – Vol. 46. – № 4.
3. Buchak, L. Can it be rational to have faith? / L. Buchak // J. Chandler, V. S. Harrison (ed.) Probability in the philosophy of religion. – Oxford, 2012.
4. Cassaniti, J. L. The Cultural Kindling of Spiritual Experiences / J. L. Cassaniti, T. M. Luhrmann // Current Anthropology. – Vol. 55, No. S10.

5. Lawson, E. T. Towards a Cognitive Science of Religion / E. T. Lawson // Numen. – 2000. – Vol. 47. – № 3.
6. Leech, D. Naturalistic Explanation for Religious Belief [and Comments and Reply] / D. Leech, A. Visala // Philosophy Compass. 2011. – Nr. 6/8.
7. McCauley, R. N. Why Religion is natural and Science is not / R. N. McCauley. – Oxford University Press, 2011.
8. Schleifer McCormick, M. Believing against the evidence. Agency and the ethics of belief / M. Schleifer McCormick. – New York, 2015.
9. Visala, A. Ashgate Science and Religion: Naturalism, Theism and the Cognitive Study of Religion: Religion Explained? / A. Visala. – New York, 2011.

ПОСТСЕКУЛЯРНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ КАК НЕЯВНАЯ ИДЕОЛОГИЯ

О. В. Мащитько

Популяризация понятия «постсекулярный» во многом связана с именем Ю. Хабермаса [1]. Постсекулярность связана с осознанием того факта, что потеря монополии институциональной религиозности на сакральное приводит к парадоксальному, на первый взгляд, эффекту, – увеличению потенциала воздействия религии на социум [2]. Последнее происходит благодаря новым формам функционирования постсекулярной религиозности.

Эти новые формы функционирования до сих пор не получили систематического осмысления в исследовательской литературе. Еще О. Шпенглер отмечал, что у истоков культуры стоит миф, во времена заката культуры возвращение к мифу неизбежно. С ростом неинституционализированной религиозности связывал переход от чувственного типа культуры к идеалистическому П. Сорокин. «Новое язычество» (В. Крутоус), ремифологизация, новая архаика, «новое сектантство» (М. Н. Эпштейн), «фиктивное сектантство» (Т. Оленич), «квазирелигия» (М. Бринкерхоф), «секуляризованный эзотеризм» (У. Ханеграфаермин), псевдорелигия (Й. Вах), «культовая среда» (К. Кэмпбелл) – несмотря на пестроту дефиниций, прослеживается лейтмотив: признание того факта, что маргинализация религиозных организаций сопровождается перерождением религии и повышением влияния постсекулярной религиозности.

Цель данной работы – обоснование того факта, что по способу функционирования постсекулярная религиозность является неявной идеологией, и именно это приводит к парадоксальному эффекту: распространению религиозности при уменьшении значимости институциональной религии.

Исходя из определения идеологии как системы, которая легитимизирует существующие отношения господства, под неявной идеологией мы будем понимать такую, в которой цели и / или механизмы действия,

способы передачи и усвоения являются скрытыми. Ее отличает размытость ценностей, которые могут обозначаться как общечеловеческие, что в условиях мультикультурного глобального пространства звучит весьма расплывчато и может интерпретироваться многовалентно.

Для нас важным представляется то, что в области религии миф о секулярном мире соответствует мифу о постидеологической эпохе. Необходимо отметить корреляцию процессов, происходящих в области религии с характеристиками «постидеологического» мира: подобно тому, как «постидеологичность» современного общества связана не столько с отсутствием идеологии, сколько с формированием ее специфического – неявного – типа, в секулярном обществе появляются новые формы проявления религиозности – неявная религиозная идеология.

Одним из первых особенности бытия религии в «секулярном мире» попытался описать Т. Лукман. Результатом стало появление понятия «невидимая религия» [3], под которой он понимает «институционально неспециализированную социальную форму религии, которая возникает, когда церковная религия распадается» [4, с. 389]. Для описания способа функционирования невидимой религии Т. Лукман обращается к проблеме религиозной составляющей любого социального опыта. Объективация смысла, конституирование символического универсума, предполагает выход за пределы биологической природы человека – трансцендирование, имеющее религиозный характер. Поэтому любая объективация смысла в социуме является религиозным феноменом [3, с. 69]. Основным механизмом трансляции невидимой религии является язык: «Через язык мировоззрение в качестве элементарного социального вида религии усваивается любым членом общества. Язык – смысл, который «постоянно в наличии» [3, с. 56]. Невидимая религия доминирует в обществе в плане распространения систем абсолютного значения. Поэтому Т. Лукман считает ошибочной саму концепцию секуляризации, употребляя чаще выражение «так называемая секуляризация» [4, с. 72, 76, 90] и называя ее сакрализацией нового типа, имеющей глобальный характер.

При подобном положении религии в современном обществе ее научное описание наталкивается на методологические сложности. Т. Лукман, используя в качестве метода контент-анализ популярной литературы, радио, кино, телевидения, выявляет такие черты невидимой религии, как произвольное сочетание выборочных значений традиционных религиозных систем, архаических верований, бывших господствующих религиозных идеологий [4], доктринальная размытость, тенденция к «выравниванию» идеологических различий [3, с. 34], потребительская ориентация [3, с. 96–98], абсолютный статус индивидуальности [3, с. 109–111].

Д. Эрвье-Леже называет постсекулярный тип религиозности «внутренней религией» (*interior religion*), в противоположность «внешней» [5]. Ее базовой особенностью является повышение значения индивидуализ-

ма, при котором основной религиозной целью оказывается личное самосовершенствование, а идеалом – полная самореализация личности. Абсолютная индивидуальная обусловленность религиозного опыта делает излишними вероучительные системы, догматы. При отказе от истины, полученной от других, оказывается, что человек сам выбирает, кого называть Богом, а варианты выбора оказываются потенциально неисчерпаемыми. Еще одним следствием рассмотрения индивидуального опыта в качестве основного критерия подлинности является полная девальвация трансцендентности. Таким образом, мутация индивидуализма переходит в онтологическое русло, выливаясь в пантеизм и отказываясь трансцендентного [5, с. 165–166].

С. Жижек новые формы функционирования религиозности определяет как бытие религии, лишенной сущности. Анализируя новый способ бытия религиозных идей в эпоху секуляризации, С. Жижек обращает внимание на то, что специфичным для нашего времени является обилие вещей, лишенных сущности: кофе без кофеина, сливки без жира, безалкогольный алкоголь, виртуальный секс, война без военных потерь (Коллин Пауэлл), мультикультурализм как опыт Другого, лишенного инаковости. Логичным является продолжение аналогии применительно к более глобальным вещам: общество без общества (Э. Лакло и Ш. Муфф: «общество не существует»), политика без политики (Ж. Бодрийяр: «политическое мертво», «пустота политики») и, наконец, безрелигиозная религия [6, с. 21–23]. Под сущностью в данном случае понимается связь с трансцендентным, религия постсекулярного общества предполагает сведение религии к нерелигиозным задачам, которые традиционно были для нее второстепенными.

Р. Киприани для описания функционирования постсекулярной религиозности использует понятие «рассеяная религия» («религия значений»). Религиозные ценности действуют на уровне легитимации действий, заложенном предшествующими веками господства религиозного мировоззрения [7, с. 292–294]. Чертами «рассеянной религии» являются не авторитарный характер, открытость для вариантов религиозной самоидентификации, уменьшение оригинальности религиозного содержания, ослабление идеологического ядра вероучения, небрежность по отношению к теолого-доктринальным и конфессиональным границам, пассивность носителей данного типа религиозности [8].

Таким образом, мы можем сделать вывод о соответствии постсекулярной религиозности характеристикам неявной идеологии.

– Постсекулярная религиозность доминирует в обществе в плане распространения систем абсолютного значения, но не воспринимается как религиозная, оставаясь «невидимой».

– Вытеснение из символического образа реальности альтернатив, с чем связан ее тотальный и всепроникающий характер, предполагающий действенность на уровне легитимации действий.

– Отсутствие разделение на «подлинную» реальность и идеологическую иллюзию. Постсекулярная религиозность – это «безрелигиозная» религия, скрывающая свою религиозную сущность, свое мета-содержание.

– Невозможность связать ее принудительность идеологии с конкретными агентами, анонимность. Характерной чертой постсекулярной религиозности является ее неинституциональность. Это «вера без принадлежности».

– Неявная идеология предполагает пассивное включение субъекта в манипулируемую среду. «Рассеянный» и «невидимый» характер постсекулярной религиозности предполагает ее интериоризацию в процессе социализации, приводит к инертности, автоматизму принятия данной формы религиозной идентификации. Субъекты постсекулярной религиозности не склонны вступать в конфликты во имя своих «идеальных референтов».

– Основным каналом трансляции неявной идеологии являются массовая культура, которая, с одной стороны, активно участвует в формировании и трансляции современного типа религиозной идеологии, а с другой, – находится под ее влиянием.

Рассмотрение феномена неявной религии как части «постидеологической идеологии» открывает новые исследовательские перспективы, с учетом возможности использования теоретических и методологических наработок постмарксизма, постструктурализма, философии постмодернизма.

Литература и источники

1. Хабермас, Ю. Расколотый Запад / Юрген Хабермас; [пер. с нем. О. И. Величко и Е. Л. Петренко]. – М., 2008.
2. Хабермас, Ю. Ратцингер Й (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – М., 2006.
3. Luckmann, T. The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society / T. Luckmann. – New-York, London, 1967.
4. Luckmann, T. Moralizing Sermons, Then and Now / T. Luckmann // The Blackwell Companion to Sociology of Religion / Ed. Fenn R. K. Blackwell Publishing, 2001. – P. 388–403.
5. Hervieu-Leger, D. Individualism, the Validation of Faith, and the Social Nature of Religion in Modernity / D. Hervieu-Leger // The Blackwell Companion to Sociology of Religion / Ed. Fenn R. K. Blackwell Publishing, 2001. – P. 161–176.
6. Жижек, С. Кукла и карлик. Христианство между ересью и бунтом / С. Жижек. – М., 2009. – 336 с.
7. Cipriani, R. Religion as Diffusion of Values. "Diffused Religion" in the Context of a Dominant Religious Institution: The Italian Case / R. Cipriani // The Blackwell Companion to Sociology of Religion / Ed. Fenn R. K. Blackwell Publishing, 2001. – P. 292–305.

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ГОСУДАРСТВА И РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

Л. Е. Земляков

Процессы политических и социально-экономических преобразований в Республике Беларусь, начавшиеся в 90-е годы XX века и не имеющие прецедентов в отечественной истории по своей глубине и широте охвата, обусловили изменение отношений государства и религиозных организаций.

Характер государственно-конфессионального взаимодействия в настоящее время определяют два фундаментальных принципа, зафиксированных как в законодательстве, так и в официальных документах Римско-католической церкви (далее РКЦ): первый заключается во взаимном невмешательстве государства и церкви во внутренние дела друг друга, второй предполагает сотрудничество государства и церкви по тем направлениям, где оно полезно и необходимо.

Одной из таких форм взаимодействия является конкордатный принцип, когда на самом высоком уровне между РКЦ и государством, заключается договор, определяющий права и обязанности сторон.

Конкордат заключается между Апостольской столицей и каким-либо государством и регулирует правовой статус католической церкви в данной стране. Он преследует вполне обоснованную цель – избежать столкновений между церковью и государством. Будучи особым соглашением, конкордат объективирует интересы государственной власти, с одной стороны и Папы как церковного главы католических подданных, с другой. Регламентации подлежат разнообразные вопросы, как имеющие общий характер, так и специальные: к примеру, правовой режим церковной собственности, освобождение духовенства от налогов, неприменение к нему воинской повинности и т. д.

Конкордат – это соглашение со всей католической церковью, которая единственная среди мировых религиозных сообществ, владеет международной правосубъектностью и имеет возможность от своего имени выступать участником международных соглашений [1, с. 133]. В широком смысле слова конкордат означает любую форму соглашения между Апостольской столицей и государством либо иным субъектом международного права [2, с. 25]. Традиционно официальным представителем Апостольской столицы выступает Государственный секретарь, действующий на основе Кодекса канонического права (1983 г.), однако непосредственными участниками подобных соглашений оказываются и нунции, ибо они представляют Апостольскую столицу в партикулярных ка-

толических церквях или перед государствами и публичными властями, к которым направлены.

На сегодняшний день Святым Престолом заключено более 60 двусторонних дипломатических договоров. В современный период конкордат был заключен только с Польшей (1993 г.). Подобное соглашение в своем классическом виде становится редкостью. Ныне на смену им приходят региональные соглашения между епископатам и государством или особые протоколы с правительствами. Однако и эти документы, официально именуемые «договорами», рассматриваются именно как «конкордаты».

О соглашении именно в таком формате ведутся переговоры между Святым Престолом и Республикой Беларусь. В общеевропейских процессах Беларусь всегда являлась тем геополитическим пространством, где происходило сопряжение Запада и Востока Европы и двух культур. Именно здесь взаимно проникают западно-католическое и восточно-православное христианство и взаимодействуют две христианские церкви. В этом контексте миссионерская деятельность Ватикана имеет четкий геополитический аспект, который следует оценивать в контексте «расширения Запада на Восток». Со стороны Святого Престола налицо стремление повысить общественный статус и роль РКЦ не только в Республике Беларусь, но и в других бывших советских республиках.

Однако нужно учесть, что в настоящее время отношения между церковью и государством приобретают новые измерения. Государство заинтересовано в участии РКЦ как общественно значимого института в процессе духовно-нравственного воспитания, противодействия наркомании, алкогольной угрозе, криминализации общества, проявлениям экстремизма различного толка. Государство обращается к церкви для решения проблем нравственного кризиса, что находит свое отражение в области формирования духовных и моральных ориентиров общественной жизни и межличностного взаимодействия. Подтверждением тому является встреча Глав двух крупнейших христианских церквей и их совместное заявление о том, что различия в понимании религиозных истин не должны препятствовать людям разных вер жить в мире и согласии [3].

Таким образом, вопрос взаимоотношений государства и РКЦ в современной Беларуси – далеко не праздный. От того, как он будет решаться, во многом зависит вектор социально-политической и духовно-нравственной жизни общества.

Литература и источники

1. Правовые системы стран мира: энциклопедический справочник. – М., 2008.
2. Кодекс канонического права. Канон 3. – М., 2007.
3. Патриарх Кирилл и Папа Римский Франциск встретились впервые в истории [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.e-news.su/religion/98503->

НЕХРЫСЦІЯНСКАЕ Ў ХРЫСЦІЯНСКІМ КАНАНІЧНЫМ ТЭКСЦЕ: МАТЫЎ «ТРОХКРАТНАЙ СМЕРЦІ» Ў ЕВАНГЕЛЛІ АД ІААНА (19.17-42)

С. І. Санько

Інкарпарацыя чужых багоў у свае рэлігійныя практыкі было звычайнай з’явай ва ўсіх старажытных рэлігіях. Наўрад ці знойдуцца паважныя падставы сумнявацца, што аналагічная з’ва мела месца і ў працэсе распаўсюджвання хрысціянства. І калі хрысціянская ўстаноўка добра ілюструецца словамі евангельскага Хрыста: «І ніхто не налівае маладое віно ў старыя мяхі» (Лука 5.37; Марка 2.22, таксама Мацвея 9.17), то хрысціянізацыя хутчэй можа быць прыпадобненая да налівання «старога віна» ў «новыя мяхі», што і паспрыяла захаванню рэліктаў старажытных рэлігійных практык аж да нашага часу.

Аднак і само хрысціянства, нягледзячы на ўсе спробы айцоў царквы ачысціць яго ад язычніцкіх асацыяцый, ніколі дарэшты не магло пазбыцца слядоў свайго язычніцкага паходжання. Шмат пісалася пра сувязі хрысціянства з архаічнымі культамі бога, які памірае і ўваскрасае. Але амаль не звяртаецца ўвага, што цэнтральная падзея, якая мела перажывацца вернікамі штогод пад час велікоднага свята і якая, па вялікім рахунку, рабіла вернікаў хрысціянамі, а менавіта – хросная смерць і ўваскрашэнне Хрыста, мела ідэалагічныя вытокі ў народнай міфалогіі індаеўрапейскіх народаў. Тут ідзеца пра выяўленую кампаратывістамі тэму «трохкратнай смерці» як рытуальнага сродку змены наяўнага анталогічнага статусу: пераходу з катэгорыі «смяротных» у катэгорыю «неўміручых». Больш падрабязна гэтая тэма была разгледжана ў [1]. Тут жа зробленыя раней назіранні будуць дастасаваныя да евангельскага апаведу пра смерць і ўваскрашэнне Хрыста. Даследнікі, якія ўжо звярталіся да гэтай тэмы, абавіраліся пераважна на кельцкія дадзеныя [2, р. 229] [3, р. 47], якія не раскрываюць напоўніцу спецыфіку ўяўленняў пра «трохкратную смерць».

Аповед пра ўкрыжаванне і наступнае ўваскрашэнне Хрыста змешчаны ўва ўсіх чатырох кананічных евангеллях, але толькі евангелле ад Іаана падае дэталі, якія нас тут цікавяць. Смерць Хрыста, як яна апісана евангелістам, выяўляецца праз здзяйсненне трох паслядоўных дзеянняў.

1. *Падважванне ў наветры*: «(17) І, несучы свой крыж, Ён выйшаў на месца, якое называлася Месцам Чэрапа, па-габрэйску – Галгофа (18). Там укрыжавалі Яго, а з Ім двух іншых, з заднаго і з другога боку, а пасярэдзіне Ісуса (19). Пілат жа зрабіў надпіс віны і змясціў на крыжы. Было ж напісана: "Ісус Назаранін, цар Юдзейскі"» (Іаан. 19.17–19).

2. *Нанясенне раны зброяй*: «(33). Калі падышлі да Ісуса і ўбачылі, што Ён ужо памёр, не ламалі Яму галені (34) толькі адзін з жаўнераў прабіў дзідаю Ягоны бок, і адразу выцекла кроў і вада» (Іаан. 19.33–34).

3. *Хаванне ў зямлі*: «(40). Яны ўзялі цела Ісуса і закруцілі яго ў палатно з духмянасцямі, як звычайна хаваюць юдзеі (41). На месцы, дзе Ён быў укрываваны, быў сад, а ў садзе – новая магіла, у якую яшчэ нікога не клалі (42). Там з прычыны Прыгатавання Юдзейскага паклалі Ісуса, бо магіла была блізка» (Іаан. 19.40–42).

Як паказана ў [1], такая «трохкратная смерць» мела два сэнсы: 1) пакаранне за злачынства, якое скіравана супраць усталяванага парадку і закранае або сацыяльнае, або сусветнае *цэлае*, і 2) шлях узыходжання да вышэйшых анталагічных сфер, у тым ліку, здабыццё царскай харызмы, што падкрэсліў рымлянін Пілат, насуперак волі юдзейскіх першасвятароў зрабіўшы надпіс «Цар Юдзейскі»: «(21). Першасвятары юдзеяў казалі Пілату: "Не пішы: "Цар Юдзейскі", але што Ён сказаў: "Я – цар Юдзейскі"" (22). Пілат адказаў: "Што напісаў, тое напісаў!"» (Іаан. 19.21–22). Відавочна, у евангельскім апаведзе адлюстраваны абодва гэтыя сэнсы.

Гэты самы набор відаў смерці і ў тым самым парадку адлюстраваны ў аповесці аб пачатках Масквы (канец XVII ст.), дзе імі мусіць быць пакараная Уліта Юр'еўна, якая ўзняла бунт супраць сацыяльнага парадку, які меў усталяваць будучы князь Маскоўскі: «Сыновъ же боярина Кучка Ивановича быв в сетованье и в печали, во скорби велицей, что упустили князя Данила жыва с побоища ранена: "Лутче было нам не мыслити и не деяти над князем злого дела смертнаго. Ушел-де князь Данило ранен от нас в Володимер-град ко брату своему, ко князю Андрею Александровичю, и будетъ князь Андрей к нам за то с войским, и принят будет от них злая казнь розноличная и смерть лютая, а тебе, княгина Улита Юрьевна, повешеной быть на воротех и зле ростриляной, или в землю по плечъ жывой быть закопаной, что мы напрасно здумали зло на князя неправедно"» [4, с. 124].

У выпадку, калі трохкратная смерць была негвалтоўная, яна азначала дасягненне адмысловага стану, у якім адтуляюцца таямніцы нябачнага свету. Гэткім было прынясенне скандынаўскім Одынам (прагерм. **Wōðanaz* або **Wōðinaz*; ст.-ісл. *Óðinn*) самога сябе самому сабе ў ахвяру [5]. Так, спачатку Одын ахвяраваў сваё правае вока, каб аджывіць галаву асілка Міміра (ст.-паўн. *Mímir* 'памятлівы, мудры'), і аднес яе ў падземную пячору да каранёў ясеня Ігдрасіль (*Yggdrasills*, *Yggdrasil*, літар. 'конь Іга', дзе Іг (*Iggr* 'жахлівы') – эпітэт Одына). Там Одын піў з калодзежа мудрасці і атрымліваў ад разумнай галавы Міміра парады. Затым Одын прытнуў сябе дзідай да камля ясеня Ігдрасіль, на якім правісеў 9 поўных начэй, каб здабыць таемныя веды рун.

У гэтым выпадку маем таксама 1) зыходжання пад зямлю, 2) працінанне дзідай і 3) падважванне ў паветры. Адно парадак адварот-

ны.

Часам набор відаў смерці мог быць іншы: 1) зарыванне ў зямлю або патапленне ў вадзе, 2) нанясенне смяротных ран зброяй і 3) спальванне.

Найноўшыя даследаванні паказваюць шырокае распаўсюджанне гэтай тэмы ў міфалогіі і фальклору ўсіх індаеўрапейскіх народаў і амаль поўную яе адсутнасць у народаў з іншых моўных сем'яў (агляд літаратуры і іншыя прыклады гл. [1]).

Для «язычнікаў» хросная смерць Ісуса Хрыста мела такі ж містэрыяльны сэнс, як і ўзвышэнне скандынаўскага Одына да статусу вярхоўнага боства пантэону і набыццё боскага статусу Сівіям у балтаў з ваколіцаў Навагарадка XIII ст. Гэтая перамена статусу ў евангеллях і пазнейшай літаратуры адлюстроўваецца трансфармацыяй формулы «Сын Чалавечы» ў формулу «Сын Божы», у рускім Хранографы – уводнай фразы «Сівій бе чалавек» (параўн. у беларускім апаведзе пра жыццё Хрыста: «Хрыстос буў чалавек» [6, с. 314]) у канстатацыю «Сівія богам нарычуць». І Хрыстос і Сівій былі ўспрынятыя вернікамі як заснавальнікі адмысловай рэлігійнай традыцыі – адпаведна, *хрысціянства і сівіцы*.

Гэтае містэрыяльнае ператварэнне Хрыста было блізкім і зразумелым, да таго ж эмацыйна ўзрушальным для еўрапейскіх неафітаў, і тым лягчэй адбывалася інтэграцыя яго ў традыцыйныя светапоглядныя сістэмы, політэістычныя па сваёй сутнасці.

Літаратура і крыніцы

1. Санько, С. І. Легендарны Сівій Рускага Хранографа 1261 (1262) года ў кантэксце індаеўрапейскіх уяўленняў пра святасць / С. І. Санько // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия Е. Педагогические науки. – 2012. – № 15. – С. 95–103.
2. Rekdal, J. E. From Wine in a Goblet to Milk in Cowdung. The Transformation of Early Christian Kings in Three Post-Viking Tales from Ireland / J. E. Rekdal // Ideology and Power in the Viking and Middle Ages: Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney, and the Faeroes / eds. G. Steinsland [et al.]. – Leiden ; Boston, Mass., 2011. – P. 211–267.
3. Winn, S. M. M. Heaven, Heroes, and Happiness: The Indo-European Roots of Western ideology / S. M. M. Winn. – Lanham, 1995.
4. Памятники литературы Древней Руси. XVII век / Сост.: Лев Дмитриев, Дмитрий Лихачев. – М., 1988. – Кн. 1.
5. Eson, L. Odin and Merlin: Threelfold Death and the World Tree / L. Eson // Western Folklore. – 2010. – Vol. 69. – No. 1. – P. 85–107.
6. Белова, О. В. Народная Библия: Восточнославянские этиологические легенды / Сост. и коммент. О. В. Беловой; Отв. ред. В. Я. Петрухин. – М., 2004.

ХАСІДЫЗМ У БЕЛАРУСІ

М. В. Анцыповіч

Першай інстытуцыйнай формай рэлігійнага аўтарытэту ў іудаізме было свяшчэнства. Асноўная рэлігійная дзейнасць яго – цырыманіяльна-абрадавая, якая страчваецца з разбурэннем Другога Храма. Адною з гістарычных форм рэлігійнага лідарства ў іудаізме выступае прароцтва, якое прапаведавала безагаворачны манатэізм і ўніверсалізм і знаходзілася ў пастаяннай барацьбе з ідалапаклонствам. На змену прарокам прыходзяць кніжнікі і мудрацы (хахамін), якія ў драбінках традыцый намагаюцца адшукаць волю Бога і яго прадпісанні адносна дакладных жыццёвых сітуацый. Працягам мудрацоўства робіцца інстытут равіната, як сход равінаў, рэлігійных лідараў, якія аб'яднаны аўтарытэтам і правам вучыць і павучаць. Чарговай прыступкай у ланцугу іудзейскага лідарства выступае Цадзік у хасідскім кагале – харызматычная постаць, якая ўвабрала ў сябе досвед і функцыі форм лідарства папярэдніх эпох і якая звязана з трансцэндэнтным і містычнымі ведамі пра трансцэндэнтнае.

Паводле М. Дубнова, гісторыя хасідызму распадаецца на тры перыяды: 1) узнікненне хасідызму: ад пачатку публічнай дзейнасці Ізраіля Бэшта і да ягонай смерці (1730–1760 гг.); 2) узнікненне цадзікізму: жыццё і дзейнасць Бэры Мяжэрыцкага і ўтварэнне іерархіі хасідскага духавенства – «цадзікаў» (1760–1773 гг.); 3) узнікненне ХаБаД – Любавіцкага хасідызму ў Літве-Беларусі; шматлікасць цэнтраў, розныя фракцыі хасідскай секты, барацьба з імі ўрада і Віленскага Гаона (1773–1801 гг.) [1, с. 53]. Адсутнасць адзінага цэнтра хасідызма, як тлумачыцца аўтарытэтным яго знаўцам і інтэрпрэтатарам М. Буберам, палягае на тым, «што ўсе людзі ў сутнасці сваёй неаднолькавыя і што, у адпаведнасці з гэтым, іх і нельга рабіць такімі», так як «ва ўсіх людзей ёсць доступ да Бога, і ў кожнага – свой. Кожны тоіць у сабе нейкі дар, якога няма ў другога» [2, с. 14]. Пачынальнікам хасідызму з'яўляецца равін Ісраэль бар Эліэзэр Бааль Шэм Тоў (скарочана Бэшт), які нарадзіўся ў 1698 г. на Падоллі (Тэрнопальская вобл., Украіна), памёр у 1760 г.

Сутнасць рэлігіі, паводле Бэшта, заключаецца не ў веданні закона, а ў тварэнні добрых спраў. Колькі-небудзь словаў гарачай малітвы кранае Бога значна болей, чым вывучэнне дзесяткаў талмудычных фаліянтаў. Само слова «хесед» суадноснае з двума супрацьлеглымі сэнсамі: а) «ласкавыя, смірэнныя, набожныя адносіны да людзей», б) дакаранне, падазрэнне ў чалавеку «благага» [2, с. 59].

Галоўным прынцыпам традыцыйнага равінізму было тое, што ў ім на першым плане прысутнічала верапавучанне, а малітва, рэлігійнае пачуццё, норавы – на другім. У процівагу гэтаму Бэшт адстойваў, што веды карысныя толькі як сродак для ўзбуджэння рэлігійнага пачуцця, а

не самі сабой. Згодна з Бэштам існуюць два віды кантактаў праз малітву з Богам: а) каб узнесціся да неба: гэта дасягаецца моцнымі целарухамі, ускрыкамі, хістаннем з боку ў бок, б) можна служыць Богу ў стане нямой узнёсласці і глыбіннага сузірання, – гэта яшчэ больш высокая па годнасці малітва, чым агучаная [1, с. 119]. Тут у Бэшта безумоўны пантэізм: Бог напаўняе сабой усе бачныя рэчы, прысутнічае ўсюды і безперапынна ўмешваецца ў людскія справы

Пасля смерці Бэшта ў 1760 г. кіраўніком хасідаў быў абраны Доў – Бэр (1704–1772 гг.) з Межэрыча (Ровенскі павет Валынскай губерні), знакаміты талмудыст і кабаліст. Доў – Бэр яшчэ ў большай ступені, чым Бэшт, лічыў, што шырокую масу можна і трэба прыцягваць да хасідызму не столькі пропавяддзю, колькі «цудамі». У пытаннях пазнання Бога Бэшт рабіў націск на дасягненне экстаза праз целарухі, пляскання ў ладкі і г.д. У супрацьвагу гэтаму, згодна Бэру, узнёслы, рэлігійны настрой дасягаецца толькі праз фіксаванне думак аб Богу. Калі аднойчы Бэра запыталі: што трэба рабіць, каб маліцца пранікнёна і ўзнёсла, ён адказаў: «хто шукае агню, хай пакорпаецца ў попеле. А я кажу: варта чалавеку ўспомніць, што ён толькі попел, станоўчае нішто, без той іскрыны боскасці, якая яго адухаўляе, каб у момант гэтая іскра, схаваная пад попелам, разгарэлася ў моцнае полымя» [1, с. 183].

Са смерцю Бэра хасідскі рух распаўся на некалькі плыняў, у прыватнасці ў Беларусі афармляецца хасідскае аб'яднанне ХаБаД – Любавіцкі, ачольваў якое Шнэўр Залман з Лядаў, месца нараджэння – мястэчка Лёзна, Магілёўскай губерні (1745–1813 гг.). З гэтага часу цэнтрам хасідызму робіцца Беларусь (гістарычная Літва). Беларускаму яўрэйству належала духоўная гегемонія над расцярушаным яўрэйствам не толькі ўсходняеўрапейскім, але і заходнім. Яўрэйства тут было значна мацнейшым і больш арганізаваным, і разумовы стан яго быў непамерна вышэйшы, чым у яўрэйства Польшчы і Украіны (Падолія, Галіцыя). Як адзначаў С. М. Дубноў, слабеючы ўсюды, у краінах не толькі Захада, але і Усходняй Еўропы, равінізм красаваўся ў Літве ва ўсім сваім сярэдневяковым бляску. Беларускія землі ў другой палове XVIII ст. – вялікая фабрыка падрыхтоўкі равінаў і законапавучальнікаў, якімі яна забяспечвала яўрэйскія кагалы заходніх краін. Вільня ператварылася ў сталіцу «равінскага царства»: талмудычныя школы і акадэміі і самыя знакамітыя зоркі равінскай навукі. Сярод гэтых свяцілаў зоркай першай велічыні быў геніяльны і папулярны ў яўрэйскім асяроддзі Ілля Гаон Віленскі (1720–1797 гг.)

Шнэўр Залман «адрэфлексаваў» простыя, агульнадаступныя палажэнні Бэшта і ператварыў іх у абстрактныя паняцці. Асэнсоўваючы творчасць Бэшта, ён сцвярджаў, што аніякія эмацыянальныя адносіны да Бога не здольныя паўплываць на боскую волю. Ён гэта падмацоўваў лагічнымі разважанымі, накіраванымі: «ці здольны прамень свечкі змяніць у чым-небудзь склад сонца? ці можа прывіднае быццё ўплываць на

рэальнае быццё, ценъ на прадмет, якога ён ёсць толькі адлюстраваннем?» [1, с. 437]. Залман, таксама як і Бэшт, прызнае неабходнасць узнёслага настрою, але патрабуе, каб ён быў вынікам чыста разумовых працэсаў, абстрактнага здумлення, ці сузірання, і каб у ім не было дамешку пачуццёвага, ці цялеснага ўзбуджэння. Паводле Залмана, наадварот, для таго, каб зразумець прычыну і вынік неабходна вывучаць не толькі святое пісьмо, але і равіністычныя мудрасці. Вывучэнне закона – ёсць яшчэ больш высокі від яднання з Богам, чым выкананне гэтага ж закона, так як у першым выпадку – яднанне з волей Боства, якая выражана ў словах святых кніг, здзяйсняецца пры пасярэдніцтве разумнай душы, у другім жа – праз пасярэдніцтва жывёльнай душы і фізічных актаў. Крыніцай ісцінай веры служыць разумная душа са сваімі вышэйшымі трыма ўласцівасцямі: Мудрасць (Хохма), Разумнасць (Біна), Веданне (Даат), а пачуццёвасць выконвае падпарадкаваную ролю. Пачатковыя літары трох гэтых слоў у абрэвіятуры – ХаБаД – ператварыліся ў назву самой сістэмы Залмана.

Роўнасць людзей Залман тэарэтычна прызнаваў, але, у супрацьлегласць Бэшту, меркаваў, што цадзік не павінен прыязмляцца да масаў людскіх і быць паблажлівым да іх слабінат. Ён павінны толькі падцягваць народныя масы да сябе праз уласны прыклад, пастухоўскія ўшчуванні, але сам ніколі не павінен спускацца са сваіх вышыняў у нявартую для яго прыземляную супольнасць. У пытаннях разуменняў і тлумачэнняў цадзіка і палягае адна з разбежнасцей паміж Бэштам (паўднёвым хасідызмам – Польшча-Украіна) і Залманам (паўночным хасідызмам – Літва-Беларусь). Залман разумеў, што бэштаўскі вобраз цадзіка – гэта чыста душэўны экстаз, які з цягам часу перарадзіўся ў грубы цялесны экстаз звычайнага чалавека. Цадзік зрабіўся пасярэднікам паміж Богам і вернікам; да яго звярталіся за адпушчэннем грахоў, яго ўзнагароджвалі і г. д. У супрацьлегласць гэтаму цадзік Залмана – гэта толькі мудрэц, а не правідца і падаўна не цудадзейнік; яму адкрыты толькі тайны веры і законы вучэння Бога і ён не можа даваць парады як дзейнічаць чалавеку ў той ці іншай справе. У філасофскіх тлумачэннях М. Бубера цадзік не павінен агалошваць слова вучэння да той пары, «пакуль не змацуе сваю душу з душою свайго памерлага настаўніка. Ён можа напісаць толькі тады, калі сувязь змацавана і плынь вучэння ідзе ад Мошэ да Іегошуа, ад Іегошуа да Старэйшын – і так далей да настаўніка цадзіка і далей да яго самога» [3, с. 68].

Залман аргументуе безумоўную перавагу розума над пачуццёвасцю ў пытаннях веры. Усялякі непасрэдна сардэчны рух, хоць бы і станоўчы, узвышаны атрымлівае якую-небудзь цану толькі тады, калі «ачышчаецца», асвечваецца вышэйшым розумам. Малітва зусім не займае першае месца ў рэлігійным кульце; вывучэнне закона вышэйшае. ХаБаД быў спароджаны спецыфічнымі духоўнымі патрэбамі той часткі літоўска-беларускіх яўрэяў, якая была схільна прыняць хасідызм, але не

магла ў выніку свайго больш адукаванага ўзроўню прыняць гэтае вучэнне ў той грубай форме, у якой яно панавала ў паўднёвай частцы (Польшча-Украіна) [1, с. 443]. Узнікае пытанне: ці атрымала залманаўская канцэпцыя перамогу над паўднёвым варыянтам хасідызму, ці ўдалося абнавіць яго? Адказ адмоўны. Як адзначаў М. Бубер, «сістэмнае выкладанне вучэння хасідаў немагчыма таму, што ў хасідаў не было сістэмы, і яны да яе не імкнуліся. У іх не было і асобнай завершанай дагматыкі, пабудаванай на кананізаванай пісьмовасці, якой таксама не існавала» [2, с. 49]. Шнэўр Залман зрабіў геніяльную спробу злучыць рацыяналізм і містыцызм у адным вучэнні і здзейсніць практычнае прызначэнне гэтага вучэння для народных мас. У гэтым яго тэарэтычная заслуга і трагічная памылка ў практычнай сферы. Выдаліць пачуццёвасць з вобласці веры і ўкараніць на яго месца абстрактнае, адцягнутае (Розум) – значыць даць такую веру, якая, вобразна кажучы, толькі свеціць, але не грэе. А такая вера не здольна захапляць і натхняць вялікія масы людзей толькі на адным тым, на чым толькі і можа красавацца рэлігія.

Літаратура і крыніцы

1. Дубнов, С. История хасидизма / С. Дубнов. – М., 2014.
2. Бубер, М. Путь человека по хасидскому учению / М. Бубер. – М., 1995.
3. Бубер, М. Десять ступеней. Хасидские притчи / М. Бубер. – М., 1998.

ВОЗМОЖНОСТИ ИНТЕГРАЦИИ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО И РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В ДЕЛЕ ОХРАНЫ ОКРУЖАЮЩЕЙ СРЕДЫ

Т. В. Зайковская

В XX веке произошли кардинальные перемены во взглядах на окружающую природную среду, так как человечество оказалось перед альтернативой: либо сохранить привычный способ хозяйствования и испытать на себе все последствия экологической катастрофы, либо кардинально все изменить – и, тем самым, попытаться сохранить Землю и себя на ней. Необходимость переориентации всех видов человеческой деятельности связана с формированием нового мировоззрения, и, прежде всего, иной шкалы ценностей духовной культуры.

Разработкой стратегий формирования духовно-нравственных ориентиров в настоящее время занимаются представители и социально-политических, и религиозных направлений. В связи с этим в научных кругах обсуждается вопрос о возможности и значимости интеграции экологического и религиозного сознания.

Представители природоохранного движения не раз отмечали по-

тенциал религии в деле изменения ценностных установок, формирования незыблемых моральных принципов по отношению не только к «ближним», но и к природе в целом. Известный американский юрист, опубликовавший ряд книг, посвященных разработке правовых вопросов охраны окружающей среды, приводит оценки нескольких мировых религий с точки зрения их роли в воспитании бережного отношения к природе. Он приходит к выводу, что природоохранное законодательство будет эффективным, если «дело охраны природы» превратится в религию, которой будет «придан миссионерский статус» [1, с. 236].

Подобную оценку роли религиозного сознания в разработке мер по выходу из экологического кризиса разделяют и многие другие зарубежные исследователи. Например, В. Хёсле, известный специалист в области философских проблема экологии, признает необходимость интеграции науки и религии в становлении гармоничного взаимодействия человека и природы. Он отмечает, что «один лишь причинно-научный анализ не даст искомой надежды, напротив, метафизическое, более того религиозное коренное доверие целостности бытия могло бы придать человеку силу, которая ему так необходима» [2, с. 108].

В ходе исследования возможности интеграции экологического и религиозного сознания выяснилось, что здесь количество точек соприкосновения все еще невелико. В основном это сведения о состоянии природной среды и экологические прогнозы ее динамики, а также эмоциональная сфера человека, их воспринимающая. Однако эта точка соприкосновения исключительно важна, так как эмоциональным состоянием обусловлено восприятие всего потока информации и внешней среды в целом. На фоне возвышенного эмоционального переживания человек способен увидеть окружающий его мир совершенно по-новому. Результатом может стать ощущение включенности в природу и усиление ответственности за нее, а также, возможно, возникновение нового религиозного опыта, влекущего за собой усиление религиозного чувства.

Украинский экофилософ, директор Киевского эколого-культурного центра В. Борейко, определяя природу как некое сакральное пространство, отмечает, что «религиозная мотивация очень сильна и важна в природоохране. К сожалению, отечественное природоохранное движение, в силу исторических и социальных причин, в основном опирается лишь на естественно-научные и экономические аргументы» [3, с. 2]. Вместе с тем, следует отметить, что лидеры мировых религий демонстрируют искреннюю тревогу за будущее нашей планеты, настаивают на необходимости следования божественным этическим и биологическим законам.

Некоторый пессимизм вызывают результаты исследований, осуществленных социологами из Мичиганского университета (США), опубликованные в журнале «Organization & Environment» [4]. Исследователи отмечают, что американские христиане более равнодушны к проблемам окружающей среды, чем приверженцы других религий и даже атеисты.

Авторы статьи трактуют христианство как религию, не благоприятствующую защите окружающей среды, потому что, согласно христианскому вероучению, природа подчинена человеку самим Творцом как источник удовлетворения его хозяйственных нужд.

Не лучше обстоят дела и среди белорусских верующих. Немногочисленные существующие христианские экологические концепции имеют декларативный характер и почти не доводятся до прихожан. Отсутствие сколько-нибудь существенных успехов религии в деле защиты окружающей среды признается и богословами и учеными. Например, отечественный исследователь, доктор философских наук П. С. Карако констатирует огромный потенциал религии в деле «экологизации сознания» граждан. Он отмечает, что «догматизм, обоснование собственной исключительности и нетерпимость по отношению к другим верованиям и религиям, отрицание роли науки, в том числе экологии, в решении глобальных проблем современности – эти и другие особенности религиозных учений затрудняют их включение в преодоление данных проблем» [5, с. 74].

В связи с нарастанием угрозы экологического кризиса число сторонников интеграции экологического и религиозного сознания продолжает умножаться. Приверженец религиозного мировоззрения американский исследователь Х. Ролстон в целом считает религию единственным фактором преодоления экологического кризиса. Он утверждает, что для преодоления экологических угроз «нужен религиозный взгляд на природу человека, так же как и на природу вообще» [6, с. 79]. Ролстон также отмечает, что христианство «понуждается к тому, чтобы стать общественным, в согласии со многими другими религиями, и присоединиться к формированию этики общества и реформированию государственной политики» [6, с. 83].

Интеграция экологического и религиозного сознания часто бывает затруднена различными обстоятельствами и прежде всего ксенофобией. Успех же возможен там, где практикуется установка на сотрудничество с наукой и веротерпимость, хотя в таком важном деле как сохранение общего для человечества Дома с настоятельностью требуется постоянный диалог всех людей доброй воли.

Литература и источники

1. Дуглас, У. О. Трехсотлетняя война: хроника экологического бедствия / У. О. Дуглас. – М., 1975.
2. Хёсле, В. Философия и Экология / В. Хёсле. – М., 1993.
3. Борейко, В. Священная власть дикой природы / В. Борейко // Гуманитарный экологический журнал. – Том 14, вып.1 (44), 2012 – С. 2–3
4. Социологические исследования Мичиганского университета [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.infox.ru/science/human/2013/07/24/Sociologi_dokazali_.phpml – Дата доступа: 04.05.2013.

5. Карако, П. С. Экологическая теология: сущность и проявление в христианстве / П. С. Карако // Философия и социальные науки: Научный журнал. – 2010. – № 4.
6. Ролстон, Х. Забота о природе чему наука и экология не может нас научить, а религия может / Х. Ролстон // Гуманитарный экологический журнал. – 2009. – № 1.

4.5 Эстетическая теория и художественная практика в контексте вызовов современности

ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ЗНАНИЕ В АРЕАЛЕ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА

В. А. Салеев

Все на свете циклически возвращается на «круги своя». Философия, которая почиталась древними греками как «царица наук», потеряв в своем объеме за счет расширения ареала естественных (а затем – и технических) дисциплин, резко прибавила в сфере гуманитарного знания, обнаружив в себе самой новые сферы осмысления отношений человека с миром.

И то сказать – знаменитая аристотелевская «метафизика» вмещает в себя ныне философскую антропологию, онтологию, гносеологию (эпистемологию), аксиологию; не говоря уже о тех конкретных дисциплинах, которые занимают центральное место в обучении философии, и по которым осуществляются защиты диссертаций: социальная философия, диалектика и методология познания, философия науки и техники, философия религии и религиоведение. Наконец, существуют ныне в качестве «смежных» специальностей история философии, эстетика, этика, философия культуры. Так или иначе, все эти дисциплины опираются внутри на «философский субстрат», философскую понятийную систему, философскую методологию.

Один из наиболее наглядных примеров тому – эстетика.

Эстетика изначально, еще до формирования ее в качестве науки, имела известную, вплоть до наших дней длящуюся дихотомичность: главными полюсами ее притяжения были – а) прекрасное и б) искусство. И еще одна особенность, присущая эстетическому отношению человека: и представления о красоте, и обнаружение закономерностей развития искусства постигаются, главным образом, чувственным путем.

В качестве философской науки эстетика, как известно, оформилась в середине XVIII века (это несмотря на то обстоятельство, что имплицитно эстетическое всегда присутствовало в действительности и искус-

стве; кроме того, оно занимало известное место в философских доктринах Сократа, Платона, Аристотеля). А. Баумгартен, «крестный отец» данной науки, ввел сам термин «эстетика» и одновременно дал три разных определения новой отрасли философского знания. Классическая баумгартеновская дефиниция известна всем специалистам, связанным с гуманитарной сферой: «Эстетика – наука о чувственном познании». Менее известны два других определения: «Эстетика – наука о совершенном чувственном познании, или о прекрасном» и «Эстетика – теория свободных (изящных) искусств».

В этих определениях «схвачено» все своеобразие эстетического отношения человека к миру; кроме всего прочего, здесь просматривается и специфика самой эстетики как науки.

Напомним, что середина XVIII века представляла собой эпоху, которую современные исследователи (В. С. Стёпин) характеризуют как время расцвета классического периода в истории науки. Научное познание в эту эпоху неразрывно связывалось с *рацио* (традиция, идущая от Декарта и постоянно укрепляемая ширящимися успехами естественнонаучного знания); причем и посылки, и весь процесс исследования находились в жестко-детерминированной связи, отчего и результаты исследования трактовались однозначно.

Тем неожиданней было возникновение новой науки, исходные принципы которой кричаще не соответствовали принятой в эту эпоху парадигме исследовательской деятельности. Сразу бросается в глаза антитеза понятий: «чувственное» и «познание». Разве можно было говорить о познании (которое, как известно, есть единственный, с научной точки зрения, путь к истине) в сфере чувственного, если казалось аксиоматически ясным, что всякое привнесение эмоционального начала существенно искажает познавательный процесс? Тем более что в эстетическом отношении человека никак нельзя элиминировать чувственные компоненты. Это основополагающее обстоятельство было очень точно осознано И. Кантом, который отдавал измерение прекрасного на откуп чувству (причем эстетическое, по Канту, порождается синтезом чувств – удовольствия и бескорыстия). Однако Кант к каждому чувственному (эстетическому) созерцанию «прикладывал» рефлектирующее (эстетическое) суждение; по его мысли, именно в эстетическом суждении соединяются две противостоящие (и дополняющие друг друга) стороны человеческой природы – чувственная и рациональная, природа и свобода. Равным образом, И. Кант отвергал объективные закономерности в развитии искусства («законы искусству дает гений») и подвергал сомнению само существование науки эстетики, утверждая, что последней нет, а есть «художественная критика».

Другой великий представитель немецкой классической философии Г. В. Ф. Гегель в своей доктрине осуществил объективацию эстетического. Именно он, с нашей точки зрения, окончательно утвердил философ-

ский статус эстетики, раскрыл закономерности ее развития (причем в историческом и диалектическом ключе), наметил объективные критерии художественного творчества (некоторые из них, как, например, соотношение содержания и формы, не утратили свою значимость и в XXI веке). Именно Гегель выявил необходимость эстетического знания для формирования эстетической культуры человека и общества.

Иное дело, что в своей доктрине Гегель придерживался пан-объективистской точки зрения, вследствие чего эстетический идеал (обоснование существования которого обозначает очередной вклад великого мыслителя в эстетику) оказывался у него равным категории прекрасного, что не так: в эстетическом идеале (в отличие от категории прекрасного) довольно большой процент чувственного.

Сопоставление доктрин классических мыслителей обнажает и ныне актуальную для эстетики проблему. Эстетическая культура человека (общества) немислима без эстетического знания, однако оно строится пирамидально. На «низших» этажах его превалирует тонкое восприятие, которое питает собой эстетическое чувство. Последнее, как завещал В. Г. Белинский, при помощи мысли «поднимается» до уровня эстетического вкуса (где эмоциональное наполнение все же превышает рациональные компоненты), затем происходит «огранка» переработанного «материала» в свете эстетического идеала. И уже на «верхнем» этаже проявляются эстетические взгляды и теории как наиболее систематизированные уровни эстетического сознания (именно здесь эстетика реализуется в максимальной степени как философская наука).

Однако загадка эстетического (переливы чувственного и рационального), как и специфический способ его постижения (от тонко-чувственного к строго-мыслительному) существуют и ныне, ровно как две с половиной тысячи лет тому назад – в эпоху, от которой ведет свой отсчет существование этого уникального отношения человека к миру.

ЛИЧНОСТНЫЙ МОДУС ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ТРАДИЦИИ

В. А. Максимович

Раскрытие внутренней сущности личности тесно увязано с когнитивными структурами сознания, способностью задавать и формировать ценностные ориентиры, выстраивать довольно разветвленную систему отношений в пространственно-временном континууме. Именно от человека – конкретного носителя и интерпретатора – зависит адекватная, полноформатная передача и сохранение всего универсума культуры с бесконечным разнообразием его уровней, форм, видов и т.д. Сам акт трансляции (= трансмиссии) культурной традиции понимается не только как передача, усвоение социального опыта, знаний, представлений, верований, норм, аккумулированного фонда «культурных артефактов», си-

стемы оценочно-интерпретативных суждений о мире, которые можно отнести в разряд эмпирических категорий, имеющих явно выраженную интегральную социальную интенцию. Существует, на наш взгляд, необходимость более дифференцированного, системного подхода к определению механизма субстанциирования традиции, непосредственно связанного с субъективным фактором, а именно человеком как сознательным созидающим субъектом познания и действия. Иначе говоря, объективированное, предметно-объектное содержание традиции с необходимостью дополняется фактором человекообразным, становясь в итоге духовно и личностно значимым, что дает основание говорить о традиции как о многоуровневой, многоступенчатой, сложно организованной, многопланово дифференцированной целостности, имеющей социоантропологическую направленность. Именно с личностью как носителем живой активности и субъектом осознанной деятельности связана перманентно воссоздаваемая, возобновляемая сущность традиции.

Отмеченное обстоятельство имеет самое непосредственное отношение и к художественному творчеству. Художественное произведение как сложный психоэмоциональный комплекс находится в тесных коррелирующих связях не только с объективной реальностью, но и с самим творцом, созидающим субъектом, способным особым образом интегрировать жизненный материал в художественно законченную целостность. Полагаем, что эмоционально-смысловая концепция мира, созданная автором лирического произведения, не только обусловлена внешними «раздражителями», но и собственно эмоционально-чувственной настроенностью поэта, его психологическим состоянием и качеством духовного развития. В этом случае духовно-творческий акт приобретает особую психологическую значимость в определении и выборе наиболее интимного среза личностного самобытия, а образ самого творца при этом приобретает субъектно-объектную функцию: с одной стороны, он является непосредственным участником исторического процесса, с другой – характеризуется высокой степенью интровертной самоуглубленности и самопознания.

Творчество как наивысшее проявление духовной природы сознания обретает свое доминирующее место вследствие способности самого субъекта созидать – всецело, целостно постигать сущность явления путем индивидуального, художественного освоения форм культуры. И в этом процессе постижения онтологически-субстанциальной природы космоса поэт как одухотворенная личность выступает в качестве и объекта, и субъекта познания. Все разнообразие жизни воспринимается творческим реципиентом прежде всего с позиции аксиологической природы субъект-объектного как непреложного феномена культуры. И творческая личность как носитель художественного действия, харизмы, по мнению С. П. Иванова, «не только вовлекается в общий культурный контекст развития человеческой деятельности, но и активно творит духовное

пространство своего бытия» [1, с. 331]. Если отталкиваться от признания целостности объективного мира, единства вселенной и человека, что лежит в основе и философии космизма, то собственно становление духовного мира активно и творчески действующего субъекта следует признать центральным звеном всего процесса постижения смысложизненной сущности бытия.

В этом плане большую нагрузку несет на себе чувственно-эмоциональный срез личностного становления, напрямую связанный с ценностно-смысловой и нравственной составляющей, выражающей отношение к идеалам добра, истины, красоты. На наш взгляд, именно в поэзии как одном из наиболее «чувствительных» видов творчества посредством целенаправленной активности субъекта-творца полнее обнаруживаются его созидаящая природа, преобразующее отношение к миру. Полагаясь на уже имеющееся в наличии, на накопленный, приобретенный и приобретаемый в процессе историко-культурного развития опыт, художник (творческая личность) не может не воспользоваться им. Он задействует его? видоизменяя, внося дополнительные семантические абerrации, «инкрустируя» чувственную и смысловую тональность в создаваемое произведение искусства, тем самым выходя на более высокий уровень художественного осмысления жизни.

Творчество по своей внутренней сути связана с необходимостью изменения, преобразования ценностно-смыслового контекста культуры. В большей степени это связано с тем, что рефлексирующий субъект по своему, индивидуально переживает внешние события, исходя из своего внутреннего духовного опыта. Этот момент И. В. Кондаков напрямую связал с интересубъективностью и интересобытийностью культуры. «В процессе освоения абстрактного бытия культуры ее конкретными субъектами происходит *интериоризация* и *субъективизация* этого бытия, — замечает исследователь, — результатом чего является его ценностно-смысловое "расслоение" и наполнение некоего "происшествия" многообразием конкретных смыслов и оценок, нередко весьма отличных друг от друга и даже противоположных по своему идейному и эмоциональному наполнению (не говоря о художественно-эстетической, философской или нравственной ценности его отображений)» [2, с. 152]. С. П. Иванов также подчеркивает, что «природа художественного действия уникальна уже потому, что это действие субъекта изначально направлено на преобразование культурного содержания, "оседающего" в формах опыта» [1, с. 336]. В отношении поэзии в силу особенности жанра имеет смысл говорить не об объективной, конкретно-репродуцированной событийности, а скорее о субъективной, эмоционально-психологической, внутренне детерминированной. Поэтическое творение, созданное по законам красоты, гармонии и внутренней соразмерности ее частей, как никакое другое отличается глубоко интимным характером, большой степенью преобразования, овнутрения реальности.

Именно высокохудожественные артефакты являются подтверждением того, что они рождаются благодаря активно действующему субъекту, способному посредством своих внутренних генерирующих структур, путем аккумуляции, преломления и эстетизации наличествующего жизненного, психо-эмоционального опыта создавать то, что впоследствии может приобрести качество признанного образца национальной поэтической картины мира, художественного шедевра, эталона эстетической соразмерности и совершенства, перейти в разряд национальной художественной традиции.

Осознание духовной сопричастности к нациозначимым культурным артефактам открывает возможность представителю каждой нации идентифицировать себя в качестве субъекта особого историко-культурного пространства, постигнуть смыслы и ценности, значимые для субъекта, что, в итоге, способно существенно расширить и обогатить его внутренний мир. В этом видится и эффект практического воплощения в жизнь идеи о коллективном бессознательном, когда идеи, смыслы, значения, эйфоническое звучание стиха глубоко затрагивает в первую очередь эмоционально-чувственную сферу, активизирует способность к сопереживанию, соучастию. На более высоком сознательном, мировоззренческом уровне художественные концепты, смыслообразы затрагивают структуры миропонимания и мироотношения и формируют наиболее общие принципы социального действия. Благодаря своей трансляционной природе (способности передавать духовный аспект жизненного опыта) они приобретают качество одного из важнейших инструментов постижения мира, становятся предпосылкой успешной социализации субъекта в рамках конкретной национальной культуры. Кроме того, «постижение социальности в особой художественной / духовной форме становится условием, позволяющим активно действующему субъекту (личности) не только раскрыть социальное начало как потенциал конкретного в историко-культурном содержании субъектного состояния, но и развить его собственно человеческое содержание, воплотив его в художественной форме» [1, с. 341]. Иначе говоря, духовно-творческий акт способствует самореализации активно действующего субъекта через освоение традиционных матриц художественного опыта и позволяет обнаружить свою причастность к различным формам культурного бытия. А это, в свою очередь, является действенным катализатором приобретения духовного опыта, незаменимого для личностного развития субъекта.

Литература и источники

1. Иванов, С. П. Субъект художественного действия в построении и развитии культурных сфер / С. П. Иванов // Человек как субъект культуры / Отв. ред. Э. В. Сайко. – М., 2002. – С. 331– 365.
2. Кондаков, И. В. Интерсубъективность культуры / И. В. Кондаков // Человек как субъект культуры / Отв. ред. Э. В. Сайко. – М., 2002. – С. 152–186.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ АКСИОЛОГИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА ПОСТМОДЕРНА

И. В. Сабирзянова

Глобальные изменения второй половины XX века обусловили парадигмальную трансформацию всей системы общественных ценностей, предполагающую утверждение как культурного плюрализма, так и принципа индивидуальной автономии. Представители постмодернизма указали на факты деформаций ценностей и ценностных ориентаций в современном мире, где трагическое самосознание сменяется ироническим пессимизмом, пронизывающим творчество. При этом гиперреальность, по мнению Ж. Бодрийера, будучи совокупностью симулякров, провоцирует такое обилие толкований, которое делает практически невозможным сугубо личностный взгляд на мир.

На первый план выдвигаются этические, эстетические и религиозные эксперименты, ибо постмодерный человек предпочитает игру безопасного бытия, не отягощенного таинством сакрального. Как следствие, – в постнеклассическом дискурсе, презентованном изысканиями Ф. Арьеса, Ж. Батая, М. Бланшо, Ж. Бодрийера, М. Хайдеггера, Ж. Деррида, П. Кlossовски, Ю. Кристевой, Г. Марселя, М. Фуко и др., акцентируются танатологические исследования: анализ проблемы смерти через ее ценностную, этико-гуманистическую составляющую. В дестабилизированной реальности необратимым остается только движение от рождения к смерти, и человек стремится отодвинуть от себя страх небытия. Принципиальным становится сосредоточение внимания на витальном измерении смерти в непрерывном потоке бытийственных переживаний. На смену христианской диалектике смерти, по мысли Ж. Бодрийера, усмотревшего в реальности иллюзорную мнимость, а в расширении ее до вселенских масштабов – смерть, пришла гуманистическая концепция ее рационального «приручения»: «Включенный в постоянно обогащающуюся идеями, знаниями, проблемами цивилизацию, человек культуры не может перенасытиться жизнью... и потому смерть для него – событие, лишенное смысла... Дальнейшую же диалектизацию – смерть, как негативацию и процесс становления у Гегеля, – разрушено только М. Хайдеггером, для которого смерть парадоксальным образом скрепляет свободу субъекта, который получает последнюю *quia absurdum*» [1, с. 291].

Ж. Бодрийер предлагает концепцию символического бессмертия, осуществленного через отношение к вещам, коллекционирование. Собирающий коллекцию человек умер, однако буквально переживает самого себя в своей коллекции, еще при жизни повторяясь в ней по эту сторону смерти, уводя порой даже саму смерть в границы серии и цикла [1, с. 84–86]. Следовательно, реальной становится возможность ощутить соб-

ственное присутствие в коллекции, где вещи становятся выражением экзистенции человека, аккумулируя его душу и дух. Коллекционирование – это «серийная игра», овеществляющая человека. Артефакты культуры способны неоднократно переживать телесность владельцев, отдавая коллекционера от ситуации смерти, впитывая в себя образ человеческого «Я», стремящегося превозмочь диктат времени: «Систематизируя время в форме фиксированных элементов, которые допускают обратное течение, коллекция представляет собой вечное обновление одного и того же цикла... в котором человеку гарантирована возможность... сыграть в свое рождение и смерть» [1, с. 85].

Человек постмодерна играет не только в жизнь и смерть. Игра как способ реализации человеческой сущности становится и предметом исследования (Й. Хейзинга), и способом существования, и мировосприятием, и мироощущением. В постмодернистских исследованиях игра получает предикат граничности (Ж. Делез), маргинальности: человек эпохи не стремится погружаться в решение глубинных смысложизненных проблем, становится достаточным легкое скольжение по граням, простая констатация смыслов.

Постмодернизм как новейшая философия отрицает любое централизующее начало, провозглашая в социальном плане приверженность свободе, правам человека, стремление к терпимости и сотрудничеству. Современный человек живет не столько разумом, сколько эмоциями, интуицией. Размытость, постоянное возникновение и исчезновение, пребывание на грани, скольжение по краям, маргинальность обуславливают дестабилизацию существующих систем ценностей, уничтожение иерархии, утверждение равенства ценностей. Ситуация отсутствия высших и низших ценностей приводит к тому, что ничто не осуждается и не превозносится, формируется специфическое духовно-ценностное состояние безразличия в вопросах выбора. Более того, социум утрачивает способность конституирования ценностей, ибо любые аксиологические построения необходимо имеют базисный каркас, представленный универсальной для различных культурных эпох бинарной оппозицией добра и зла.

Постмодернисты разрушают как ценностное единство предшествующей истории человечества, так и личностные системы ценностей. Символы и образы прежней культуры исчезают или изменяют свое значение. На смену понятиям о «должном» приходят категории «приличного» и «приемлемого». Новые ценности формируются столь стремительно, что человек попросту не удосуживается осуществить глубокое рациональное осмысление, довольствуясь простым сопоставлением; он становится потребителем ценностей. «Добро не располагается более по ту сторону зла, ничто не имеет определенного положения в системе абсцисс и ординат» [2, с. 11]. Провозглашается рассеянность и спутанность ценностей (Ж. Бодрийяр). Вводятся симулякры как знаки мгновенного состояния, фиксирующие меняющееся отношение человека к ситуации: в

различных контекстах различными становятся смыслы традиционных ценностей, выражаемых понятиями добра, справедливости, любви и др. «Симулякр первого порядка действует на основе естественного закона ценности, симулякр второго порядка – на основе рыночного закона стоимости, симулякр третьего порядка – на основе структурного закона ценности» [3, с. 111]. Как следствие, происходит вытеснение центра (подлинных ценностей) аксиологической периферией (трактовкой ценностей отдельной личностью). Одинаково значимыми оказываются как действительное, так и мнимое, наблюдается тенденция абсолютизации ценностей мнимых.

В подобной ситуации становится возможна апология аморальных действий, эстетически безобразных произведений, ибо опыт бытия включает в себя и воспоминание, и преодоление традиций, толкование которых постоянно меняется. Сознательно заданная автором отрицательная детерминанта размывает границы ценностей в произведении искусства, где эстетическое убожество, как правило, провозглашается как шедевр. Становится допустимым трактовать прошлое как историю ошибок. Представители постмодернизма, в то же время, призывают прожить эту историю, которая есть не что иное, как само Бытие. Отсюда – почтительное отношение к прошлому, хотя и с примесью иронии, которая не позволяет забыть о неминуемом искажении любого истолкования.

Таким образом, теоретическое осмысление аксиологического пространства постмодерна позволяет проследить изменение в базовых человеческих ценностях: представители постмодернизма акцентируют внимание на факты деформаций ценностей и ценностных ориентаций в современном мире, способные оказывать влияние и изменять общественное сознание. Закономерность придания мнимой ценности статуса действительной становится общей для многих форм общественного сознания. Соотношение действительного и мнимого получает статус аксиологических оснований конструирования смыслов на всех уровнях ценностно-смыслового универсума.

Литература и источники

1. Бодрийяр, Ж. Система вещей / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. С. Зенкина. – М., 1999.
2. Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. Л. Любарской, Е. Марковской. – М., 2000.
3. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. С. Зенкина. – М., 2000.

ДИЕГЕСИС ПОСТФИЛОСОФСКОЙ КАРТИНЫ МИРА

В. Ю. Дунаев, В. Д. Курганская

Ироничное определение Кьеркегором современного ему мира как «сверхфилософского времени» в эпоху постмодерна приобретает строгий терминологический смысл.

Постмодернизм характеризуется Ж.-Ф. Лиотаром как выход из употребления метанарративного механизма легитимации. Такого рода механизмом отныне выступают гибкие сети языковых игр, в которых «знаки» больше не обмениваются на «означаемое», а имманентность правил самой игре скрывает отсутствие «глубинной реальности».

В романе «Игра в бисер» Г. Гессе описывает Игру как реализацию великой идеи синтеза точных и гуманитарных наук с искусством, философией и религией. Кастальская «Игра в бисер» – это игра со всем содержанием и всеми ценностями культуры. Соответственно, правилами, языком и грамматикой Игры как симуляции духовного космоса человечества производится делегитимация символических универсумов религии, искусства, науки, философии. «В наше время философия не просто закончилась, *она в наше время невозможна...* Никакого Канта, никакого чистого разума, никакого Сартра уже не существует» [3, с. 61]. Если теоретическое пространство философии формируется концептами (по определению Ж. Делёза и Ф. Гваттари философия есть творчество концептов), то игровое пространство постфилософии заполняется концептуальными персонажами. В постфилософских «играх разума» не философ персонифицируется в созданных им концептуальных персонажах. Наоборот, концептуальные персонажи-аватары «укрываются в лице и теле философов, порой придавая им – особенно их взгляду – странный вид, как будто их глазами смотрит кто-то другой» [2, с. 96]. Как пишет М. Фуко, в философском театре Делёза у философской мысли неузнаваемое лицо, скрытое в интертекстуальных играх и подменах под масками масок философов: «Дунс Скот просунул голову через круглое окошко в будку часового в Люксембургском Саду; он щеголяет впечатляющими усами; они принадлежат Ницше, задрапированному под Клоссовски» [7, с. 473]. Мизансцены и концептуальные персонажи постфилософского театра располагаются на одной линии «а-параллельной эволюции» с постмодернистской «сборкой» политического «Театра жестокости» с развеселым балаганом, где нарезанная в клипы реальность выступает управляемым элементом шоу-бизнеса: «Квентин Тарантино это и есть Бен-Ладен, а Бен-Ладен – это голливудский актер, которого снимали где-то в Большом Каньоне» [3, с. 195].

Легитимирующие функции в условиях постмодерна утрачивают не только метанарративы, но и любые дискурсивно-аналитические конструкции, в которых концепты не выступают в сборке с аффектами и перцептами. «Философия состоит не в знании и вдохновляется не исти-

ной, а такими категориями, как Интересное, Примечательное или Значительное» [2, с. 108]. Посредством этих категорий постфилософский концепт отворачивается от дискурса сущности к смыслу события. Поскольку, как показал еще М. М. Бахтин, реальность мысли как живого события не раскрывается в объективированных мирах теоретического мышления и эстетического созерцания с их трансцендентальными аппаратами, то мысль должна *инсценироваться*, актуализироваться как событие в плане диегесиса с его логикой, выражающей реальность особого рода: интенсивность перцептов, аффектов и желаний.

Современная философия в лице Ж. Делёза «приводит к взгляду на мир как на "кинематограф в себе"» [6, с. 87]. Кинематографические концепты и перцепты не являются образом некоей внеположной реальности, но порождает собственную реальность, формируют собственный план имманентности. Анализ Ж. Делёза свидетельствует о том, что в кино реальность мысли оказывается более ощутимой, чем природно-социальная реальность, которая истлевает, истончается, мутирует в виртуальные области. В то же время кинематографическая реальность, диегесис, почти совпадает с тем, как устроена сама мысль.

Зритель кино – субъект особого опыта: не субъект производства образов, но субъект, открытый их воздействию, решающий специфические задачи восприятия кинематографических образов посредством диегесиса как духовного автомата идентификации. Живущий в произведении искусства образ в своем бытии не зависит от зрителя или слушателя, равно как и от автора-творца. «Перцепты – это уже не восприятия, они независимы от состояния тех, кто их испытывает; аффекты – это уже не чувства или переживания... это *существа*, которые важны сами по себе, вне всякого опыта» [2, с. 208]. Они существуют сами в себе, держатся в своем бытии как автономные и самодостаточные существа и в отсутствие человека. Кинематографический перцепт не только предписывает правила и процедуры своего восприятия, но и формирует собственного, «некартезианского» субъекта перцепции. Зритель идентифицируется не с тем или иным персонажем, как это происходит при чтении романа, но с самим диегесисом как референтом виртуальной реальности. Идентификация совершается вне инстанции эго-идентичности. Ментальные механизмы, обеспечивающие и реализующие этот процесс, становятся важнейшим объектом или даже матрицей постфилософского дискурса с его «теоретическим антигуманизмом».

М. Мерло-Понти пишет: «Всякое восприятие включает в себя элемент грёзы или деперсонализации, как будто мы его переживаем в своего рода оцепенении, в которое оно нас погружает» [5, с. 277]. Я не могу сказать, что вижу синеву неба в том же смысле, в каком я говорю, что читаю книгу. Точным выражением перцептивного опыта является утверждение, что не я, но *некто* во мне воспринимает: «Всякий раз, когда я испытываю ощущение, я чувствую, что оно касается не моего собствен-

ного бытия, того, за которое я отвечаю и которое я определяю, но какого-то другого "я", которое уже присоединилось к миру, открыто некоторым из аспектов этого мира и синхронизировано с ним» [5, с. 277].

Тот, кто видит – это не я сам, поскольку видимый мир – это не мир в целом. Соответственно, я не всецело пребываю в акте восприятия, оно развертывается перед неким «специализированным» «я», сопричастным этому фрагменту бытия или полю восприятия без всякого усилия с моей стороны. При этом смысл этого фрагмента воспринимается без какой-либо конституирующей операции в силу со-природности моей способности видеть и объективной реальности. Иными словами, «специализированное я» – аналог «частичного наблюдателя» Ж. Делёза и Ф. Гваттари как субъекта теоретического познания – становится объектом действий некоего духовного автомата смыслообразования перцептивного поля.

Диспозитиву взаимонеобратимых векторов соответствуют такие оппозиции, как дух / душа, кругозор / окружение. Кругозор раскрывает эмоционально-волевой ландшафт и формируется нравственной ориентацией. Окружение формируется теоретической интенцией рефлексии и эстетической интенцией созерцания. Т. е. чтение «раскрытой книги человеческих сущностных сил» не дает доступа к духовному смыслу событий, к «реализму в высшем смысле». Смысл есть событие, которое «не смешивается со своим пространственно-временным осуществлением в положении вещей» [1, с. 42].

Как показывает С. Жижек, построение субъект-объектного пространства мизансцен фильмов Хичкока совершается посредством такого формального приёма, как смена прямой / обратной съёмки (аналогично прямой и обратной перспективе в живописи) и вклинивающегося между ними «взгляда с точки зрения Бога». Взгляд с точки зрения Бога – позиция чистого метаязыка, «невозможный взгляд, автономный, не обусловленный вещами, очищенный от всех патологических идентификаций» [4, с. 156]. Обратная съёмка (например, съёмка с позиции убийцы в триллерах, с позиции монстра в «ужастиках») – это «возвращение к субъекту, но к субъекту за пределами субъективности, и потому никакая идентификация с ним невозможна» [4, с. 154]. Тем самым антагонизм субъективности и объективности в диегесисе приобретает сугубо топологический характер (это один и тот же элемент, «записанный на двух поверхностях») и ставится в зависимость от позиционирования взгляда камеры.

В классической философии освещение ее внутреннего пространства выполнялось рефлексией. В диегесисе постфилософской картины мира аффекты и перцепты, заключенные в самих вещах, образуют план «виртуальной видимости», а сознание и рефлексия играют роль черного экрана, на который проецируется производство фантазмов как объектов мысли и самой мысли [7, с. 454].

Литература и источники

1. Делёз, Ж. Логика смысла // Делёз Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. – М.; Екатеринбург, 1998. – С. 13–437.
2. Делёз, Ж. Что такое философия? / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – М.; СПб., 1998.
3. Дугин, А. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли / А. Дугин. – М., 2009.
4. Жижек, С. Киногид извращенца: Кино, философия, идеология: сборник эссе / С. Жижек. – Екатеринбург, 2014.
5. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия. – СПб., 1999.
6. Сомнения в воображаемом // Жиль Делёз. Переговоры. 1972–1990. – СПб., 2004. – С. 87–94.
7. Фуко, М. *Theatrum philosophicum* / М. Фуко // Делёз Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. – М., 1998. – С. 441–473.

НОВЫЕ РЕАЛИИ ИСКУССТВА ПОСТМОДЕРНИЗМА: АРТ-МИКСТ

Т. Г. Мдивани

Художественная культура и научно-технический прогресс в эпоху постмодернизма тесно взаимосвязаны: с одной стороны, информационные технологии оказывают весомое воздействие на формирование эстетических вкусов и идеалов, предлагая реципиенту красоту и удобство постоянно обновляющейся аудио и видеопродукции, с другой, культура требует новых технологий, способных обеспечить актуальный художественный вкус. Трансформация критериев эстетических оценок ряда феноменов художественной культуры привела к элиминированию строгого противопоставления высокого искусства массовому, творческого горения – ремесленничеству. Внедрение в художественную практику цифровых технологий, электроники расширило горизонты творческого поиска и способствовало возникновению абсолютно новых видов искусств, основанных на идее синтеза – мультимедийных проектов, гипер-и интертекстов, акций и т. п.

Характерная для постмодерна модификация традиционных видов искусства и его жанровых форм сопряжена с такими процедурами творческого процесса, как самоё созидание и форма бытования художественных произведений. Особое место здесь принадлежит микстам и миксам, а также своеобразным художественным композициям, именуемых «проектами» (напомним, что слово «проект» означает предварительный план, схему объекта). При этом если интертексты и другие новые явления искусства, пришедшие с постмодернизмом, более-менее описаны в искусствоведении, то с миксами и микстами пока не все ясно. Микстовый феномен к тому же не получил и однозначного определения, хотя широко

используется в арт-практиках и научной литературе. Остановимся на терминологическом вопросе более подробно.

В постмодернистском лексиконе значение слова микст указывает на смешение разного в произвольной последовательности, на коллажное мышление. По отношению к искусству предлагается ввести уточняющее понятие *арт-микст-композиция* (и соответственно *арт-микст-проект*), которое следует употреблять в связи со скрещением в единое целое как многообразных жанров и форм искусства, так и искусства с техникой (В отличие от мультимедиа, не имеющих обязательной направленности на искусство). Отличительными чертами арт-микста с художественной стороны выступают: состояние паратаксиса и де-иерархизации, охватывающее основные элементы композиции; интенция к мультимедийной инсталляции и бриколлажному методу, позволяющему косвенно передать смысловую нагрузку и создать акцент на скрытом, на подтексте, а также децентрация, выступающая концепцией арт-микстовой целостности.

Арт-микст-композиция (*art-mixed*) имеет различные формы, объединяя музыку, слово, действие, танцевальную пластику, видеоряд (например, «Патологические танцы» и «Свинцовые облака» В. Кузнецова), слова, драмы, кино, изобразительного ряда и звука («Архитектон» и «Пространственная композиция "Le Musée Musical"» В. Воронова), которые выступают элементами целостности и функционируют на основании паритета. На этой основе образуются такие актуальные жанровые амальгамы, как перформанс, хэппенинг, акция, инсталляция, энвайронмент и др. В целом, постмодернистская арт-микстовая композиция предстает как полигон для свободного творчества, где смешиваются разные стили (классика и современность), традиции (академическая и субкультурная), художественные практики (западные и восточные) и т.п.

Между тем арт-микстовый проект предполагает сращение искусства с техникой, без которой невозможно представить актуальный художественный контекст. Так, электронные звуки, лежащие в основе электронной музыки, видеопроекции, являющиеся неперенными атрибутами инсталляций, виртуальные, цифровые и мультимедийные программы создаются только средствами техники, в т.ч. цифровой. Отсюда сущность арт-микста как постмодерной формы искусства, предполагает органичный синтез творческого и технического компонентов, которые вместе образуют его базу, или основание: поливалентное взаимодействие 1) разных видов искусств (музыки, телесной пластики, слова, драматургии), детерминирующих пласты восприятия – эстетический, звуковой, визуальный (свет, цвет, кино, и природные элементы, например, животные) и 2) технических средств, поскольку весь процесс реализации замысла регулируется – каждый по-разному – режиссером (театральным, звуко-, видео-, кино-светорежиссером), программистом, кино- и телеоператором, продюсером, то есть людьми, не имеющими творческих про-

фессий.

В структуру арт-микстового феномена, имеющего нежесткую и широкую терминологическую экспликацию, входит явление «проекта», вбирающего и материальный аспект художественного произведения и его организационно-творческую реализацию. Смысловое поле «проекта» вобрало в себя моменты ставшего и становящегося, соединив в единое целое процессуальное и оформленное начала. Как репрезентант постмодерного искусства «проект» демонстрирует своеобразную музыкально-художественной целостность, в структуру которого входит процесс ее создания, завершенная материальная конструкция и процесс реализации. То есть «проект» аккумулирует все стадии творческого акта – от замысла до его воплощения. Его важнейшими чертами выступают:

- нерегламентированное время, отсюда временные границы «проекта» могут быть неопределенно-вариативными;
- нелимитированный исполнительский состав и соответственно – вариативное воплощение замысла, обуславливающее множественность форм реализации;
- процессуальная реализация проекта, где компьютерная система управления элементами позволяет точно попасть в любую долю фиксированной (в частности, музыкальной) составляющей;
- включение в процесс созидания интерактивного компонента, который обретает статус акта творчества.

Таким образом, определяющей чертой «проекта» выступает схематичность, абрисность, на основе которых формируется и модель будущего произведения и самой целостности.

В рамках арт-миксовых реалий наблюдается множество художественных «проектов» как с доминированием какого-либо вида искусства, так и при его нейтрализации. Ныне можно говорить также и о новых формах их бытования – в виде телеверсий (например, музыкально-хореографических постановок), арт-видео-дисков, компьютерных файлов с элементами интерактивности (через SMS-сообщения или Интернет), а также шоу-проектов, активно включающих изо-, видео-, свето-, цвето- и аудиоэлементы, а также хореографическую и театральную составляющую. То есть в постмодерне актуализировался цивилизационный аспект художественной культуры, который вносит баланс в ее соотношение с академическим пластом, тем самым обеспечивая устойчивость ценностной опоре. Учитывая реальные модификации, произошедшие в постмодерном искусстве, и прежде всего в области средств художественной выразительности, жанров (жанровая мобильность), форм существования (перманентная модификация структуры, в т. ч. и временная, включающая эффект симультанности), языковой трансформации материала, вплоть до незакрепленности текста, способов бытования (аудио-видео-Интернет формы, жизненная реальность – театр, площадь, улица, гоотпространство), а также в области его видовой ипостаси (например, сочленение в некое не-

делимое единство элементов разных видов искусств, вплоть до синтеза и амальгамы), необходимо из всей совокупности постмодернистских арт-микстов выделить «видовой» арт-микст, содержащий индикацию на какой-либо вид искусства – музыку, танец, драму, живопись, слово и проч. Например, в музыкальном хэппенинге индикатором на «вид» выступает музыка, в театральном перформансе – драма, действие, в акции – интерактивное биеннале и т.д. В целом, арт-миксты следует рассматривать как единый текст – гипертекст, палимпсест, интертекст и т.п., направленный на реципиента («Чехов. Комедия. Чайка», «Интервью с ведьмами», «Участковые»).

Таким образом, в эпоху постмодернизма феномен арт-микста можно рассматривать как один из сценариев развития художественной культуры современности. Как новый социокультурный феномен, сформировавшийся и эволюционирующий на наших глазах, он органично влился в общий процесс символизации и виртуализации мира, оказывая существенное влияние на духовный мир глобального постиндустриального общества.

Литература и источники

1. Куликова, И. С. Философия и культура модернизма / И. С. Куликова. – М., 1980.
2. Лазаревич, А. А. Глобальное коммуникационное общество / А. А. Лазаревич. – Минск, 2008.
3. Мартынов, В. М. Философия красоты / В. М. Мартынов. – Минск, 1999.

«КАНОНИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ» В АРХИТЕКТУРЕ СОВРЕМЕННЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ ХРАМОВ БЕЛАРУСИ: ЗА И ПРОТИВ

Т. В. Габрусь

Сакральное христианское зодчество является наиболее репрезентативным, идеологически и семантически насыщенным видом европейской архитектуры. Благодаря этому оно выполняет важные социальные задачи, которые ставит история. Уникальным культовым сооружениям издревле надлежало выражать идею непоколебимой устойчивости и вселенской гармонии, что нашло отражение в понимаемых как совершенные геометрически правильных символически-знаковых формах. На выработку базисного христианского храмостроительного канона основное влияние оказала мировоззренческая программа, основанная на монотеизме и сформированная еще в Ветхом Завете, каноническим постулатом которой является трехчастная структура храма. Понимаемый как земной Дом Бога, храм обязательно включает алтарь (высокий жертвенник), кафоликон (помещение для молящихся) и

нартекс (помещение для оглашенных), которые расположены последовательно по оси восток–запад и имеют определенную религиозную семантику: алтарь – Эдем, райский сад, кафоликон – мир обетованный, корабль Спасения для верующих, нартекс – преддверие веры, место духовных исканий. В Новом Завете семантико-символическое наполнение христианского храма значительно расширено святым апостолом Иоанном Златоустом на основании строения ветхозаветных святынь. Храм стал отождествляться с Телом Христовым и в своих формах и конструкциях воплощать соборное единство иерархии земной и небесной.

Указанный монотеистический храмостроительный канон, по существу, есть основополагающий знаковый постулат, приобретший после своего возникновения как бы вневременной метафизический характер. Однако, как показала история зодчества, реализация этого канона может иметь бесконечно многообразные архитектурно-художественные формы, которые являются продуктом созидательного творчества, основанного на социально обусловленных традициях, различных у разных народов на разных этапах истории. Языческие периптеры, пантеоны, базилики и первые христианские храмы в этом отношении связаны цепью как духовной, так и материальной строительной традиции. Очевидно, что и канон и традиция в архитектурном творчестве являются результатом функционирования и развития социума.

В основу канона в сакральной архитектуре положены структуры-образы универсальные и консервативные. Архитектурные же (этнические, национальные и конфессиональные) складываются на основе бытующих в общественном сознании доминантных художественных образов и технических приемов зодчества, творчески и самостоятельно выработанных. Зодчество христианской эры акцентировало сакральную сущность храма в его ветхо- и новозаветной интерпретации, что способствовало выработке целого ряда формально-пластических и семантически-символических образов, формированию определенных национальных архитектурных традиций и художественно-стилевых характеристик, весьма различных для разных христианских конфессий.

Сложнейшая социально-политическая история нашего отечества, длительное сосуществование на белорусских землях и в общественной жизни одновременно четырех христианских конфессий (чего не было ни в каком другом европейском государстве), их жесткая идеологическая, экономическая и политическая конкуренция и в то же время вынужденное взаимодействие и художественное взаимовлияние обусловили специфику формирования традиций сакрального зодчества в контексте характерной для Беларуси поликонфессиональности. Многовековое отсутствие собственной государственности, кардинальные

смены политического и религиозного векторов истории нашли отражение в неопределенности, размытости национальной духовной идентичности. Расположение белорусских земель и этноса в географическом центре Европы обусловило взаимодействие исторически выработанных западноевропейских и восточнославянских традиций материальной отечественной культуры в целом. Как следствие данного пограничного положения, диффузное взаимопроникновение семантических и эстетических канонов православия и католицизма определило самобытную специфику архитектурно-художественных форм отечественного храмоздательства и их творческих модификаций.

После семидесяти лет воинствующего атеизма во второй половине 1990-х гг. началось активное строительство храмов, преимущественно православных. Православное храмостроительство Беларуси новейшего времени поставлено перед решением сложнейшей задачи создания отличительной национальной художественной образности современной сакральной архитектуры. Фактически же оно реализуется посредством внедрения новой «канонической традиции», основанной на консервативных художественно-семантических образцах про-русского типа, заложенных еще в период Российской империи и игнорирующих исторические реалии и традиции белорусского сакрального зодчества. В основу «канонической традиции» положен тип средневизантийского крестово-купольного храма, как наиболее полно выражающей богословские догматы восточного христианства, модифицированный в рамках древнерусского искусства XI–XVII вв. в архитектурных памятниках владимиро-суздальской и московско-ярославской школ.

Собирательный образ крестово-купольного храма, ассоциирующийся с русским православием, конституирует религиозную идентичность прихожан, не способных сформулировать догматические и исторические отличия православия от иных христианских конфессий. Кроме того, принцип нормативной стандартизации образцов «канонической традиции» не подразумевает отражения изменений мировоззренческого характера, характеризующих XX век, которые проявились в секуляризации общества и определили как новейшие направления христианской теологии, так и основные тенденции мировой христианской архитектуры [1, с. 12–18]. С православной точки зрения, человечество регрессирует в историческом процессе, поскольку человек не изменился со времен Адама, так как образ Божий был вложен в него при сотворении. Поэтому ни о чем новом в человеке – а следовательно, о его развитии – не может идти речи, правильнее говорить о совершенствовании того, что уже было заложено [2, с. 24]. Этим также обосновывается многократное возвращение к художественным формам сакрального зодчества, выработанным много веков назад, полагаемых как совершенные.

Проблема развития сакрального зодчества Беларуси на современном этапе заключается в определении грани, за которой

использовавшаяся в прошлом художественно-семантическая форма уже не пригодна для актуального типа жизни. Историческая встреча Папы римского Франциска и Патриарха РПЦ Кирилла, произошедшая 12 февраля 2016 г., свидетельствует об актуальности проблемы взаимодействия основных христианских конфессий в самых разных сферах цивилизационного процесса. Лучшие достижения богатейшего опыта мировой архитектуры должны и могут быть творчески усвоены современной архитектурной мыслью.

Литература и источники

1. Балуненко, И. И. Проблема идентичности в современной православной храмовой архитектуре / И. И. Балуненко // *Питанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі*. Вып. 15 / Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы НАН Беларусі; навук. рэд. А. І. Лакотка. – Мінск, 2013.
2. Отец Андрей Лоргус. Методологические проблемы идеи развития / А. Лоргус // *Шестоднев против эволюции*. – М., 2000.

АНТИНОМИИ ТРИАДЫ «ЧЕЛОВЕК – СЕМЬЯ – СОЦИУМ» В СОВРЕМЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

И. И. Морозова

Антиномичность триадических отношений «человек – семья – социум» достаточно широко представлена в мировой художественной литературе. Противоречия в этой триаде носят многоуровневый характер и вызывают повышенный исследовательский и читательский интерес. Нравственно-психологический аспект взаимоотношений в семье всегда является актуальным для художественного сознания.

В современной белорусской литературе наблюдается усиление обращенности к данной (в общем-то традиционной) проблематике, причем, социальная составляющая не является определяющей в кризисе семейных диадических отношений мужа и жены, отраженных в романе В. Зеленко «Не умереть от истины» [1]. Авторское сознание тщательно фиксирует ситуацию т. н. «точки невозврата», которую определяет для себя главный герой, успешный и очень популярный актер театра и кино, случайно узнав и осознав ситуацию тотальной лжи и предательства в личной жизни. Оказавшись в тяжелом депрессивном состоянии, полном отчаяния и безысходности, он теряет веру в людей, интерес к жизни и профессиональной деятельности. Нарушение гармонии микромира семьи приводит к нарушению отношений в системе «человек – социум». Герою предстоит длинный и непростой путь преодоления душевного кризиса и эмоционально-психологического надлома

Ярким примером художественной фиксации в тексте одной из самых табуированных тем, отражающих моральное и эмоционально-

психологическое насилие в семье, давление родителей на детей, являются прозаические произведения А. Браво. В повести «Имя тени – свет (история одной фобии)» [2] автором представлена модель нарушения отношений в диаде «мать – дочь», отражающая драматическую ситуацию существования молодой женщины, страдающей фобией, приобретенной еще в раннем детстве, связанной с боязнью потери сознания в общественных местах. Это состояние выводит героиню из эмоционального и экзистенциального равновесия, нарушая жизненную перспективу. Причины сформированной фобии кроются в раннем детстве героини, когда неудачница-мать, потерпев фиаско в личной жизни, всю свою ненависть обрушивает на дочь, совсем еще маленького ребенка, всячески унижая ее, формируя в сознании дочери устойчивые мотивы вины и страха, определившие психологический надлом.

Такая модель поведения матери, отражающая отсутствие интуитивного понимания ребенка как отдельной личности, его субъективных переживаний, наличие авторитарно-командного стиля, низкой степени эмпатии, приводит к девальвации материнства как нравственной ценности. Более того, проживая свою детскую жизнь в постоянной боязни наказания за несуществующие деяния, ребенок, взрослея, приобретает не только фобии, но и депрессивное состояние, приводящее к суицидальным мыслям. Ощущение отчаяния и невыносимости существования усиливаются от понимания двуличия матери, ее фальши и лжи в отношениях с коллегами по работе, где всегда грубость, вульгарность и жестокость маскируются мнимой доброжелательностью и т. н. «социальной активностью», продиктованными наличием авторитарной совести и стереотипными мещанскими установками. Демонстрируя такую авторитарную совесть, позволяющую морально и психологически «ломать» ребенка, мать стремится утвердить свой родительский авторитет, формируя субъективную «концепцию» воспитания, но такой «родительский авторитет и способ, каким дети справляются с ним, являются главными источниками неврозов» [3, с. 556]. Фактически она лишает ребенка экзистенциальной защиты, которую может обеспечить только мать. Сложные взаимоотношения матери и дочери, формирующие пребывание последней в ситуации устойчивого стрессового состояния, в конечном итоге, приводят к дисгармоничному существованию в жизни, невозможности полноценной и качественной реализации в социуме и построения собственных семейно-брачных отношений.

В повести О. Ждана «Гений» [4] моделируется иная психологическая ситуация, отражающая конфликтные отношения в диаде «мать – сын», где объектом агрессии и морального нигилизма становится мать. Морально-психологический прессинг со стороны сына – это банальная месть за нереализованность задуманного, за несчастливую собственную жизнь и своеобразный компенсаторный выход негативной энергии, которую он не способен в полной мере обрушить на тех, кто причиняет ему

зло. Он совершает моральное предательство, уничтожая мать своим презрительным сарказмом, не считаясь с ее интересами, перечеркивая метафизическую и онтологическую значимость самого святого человека в мире.

В повести представлен образ достаточно сложного и противоречивого молодого человека, амбициозного художника-самоучки, одаренного от природы и уверенного в собственной гениальности, но непризнанного и непонятого, одержимого мечтой создать гениальный шедевр в живописи. Невостребованность в профессии, материальные трудности, насмешки со стороны окружающих вызывают ответную агрессивную реакцию у героя. Моральная деструктивность во взаимоотношениях с друзьями, с коллегами по работе обусловлена не только осознанием существующей социальной несправедливости, сложных экзистенциальных противоречий, наличием деформированной психики, но и стремлением уберечь собственную индивидуальность от влияния социума, демонстрируя позицию социального бунтарства и нигилизма.

Конфликтность внутрисемейных отношений в сочетании с внутренней эмоционально-психологической деструкцией, в свою очередь, порождающей агрессивную асоциальность и отчужденность, создает замкнутость экзистенциального круга, разорвать который очень сложно. Феномен социального отчуждения выявляет практически неустранимые противоречия в диаде «личность – социум», где нарушено равновесие между общественным и индивидуальным. Поэтому в художественно реализованном типе антигероя, с ярко выраженным кризисом индивидуализма, декларация одиночества как враждебности социальным установкам становится доминирующей.

Если герой повести О. Ждана агрессивно асоциален, то М. Прохар художественно моделирует тип индифферентного созерцателя общества, сознание которого заключено в границы индивидуалистического нигилизма [5]. Представитель творческой интеллигенции, молодой человек в возрасте тридцати лет, совмещающий писательскую деятельность с работой на телевидении, оказавшись в конфликтной ситуации с любимой, испытывая внутренний дискомфорт, позиционирует себя человеком-наблюдателем, разочарованным в жизни и не стремящимся что-либо кардинально менять в ней: «Я назіральнік. Я той, хто бачыць і чуе, аднак не ўмешваецца ў жыццё і не будзе сваё, адпускаючы яго па плыні часу і таксама назіраючы за ім... Я – назіральнік, таму што стаміўся, жыццё выбіла мяне з каляіны тым, што мой свет і мае мары не знайшлі месца ў гэтым жыцці. Яго змяніць нельга, а сябе я змяніць не хачу. І я проста гляджу на свет, можа быць, чакаю таго, што верне мне – мяне. Аднак пакуль гэтага не адбываецца, я – назіральнік» [5, с. 8–10]. Самокритично оценивая неудачи в любви и творчестве, герой устраняется от противоречий бытия, снимает с себя моральную ответственность, занимает не по-мужски выжидательную позицию, замыкаясь в инфантилизме и

отчужденности. И эта отчужденность вовсе не связана со стремлением уберечь собственную индивидуальность от влияния общества. Он свободен от всех и от всего, он равнодушен ко всему, декларируя принципы индивидуализма и социального пессимизма. В повести затрагивается актуальная проблема индивидуальной свободы человека, актуализируется значимость социальной и нравственной ответственности человека.

Литература и источники

1. Зеленко, В. Не умереть от истины / В. Зеленко // Незъяснимая любовь: современная женская проза / Сост., авт. вступ. ст. О. А. Ждан. – Минск, 2014.
2. Браво, А. Имя Тени – Свет: повести, рассказы / А. Браво. – Минск, 2012.
3. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – Минск, 1999.
4. Ждан, О. Гений / О. Ждан // И нет пути чужого: соврем. белорус. повесть / Сост. А. Черота. – Минск, 2014.
5. Прохар, М. Назіральнік / М. Прохар // Маладосць. – 2009. – №3.

ПАЭЗІЯ МІХАСЯ МАШАРЫ І НАТАЛЛІ АРСЕННЕВАЙ 1930-х ГАДОЎ: КАНЦЭПЦЫЯ ДУХОЎНА-МАСТАЦКАЙ СВЯДОМАСЦІ

М. У. Мікуліч

Паэзію Заходняй Беларусі (1921–1939) цяжка ўявіць без Міхася Машары і Наталлі Арсенневай – самых прадуктыўных і вядомых аўтараў першай паловы 1930-х гадоў.

У сваёй паэзіі Міхась Машара (1902–1976) сцвярджаў асновы і прынцыпы традыцыйнай для беларускай літаратуры лірыка-апакаліпскай стылявой плыні. Як і шмат хто з яго таварышаў па пяры, ён прыйшоў у літаратуру, звярнуўся да сродкаў актуальнага ў краі шчырага і пранікнёнага, споведнага мастацкага слова пад уплывам жорсткіх рэалій народнага жыцця, абуджэння і актывізацыі грамадскай свядомасці, патрыятычнага руху. Змест і характар роздумаў і эмацыянальных узрушэнняў лірычнага героя М. Машары праўдзіва суадносіліся з канкрэтыкай падзей і фактаў, з аб'ектыўным станам праблем і супярэчнасцей заходнебеларускай рэчаіснасці. Паэт сведчыў уменне дынамізаваць думку, канцэнтруючы яе ў даходлівым, празрыстым вобразе, разгортваць пластычна выразны настрой і перажыванне, акцэнтаваць увагу чытача на самым істотным і вызначальным у з'яве і працэсе, ствараць свежыя, яскравыя і пераканаўчыя карціны і малюнкi жыцця сялянскага асяроддзя і прыроднага свету. Заяўленае ў першым, яшчэ вучнёўскім, зборніку «Малюнкi» (1928) знайшло свой працяг і развіццё ў наступных кнігах, у

якіх творчыя здольнасці паэта разгарнуліся на поўную сілу: «На сонечны бераг!» (1934), «Напрадвесні» (1935), «З-пад стрэх саламяных» (1937).

Лірычны герой паэзіі М. Машары – чалавек шчыры, сумленны, даверлівы, натура маладая, дзейсная, часам складаная і супярэчлівая, апантаная пошукам праўды і справядлівасці, правільных рашэнняў няпростых ідэйна-светапоглядных і ўласна мастацка-эстэтычных праблем. Гэта энтузіяст асветнай працы, свядомы і актыўны ўдзельнік грамадска-патрыятычнага руху, асоба, якая жыве шырокім спектрам духоўна-сацыяльных працэсаў, трывогамі агульнанароднага маштабу.

У многіх вершах М. Машары паўнакроўна жыве, напружана дышае стыхія цяжкага народнага жыцця. Паглыбленне рэалістычных асноў творчасці паэта выявілася ва ўзбагачэнні і пашырэнні яе праблемна-тэматычнага зместу, а таксама жанрава-стылістычных асаблівасцей. Больш разнастайнымі становяцца яго мастацка-выяўленчая палітра, рытміка-інтанацыйны малюнак вершаў.

Вершы, у аснове якіх палягаюць падкрэсленая канкрэтнасць прадметна-рэчыўнага мыслення, дэталізацыя выяўлення рэалістычна-бытавых карцін і замалёвак («Вясковая хатка», «Кірмаш», «Васеньні вечар» і інш.), суседнічаюць у М. Машары з парывіста-ўзнёслымі, заклікавымі, поўнымі эмацыянальна-пачуццёвага зместу, грамадзянска-патрыятычнага, прамойніцкага пафасу («Званар», «Беларусь маладая», «У разгоне» і інш.). Творы з пэўнымі фальклорнымі традыцыямі і асаблівасцямі, у прыватнасці, пабудаваныя на выкарыстанні жанравых элементаў народнай песні і прыпеўкі («Адспявалі, адгулялі...», «Ручнікі» і інш.) змяняюцца іранічна-сатырычнымі, выкрывальніцкага характару, у якіх добра раскрыўся палемічны дар аўтара («З траплом ў руцэ, у старой, старой адрыні...», «Кідаюць часам мне у вочы...», «О так, вы правы, правы!...» і інш.).

У адрозненне, напрыклад, ад папулярнага ў 1920-я гады ў Заходняй Беларусі М. Васілька, болей звернутага ў духоўна-псіхалагічны свет асобы свайго героя, верш якога ў адпаведнасці з народна-паэтычнымі традыцыямі вызначаўся характэрным лірызмам, выяўленнем пластыкі і драматызму чалавечага перажывання, М. Машара сведчыў большую чуйнасць да знешняга, падзейнага боку рэчаіснасці, матэрыяльнай сферы пазнання жыццевых працэсаў.

Наталля Арсеннева (1903–1997) працавала ў рэчышчы супрацьлеглай – духоўна-ірацыянальнай стылявой плыні. Першы зборнік паэтэсы «Пад сінім небам» (1927) паказаў, што яна імкнулася дыстанцыявацца ад асаблівасцей грамадскага асяроддзя, свету сацыяльнай абумоўленасці і рацыяналізму, пазбягала лагізаванага мыслення, непасрэднага адлюстравання падзей і фактаў, дакладных і падрабязных апісанняў, была далёкая ад прамой аўтабіяграфічнасці. У адрозненне ад М. Машары, Н. Арсеннева фактычна не спрабавала сябе ў распрацоўцы актуальных для заходнебеларускай рэчаіснасці сацыяльных

тэм, матываў і вобразаў, у развіцці грамадзянскай праблематыкі і інш. «Яе паэзія была звернута не так да жыцця, – адзначае акадэмік У. Гніламёдаў, – як да яго сэнсу, да таго, што прыхавана ў яго патаемных глыбінях» [1, с. 6]. Паэтэса цікавілася паходжаннем з’яў і прадметаў навакольнага асяроддзя, якія нібы раствараліся ў яе мастацкім свеце, намагалася зразумець сутнасць існавання чалавека, усвядоміць іх сувязі з высокай прыроднай воляй, адвечным усяленскім пачаткам.

Аснову мастацкай свядомасці Н. Арсенневай складала інтуітыўнае пазнанне жыцця і свету, пантэістычнае сузіранне прыроды, імкненне выявіць яе ўнутраную сутнасць, стыхійныя сілы, ідэальныя асновы; сцвярджэнне паўнаты і радасці існавання праз раскрыццё сувязей і ўзаемапрапікання зямнога і нябеснага, рэальнага і міфалагічнага, прыроднага і духоўнага, прыватна-чалавечага, душэўна-псіхалагічнага і касмічнага, якія, на думку паэтэсы, падпарадкаваны адзінай глабальна-быццёвай субстанцыі.

Паэзія Н. Арсенневай – гэта паэзія душы, сэрца, мары, фантазіі, яна культывавала настрой, летуценне, інтуіцыю, уяўленне, эмоцыю, уражанне. Яе духоўны воблік вызначала ўзаемадзеянне двух адносна самастойных і незалежных полюсавых цэнтраў: з аднаго боку, ціхага, рэфлексіўна-ідылічнага сузірання навакольнага свету, яго колераў і адценняў, стоенага ўслухоўвання ў чароўныя гукі і рытмы прыроднага асяроддзя, замілавана-геданістычнага спакою і ўмілажаленасці, а з другога – «трызнення душы», успышак пачуццёвай энергетыкі, экстатычнай пульсацыі перажыванняў. Так ці інакш, у ёй усё было прасякнута замілавана-прачулай ідылічнасцю светаўспрыняцця, панаваў дух натхнення, мімалетнага ўражання, трымтлівага хвалявання, імправізацыі і г. д. Н. Арсеннева мысліла такімі вобразнымі катэгорыямі, як тонкая імгла, манлівыя надзеі, нясны смутак, «белыя крылы летуценняў», вечныя болі, таемны свет, казкі душы, духі-сцені, густы туман, начныя чары, збалелая душа, «вячорныя сцені», адвечныя слёзы. Свежасцю і вастрэйшай імпрэсіяністычнага перажывання, душэўна-псіхалагічнай заангажаванасцю, характэрнымі рысамі містычнага ідэалізму звярталі на сябе ўвагу яе вершы «Ціха плыў месяц», «Калі людзі пакрыўдзяць цябе», «На матыў хаўтурнага маршу», «Шэпты ночы» і інш.

Адным з асноўных стылеўтваральных сродкаў паэзіі Н. Арсенневай быў код таямнічай аўтарскай недагаворанасці, своеасаблівай недавыяўленасці лірычнага дзеяння, духоўна-псіхалагічнай загадкавасці. Яе характарызавалі такія рысы, як пластычнасць зместу і логікі паняццяў і вызначэнняў, свабода вобразна-метафарычных змен і пераўтварэнняў, стыхійны рух асацыяцый, а таксама пэўная фрагментарнасць лірычных сюжэтаў і малюнкаў: «Як горкія мары, на нівы, папары кладуцца вячорныя сцені» («У небе палаюць чырвоныя хмары...»), «Недаверліва ноч надыходзіць, нешта слухае... Дых пераводзіць...» («Няўжо»), «Зоры

– вочы малых засмучоных анелаў – мігацяць у хмурынах, парваных над намі» («Вячорнаю парою»), «Бярозаў зяленыя рукі застыглі, бы ў часе малітвы», «І росамі вецер заплакаў, у змроку хаваючы вочы...» («Вячорная містэрыя»), «Дзесь высокая, высокая над намі поўнач б’е невядомы звонар», «Змрок зімовы калышацца нізка па лагчынах, сівых хвайніках, – ткаць нам дзіўную казку ўзяліся ноч і ціша, і месяц – утрох» («Зімовая ноч»), «Міргаюць свечкі жоўтым ззяннем на хваравітаўпартым ветры» («У задушкі») і інш. Мастацкі вобраз паэтэсы ў пэўнай ступені адрываўся ад працэса ці прадмета адлюстравання, набываў рысы дэкаратыўнасці, але ад гэтага не губляў сваёй выяўленчай фактурнасці і духоўна-эстэтычнага зместу.

Духоўна-мастацкі светапогляд Н. Арсенневай грунтаваўся на такіх інтуітыўна-экстатычных адчуваннях і ўяўленнях, якія не заўсёды падлягалі канкрэтнаму лагічнаму вызначэнню, не паддаваліся вобразна-метафарычнаму мадэляванню і раскрыццю ў межах рэалістычнай ці рамантычнай паэтыкі, перадачы ў акрэсленых і выразных карцінах. Як мы заўважылі, у ім вялікае месца належала ледзь прыкметным абрысам з’яў і працэсаў, няпэўным фарбам і адценням, няўлоўным душэўна-псіхалагічным зменам і зрухам, непрадказальнаму развіццю зместу. Усё гэта асабліва выразна раскрылася ў творчасці паэтэсы 1930-х гадоў. Даволі часта лірычнае перажыванне Н. Арсенневай узнікала на глебе іншага, блізкага да яго перажывання, напачатку ледзь угадвалася ў яго зместавым рэчышчы як дадатковае сэнсава-эмацыянальнае адценне, разгортваючыся ў сумежным ідэйна-эстэтычным напрамку, асацыятыўна пераклікаючыся з ім, а пасля становілася вядучым у творы. У лірычных мініяцюрах Н. Арсенневай шматлікія прыродныя з’явы і працэсы ўваходзілі ў цеснае ўнутранае судакрананне, узаемадзеянне і ўзаемапранікненне з «рухам суб’ектыўных мімалетных настрояў», хісткасцю і зменлівасцю складаных і супярэчлівых душэўных перажыванняў паэтэсы. Як правіла, яны трансфармаваліся ў духоўна-маральны план, эмацыянальна-псіхалагічную сферу, раскрываліся не праз устойлівыя, трывала замацаваныя за імі, а зменлівыя, пераходныя рысы і асаблівасці. «Не шэпчуць ў задуме бярозы, Не жаліцца рэчцы чарот, – сцвярджала Н. Арсеннева ў вершы «Песня», – Не, гэта адвечныя слезы / Свае вылівае народ» [2, с. 43].

Творчасці Міхася Машары і Наталлі Арсенневай належыць значнае месца ў гісторыі літаратуры Заходняй Беларусі. Паэзія М. Машары была звернута да адлюстравання актуальных праблем і супярэчнасцей заходнебеларускай рэчаіснасці, народна-патрыятычнага руху ў краі. Аснову мастацкай свядомасці Н. Арсенневай складала інтуітыўнае пазнанне жыцця і свету, пантэістычнае сузіранне прыроды, выяўленне асаблівасцей духоўна-эстэтычнага свету асобы, яе тонкіх душэўна-псіхалагічных зрухаў.

Літаратура і крыніцы

1. Гніламедаў, У. Слова, аплачанае лесам / У. Гніламедаў // Літаратура і мастацтва. – 1993. – 19 сакавіка. – С. 6–7.
2. Арсеннева, Н. Выбраныя творы / Н. Арсеннева. – Мінск, 2002.

АКСІЯЛАГІЧНА-БЫЦІЙНЫ ПАТЭНЦЫЯЛ ЧАЛАВЕКА Ў АПОВЕСЦЯХ В. КАЗЬКО «РАСЦЕ НА ПАЛЕССІ ГРУША», «ЧАС ЗЫРАЦЬ КОСЦІ»

І. М. Шаладонаў

Няўстойлівы, латэнтны маральны-этычны стан сучаснага беларускага грамадства шмат у чым абумоўлены як негатыўнымі момантамі агульнага сусветнага сацыяльна і гуманістычнага крызісу, так і значнымі духоўнымі зменаў грамадства, якія былі прыўнесены новымі сацыяльна-эканамічнымі і каштоўнаснымі арыентацыямі, законамі і нормаў. Увесь гэты злом ранейшых усталяваных маральна-духоўных правіл не магла не заўважыць трапяткая, трывожна-пільная і зацікаўленая творчасць беларускіх пісьменнікаў, не адлюстравань гэта ў перажывальна-пафасным дыскурсе мастацкага слова.

Беларусы прыканца XX стагоддзя, зачараваныя і спакушаныя ілюзорна-казачнай надзеяй хуткасна патрапіць у капіталістычна-спажывецкі рай рэкламы, тавараў і паслуг, амаль агулам пачалі, часта бяздумна, адракацца ад сваёй сутнаска-быццёвай асновы, тых духоўных і маральных вераванняў, правіл і нормаў жыцця, якія былі крывёй і потам выпрацаваны ўсімі папярэднімі пакаленнямі. У тым і выяўляецца дзіўная адметнасць паводзін чалавека XX стагоддзя, што ён, як ніколі ранейшыя пакаленні, з лёгкасцю падатны да таго, каб і спакусіцца, і напалохацца адначасова ад нахлынуўшага на яго наслання, а затым зноў быць паглынутым моцным самазадаваленым пачуццём свайго бязвольнага і бяздумнага паўсядзённага існавання.

Вось чаму вельмі актуальнай і запатрабаванай сёння паўстала задача адклікнуцца на анталагічны запыт Быцця: як магчыма само існаванне сучаснага чалавека як адказнага суб'екта, носьбіта сутнага і змястоўнага ў свеце.

Літаратура, будучы не толькі справай эстэтычнага штукарства формы і мастацкага стварэння вобраза, як ніколі павінна зараз ставіць за мэту сваёй дзейнасці пошук і выяўленне таямніцы быцця, адкрываць прыхаваны ад многіх яго анталагічны і жыццёвы сэнс. Так, вядомы рускі літаратуразнаўца і філосаф М. Бахцін у адной са сваіх прац справядліва зазначаў, што анталагія чалавека магчыма толькі як каштоўнаснае быццё, якое раскрываецца найперш як паступовае дзеянне. Быццё як падзея здзяйсняецца і сцвярджаецца толькі ў чалавеку.

Ці з'яўляецца чалавек сутнаснай падзеяй быцця, ці ён толькі рэч сярод іншых рэчаў свету? – такое пытанне было і застаецца адкрытым для кожнага мысляра і мастака слова. Вось чаму зварот да быццёвай, духоўна-чалавечай праблематыкі ў творах беларускіх аўтараў мае заостраную актуальнасць і прыцягальнасць для нас.

Актыўная творчая пазіцыя беларускіх празаікаў у полі мастацкага адлюстравання месца чалавека ў свеце знайшла сваё значнае выражэнне ў такіх аповесцях В. Казько, як «Расце на Палессі груша», «Час збіраць косці». Аўтар імкнецца засяродзіць сваю ўвагу на пошуку сапраўднай анталогіі чалавека, якая б валодала якасцю выяўлення паўнаты чалавечага спосабу жыцця і заканамерна абапіралася б на парадыгму дыялогу чалавека з Іншым у зазоры аксіялагічнага ідэала існага.

Пакуль мы ведаем толькі адну жывую істоту, надзеленую магчымасцю «стаяць у прасвеце быцця» – чалавека. Менавіта яму нададзена здольнасць рэагавання на любую сітуацыю не як на прыватны, фактычны выпадак, а як на сукупнасць фактаў, аб'ёмным поглядам азіраць свет у цэлым, як бы ўзвышацца над наяўнай сітуацыяй. Чалавек спрактыкаваны разумець тое, што адбываецца ў сітуацыі «тут і зараз», менавіта ў кантэксце ўсяго, аб'ёмна-сукупнага. Выдатна падсвечвае гэтую думку зачын аповесці В. Казько «Расце на Палессі груша», дзе пісьменнік раскрывае засяроджаны стан лепшага рыбака вёскі Яўмена Ярыгі, які зачараваны акаляючым яго пейзажам. «І Яўмену здаецца, тут, над сажалкамі, у чыстым небе, не птушкі вяжуць карункі, а кружыць яго коркавы паплавок. Так нагадвае бойка птушак той урачысты і хвалюючы момант, калі б'ецца на кручку рыбіна. І ён як бы мае дачыненне да той бойкі ў небе. Ён – як і чайкі з варонай – звязаны нейкай нябачнай ніццю, і птушкі цягнуць яго за сабой, цягнуць ў неба, уцягваюць у бойку» [1, с. 185–186].

Калі ж чалавек магнетычна рэагуе толькі на пэўны факт, то ён непазбежна нівеліруецца і рэдуцыруецца да «жывёльнага стану арганізма», страчвае ці скідае з сябе сваю «чалавечую» сутнасць, бачыць свет усеахопна, што зноў жа выдатна падсвечваецца эпізодам аповесці, дзе адбываецца змаганне Яўмена-рыбака з вялікім карпам. «Не, не ... Можа, яшчэ і не спазніўся. Яшчэ не ўсё страчана, яшчэ ёсць імгненне, тое самае, калі плыве і правальваецца пад нагамі зямля, калі на цябе абвальваецца неба; тое самае, калі рыба ўжо схоплена на кручок, падсечана і выважваецца з вады, калі паўсюдна, навокал і ў табе, усталёўваецца крохкая звонкая ціша, калі ты звязаны, скручаны з рыбай жылкай, як пупавінай... Яўмен стаіць за сваю рыбіну. Яна ўжо ягоная. Ягоная. Ён ужо адчуў, пазнаў яе і праз яе пазнаў вялікую радасць існавання, таго, што ён ёсць і ў яго дужыя рукі, спрытнае цела, ён трывала стаіць на зямлі, нібыта толькі што вырас з гэтай зямлі, як расце дрэва» [1, с. 186–187].

Нямко ад нараджэння Яўмен, які выступае галоўным героем твора,

шмат перанёс у жыцці ад людзей непрыемнасцей і абраз, пачынаючы ад папрокаў бацькі, які сваю крыўду імкнуўся перанесці на жонку, дзяцей, і нават грушу, што расла на двары роднай хаты. У распачы бацька Яўмена бязлітасна ссякае на вачах агалошаных жонкі і дзяцей не ў чым не павіннае дрэва. Гэты жорсткі ўчынак бацькі вельмі ўразіў малога Яўмена, заставіў па-іншаму адчуць і паглядзець на будову ўсяго свету, неяк па-своасабліваму адчуць еднасць усяго жывога на зямлі. Праз сваю магчымасць глыбока-ўнутрана перажываць і ўспрымаць складаныя праявы жыцця, эмацыйна-спагадліва ўглядацца ў навакольны прыродны свет, радавацца яго гарманічнаму і шмат у чым упарадкаванаму спосабу існавання Яўмену зусім па-іншаму бачыцца і адчуваецца свет людскіх узаемаадносін. Героем прыкмячаецца вялікі дысбаланс дабра ў людзей, праяўленасці пачуццяў шчырасці, спагады і любові, як паміж блізкамі людзьмі, так і больш аддаленымі.

У іншым сваім творы, аповесці «Час збіраць косці» В. Казько знаходзіць цікавы метафарычна-вобразны прыём праз «танец крынічкі з чалавекам», каб данесці вечную прагу чалавека і народа шукаць і знаходзіць жыццясцвярджальную магчымасць для новага ўваходу ў прастору быцця, такую прастору, дзе пануе важнейшая функцыя чалавечага прызначэння – быць адказным гультым «на танцах усяго жывога ў гэтым свеце». «Крынічкі заставаліся крынічкамі, парадкавалі – упрыгожвалі зямлю, Там, дзе яны аказвалі сябе, абавязкова прарастала, набягала і прылятала нешта жывое і ўсмешлівае. Вось тут, у гэтым краі, дзе блукалі і танчылі крынічкі, прычэсвалі асаковыя косы зямлі, спляталі з незабудак, смолак і бяссмертніку вянкi... Край блукаючых крыніцаў – вольны кут з вечнымі людзьмі» [2, с. 249–250].

Але вечнасці не існуе ў прасторы фізічнага свету, яна выступае толькі як нейкая якасная велічыня пэўнай рэчы ці праявы свету, і таму павучальна гучаць словы аўтара: «Толькі на свеце няма нічога вечнага. Вечнасць знікае, калі адлятае воля, чалавек перастае ганарыцца сваёй хатай, танчыць і спяваць свае песні. Так, пэўна здарылася і тут» [2, с. 250].

Ёсць вядомая выснова геніяльнага вучонага А. Эйнштэйна аб тым, што «Бог не гуляе ў косці». Вядомы навуковец спрабуе развянчаць спрошчаную дэтэрмінісцкую канцэпцыю будовы свету, па якой усё ў прыродзе пры пярвічных зададзеных каардынатах магчыма пралічыць. Менавіта *воля чалавека*, якая дае магчымасць чалавеку выйсці з дэтэрмінісцкай наканаванасці, толькі і можа змяніць гэты свет у горшы ці лепшы бок, зарыентаваць чалавечы вектар развіцця да дабра ці зла, святла ці цемры. Канцэнтрацыя энергетыкі душы і цела дазваляе любому індывіду зрабіць спробу да духоўных высілкаў, каб выйсці з інертнай, коснай і запраграмаванай параджы хаатычнага руху рэчаў, у прастору новай гармоніі быцця. Для гэтага чалавеку патрабуецца вечная, нязгасная матывацыя ідэальнага з аксіялагічнай шкалай такіх паняццяў, як любоў,

спагада, дабрыня, сяброўства, доўг і інш. Гэтыя паняцці нельга вынесці і ясна зразумець з вонкавай прасторы існавання рэчаў; іх магчыма толькі ўхапіць, усвядоміць і ўспрыняць толькі праз унутраную працу душы. Яны, гэтыя каштоўнасныя паняцці, – тыя ж самыя «косці, з якімі Бог не гуляе», таму што іх немагчыма вылічыць і запраграмаваць у свеце фізічнага існавання. Вось чаму прэзаік В. Казько метафарычнай назвай свайго твора «Час збіраць косці» заклапочана і шчыра прызывае нас берагчы, захоўваць і назапашваць духоўную энергетыку душы, дзеля чакаемага новага прарыву нашага народа ў прастору быццёвага жыцця ў будучым.

Літаратура і крыніцы

1. Казько, В. Судны дзень: Аповесці, апавяданні / В. Казько. – Мінск, 1998.
2. Казько, В. Час збіраць косці: аповесці / В. Казько. – Мінск, 2016.

ПАЭТЫЧНА-ФІЛАСОФСКАЕ АДЧУВАННЕ ПРЫРОДЫ Ў ПАЭЗІІ А. КУЛЯШОВА І А. МАЛЫШКІ

Ж. С. Шаладонава

Важнейшым прынцыпам светабудовы з’яўляецца прынцып адзінства складнікаў, згодна якому чалавецтва, Зямля, Сусвет знаходзяцца ў непарыўнай інфармацыйна-энергетычнай узаемасувязі, узаемадзеянні, узаемаабмене, утвараючы адзіную складанаарганізаваную сістэму. Усведамленне чалавекам сябе як часткі ў гэтым структураваным шматмерным і ўпарадкаваным адзінстве ставіць перад неабходнасцю свядомага і дзейснага ўдзелу ў эвалюцыйнай плыні быцця ў самых разнастайных яго праявах.

Адказны «за свет і за сябе ў свеце» (М. Бярдзяеў), чалавек імкнецца да суладнасці і гарманічнай паяднанасці з навакольнай прыроднай прасторай. Прыродны космас успрымаецца не толькі як аб’ект пазнання, але, найперш, як прадмет эмацыянальна і псіхалагічна насычанага перажывання. У выніку на прыроду экстрапалююцца важнейшыя сэнсавыя параметры духоўнай і фізічнай арганізацыі ладу жыцця чалавечай супольнасці. Натуральна-прыродны фактар, у сваю чаргу, трансфармуецца ў крэатыўную стыхію, якая валодае невычэрпнымі магчымасцямі ў перадачы аксіялагічнай, духоўна-філасофскай змястоўнасці і псіхалагічнай насычанасці быцця. Мастак і яго творчасць заўсёды ўспрымаюцца як працяг, прадаўжэнне рэальнасці, што эстэтычна перажываецца і ўзнаўляецца. У паэтычных апісаннях прыродна-расліннага свету мастакі апелююць да філасофска-знакавай сімволікі. Флоравобразы ўспрымаюцца і асэнсоўваюцца «не толькі як сімвал космасу, але і як спосаб выяўлення жыцця, маладосці, бессмяротнасці, мудрасці і ведання» [5, с. 324]. Вядомы сваім напружаным грамадска-

філасофскім зместам, жыццесцвярджальным пафасам верш А. Куляшова «Сасна і бяроза» пераклаў на ўкраінскую мову А. Малышка. Перакладчык захаваў аўтарскі семантычны код дрэў як ахоўнікаў, абаронцаў чалавецтва перад ваеннай пагрозай знішчэння живога на зямлі.

Тримають всю землю без троса того,
Де пружиться криця,
Живими руками коріння свого
Береза й сосниця [3, с. 179]

Цікавасць да арыгінальнай паэтычна-філасофскай трактоўкі фларавобразаў абумовіла тэматычны вектар іншых перакладчыцкіх спроб А. Малышкі. Відаць, невыпадкава яго ўвагу прыцягнулі радкі верша «Жыта» латышкага паэта А. Скалбе, які па-свойму інтэрпрэтуе паэтычны маніфест верша А. Куляшова аб прыроднай аснове міру, гармоніі і шчаслівай жыццёвай раўнавагі на зямлі:

Небо, людина і жито
Щастя тримають в руці [3, с. 275]

Не абышоў увагай украінскі перакладчык і верш Я. Райніса «Зламаная сосна». У вершы дрэвы, што ўспрынялі моц і цягавітасць зямлі, на якой выраслі, прадстаўлены як нязломныя змагары з варожымі сіламі, увасобленымі ў вобразе буры. Сіла «ўпартага прарастання», пераадолення «вышыняй цяжару глыбіні» абумовіла незнішчальны патэнцыял «карабельных дрэў», сосен, прадэманстраваны ў трываласці, манументальнасці вырабаў з іх.

Сосни, хоч вітром поламано їх,
Пливуть кораблями у хвилях морських,
Ідуть проти бурі у світлі краї,
Знову у хвилях приймають бої [3, с. 267]

У паэзіі А. Малышкі дрэвы (яблыні, дубы, каліна, клёны) прымаюць самы непасрэдны ўдзел у жыццёвых працэсах, выступаючы ў якасці вітальных сіл і адпавядаючы глыбіннай сімволіцы дрэва жыцця:

Чудовим є калини стиле гроно,
– молодих дубів напруга вить,
Що проти бурі силою стоїть,
В блакиті вод малюючись бездонно [2, с. 245]

Праз вобразы дрэў, тоесных аўтарскім перажыванням, развагам, эмоцыям, суб'ектыўным сэнсам, раскрываецца псіхалагічны стан, разгортваецца несупынны працэс самапазнання і самаідэнтыфікацыі, філасофскага асэнсавання працэсуальнасці жыцця, яго адмысловай логікі. Паэты выкарыстоўваюць звязаны з дрэвамі і лесам матыў самотнай адасобленасці, што схіляе да засяроджанасці, філасофскай роздумнасці, спрыяе набываццю псіхалагічнай раўнавагі і душэўнага прасвятлення. Такі гаючы, тэрапеўтычны пачатак лясных краявідаў быў заўважаны яшчэ Мікеланджэла, які лічыў, што «толькі сярод лясоў

можна прыйсці да згоды з сабою». Лірычны герой верша А. Куляшова «Глыбокі лістапад у Белавежы» уступае ў пранікнёны, псіхалагічна насычаны дыялог з лістотай пушчы векавой, якая атаясамліваецца з вершамі (у літаратурна-паэтычнай традыцыі лісты – словы). У цэнтры дыялога – шчымлівыя пытанні вартасці і пераходнасці існавання, творчага даўгалецця. Апалыя лісты, як і сухія кветкі не маюць жывых колераў і пахаў, але сваёй пажоўкласцю і прыглушаным шэлестам сімвалізуюць даўніну, якая для паэта настолькі дарагая і незабыўная, што выклікае жаданне поўнасцю і незваротна, «з галавой», гэта значыць у многім насуперак здароваму сэнсу і логіцы быцця, акунуцца ў яе стыхію. Вобраз апалай лістоты сімвалізуе мінулы час і для А. Малышкі, ва ўяўленні якога на распісным чоўне восені плывуць гады. Малюнкi лістапада у вершы «Барва лясоў, душы маёй прынада» дапамагаюць наглядна і пластычна ўзнавіць пейзажы мінулага, аўтарскіх успамінаў, глыбокіх душэўных разваг аб перажытым, убачаным:

Багрець лісiv, душі мойй відрада,
Хоч і жовтій, ніколі ж не віялісь.
– пісенька дівоча, ніби звада,
В моім дитинстві вивчена колись [2, с. 179]

У перакладчыцкай працы над творамі ўкраінскага паэта А. Куляшоў імкнецца захаваць настальгічную танальнасць, пранікнёна-роздумную філасафічнасць арыгінала, багатую вобразнасць, шчодрасць і цеплыню колеравай палітры, надзвычайную пачуццёвасць успрымання гукаў і пахаў:

Сінее цёмны вечар. Лістапад
табун вятроў вядзе ў маўклівы сад
І, скінуўшы з іх сёдлы і папругкі,
Ім падстаўляе сцежкі, як кармушкі,
З чырвоным лісцем.
Заплятае ім
У грывы верас з пахам бараны
– сыпле зоры, як авёс пахучы.
...Мацней за ўсё мяне хвалюе пах
Зямлі, што ўпершыню пад зерне ўзята [4, с. 55]
(пераклад А. Куляшова)

Здольнасць адчуваць – галоўная прыкмета жыцця. Пачуццёвы рэзананс на імпульсы навакольнага свету, увасобленыя ў яго гукі, колерах, пахах, мацнейшы за словы, лагічныя пасылы і довады. «Пах зямлі, што ўпершыню пад зерне ўзята» выступае як сімвал-маркёр Украіны, асацыюецца з яе неабсяжнымі ўрадлівымі стэпамі і родам дзейнасці насельніцтва, тым самым канцэптуальна афармляе этнакультурную прастору нацыі. У лірычнай мініяцюры рускамоўнай калмыцкай паэтэсы Р. Ханінавай «Пах палыну» узнаўляецца цікавае паданне. Сын калмыцкага хана заблукаў у гарах і, зачараваны

гасціннасцю горцаў і прыгажосцю паланянак, застаўся там надоўга. Ганцы ад хана не маглі пераканаць юнака вярнуцца дамоў. «Мудрый отец сорвал в степи пучок полыни, положил в кожаный мешочек и вручил очередному гонцу. Когда ханский сын получил от отца вместо письма какой-то мешочек, он удивился. Но развязал тесемку, увидел в мешочке траву и почувствовал горький запах полыни. Этот запах заполонил шатер, перебив другие запахи. Вдохнув запах простой травы, сын хана приказал своей свите собираться в обратный путь». Паданне чарговы раз пацвярджае думку, што матэрыялізаваныя вобразы прасторы змяшчаюць канцэнтраваную энергетыку месца свайго паходжання, набываюць сімвалічную змястоўнасць і фарміруюць асаблівы візуальна-пачуццёвы код суадноснасці знешніх форм і псіхалагічнай субстанцыі чалавека. У задачу творцы ўваходзіць адэкватнае ўзнаўленне прыроднай сімволікі ў аксіялагічна і анталагічна шматмернай мастацкай панараме быцця. Гэта сімволіка мае ўніверсальна-знакавы характар і дазваляе інтэрпрэтаваць паэтычныя вобразы не толькі ў сувязі з прыроднымі з'явамі і маляўнічымі ландшафтна-тапанімічнымі адзінкамі, але, найперш, як самастойную культурную прастору, устойліваю і ўзнаўляльную, якая мае агульначалавечыя каштоўнасці і філасофска-эстэтычныя параметры і мацуецца на сутнасных духоўна-нацыянальных канстантах.

Літаратура і крыніцы

1. Куляшоў, А. Збор твораў у пяці тамах / А. Куляшоў. – Мінск, 1974. – Т. I.
2. Малишко, А. Твори в десяти томах / А. Малишко. – Київ, 1973. – Т. 3.
3. Малишко, А. Твори в десяти томах / А. Малишко. – Київ, 1974. – Т. 9.
4. Малышка, А. Заповітная криница: Вершы з новых кн.: Пер. з укр. мовы А. Куляшова / А. Малышка. – Мінск, 1962.
5. Фернандес, Д. Дерево до корней: психоанализ творчества / Д. Фернандес. – СПб., 1998.
6. Элиаде, М. Избранные сочинения / М. Элиаде. – М., 2000.

Научное издание

**ФИЛОСОФСКОЕ ЗНАНИЕ
И ВЫЗОВЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ**

**Материалы Международной научной конференции
к 85-летию Института философии
Национальной академии наук Беларуси**

**Республика Беларусь, г. Минск,
21–22 апреля 2016 года**

Технический редактор *В.Г. Гавриленко*

Подписано в печать 11.04.2016 Формат 60х84_{1/16} Бумага офсетная
Гарнитура Roman Печать цифровая Усл.печ.л. 32,5 Уч.изд.л. 33,2
Тираж 100 экз. Заказ № 2297

ИООО «Право и экономика» 220072 Минск Сурганова 1, корп. 2
Тел. 284 18 66, 8 029 684 18 66

E-mail: pravo-v@tut.by; pravo642@gmail.com Отпечатано на издательской системе
KONICA MINOLTA в ИООО «Право и экономика»

Свидетельство о государственной регистрации издателя,
изготовителя, распространителя печатных изданий, выданное
Министерством информации Республики Беларусь 17 февраля 2014 г.
в качестве издателя печатных изданий за № 1/185